

INFORMAZIONE FILOSOFICA

Istituto
Italiano
per gli
Studi
Filosofici

Via Monte di Dio 14,
80132 Napoli

Istituto
Lombardo
per gli Studi
Filosofici
e Giuridici

Viale Monte Nero 68,
20135 Milano

Edizione
Edinform. Informazione e Cultura
Società Cooperativa a r.l.
Viale Monte Nero, 68
20135 Milano

Registrazione
n. 634 del 12 ott. 1990
Tribunale di Milano.
Spedizione in abbonamento
postale gruppo IV/70.
Prezzo: L. 7500
Copie arretrate L. 10000
Abbonamento annuale
(5 numeri):
L. 35000, studenti L. 25000,
estero L. 56.000

Redazione, direzione,
amministrazione e pubblicità:
Edinform. Informazione e Cultura
Società Cooperativa a r.l.
Viale Monte Nero, 68
20135 Milano
tel. (02) 55190714
fax (02) 55015245

ccp 17707209 - intestato a:
Cooperativa Edinform
Informazione e Cultura s.r.l.
Milano

Per l'invio di articoli e materiale
informativo indirizzare a:
Informazione Filosofica
Viale Monte Nero, 68
20135 Milano

DIRETTORE RESPONSABILE
Laura Bosio

DIRETTORE EDITORIALE
Riccardo Ruschi

COMITATO SCIENTIFICO
Mario Agrimi
Remo Bodei
Giuseppe Cantillo
Franco Chiereghin
Girolamo Cotroneo
Mario Dal Pra
Jacques D'Hondt
Hans Dieter Klein
Domenico Losurdo
Italo Mancini
Giovanni Mastroianni
Aldo Masullo
Vittorio Mathieu
Adriaan Peperzak
Roberto Racinaro
Paul Ricoeur
Paolo Rossi
Pasquale Salvucci
Hans-Jörg Sandkühler
Livio Sichirollo
Franco Volpi

COMITATO DI REDAZIONE
Antonio Gargano
Lorenzo Giacomini
Riccardo Ruschi

REDAZIONE
Flavio Cassinari
Silvia Cecchi
Riccardo Lazzari
Massimo Mezzanzanica
Elio Nasuelli
Flora Parisi
Valentina Restelli

CORRISPONDENTI
Alfonso Freire (Barcellona)
Josef Früchtel (Francoforte)
Fosca Mariani Zini (Parigi)

HANNO COLLABORATO:
Amalia Simeone
Marina Calloni
Antonio Iodice
Fabio Minazzi
Massimo Ferrari
Franco Ferrari
Valeria Chiore
Cristina Rolfini
Franco Sarcinelli

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Paola Grilli
Anna Malafarina

UFFICIO STAMPA
Daniela Bolsi

PROMOZIONE EDITORIALE
Laura Alunno
Anna Maria Morazzoni

CONSULENZA GRAFICA
Gianluca Poletti

IMPAGINAZIONE:
Elio Nasuelli
Alessandro Confetti

STAMPA
Stabilimento Grafico Morreale,
Via Bezzacca 5, 20135 Milano.

DISTRIBUZIONE
Joo Distribuzione
Via G. Alessi 2, 20133 Milano

In copertina:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
e *Karl Marx*

Gentili lettori,

al ricordo di Mario Dal Pra e Ernesto Grassi è dedicato questo numero. Di Ernesto Grassi vogliamo qui ricordare, con le parole di Antonio Verri, l'ampia opera di riflessione e interpretazione filosofica e filologica: un itinerario di pensiero che va dal mondo classico all'Umanesimo, a Vico, all'esistenzialismo e all'odierna filosofia del linguaggio, in un continuo e coerente confronto con il razionalismo occidentale. In questa prospettiva prende corpo il richiamo di Grassi alla potenza evocatrice della parola poetica, in cui l'Essere trova il luogo della sua espressione autentica. Ed è appunto al linguaggio metamorfico della poesia, fatto di traslazioni, di metafore, che in alcune pagine scritte poco prima della morte, e di cui presentiamo qui un breve stralcio, Grassi affida ancora una volta il compito di tracciare il sentiero che conduce al luogo dell'Essere.

Il ricordo invece che ci lega a Mario Dal Pra è direttamente connesso alla nascita di questa rivista. Eugenio Garin, Fulvio Papi, Fabio Minazzi, con le loro testimonianze, hanno fissato in modo suggestivo e profondo, su questa rivista, l'opera teorica e storiografica di Dal Pra: il fervore etico, la fede nel pensiero, nella ragione storica. Quello che ci proviene dalla sua opera è un insegnamento pieno e incisivo, ma anche un monito mite e rigoroso per chiunque si accinga a filosofare. E' quanto emerge dalle parole con cui Dal Pra, in un incontro al Circolo della Stampa nel maggio 1991, volle commentare il progetto di questa rivista. Nel presentarle qui di seguito ci sia concesso il cenno di un devoto congedo.

L'attualità filosofica non si forma in una maniera qualsiasi, la filosofia non si fa in mille modi imprevedibili, inderterminabili, senza una struttura. La filosofia come la scienza - mi permetto di dire - ha una impalcatura; e allora chi si preoccupa di elaborare una filosofia bisogna che immediatamente si interroghi su quali sono i caratteri della filosofia, del discorso filosofico, quale è la disciplina specifica che la costituisce e che in certa maniera la garantisce. Anche perchè si tratta poi di mettere in rapporto la persona che filosofa oggi con persone che hanno filosofato ieri, e quindi nasce il problema della tradizione. Quando si dice filosofia non si può intendere la filosofia né in senso troppo largo, né in senso troppo stretto. In senso troppo largo la filosofia viene confusa con altre forme di cultura; in senso troppo stretto viene intesa in una forma autoritativa, il cui valore è quello che le attribuisce la persona che la propone e basta; non ha nessun seguito, e non fa nessun incontro con la tradizione. La tradizione è importante perchè senza tradizione si ha quella specie di storia della filosofia che è una filastrocca di idee, dove cioè nessuno ci capisce niente di coordinato. Appena si costituisce, la tradizione deve già essere un punto di riferimento della tradizione medesima, per vedere

che cosa rispetto a questa tradizione cambia e permane. Ecco, a me importa ricordare a tutti gli amici che sono qui convenuti, che il tema dell'attualità della filosofia, cioè i caratteri che distinguono il discorso filosofico, in quanto tale, e i caratteri che distinguono e formano la tradizione filosofica sono stati dibattuti in piena regola in un momento preciso della nostra storia del pensiero e sono stati determinati, chiariti, discussi circa i loro temi, almeno i temi più importanti, attraverso la figura di un filosofo, al quale vorrei fare qui riferimento: Giulio Preti. Nel convegno che si tenne qualche anno fa all'Università di Milano sul pensiero di Preti, fu dedicata un'attenzione particolare alla metodologia della filosofia e della storia della filosofia. Ma è chiaro che storia della filosofia e filosofia hanno un qualche legame. Preti osservava che si può considerare la filosofia dal punto di vista della sua autonomia, cioè del suo carattere; si può anche considerarla dal punto di vista della sua eteronomia, cioè come strumento di riflessione di una persona condizionata economicamente ecc.; ma questo non riguarda più propriamente le strutture interne, autonome della stessa filosofia. Non si può prendere per filosofia ogni sparata di carattere più o meno originale, senza capo né coda e senza riferimenti all'impianto della tradizione. Ecco allora la funzione di questa rivista. Essa dice: qui c'è il tale filosofo che ragiona così, si appella ad una tradizione configurata in questi termini, intende stabilire una distanza fra certi momenti di questa tradizione e certi altri.

La tesi intermedia che bisognerebbe tenere presente è che ci vuole continuità e discontinuità per spiegare il mutamento e lo sviluppo; altrimenti, se tutto è continuo la filosofia si riduce, come avveniva in certe fasi della tradizione idealistica, ad una sola filosofia e tutte le altre non erano che pseudofilosofie. Se invece si accentua la discontinuità, allora avviene proprio la filastrocca delle idee, di cui si diceva: non c'è più un legame, non c'è più una connessione - lo scopo di una rivista come "Informazione Filosofica" risulterebbe molto, ma molto più elementare e ridotto. Quindi sostengo che è estremamente importante avere in una filosofia un'attualità; ma un'attualità si costruisce attraverso una struttura, e questa struttura è una specie di essenza, non un'essenza metaempirica, non un'essenza metafisica, ma un'essenza con cui si dà validità a delle strutture di carattere generale che costituiscono la riflessione. Poi quando si guarda alla tradizione a cui l'attualità si riferisce, si costruisce, si dispiega una prospettiva larghissima di pensiero nella quale noi siamo egualmente impegnati, così come siamo impegnati nell'attualità. Da questo punto di vista non si tratta dunque di filosofare come per scherzare, come per tentare l'arte, ma filosofare per costruire una maniera di comprensione della realtà che abbia un suo disegno, una sua struttura alla quale ci riferiamo e nella quale riusciamo anche a riguadagnare le strutture del passato che costituiscono la forza preminente della tradizione.

SOMMARIO

5 PROFILO

5 Ricordo di Mario Dal Pra

40 Diderot contemporaneo

41 Il pragmatismo in tedesco

13 DIALOGO

13 Ragione e storia

41 Letteratura gnostica

41 Il Novecento filosofico di Mario Dal Pra

42 Heidegger: fenomenologia, psicologia e fondamento

45 Perché Lukács

16 PROFILO

16 Ricordo di Ernesto Grassi

46 NOTIZIARIO

19 INEDITO

19 Il dramma della metafora

47 CONVEGNI E SEMINARI

47 Gramsci a cent'anni dalla nascita

49 Meditazioni filosofiche attuali

23 AUTORI E IDEE

23 Contro la teoria speculativa dell'arte

50 Il futuro del politico

50 Emilio Agazzi, in ricordo

23 Echi di Heidegger

52 Panorami filosofici

24 Scienza, metodo, conoscenza

53 La fisiognomica e il volto di Dio

24 Fenomenologia del gesto

53 L'istrice di Mallarmè

25 Bilancio di interpretazioni

55 Toth e i paradossi di Zenone

26 Morin: vita e abitudini delle idee

56 La conoscenza, la matematica e il metodo

27 La metodologia di lavoro della scienza

59 La filosofia del denaro di Simmel

27 Tramonto dell'Occidente

59 CALENDARIO

31 TENDENZE E DIBATTITI

31 Etica e morale

63 DIDATTICA

31 L'etica realistica

63 Convegni

32 Interpretazioni d'Europa

64 Interventi, proposte, ricerche

32 Relativismo?

33 Decostruzionismo e giurisprudenza

66 RASSEGNA DELLE RIVISTE

34 Serietà dell'avventura

34 Scienza e filosofia

35 Il silenzio della scrittura

72 NOVITA' IN LIBRERIA

37 PROSPETTIVE DI RICERCA

37 Il Platone parlante

37 Tempo dell'anima

38 Opere complete di Marx e Engels

40 Il giovane Feuerbach

Errata Corrigere: nel numero 5 di questa rivista è stato inavvertitamente omissso tra i collaboratori il nome di Fabio Minazzi

PROFILO

Avevamo appena ultimato la raccolta delle testimonianze che alcuni autori, su nostra richiesta, ci hanno gentilmente inviato per ricordare su questa rivista l'opera e il pensiero di Mario Dal Pra, quando ci è giunto, per volontà del suo stesso autore, il testo di un articolo di prossima pubblicazione nella "Rivista di storia della filosofia", dedicato a Dal Pra da un allievo importante, Enrico Rambaldi. La sorpresa, oltre alla soddisfazione di poter disporre per l'occasione di uno scritto autorevole, è stata quella di trovarci tra le mani un'ampia, precisa, per molti aspetti inedita ricostruzione dello sviluppo di pensiero di questo filosofo attraverso gli scritti e insieme la vicenda filosofica, dagli anni della prima formazione fino ai giorni nostri. Una "lezione storiografica", questa di Rambaldi, che certamente raccoglie nel modo più significativo l'eredità di pensiero e d'impegno filosofico che Dal Pra ci ha lasciato. Così ci è sembrato opportuno, con il consenso dell'autore, aprire queste pagine di commemorazione facendo riferimento a questa ricostruzione e riportandone anche alcuni passi esemplari.

Di questa opportunità ringraziamo Enrico Rambaldi. Come ringraziamo in particolare Eugenio Garin, Fulvio Papi e Fabio Minazzi, che con grande disponibilità, in un momento di generale smarrimento tra i filosofi, hanno accettato di dare voce al ricordo, raccogliendo in questo non solo un nostro desiderio esplicito, ma, vorremmo dire, anche e soprattutto quello implicito, inespresso, di tutti coloro che in qualche modo, attraverso i libri, o nel rapporto diretto, hanno, nella loro "vita filosofica", incontrato Mario Dal Pra. Di queste testimonianze diamo qui atto; e ci accorgiamo di trovarci di fronte a immagini eloquenti, prospettive singolari diverse tra loro, perchè diverso è il loro punto di vista, diversa l'occasione da cui la memoria trae alimento. Ma nonostante questa diversità, e la contingenza da cui inevitabilmente muove ciascuna testimonianza, una visione comune non tarda a farsi avanti.

Chi, ed è la stragrande maggioranza, ha conosciuto Dal Pra attraverso il suo insegnamento nei licei o nelle università, porta con sé un'impressione ben precisa: la rigorosità dell'impegno storiografico, unita a una profonda tensione teorica ed etica. Quest'impressione sembrava poi trovare riscontro nella trattazione di un autore in particolare, Hegel, a cui Dal Pra dedicava oltre allo scrupolo dello storico una forte carica emotiva, celata da un carattere schivo e riservato. Ora,

proprio dalla ricostruzione di Rambaldi apprendiamo che questi aspetti più immediati della personalità filosofica di Dal Pra hanno la loro origine e il loro sviluppo in momenti precisi del suo itinerario di pensiero, contribuendo ripetutamente a delinearne gli esiti e le scelte.

Nella prima fase di pensiero, contrassegnata inizialmente da un realismo dualistico-ontologico e teocentrico di forte ispirazione cristiana, l'originarsi dell'interesse storiografico è strettamente connesso alla polemica nei confronti del neoidealismo italiano, le cui grandi sintesi speculative non tengono conto della concretezza storica dei problemi filosofici come vengono configurandosi nella tradizione del pensiero. E quando, successivamente, alla luce di un progressi-

intuitivo-assolute dell'essere, ma piuttosto (kantianamente) sull'indeducibilità dell'essere: si tratta, in sostanza, di un richiamo a Kant (e, in certa misura, anche a Hegel), sicché una tematica gnoseologica molto più avveduta problematizzava ormai l'ontologismo dell'opera prima, anche se il realismo rimaneva punto di riferimento irrinunciabile».

A cavallo degli anni '40, con la collaborazione alla rivista "Segni dei tempi", si era fatta evidente per Dal Pra la necessità di "interpretare praticamente" la filosofia, mostrando la radice comune di gnoseologia ed etica sulla base della concreta realtà umana. In questo contesto di riflessione teorico-pratico, fu proprio «l'assunzione che la *storicità* fosse componente imprescindibile di ogni discorso filosofico significativo» che

gli permise, non senza un profondo travaglio interiore, di intravedere la possibilità di «assimilare - come osserva Rambaldi - la componente *pratica* (cioè l'aspetto del filosofare che sempre l'aveva massimamente interessato) dell'immanentismo laico (ed in ispecie quello di Croce) alla concezione cristiana». E, d'altro canto, allo sviluppo della riflessione sullo «storicismo immanentistico attivo» e all'esperienza culturale concreta della circolarità tra filosofia e storia della filosofia si deve poi l'adesione di Dal Pra, in termini dialettici rispetto alla prima formazione cristiana, alla causa della Resistenza.

La sua, come ci ricorda Rambaldi, fu un'interpretazione attiva e radicale del significato storico-concreto della "speranza", un'interpretazione che già racchiudeva in sé germi di quel trascendentalismo della prassi che sarebbe maturato negli anni subito dopo la Liberazione. Di questa prospettiva filosofica originaria, che Dal Pra, insieme a Andrea Vasa, veniva elaborando criticamente in opposizione alla sottovalutazione "teoricistica" del mondo dell'azione, dell'etica, della storia, destinatario principale e «chiave di volta della sua elaborazione» doveva essere per Dal Pra proprio la ricerca storiografica. Come sottolinea Rambaldi: «la fase trascendentalistica di Dal Pra, oltre a confermare il suo incoercibile interesse per il lavoro filosofico teorico - come mostra l'ormai compiuto ingresso di Hegel tra i suoi "maggiori" - ribadiva in modo a lui strettamente congeniale d'intendere la filosofia, sia come praticità, impegno etico "integrale", "radicale", sia come storicità». E in effetti il trascendentalismo fu la cornice

Ricordo di Mario Dal Pra

Intervengono:
Eugenio Garin, Fulvio Papi e Fabio Minazzi

a cura di Riccardo Ruschi

vo interesse per il criticismo kantiano, si tratterà per Dal Pra di rompere con «l'affermazione assoluta dell'ontologia del reale in sé», sarà anche avvalendosi di un "ritorno a Hegel" che la critica del neoidealismo otterrà nuovo impulso. Così osserva in proposito Rambaldi: «ora s'insiste sul rilievo che esso [il neoidealismo] sia una forma di ontologismo panlogistico, che identifica la deduzione razionale con la realtà. Comincia così a prender corpo, e proprio in funzione antineoidealistica, un "ritorno a Hegel", con riferimento non al "cominciamento" della *Logica*, che muove da *essere, nulla e divenire* ("cominciamento" che è l'incunabolo dell'atto puro gentiliano), ma a quello della *Fenomenologia*, cioè all'intuizione immediata della certezza sensibile per, via via, mediarla. Nella prefazione di *Pensiero e realtà*, Dal Pra si richiama, contro l'idealismo, non più alla proposizione di tradizione medievalistica che l'essere vanti una regione più ampia che non il pensiero, basandosi su definizioni

PROFILO

in cui Dal Pra sviluppò, tra il '49 e il '51, un'intensa produzione storiografica nel campo della filosofia antica e medioevale, approdando a considerazioni che da una parte rinnovano la critica trascendentalista al teoricismo - come quella dell'inaccettabilità del dilemma tra dogmatismo e scetticismo, basandosi entrambi su elementi "teoricisti", o quella dell'insufficienza critica del teoreticismo nei confronti della storiografia filosofica -, dall'altra approfondiscono il "circolo" filosofia/storia della filosofia - come l'osservazione che fare storia della filosofia significa «svolgere un'istanza teorica che funga da cornice e da supporto allo storico», o che la storia della filosofia debba configurarsi come «storia della filosofia della filosofia, ossia della logica della filosofia», dovendo essere il suo intento quello di «dialettizzare i fondamenti» sui quali poggia «lo spirito critico della filosofia contemporanea».

Verso la metà degli anni '50, sotto l'influsso del neorazionalismo, in particolare nella versione pluralistica elaborata da Preti, secondo cui "filosofia" è ogni "discorso filosofato", Dal Pra, osserva Rambaldi, «si poneva il problema di definire una unità storica "possibile" delle filosofie». Come già in precedenti mutamenti di prospettiva, anche in questo nuovo contesto di riflessione l'esigenza che Dal Pra ora avverte di concedere alla teoria una sua «autonomia relativa», e al tempo stesso di conferire alla prassi «una determinazione finita e non metafisica», viene risolta sul terreno proprio del confronto storico-critico della filosofia. Ciò segnava il passaggio dal trascendentalismo ad un nuovo campo d'indagine, lo "storicismo critico", in cui oggetto d'indagine sono ora «i nessi che storicamente si erano venuti configurando tra sviluppo storico e strutture teoriche». Significativo in tal senso il commento di Rambaldi: «la "possibi-

lità" di una visione storico-critica è da ricercarsi innanzi tutto a livello teorico, sicché le strutture formali vengono ad assumere una (relativa) autonomia dalla prassi pur restando questa (come storicità) ineliminabile. Nel terreno dissodato del trascendentalismo della prassi, potevano dunque facilmente attecchire i suggerimenti di Preti, e si veniva già configurando un punto di vista interessato all'evoluzione delle strutture teoriche in una concezione storica che avesse appunto il carattere di una "storia della filosofia della filosofia"».

Questa concezione storico-critica della filosofia sancì definitivamente quella che possiamo ora definire una costante dello sviluppo di pensiero di Dal Pra: il "ritorno a Hegel". A questo "ritorno", che dalla fine degli anni '50 interessò significativamente l'ultima fase della sua riflessione filosofica, Dal Pra perviene attraverso la lettura critica di due autori in particolare, Dewey e soprattutto Marx: lo sforzo teorico-storiografico che egli dedicò a questi due autori fu in realtà il presupposto per una rimediazione di Hegel e al tempo stesso terreno per una verifica e un approfondimento dei principi dello storicismo critico. Così, come rileva Rambaldi, nell'analisi della "dialettica" marxiana come struttura formale in cui s'inscrive il rapporto tra la teoria e una concezione trasformatrice della prassi, Dal Pra riformulava di fatto il trascendentalismo della prassi nei termini dello storicismo critico; riprendendo la concezione che in Marx «albergassero due anime, l'una più incline a risolvere il panlogismo hegeliano nella prassi, l'altra più organicistica, volta a sussumere la prassi nel tessuto logico-organicistico della dialettica», egli giungeva «ad una nuova valutazione dell'importanza delle strutture teoriche formali, considerate anche nella loro autonomia, quanto meno relativa, dalla prassi». Questo d'altro canto, osserva

ancora Rambaldi, chiariva indirettamente anche «l'evoluzione della concezione marxiana della dialettica rispetto al carattere logico e organicistico della concezione hegeliana».

Ancora il "ritorno a Hegel" fu infine alla base, nell'ultimo Dal Pra, della sistemazione organica dello storicismo critico in seguito a un'intensa rimediazione del razionalismo critico di Preti e, con questi, di quello di Banfi. E' quest'ultimo infatti, come suggerisce Rambaldi, che rintracciando in Hegel la "legge dell'infinita varietà e dello sviluppo", prepara ai temi dell'empirismo critico di Preti e dello storicismo critico di Dal Pra, che tuttavia si discosteranno dalla posizione banfiana, riconoscendo in essa un'indistinzione di fondo nei confronti del teoreticismo astratto di Hegel.

L'impostazione di Preti, invece, con il rilievo dato all'autonomia, per quanto relativa, della teoria nei confronti della prassi, e concependo d'altra parte la struttura formale delle teorie come un apriori "oggettivo-storico", appare a Dal Pra maggiormente idonea a fondare un "ritorno a Hegel" secondo l'atteggiamento proprio dello storicismo critico. Il risultato di questa confluenza d'impostazione teorico-storiografica, risultato che è anche una definizione dello storicismo critico, è così sintetizzato da Rambaldi: «Preti e Dal Pra respingono esplicitamente la metafisica hegeliana della storia, che ricondurrebbe la dialettica ad uno schema astratto, ma fanno salvo il metodo dialettico della trattazione storica proprio in virtù dell'autonomia (relativa) delle strutture formali».

Alla luce di questo esito del proprio itinerario filosofico, in tempi recenti, quando si tratterà di raccogliere i momenti decisivi della propria opera, Dal Pra tornerà sul rapporto teoria/prassi, definendolo "un rapporto attivo", «nel quale i due poli confluiscono in un "unico piano critico di rinnovamento" consentendo alla teoria una sua "autonomia

Eugenio Garin

relativa", che tiene conto della prassi ma non si dissolve in essa». In questo senza dubbio è racchiuso un significato profondo del lavoro teorico e storiografico di Dal Pra, un significato che per l'universalità della domanda che pone oltrepassa la sua stessa opera, rendendosi di nuovo, accresciuto, alla necessità della

riflessione filosofica. E questo è quanto emerge, d'altra parte, dalle testimonianze che seguono.

Avviatosi alla filosofia a Padova, alla scuola di un inquieto scolaro di Ardigò come Erminio Troilo, Mario Dal Pra si era venuto formando fra le sollecitazioni "realistiche" di eredi molto critici del positivismo come Giovanni Marchesini, scomparso nel 1931, e le spinte del "personalismo cristiano" di studiosi eminenti come Luigi Stefanini, relatore con Troilo della sua tesi di laurea,

uscita nel '37 con il titolo *Il realismo e il trascendente*. Nel '40 Dal Pra pubblicava il suo secondo libro su *Pensiero e realtà*, in cui cercava di chiarire ulteriormente il suo punto di partenza.

Nel dibattito filosofico di quegli anni, vivacemente polemico su molti fronti soprattutto con le varie posizioni "idealistiche", dal Pra si proponeva di approfondire un "realismo critico" conciliabile con la trascendenza cristiana, mentre si interrogava sulle ragioni profonde dell'idealismo. Era, d'altra parte, un momento in cui la discussione filosofica in Italia - ma non solo in Italia - si intrecciava strettamente con la riflessione politica e con una forte esigenza morale. Incombevano ovunque i fascismi e si preparava la seconda guerra mondiale.

Fu allora, appunto, che ebbi a incontrare l'opera di Dal Pra: non solo il suo volume su *Pensiero e realtà* che avevo letto per farne un cenno su "Leonardo" nel '41,

PROFILO

ma gli articoli che comparivano su “Segni dei tempi”, una piccola “rassegna trimestrale di scienze morali”, a cui Dal Pra collaborò intensamente fra il '37 e il '42 con interventi assai significativi, testimonianza fedele anche delle difficoltà e delle ambiguità che travagliavano molti giovani e giovanissimi in quel momento drammatico.

E' in quel breve giro d'anni che si intensifica anche l'attività storiografica di Dal Pra: un'attività storiografica tesa quasi a verificare sul campo un approfondimento teorico, che si rivela chiaro a chi sappia leggere le monografie che quasi si inseguono: lo *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale* del '41, il *Condillac* del '42, *Il pensiero di Sebastiano Maturi* del '43 - soprattutto il *Condillac*, essenziale per comprendere il processo di critica e di approfondimento teorico di metodi e problematiche. Intorno si consumava la tragedia italiana e il mondo cambiava, né dimenticherò mai un incontro, in Piazza del Duomo a Firenze, nell'estate del '43, dopo il 25 luglio, quando, in quelle ore tese e drammatiche, trovammo anche il tempo di discutere di filosofia. Poi Dal Pra avrebbe partecipato con gli amici (da Giulio Preti ad Andrea Vasa) a quel fervore di discussioni che all'Università milanese trovò stimoli e un punto di riferimento in Antonio Banfi. Oggi, a chi ci ripensi, appare davvero storia antica. Allora, nel moltiplicarsi di iniziative culturali ed editoriali d'ogni genere, sembrò un mo-

mento felice di crisi rinnovatrice e di ripensamenti fecondi. Metterebbe conto - anzi è cosa da fare - ricostruire almeno alcuni di quegli incontri di Dal Pra, e in primo luogo quello con Andrea Vasa a Milano, sia «nella organizzazione politica del Partito d'Azione (...) nel trapasso dalla clandestinità alla prima impostazione del nuovo ordine democratico», sia nell'attività filosofica, mentre prendeva forma e si concretava il disegno di una “Rivista di storia della filosofia”, che, uscita dal 1946 a oggi con ammirevole regolarità, ha pesato non poco sui nostri studi e costituisce uno dei punti forti dell'eredità culturale di Dal Pra. Nacque dal bisogno di un rigore razionale nuovo unito ad un preciso metodo storiografico (a un certo punto volle anche denominarsi “Rivista critica”, con un'aggiunta che poi abbandonò), facendo convergere originali e importanti ricerche di storia della storiografia. Nella direzione della rivista, Dal Pra agli inizi era affiancato, significativamente, oltre che da Mario Untersteiner, da Ernesto Buonaiuti, subito scomparso e sostituito da Bruno Nardi.

Dire in breve della “Rivista” di Dal Pra, del suo peso nelle sue varie fasi e vicende, non è possibile, come non si può ripercorrere rapidamente il suo lavoro che pur si addensò intorno a certi temi fondamentali, quali Abelardo nel Medioevo e David Hume nell'età moderna: autori grandi di cui fu editore e traduttore ed

Fulvio Papi

esegeta finissimo. Come non è possibile riassumere sinteticamente il peso e il valore della sua presenza nel dibattito italiano, dalla partecipazione al gruppo “neoiluministico”, animato da

Abbagnano fra il '53 e il '62, alla feconda e instancabile attività di direzione del “Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza” (del CNR), per non dire della sistematica rivalutazione delle figure significative legate alle vicende del positivismo in Italia.

Chi per mezzo secolo ha avuto con Mario Dal Pra rapporti ininterrotti di amicizia e di collaborazione oggi non sa dir altro che la propria pena e il proprio rimpianto.

Chissà se da qualche parte esiste ancora una copia di quel primo numero ciclostilato di “Ragionamenti” che nasceva nel 1951 a Milano in casa di Armanda Gianbrocchio, dopo animate discussioni di socialismo e filosofia con Roberto Guiducci, Sergio Solmi, Franco Fortini, Luciano Amodio, Franco Fergnani, e io stesso, desideroso di essere e di partecipare, soprattutto alla critica, ma senz'altro meno provveduto di tutti gli altri. Se sì, allora si potrebbe rileggere la testimonianza dell'influenza che ebbe per una certa stagione del mio apprendere filosofico, la posizione di Mario Dal Pra, lui sulla soglia di quarant'anni, tutto impegnato nel trascendentalismo della prassi. Dottrina che

acquisì quasi subito l'aggettivo “possibile” il quale sembrava togliere, in modo definitivo, quel progetto filosofico dal risucchio nell'area della predicazione dell'essere che è la catastrofe della metafisica

Correva l'inizio degli anni Cinquanta. Il trascendentalismo della prassi fu una creatura filosofica che Dal Pra aveva elaborato in amicizia con Andrea Vasa, professore al medesimo liceo, il Carducci di Milano. A me capitava di incontrarli, la domenica mattina, nella buona stagione, che, in stretto colloquio, passeggiavano sotto gli ospitali ippocastani di viale Romagna. Vasa aveva fatto i suoi studi all'Università cattolica, ma il neotomismo realistico che aveva certamente studiato, era stato intaccato in modo distruttivo e irreversibile dalla filosofia di Gentile (del resto Bontadini aveva assegnato a se stesso come interlocutorio privilegiato proprio i temi dell'attualismo e dei problematicismi). La critica al “pensato”, l'atto in atto, diventava in Vasa dedizione totale dell'esistenza a una scelta di tipo religioso che non poteva essere affidata ad alcuna certezza del *theorein*, dell'oggettivare conoscendo, ma solo vissuta nel suo rischio immanente e nelle sue possibilità circoscritte.

Questa posizione che concepiva l'esperienza dell'uomo nel campo di possibilità, di cui il “trascendentale” disegnava la pura forma, priva di alcun contenuto, costituiva per Dal Pra una ripetizione continua e decisiva della critica alla metafisica, tanto più saliente in quanto anche rivolta a un non lontanissimo “se stes-

so”, di ascendenza filosofica realista. Non è possibile alcun atto conoscitivo, egli sosteneva, che colga l’essere nella sua attualità e quindi ci consegni un mondo orientato nella sua struttura essenziale, nel quale non resti che prendere il posto assegnato. Il pensiero non può accomodare l’esistenza, ma nemmeno l’esistenza può essere detta nella geografia del pensiero. Il “teoricismo” (questo era l’oggetto della critica) rinasceva sempre quale che fosse il contenuto dell’atto di pensiero oggettivante: l’essere, la storia, l’atto, l’uomo, l’esistenza ecc.

Dal Pra allora inseguiva il vizio teorico della filosofia contemporanea con un accanimento per lo più felice, e io ricordo non poche conversazioni alla Società filosofica nelle quali la sua voce cauta ma implacabile, mostrava all’oratore come egli, in modo impercettibile ma sicuro, avesse trasportato in dimensione teorica il tema del suo discorso che così diventava un oggetto totale, ingombrante per l’agire dell’uomo. Dal punto di vista teoretico si trattava di un gesto che sapeva fermarsi al limite giusto, cioè sull’orlo dello scetticismo. Come Dal Pra aveva insegnato nel suo corso sugli scettici greci da Pirrone a Sesto, c’era sempre il rischio di capovolgere l’argomentazione mettendo in negativo ciò che la metafisica presenta con segno positivo. Lo scetticismo valeva per le sue argomentazioni che mettevano in luce l’indicibilità teoretica di alcuni temi fondamentali della conoscenza. Ma questa era la soglia che mostrava come i giudizi non andassero codificati sulla certezza della verità (o dell’impossibilità della verità), ma solo in relazione alla pratica della vita dove il pensiero non è prigioniero della propria teatralità filosofica. Non si può non credere all’esistenza del mondo se si vive nel mondo. Hume, naturalmente, era intervenuto a correggere gli scettici antichi.

Fu una stagione breve, ma molto intensa: a me, si tratta certo dell’esempio meno importante, lo “scacco matto” alla metafisica serviva contro il teoricismo del marxismo ufficiale; e confesso che allora mi auguravo, certamente con un eccesso di fiducia nel “pensiero”, che la posizione di Dal Pra avesse più risonanza nello spazio politico del PSI, dove eravamo entrambi, allora (1949-1952) dominato da uno stalinismo tanto più odioso e futile quanto più di riporto.

L’anti-teoricismo di Dal Pra veniva da un lungo cammino compiuto in breve tempo (1938-1945): era certamente la forma filosofica in cui si condensava un’esperienza di pensiero che dal realismo iniziale era passata a una concezione immanentistica dello spirito. Il valore non deriva da presupposti contemplati: è solo una dimensione interiore che, con coraggio e perseveranza, può farsi mondanità e azione. Se i valori cristiani (questa era stata l’educazione morale di base di Dal Pra) diventano oggetto di contemplazione, non sono più valori, e allora (1943-45) la strada di questo chiasmo tra pensiero e azione, tra interiore ed esteriore, fu la partecipazione alla Resistenza.

Se questa era la “genealogia” dell’anti-teoricismo, la sua efficacia teorica si esercitò in direzione della storia della filosofia. Le storie idealiste parvero a Dal

Pra storie “teoriciste”, proiettate e dominate tutte dalla figura filosofica che, al presente, appare come la verità, rispetto alla quale le altre filosofie si dispongono in una sequenza di precursioni, anticipazioni, forme incompiute, tutte stazioni mentali della teleologia della verità sull’onda del tempo. Il libro di Dal Pra su Scoto Eriugena può essere interpretato come il documento di quell’atteggiamento filosofico che voleva soprattutto porre un pensiero nella dimensione storica che l’aveva ospitato come senso comprensibile. Credo di essere sicuro che, oltre la sua esperienza teorica, ebbero anche un’influenza sensibile su questa posizione di Dal Pra la filologia classica di Untersteiner e quella moderna di Nardi che furono nella direzione della “Rivista di storia della filosofia”.

Da Pra, raccontando se stesso, dice che, in un secondo tempo, il circolo gentiliano di filosofia-storia della filosofia lo pose di fronte a un orizzonte problematico e metodologico più complesso, e soprattutto dinnanzi all’inevitabilità che domanda e oggetto (che poi sono la stessa cosa) nella ricerca storica abbiano una ineliminabile radice filosofica. Questa “apertura” avveniva contemporaneamente alla nuova amicizia con Giulio Preti. Entrava in scena un empirismo critico, una concezione filosofica dell’esperienza come finita, dicibile solo secondo modalità specifiche, limitate, controllabili, revocabili e storiche, che non abbandonò mai la scena: anzi fu l’ottica dominante del suo studio sulla dialettica in Marx.

Negli ultimi anni questo “empirismo critico” veniva talora surrogato da “razionalismo critico”. Questa oscillazione semantica, a mio modo di vedere, ha un significato un poco recondito, ma rintracciabile: anche Giulio Preti, al termine della sua vita, dopo venticinque anni di empirismo logico alla ricerca del linguaggio che unificasse le scienze, tornava in un ambito cassireriano, con la visione di una ragione poliforme, variegata, irriducibile a schemi meta-teorici rigidi, appunto un “razionalismo critico”, e in questa espressione certamente risentiva anche l’eco postuma di Banfi, sul cui lavoro filosofico, dopo il 1970, Dal Pra si era più volte soffermato in modo molto acuto e competente.

L’immagine pubblica di Dal Pra (che il suo stesso insegnamento universitario ha contribuito non poco a istituire) è quella di un maestro che ha lavorato con molta tenacia in direzione del rinnovamento della tradizione della storia della filosofia italiana. Questa prospettiva, per essere valutata nel suo senso pieno, deve essere però compresa bene nella sua natura

Fabio Minazzi

teorica. Dal Pra spesso tornò sulla relazione verità-storia o filosofia-filologia, mostrando come le due polarità siano assolutamente fondamentali, e tuttavia nessun lavoro può pensare che l'una possa coincidere con l'altra,

l'idea con il fatto o, direi, l'interpretazione con il pregiudizio di una assoluta oggettività. L'oggettività è una costruzione che avviene nel rapporto concreto tra filosofia e filologia. Un altro tema sul quale Dal Pra ritornava spesso, specie negli ultimi dieci anni, era quello della specificità della storia della filosofia. Rispetto ad altre storie che evidenziano altri oggetti, la storia della filosofia, secondo Dal Pra, è storia delle grandi categorie razionali. Credo che in questa opzione vi fosse l'eco non indifferente del modo in cui Giulio Preti concepiva la storia del pensiero scientifico (che poi, a ben guardare, riecheggia contemporaneamente storie neokantiane e la *Logica* di Hegel). Un solenne intrigo nella nostra tradizione, e quindi, nel caso di Dal Pra, un'eredità difficile, tutt'altro che ovvia.

«Il fatto che l'*ethos* è il *sistema* di queste determinazioni dell'idea, costituisce la razionalità del medesimo. In tal modo, la libertà o la volontà che è in sé e per sé, è in quanto oggettività, è la sfera della necessità, i cui momenti sono le *forze etiche*, le quali reggono la vita degli individui e in questi, in quanto loro accidenti, hanno la loro rappresentazione, forma apparente e realtà». Così scrive Hegel nel paragrafo 145 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Commentando questo eminente passo hegeliano nel quadro del suo corso universitario dell'anno accademico 1974-75 (dedicato specificatamente proprio a *La filosofia del Diritto di Hegel*), Mario Dal Pra osservava: «L'anima bella si bea nel vuoto di se stessa e nel vuoto di contenuti ed è in fondo l'exasperazione dell'isolamento individualistico. L'uomo cosmico-storico ha esaltato se stesso nell'unica maniera concreta in cui l'individuo può realizzare pienamente la sua dimensione, cioè attraverso l'articolazione-creazione dell'eticità». Il par. 145 è estremamente indicativo a questo riguardo. La razionalità dell'*ethos*, dice Hegel, sta nel fatto che le sue determinazioni non sono capricciose, casuali, (qui si avverte sempre la polemica fatta nei confronti degli aspetti della soggettività che sono appunto aspetti capricciosi e casuali), ma sono necessarie.

Dove sta la necessità, dove si coglie la necessità? Direi che il lato cui Hegel guarda e che è rimasto fissato nella prospettiva marxiana è il seguente: in ultimo l'individuo si esprime attraverso le strutture dell'eticità, quindi si esprime attraverso i rapporti sociali. I rapporti sociali hanno un carattere necessario perché è solo attraverso una astrazione che noi possiamo considerare fin dalla nascita l'individuo come sciolto ed isolato in se medesimo. E' tanto poco sciolto ed isolato in se medesimo che già nella famiglia è già l'espressione di una società. In un certo senso ognuno di noi fin dalla propria origine è una società. Quindi

l'astrazione di un individuo è veramente non la condizione originaria di partenza (ecco dove è Hegel che suggerisce a Marx questa famosa critica dell'individualismo: l'individualismo è la concezione incancrenita di una persona che è passata attraverso l'organismo sociale e che ha inteso o intende in una forma intellettualistica i propri rapporti con la dimensione sociale). Non esiste quindi la possibilità di considerare in via logica il formarsi della società in questa maniera: prima esiste l'individuo, poi gli individui si mettono insieme e vengono fuori le società. Questo è un modo meccanico di considerare il formarsi delle società che non corrisponde per niente alla realtà effettiva. Per contro esiste la società nelle sue forme più o meno complesse ed ampie, l'individuo è sempre in un contesto sociale, anzi, per esprimere in modo più genuino la riflessione hegeliana bisognerebbe dire non "l'individuo è in un contesto sociale" ma "*l'individuo è un contesto sociale*", perché dire che è *in un* contesto sociale sembrerebbe che potrebbe dar luogo alla considerazione dell'individuo preso per sé, mentre essa è soltanto una maniera intellettualistica e sbagliata di tentare di dare affermazione all'energia di un individuo dopo che ha succhiato il latte e il sangue delle strutture sociali nelle quali è nato e si è formato».

La non breve citazione, tratta direttamente, *totidem verbis*, dalla viva lezione che Dal Pra svolse venerdì mattina (alle 8,30) del 28 febbraio 1975 all'Università degli Studi di Milano, possiede - a giudizio di chi scrive - perlomeno un duplice valore. *In primo luogo* perché si ricollega puntualmente ad uno dei momenti più interessanti ed intensi del corso che in quell'anno accademico Dal Pra svolge prendendo in considerazione l'arduo testo hegeliano. Durante tutte le sue lezioni hegeliane Dal Pra ebbe sempre la capacità non solo di guidare con piena intelligenza critico-interpretativa l'ignaro studente nei meandri più tortuosi della costruzione hegeliana, ma anche quella di fargli percepire le punte alte della prospettiva di Hegel, inserendole nel vivo della tradizione filosofica. Grazie alla particolare chiave di accesso storico-critico-interpretativa elaborata da Dal Pra, dottrine, pensieri e figure finivano per assumere una vivacità, una concretezza e una profondità che traeva linfa continua da una puntuale lettura dei testi costantemente immersi nel complesso gioco delle differenti tradizioni concettuali. Superando sempre ogni schematica unilateralità interpretativa pregiudiziale, in queste sue intense lezioni hegeliane, Dal Pra aveva inoltre la capacità, solo apparentemente contraddittoria, di illustrare con una chiarezza concettuale indelebile i testi presi in considerazione cogliendo, contemporaneamente, l'occasione per delineare squarci interpretativi storico-filosofici che non si sapeva se più ammirare per la loro attitudine di approfondire l'autore considerato o per la loro capacità a farci guardare in modo profondamente innovativo, unitario e ricco di suggerimenti, alla storia del pensiero filosofico-scientifico. Anche se Dal Pra non ha mai scritto una monografia specifica su Hegel, senza alcun

dubbio il filosofo di Stoccarda rappresentava però un classico del pensiero cui aveva dedicato, nel corso di tutta la sua intensissima attività di studioso, un'attenzione specifica alquanto puntuale ed acuta. Un interesse che comunicò in modo discreto, ma con il suo consueto fascino, anche agli studenti della seconda metà degli anni Settanta, un periodo durante il quale tenne, nel volgere di pochi anni, ben quattro corsi universitari consacrati ad indagare aspetti diversi ma sempre complementari del pensiero hegeliano. Infatti oltre al corso dedicato ai *Lineamenti di filosofia del diritto* già ricordato, Dal Pra svolse negli anni Settanta altri due corsi universitari consacrati alla *Grande Logica* hegeliana: quello del '75-'76, dedicato alla logica dell'essere, e quello del '78-'79, dedicato alla dottrina dell'essenza, cui si affiancò poi, nel '76-'77, il corso dedicato esplicitamente alla *Dialettica hegeliana ed epistemologica analitica* (un argomento che, sia pure in versione diversa, aveva già affrontato nel più tardo corso dell'anno accademico '71-'72). Ma al di là di questi dati, un poco esteriori e "burocratici" ma non privi di un loro puntuale significato, chiunque avesse frequentato le lezioni di Dal Pra di quegli anni, per esempio il corso dedicato a *Il problema del realismo nella storia del pensiero* (svolto nell'anno accademico '79-'80), non avrebbe avuto veramente difficoltà a percepire la presenza continua della potente lezione hegeliana sulla quale Dal Pra ritornava con insistenza per illustrare concretamente la vischiosità, la complessità e la ricchezza di tutte quelle, pur diverse, tradizioni concettuali che veniva illustrando. L'intento primario di queste lezioni può infatti essere individuato nello sforzo con il quale Dal Pra, voltando le spalle alle grandi formule interpretative tanto onnicomprensive quanto unilaterali e arbitrarie, era costantemente rivolto a recuperare la complessità dei testi, ad evidenziare la stratificata interdipendenza delle varie tradizioni di pensiero che si intrecciavano in una stessa pagina, ad esplicitare i sottintesi impliciti, le chiusure teoreticistiche e le cadute metafisiche che contraddistinguevano questa o quella classica pagina della storia della filosofia. Con questo paziente ma penetrante metodo di lavoro storico-critico Dal Pra era così in grado di porre in luce i nuclei operativi delle tecniche dell'intelletto che si annidavano tra le pieghe delle grandiose costruzioni metafisiche della storia del pensiero e aiutava i suoi studenti a riscoprire tutti i doni di conoscenza che possono essere rintracciati da una ragione critica nel momento stesso in cui indaga le composite movenze del pensiero classico. Una ragione critica plurale e puntuale, pienamente consapevole sia della storicità del pensiero sia della stessa storicità della medesima criticità che non può mai pretendere di attingere un piano assoluto e definitivo ma che aspira continuamente ad un sapere quanto più possibilmente oggettivo in un quadro storicamente definito, configurato e delimitato. Durante le lezioni di Dal Pra si poteva così scorgere "in azione" la strada critica dell'orientamento dell'intelletto e della storia delle sue differenti e crescenti prese di possesso di ambiti delimitati ma nodali della nostra esperienza

collettiva e sociale.

In secondo luogo il passo citato in apertura di questa nota possiede un valore emblematico anche perché aiuta a meglio intendere la figura storica dello stesso Dal Pra nel contesto concreto - e necessario! - dell'università statale milanese della seconda metà degli anni Settanta. In quel tempo era infatti abbastanza agevole percepire una complementarità di fondo e sostanziale, tra la lezione di Dal Pra e quella di Ludovico Geymonat (che era allora titolare della cattedra di Filosofia della scienza nel medesimo ateneo). Per la verità, per cogliere questa complementarità sostanziale occorreva riuscire ad andare decisamente al di là dell'immediata apparenza delle singole organizzazioni disciplinari avendo anche, contemporaneamente, la virtù di superare una certa chiusura pregiudiziale che, inevitabilmente, finiva a volte per contraddistinguere le differenti "scuole" filosofiche direttamente legate al magistero di Dal Pra e a quello di Geymonat. Anzi da questo punto di vista bisogna anche riconoscere francamente come la frequentazione contemporanea dei due differenti indirizzi di ricerca filosofici approfonditi rispettivamente da Dal Pra e da Geymonat fosse in grado di determinare non pochi problemi giacché questi due autentici Maestri inclinavano rispettivamente per prospettive profondamente differenti se non, a volte, anche nettamente divergenti. Se infatti con Dal Pra si era costantemente invitati a diffidare delle sintesi onnicomprensive che si illudono di risolvere il mondo in una formula e si era invitati a svolgere sempre delle disamine particolari e circoscritte, con Geymonat invece si era invitati più decisamente a prender posizione rispetto alle principali opzioni teoretiche contemporanee compiendo delle scelte di campo nette e determinate. Questo differente atteggiamento filosofico poteva poi risultare ancor più determinato e irriducibile se si prendeva in più diretta considerazione critica la particolare forma di filosofia cui entrambi questi autori guardavano con il più vivo interesse: Dal Pra infatti inclinava ad avvicinarsi sempre più ad una forma di empirismo critico molto simile a quella emergente dalla riflessione di Giulio Preti, mentre Geymonat era più direttamente interessato a sviluppare in forma innovativa e critica una particolare accezione del materialismo dialettico in cui l'interesse decisivo per l'impresa scientifica era strettamente abbinato all'utilizzazione critica della dialettica.

Tuttavia se si aveva la capacità di non farsi bloccare, né dalle differenze più eclatanti e immediate né dallo spirito eccessivamente partigiano legato a questa o quella impostazione di scuola non era poi difficile rendersi conto della comune "aria di famiglia" che poteva essere respirata alle lezioni di questi due grandi esponenti della filosofia milanese del secondo dopoguerra. Innanzitutto bisogna infatti riconoscere che il modo stesso con il quale Dal Pra praticava lo studio della storia della filosofia lo induceva a porre in un rilievo specifico del tutto particolare i contributi e il valore autonomo che lo studio della storia della scienza e quello della filosofia della scienza rivestivano sia

PROFILO

nell'ambito stesso della storia del pensiero sia nella considerazione dello spazio specifico del discorso filosofico, mentre, inversamente, nelle lezioni di Geymonat era pressoché scontato che lo studio teorico più rigoroso della scienza non potesse mai prescindere da un'attenta considerazione del suo sviluppo storico (considerato sia dal punto di vista della storia del pensiero filosofico sia dal punto di vista della storia del pensiero scientifico).

In questo preciso contesto teorico erano poi abbastanza scontati i continui richiami con i quali ognuno di questi due autori era solito riferirsi alle principali opere dell'altro studioso (alcune delle quali potevano essere ormai considerati dei veri e propri studi "classici" nel quadro del dibattito filosofico italiano degli ultimi decenni). Per la verità su questo terreno va anche riconosciuto che nelle lezioni di Dal Pra il riferimento ad altre prospettive di pensiero e ad altri indirizzi di ricerca teorica, finiva per essere, inevitabilmente, più ampio e comprensivo, sia per la naturale inclinazione storica del suo discorso, sia per un atteggiamento filosofico con il quale Dal Pra amava tener presente il monito eracliteo in base al quale "*gli dei sono ovunque*". In tal modo se il suo discorso si faceva più attento a segnalare i differenti "fili di verità" che potevano essere colti nei vari indirizzi, è però anche vero che poi un suo studente, acriticamente legato alla sua lezione, rischiava spesso di scivolare, inavvertitamente, in una posizione indebitamente rinunciataria sul piano teoretico, in una sorta di "limbo" nel quale non sarebbe stato lecito esprimere alcun giudizio teoretico. Di fronte a questo pericolo Geymonat reagiva invece nel modo più deciso richiamando l'opportunità e la necessità di uno "schieramento" teorico ben preciso e delimitato. Tuttavia questa contrapposizione non era tale da cancellare un comune orizzonte di razionalismo critico le cui radici più remote risalivano alla comune esperienza della partecipazione al movimento del neorazionalismo ita-

liano. Per la verità anche nel quadro del neoilluminismo italiano Dal Pra e Geymonat avevano elaborato due immagini differenti dell'uso critico della ragione e avevano conseguentemente aspirato a due differenti nozioni di "criticità": più ancorata alla determinatezza storica, quella di Geymonat, più attenta alla costruzione di un discorso critico che non assolutizzasse indebitamente la stessa criticità, quella di Dal Pra. Ad ogni modo questa differente sfumatura di lettura critica dell'esigenza della criticità della ragione neoilluminista

non impedì affatto a Dal Pra e Geymonat di collaborare attivamente e in modo solidale con differenti impostazioni teoriche - quali quelle rintracciabili negli scritti di autori come Nicola Abbagnano, Eugenio Garin, Giulio Preti, Norberto Bobbio, Enzo Paci, per non fare che pochi nomi - ai fini di dar vita ad un movimento di pensiero in grado di rinnovare profondamente non solo la cultura filosofica italiana ma anche la società civile nel cui contesto l'intellettuale (filosofo *incluso*) è sempre costretto ad operare.

Il che spiega poi perché grazie alle lezioni di Dal Pra della seconda metà degli anni Settanta gli studenti fossero indotti a prendere in attenta considerazione critica anche l'opera e il pensiero di un autore come Giulio Preti il quale, pur essendo morto nel 1972 e pur avendo esercitato il suo magistero prevalentemente a Pavia e Firenze, costituiva però un autore che circolava larga-

Mario Dal Pra e Ludovico Geymonat

mente nel tessuto della riflessione storico-filosofica dalpraiana. Naturalmente anche la posizione di Preti non era affatto riducibile, meccanicamente e immediatamente, né a quella di Dal Pra né, ancor meno, a quella di Geymonat, tuttavia, leggendo i testi di questo terzo autore non era davvero difficile rendersi conto come tra la ricerca di Geymonat, quella di Dal Pra e quella di Preti, al di là delle differenti curvature teoriche (e dei differenti percorsi biogra-

PROFILO

<p>fico-intellettuali), fosse presente un comune orizzonte critico-razionalista. Da questo punto di vista bisogna anzi riconoscere francamente come l'assidua frequentazione dei testi di questi tre autori costituisca una formidabile palestra critica per non lasciarsi irretire dalle loro singole (e spesso affascinanti) proposte teoriche: un esercizio di confronto che aiutava a recuperare costantemente un proprio spazio di riflessione che si costruiva necessariamente nella mediazione (e in virtù) di punti di vista conflittuali e differenti. Anche in questo percorso di riflessione la guida di Dal Pra si rivelava preziosa poiché la sua prospettiva - come quella hegeliana - abituava costantemente a tener presenti le differenti vedute e cercava sempre di sfuggire ad ogni assolutizzazione indebita. Il discorso critico dalpraiano, per utilizzare, parafrasando, le medesime parole con le quali lo stesso Dal Pra illustrò la</p>	<p>prospettiva hegeliana nella lezione del 21 marzo 1975, non si riduce mai ad una sola veduta ma è sempre un "sì, però" oppure un "no, tuttavia", è cioè sempre una visione di integrazione critica, comunque questa prospettiva possa poi essere vista e interpretata. In Dal Pra questa integrazione critica era pensata come la premessa più idonea per meglio intendere lo sviluppo storico e concreto di quella più minuscola, particolare razionalità che si è realizzata acquisendo momenti storici molto delimitati e circoscritti. La stessa lezione dalpraiana può essere considerata un momento tra i più significativi ed eminenti di questi nuclei operativi delle tecniche dell'intelletto elaborate da un uomo che è ben consapevole che non si può mai arrivare ad uno stato di libertà storico e relativo se non passando necessariamente attraverso uno stato di necessità che è anch'esso storico e relativo.</p> <p>Mario Dal Pra è scomparso a Milano il 21 gennaio 1992. Nato il 29 aprile del 1914 a</p>	<p>Montecchio Maggiore da una famiglia di umili condizioni, si forma nel seminario di Vicenza dove ebbe l'opportunità di frequentare direttamente monsignor Ferdinando Rodolfi, uno dei pochissimi vescovi decisamente antifascisti, anche se di un antifascismo decisamente apolitico. Gli anni passati in seminario segnano profondamente Dal Pra, donandogli il tormento di una sincera e profonda esigenza etica la quale, pur senza mai trasformarsi in rigido e astratto moralismo, ha però sempre contraddistinto tutta la sua vita e tutto il suo impegno culturale. Terminati gli studi liceali si iscrive all'università di Padova presso la quale si laurea in filosofia nel 1936, discutendo una tesi con Erminio Troilo pubblicata l'anno successivo in un volume intitolato <i>Il realismo e il trascendente</i>. L'adesione iniziale di Dal Pra al realismo (sia pure ad un realismo critico che si differenzia dal monismo di Troilo) è ulteriormente approfondita nella sua seconda opera, <i>Pensiero e realtà</i> (1940), nella quale è presa in diretta considerazione la lezione kantiana. Dal Pra in questi anni, mentre svolge un'intensa collaborazione alla rivista «Segni dei Tempi» e insegna nei licei a Rovigo e Vicenza, avverte progressivamente l'esigenza di confrontarsi più puntualmente sia con la storia del pensiero sia con la tradizione dell'immanentismo neoidealista. Dopo aver pubblicato una serie nutrita di traduzioni unitamente ad una monografia dedicata a <i>Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale</i> (1941), a <i>Condillac</i> (1942) e a <i>Il pensiero</i></p>
<p>opere di Mario Dal Pra (in volume)</p>		
<p>di S. Maturi (1943), nel 1944 pubblica <i>Valori cristiani e cultura immanentistica</i>, in cui la sua adesione ad un atteggiamento culturale e civile eminentemente critico si fa del tutto esplicito.</p> <p>Dopo aver contribuito a dar vita al Partito d'Azione nel Veneto, all'indomani dell'8 settembre, si trasferisce clandestinamente a Milano e, con il nome di battaglia di «Procopio», partecipa con impegno, coraggio e determinazione alla guerra partigiana diventando responsabile delle pubblicazioni clandestine degli azionisti (curando, in modo particolare, i «Nuovi Quaderni di Giustizia e Libertà», «Italia libera» e la diffusione di volantini di propaganda). All'indomani della liberazione, trasferitosi definitivamente a Milano dove insegna in un liceo, fonda nel 1946 la «Rivista di storia della filosofia» con la quale contribuisce ben presto alla diffusione di una nuova mentalità storiografica la quale, pur recependo alcuni elementi vitali della lezione del neoidealismo, riesce però a far giustizia di tutte le sue unilateralità interpretative ponendo al centro del suo interesse i testi dei filosofi (studiati con scrupolo filologico) nonché la complessità delle tradizioni concettuali (considerate in tutte le loro molteplici interconnessioni con i differenti ambiti disciplinari e, in particolare, con la storia del pensiero scientifico).</p> <p>Contemporaneamente pubblica, in rapida successione, alcune monografie con le quali traduce in essere la sua nuova visione storiografica: <i>Hume</i> (1949), <i>La storiografia filosofica antica</i> (1950), <i>Lo scetticismo greco</i> (1950), <i>Almarico di Bène</i> (1951), <i>Giovanni di Salisbury</i> (1951), <i>Nicola d'Autrecourt</i> (1951), cui si affianca la secon-</p>	<p>da edizione, interamente rifatta, dello <i>Scoto Eriugena</i> (1951). Dal 1951 inizia ad insegnare all'università degli studi di Milano succedendo ben presto ad Antonio Banfi per poi insegnare Storia della filosofia fino al 1986. Durante questi anni il suo magistero universitario (unitamente alla direzione della <i>Rivista</i> e alla fondazione e direzione del «Centro di Studi del CNR sul pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento nei suoi rapporti con la scienza») gli consente di dar vita ad una vera e propria scuola di storici della filosofia. Questo non gli impedisce però sia di scrivere, per i licei, un <i>Sommario di storia della filosofia</i> (1963-64 in 3 voll.), sia di continuare a pubblicare studi originali come <i>La dialettica in Marx</i> (1965), <i>Logica e realtà</i> (1974) <i>Logica, esperienza e prassi</i> (1976) cui si affiancano, più recentemente, gli <i>Studi sul pragmatismo italiano</i> (1984), gli <i>Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti</i> (1988) e i <i>Filosofi del Novecento</i> (1989). Nella seconda metà degli anni Settanta pubblica inoltre anche una monumentale <i>Storia della filosofia</i> (1975-78 in 10 voll.). Negli ultimi tre anni ha invece atteso, prevalentemente, alla realizzazione della propria autobiografia intellettuale che ha voluto delineare cogliendo l'occasione per tracciare un panorama complessivo della filosofia italiana del Novecento: <i>Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana</i> (1992), apparso postumo nel febbraio 1992, pochissimi giorni dopo la sua improvvisa morte. F. M.</p> <p>Saggi filosofici</p> <p><i>Il realismo e il trascendente</i>, Cedam, Padova 1937, pp. XXVIII-166;</p> <p><i>Tracce di una filosofia del Cristianesimo</i>,</p>	<p>Editrice Studium, Roma 1938;</p> <p><i>Pensiero e realtà</i>, La Scaligera, Verona 1940, pp.271;</p> <p><i>Il problema della coscienza</i>, «Atti del Reale Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morali e letterarie», 1940, XCIX, n.2, pp.1087-1109;</p> <p><i>Necessità attuale dell'universalismo cristiano</i>, Collezioni del "Palladio", Vicenza 1943, pp.32, ("Quaderni di cultura moderna", n.2);</p> <p><i>Valori cristiani e cultura immanentistica</i>, Cedam, Padova 1944, pp.108;</p> <p>Studi di storia della Filosofia</p> <p><i>Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale</i>, Bocca, Milano 1941, pp.306;</p> <p><i>Condillac</i>, Bocca, Milano 1942, pp.410;</p> <p><i>Il pensiero di Sebastiano Maturi</i>, Bocca, Milano 1943, pp.VIII-198;</p> <p><i>Hume</i>, Bocca, Milano 1949, pp.364;</p> <p><i>Lo scetticismo greco</i>, Bocca, Milano 1950, pp.464;</p> <p><i>La storiografia filosofica antica</i>, Bocca, Milano 1950, pp.307;</p> <p><i>Almarico di Bène</i>, Bocca, Milano 1951, pp.89;</p> <p><i>Giovanni di Salisbury</i>, Bocca, Milano 1951, pp.166;</p> <p><i>Nicola d'Autrecourt</i>, Bocca, Milano 1951, pp.196;</p> <p><i>Scoto Eriugena</i>, Bocca, Milano 1951 [II ed. interamente rifatta], pp.272;</p> <p><i>La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'«Introduzione alla critica dell'economia politica»</i>, Laterza, Bari 1965, nn.475-III ed.</p>

Negli ultimi tre anni Mario Dal Pra ha lavorato intensamente alla realizzazione di una propria autobiografia intellettuale, *Ragione e storia*. *Mezzo secolo di filosofia italiana*, (Rusconi, Milano 1992) edita postuma pochissimi giorni dopo la sua improvvisa scomparsa. L'opera è nata da un intenso dialogo filosofico e storico di Dal Pra con uno dei suoi ultimi allievi, Fabio Minazzi, e possiede una struttura particolare poiché la ricostruzione puntuale della biografia intellettuale di Dal Pra è delineata sullo sfondo di uno scenario più ampio e articolato: quello della storia della filosofia italiana del Novecento. Per questa ragione l'opera assume inevitabilmente una struttura composita che consente più letture. Il registro della memoria di un protagonista come Dal Pra (in virtù del quale nel libro si trovano inedite testimonianze culturali sia su filosofi come Croce, Gentile, Banfi, Preti, Paci, Geymonat, Garin Bobbio, ecc., sia su personaggi politici e civili come Parri, Valiani ed altri esponenti della resistenza italiana) si intreccia costantemente con un discorso storiografico criticamente controllato, dal quale emergono sensibilità genera-

matica.

Nel raccogliere questo messaggio presentiamo qui di seguito alcuni passi di quest'opera (pp. 296-304).

DAL PRA: La trattazione del rapporto tra la dialettica hegeliana e l'epistemologia contemporanea si basava proprio sulla convinzione che fosse possibile operare un ricupero della dialettica da un punto di vista di un'epistemologia la quale, a sua volta, fosse in grado di giovare significativamente dello stesso metodo dialettico. Il recupero *epistemologico* della dialettica è reso possibile da un vero e proprio ribaltamento della pretesa hegeliana: mentre Hegel collocava la dialettica al di sopra dei procedimenti effettivi delle scienze pensando che fosse capace di superarne i limiti, l'indirizzo epistemologico rivendica invece la priorità pregiudiziale dei procedimenti conoscitivi elaborati dalle singole scienze e suggerisce sempre di attuare una riduzione della dialettica ad un ambito particolare e finito. In questo senso il contrasto tra l'epistemologia e la dottrina hegeliana della dialettica è sempre avvertito come radicale ed insanabile, anche se si fa presente che la dialettica può essere utilizzata in ambito epistemologico unicamente se è sottoposta ad una profonda e sostanziale trasformazione. Qualora la dialettica sia sottoposta a tale drastica riduzione (per esempio considerandola unicamente come uno schema empirico) può allora produrre effettivamente dei preziosi suggerimenti

zionali differenti, curve interpretative non sempre coincidenti, tali da fornire un ricco e mobile panorama dei dibattiti filosofici dell'Italia del secondo dopoguerra.

Da un punto di vista più complessivo questo libro delinea però anche un'interessante *contro-cronaca della filosofia italiana* perché pone al centro del suo interesse (di testimonianza, storiografico e critico-interpretativo) quei movimenti legati alla tradizione del razionalismo critico e dell'empirismo critico che si sono sviluppati lungo un asse culturale che comprende città come Torino, Padova e Firenze, ma che ha trovato il suo centro nodale nella Milano del secondo dopoguerra. Tutti i principali indirizzi di pensiero presi in considerazione in questo volume hanno infatti trovato un loro punto di riferimento pri-

vilegiato nel movimento del *neoilluminismo italiano* che ha avuto in Milano un centro culturale particolarmente attivo ed interessato a dialogare con quei problemi teorici (in primo luogo con l'impresa scientifica e la scienza) e con quelle tradizioni storiche (il pragmatismo, il positivismo, gli studi di logica-matematica, ecc.) che più erano stati trascurati dalla tradizione dello storicismo idealista legato a Croce e Gentile che ha invece rappresentato l'asse tradizionale lungo il quale, fino ad oggi, si sono per lo più narrate le cronache della filosofia italiana. Con questa lettura inedita del Novecento filosofico italiano, Dal Pra ha voluto donarci, sul limite estremo della sua vita, un'opera profondamente innovativa nella quale si delinea non solo una piena rivalutazione di tutta una filosofia civile e teoretica che ha difeso tenacemente lo spazio di una ragione tesa alla libertà, ma anche un possibile compito per la filosofia attuale. Un'opera, dunque, che è anche un messaggio di testimonianza e di impegno culturale che va al di là della stessa fine individuale del singolo pensatore, poiché si inserisce in una prospettiva di dialogo e di ricerca più ampia e proble-

soprattutto per la comprensione della storia e dello sviluppo delle ricerche nell'ambito delle scienze umane, arricchendo indubbiamente la metodologia scientifica. In particolare la metodologia dialettica aiuta a tener ben salda l'osservazione che la conoscenza, pur

avendo una sua struttura specifica che deve essere rispettata e salvaguardata tramite la costruzione di discipline scientifiche rigorose, tuttavia non possiede mai un fondamento divino od ontologico proprio perché la conoscenza acquista il suo significato più vero e la sua collocazione più opportuna unicamente nel contesto della prassi.

La dialettica ci aiuta cioè a comprendere che gli stessi criteri conoscitivi cui si rivolge la riflessione analitica non possono mai essere considerati "puri" giacché sono sempre turbati e arricchiti da un'istanza di integrazione pratica. La dialettica ci permette di tener ben presente come anche i più astratti criteri conoscitivi possiedano sempre una radice pratico-storica che non possiamo ignorare indebitamente se non vogliamo scivolare su di un piano arbitrariamente speculativo. In ogni caso in questa integrazione tra epistemologia e dialettica resta escluso che la seconda apra la strada ad un superamento del metodo scientifico. Al contrario la dialettica è richiamata proprio nella misura in cui aiuta a consolidare il metodo scientifico ponendo in evidenza (e consolidando) alcuni suoi elementi cui non si era prestata preceden-

Ragione e storia

di Mario Dal Pra

temente un'attenzione adeguata. In ultima analisi è mia impressione che il criterio dialettico, se inteso come criterio euristico, suggerisce di integrare e di connettere l'ambito conoscitivo con un più ampio orizzonte di filosofia della prassi in cui l'intervento pratico-storico possiede sempre un rilievo specifico che non va arbitrariamente dimenticato o trascurato.

Se la critica epistemologica alla dialettica ha investito quasi in egual misura sia la tradizione hegeliana sia quella marxista, ben diversamente si è però mossa la critica dialettica nei confronti dell'epistemologia la quale è stata svolta, in misura prevalente, soprattutto dall'indirizzo marxista. Anche in questo caso, comunque, occorre distinguere tra due tipi di critiche profondamente diverse. Alcune sono state infatti mosse da parte degli indirizzi marxisti che hanno assunto la dottrina dialettica nel suo significato metafisico, mentre altre provengono da quegli indirizzi marxisti che hanno interpretato la dialettica come uno strumento euristico. Nella prima direzione si collocano tutti quegli indirizzi che hanno cercato di promuovere una integrazione dell'orizzonte conoscitivo e scientifico in una direzione che finisce però per svalutare oggettivamente la scienza rivalutando la filosofia intesa come metafisica e come affermazione assoluta di criteri di unificazione del reale completamente svincolati dai controlli empirici. Lungo questa strada si colloca anche l'elaborazione del cosiddetto *Diamat* affermatosi soprattutto nella produzione ufficiale promossa dall'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle scienze dell'Unione Sovietica. Nel *Diamat* si assiste ad una generale svalutazione radicale della scienza cui si contrappone il marxismo interpretato come una filosofia metafisica intrascendibile. Il marxismo critico ha invece mirato ad elaborare una organizzazione dei suoi criteri che risultasse in maggiore sintonia con i caratteri di una filosofia scientifica e si è pertanto maggiormente preoccupato di svolgere una integrazione dialettica del procedimento analitico. In molti momenti del dibattito marxista contemporaneo, per esempio nella ricerca di Havemann, si assiste così al tentativo di riferirsi alla dialettica come un criterio integrativo dell'orizzonte conoscitivo che possa favorire una considerazione criticamente più avanzata della stessa conoscenza.

MINAZZI: Ma è anche vero che in entrambi questi indirizzi si rischia a volte di mettere capo ad una sostanziale liquidazione della stessa razionalità scientifica. [...] L'epistemologia che non tiene conto dei problemi sollevati dalla critica dialettica (intesa nel senso depurato da ogni sottinteso metafisico cui si è fatto cenno) finisce inevitabilmente per cadere in alcuni esiti metafisici cui non può sottrarsi però neppure quel pensiero dialettico che pretende di non tener conto dei risultati e delle analisi epistemologiche (depurate anch'esse da ogni sottinteso metafisico). Questa indicazione programmatica cui lei perviene nel testo dedicato a *La Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica* mi sembra poi del più alto interesse nella misura in cui recependo i risultati più maturi di tutta la discussione connessa al trascendentalismo della prassi, è arricchita dalla lettura del pragmatismo

deweyano, e nutrita della lezione hegeliana, tiene in conto la tradizione del criticismo kantiano denotando costantemente la consapevolezza di non fermarsi mai a nessuna di queste esperienze intellettuali per non chiudersi in un orizzonte già dato e costituito una volta per tutte.

DAL PRA: Per parte mia proprio questo risulta essere il sottinteso complessivo di tutta la ricerca svolta in questo ambito di pensiero, perché l'obiettivo fondamentale che ho cercato in qualche misura di perseguire era proprio quello di *liberare* degli strumenti da una codificazione rigida per favorirne una utilizzazione critico-operativa. Naturalmente va anche mantenuta l'avvertenza critica di non cadere, per quest'altra via, in altre rielaborazioni di tipo metafisico e, a mio avviso, lo si può fare nella misura in cui si tiene presente la funzione critica dell'intelletto per smuovere e andare innanzi nello svolgimento del pensiero. In questa direzione di ricerca lo studio della storia del pensiero dovrebbe indurre ad individuare i differenti nuclei operativi di una tecnica dell'intelletto presente nelle costruzioni teoriche più diverse e disparate. Si tratta insomma di prestare attenzione a quella serie di spunti critici significativi che spesso sono inseriti in costruzioni più organiche e complesse. Di fronte ad una ragione classica che mira sistematicamente ad una costruzione organica e totalizzante occorre così dirigere il proprio interesse per i differenziati momenti di "pensiero critico" mediante i quali le strutture minuscole della ragione o le tecniche più delimitate, parziali e finite dell'intelletto riescono però a configurare compiti circoscritti e ben precisi i quali, nel loro sviluppo storico e teorico, sono in grado di farci conseguire risultati non privi di una portata conoscitiva e pratica dotata di una razionalità specifica. Per andare in questa direzione occorre sviluppare una sorta di filosofia minore la quale, pur avendo alle spalle una storia complessa interna alle costruzioni più sistematiche ed organiche, miri ad elaborare temi e criteri di una sistematica razionale aperta e flessibile anche se non mai traducibile nei termini della metafisica tradizionale. Si tratta, in ultima analisi, di un indirizzo di pensiero che eviti, contemporaneamente, le rigide alternative di un pensiero metafisico classico asseverante e totalizzante e, di contro, l'impaludamento in un metafisicismo rovesciato quale quello delineato da un "pensiero debole" che rinuncia programmaticamente agli strumenti della ragione umana e inclina invece verso un piano teorico meno assoluto e più pragmatico, più a misura d'uomo e meno preoccupato di risolvere, una volta per tutte, il mondo in una formula. La ragione umana, pur in mezzo a scacchi notevoli, ad errori e a false piste, è pur riuscita a conseguire qualche risultato conoscitivo finito e parziale nonché qualche risultato pratico di un certo rilievo. Occorre proseguire con umiltà lungo questa strada critica dell'orientamento dell'intelletto e della sua crescente presa di possesso di tratti delimitati ma incisivi della nostra esperienza. Se si abbandonano gli schemi totalizzanti e onnicomprensivi della ragione classica e se, parimenti, non si vuole però voltare le spalle alla ragione umana non resta dunque che approfondire

ulteriormente l'orientamento dell'intelletto concentrando la propria attenzione nei confronti dei differenti nuclei operativi connessi con le varie tecniche dell'intelletto storicamente elaborate dall'uomo.

MINAZZI: Questo mi sembra veramente un punto decisivo in virtù del quale l'orientamento dell'intelletto cui lei fa cenno permette di recuperare pienamente quell'*uso critico* della ragione cui si era appellato esplicitamente lo stesso neoilluminismo italiano contrapponendolo decisamente al suo *uso dogmatico*. In altri termini si tratta di un orientamento che si presenta quale *buona erede* di tutta la tradizione del razionalismo critico senza peraltro abbandonarsi al cloroformio largamente circolante in buona parte del dibattito contemporaneo. Si tratta inoltre di un risultato che è in sintonia profonda con la costante apertura con la quale lei stesso si è confrontato con molteplici tradizioni di pensiero invitando ad utilizzarle come strumenti euristici di analisi, essendo sempre consapevoli della loro limitatezza e del loro orizzonte storico determinato. E per noi studenti universitari milanesi della seconda metà degli anni Settanta, abituati a passare quasi senza alcuna soluzione di continuità dalle sue lezioni a quelle di Geymonat (voi due rappresentavate infatti due punti di riferimento essenziali sia sul piano culturale sia in quello civile) era interessante cercare di far interagire i metodi critici da lei delineati anche nei confronti degli ampi e affascinanti campi di sapere cui ci invitava costantemente Geymonat con le sue ricerche e le sue indicazioni di studio. Ma è anche vero che questa sua tipica impostazione critica si ritrovava molto più direttamente proprio nel corso delle sue lezioni orali rispetto a quanto finisse poi per emergere nelle opere pubblicate le quali, sotto un certo aspetto, costituivano prevalentemente già un *risultato* rilevante proprio di questo stimolante atteggiamento critico.

DAL PRA: Più che ad una corrente del pensiero contemporaneo nel corso della mia ricerca e delle lezioni universitarie ho cercato di dare rilievo ad un problema concernente il nesso tra lo sviluppo storico e la struttura teorica che mi è sembrato farsi strada attraverso correnti diverse configurandosi in molteplici modi. Il suo chiarimento mi ha poi indotto a prestare attenzione particolare alle differenti fasi del "pensiero critico" non certo con l'intento di mostrare che la storia del pensiero si schierasse interamente dalla parte di questo "pensiero critico", bensì con l'intenzione dichiarata di mostrare come le istanze della criticità e di un loro progressivo approfondimento fossero presenti fin dagli albori della storia della filosofia occidentale. In relazione alle lezioni universitarie non va poi dimenticato che dalla fine degli anni Sessanta e per quasi tutto il decennio degli anni Settanta, di cui lei è stato in parte testimone diretto, esse si sono svolte in un clima studentesco e sociale affatto particolare e a contatto con parecchie generazioni di studenti sensibilmente diverse da quelle conosciute nel corso dei precedenti decenni. Inoltre non va dimenticato neppure che queste lezioni si sono svolte in una città come Milano, presso

l'Università statale degli studi, dove si è certamente vissuta un'esperienza determinata, peculiare e sensibilmente diversa da altre realtà universitarie italiane e straniere. Infatti a partire dalla fine degli anni Sessanta e per circa tutto il decennio degli anni Settanta la lezione universitaria - perlomeno qui a Milano dove per parte mia svolgevo l'attività didattica - si realizzava anche attraverso un confronto diretto ed immediato con le domande, le istanze, i dubbi e l'irrequietezza teorica e pratica di molte generazioni di studenti le quali volevano sempre più assumere un ruolo eminentemente critico nei confronti sia dell'intera società sia nei confronti del sapere trasmesso dall'università stessa. Nacque così un clima peculiare in virtù del quale i rapporti all'interno dell'università si modificarono in modo significativo dando vita ad una dialettica più libera e aperta peraltro non esente da alcuni tipici problemi connessi sia con la trasformazione dell'università di élite in università di massa, sia con l'esigenza di sviluppare un confronto più serrato e puntuale su molteplici questioni.

In questo clima molto particolare ero così indotto non tanto a prospettare una soluzione definitiva e complessiva, fissata e stabilita una volta per tutte, bensì preferivo optare - come del resto avevo sempre cercato di fare nel corso delle mie precedenti indagini storiche - per una linea operativa lungo la quale potevano anche inserirsi contributi di varia natura. E' certo però che questa "linea operativa", rispetto al mio percorso intellettuale che ormai avevo alle spalle, implicava perlomeno due punti e due svolte fondamentali a partire dalle quali deve essere inteso anche il mio accostamento ai testi marxisti realizzato negli anni Sessanta nonché la particolarità del sentiero di ricerca che ho cercato poi di seguire e sulla cui base mi sono poi confrontato anche con le giovani e inquiete generazioni degli ultimi decenni.

La prima svolta era stata quella elaborata tempo addietro nel superamento di una istanza religiosa fissa e stabile la quale ovviamente portava alla trascendenza. E se si dice "trascendenza" si intende che essa finisce per essere l'*assoluto oggettivo*. La prima direzione si apriva pertanto ad una ricerca filosofica che nello stesso tempo raccogliesse in sé le potenzialità religiose dell'uomo quando non fossero intese in una semplice contemplazione di carattere assoluto.

La seconda svolta, che ha costituito anch'essa un momento e un punto di non-ritorno fondamentale nel mio percorso intellettuale, era stata invece la battaglia sociale e politica connessa con la lotta partigiana. Anche qui il riferimento alla ragione era diventato decisivo nella misura in cui era stata capace di determinare strutture e momenti tali che fossero in grado di togliere all'affermazione dei criteri o delle categorie della vita associata quello che di assoluto si voleva far passare attraverso di esse. Ma questi anni furono anche anni di lotta e di ricerca, anni, per rubare un'espressione a Parri, di "idee e sangue": dietro la ricerca di alcune direttrici maestre, dietro le discussioni e le dispute ideologiche di quel tempo non bisogna infatti mai dimenticare che vi erano le urla dell'Italia "straziata dalla Divisione Goering, le salve dei plotoni d'esecuzione, il buio e l'angoscia delle città in rovina [...] il ghigno feroce del maggiore Carità o della famigerata Banda Kock, che ci riporta ai modi e

Ciò che innanzitutto emerge dall'opera di Ernesto Grassi, vasta per argomenti e amplissima per estensione nel tempo - settant'anni di storia del pensiero europeo - è la persistenza di una molteplicità di temi, nel loro complesso organicamente sistemati, che spaziano dal mondo classico all'Umanesimo, a Vico, all'esistenzialismo e alla odierna filosofia del linguaggio. Grassi si trova a suo agio in tali campi spesso contrastanti; vi si muove con la naturalezza di chi possiede l'essenziale del sapere, di chi domina la cultura e non se ne fa dominare. Nelle sue pagine tornano a vivere i miti del passato, dalla tragedia e dalla lirica greca alla rinascita del pensiero europeo nelle *humanae litterae*, degli umanisti e di Vico.

Il richiamo all'Umanesimo è una costante nella riflessione filosofica di Ernesto Grassi. Potremmo dire che la problematica umanistica attraversi da un capo all'altro l'intera sua opera, dandole continuità e coerenza in rapporto polemico con la tradizione razionalistica dell'Occidente che, a partire da Cartesio, ha caratterizzato il pensiero moderno. Nella vivente complessità della sua opera riappare non solo il richiamo alla potenza evocatrice della parola dei poeti della plurimillennaria tradizione dell'Occidente, da Omero a Goethe a Nietzsche a Stefan George; mariecheggia nei suoi scritti anche la tradizione poetica e mistica della Spagna, da Gongora a Calderon a Cervantes e a De Unamuno, alla stessa maniera di come vi risuona il richiamo poetico alla Francia di Mallarmé, di Verlaine, di Proust.

Grassi è stato definito "filosofo di frontiera", tanto per la sua posizione di contatto e si scontro con culture diverse dalla nostra, quanto per la sua collocazione storico-ideologica e teoretica rispetto agli orientamenti filosofici del mondo contemporaneo. Dalla sua prima esperienza filosofica con Piero Martinetti, all'incontro con Blondel e poi con Husserl e Heidegger, egli rimedita la sua iniziale adesione all'idealismo italiano, pervenendo, attraverso gli umanisti e Vico, a quella visione del mondo che trova nella parola poetica, e non nel discorso razionale, l'espressione autentica dell'Essere.

La sua opera ci apre così a un ordine di pensieri che sorprende e affascina per le prospettive e le novità che da esso emergono. Se l'Umanesimo e Vico rappresentano una continuità di pensiero con la filosofia contemporanea, i filosofi di maggior rilievo della scena odierna vengono a realizzare, nella prospettiva di pensiero sviluppata da Grassi, un rapporto e un incontro che esprime anche una conciliazione, proveniente da orientamenti lontani, se non opposti, ma singolarmente affini fra di loro. Nel vasto mondo culturale, che egli rivive e fa rivivere nella sua unitaria e articolata armonia dinanzi

agli occhi del lettore, c'è un punto che può valere da orientamento, da raccordo, ed esso è costituito dalla priorità della parola come rivelatrice dell'essenza più profonda del reale; dalla parola quale espressione della fantasia, che meglio del rigore logico della deduzione razionale, conferisce significato all'essere dell'uomo. Risulta così che l'estraneità di Heidegger all'Umanesimo viene a confronto col significato filosofico da lui stesso attribuito alla parola, quale manifestazione dell'Essere, pervenendo nel contempo a una comunanza di accenti con la dottrina vichiana, che alla parola attribuisce valore preminente.

Grassi apprende da Vico che il primo linguaggio umano, nella sua fase spontanea e generosa, nell'età eroica della fantasia, non fu costituito da discorsi razionali, da ragionamenti logici, ma da metafore e da tropi: dalla poesia. L'universale fantastico vichiano, come ha osservato Donald Phillip Verene, è il ramo d'oro che la Sibilla

diede a Enea per scendere nel regno delle ombre; esso può giovare ancora oggi, giacché consente di accedere al mondo di Vico, che è diverso dalla razionalità dispiegata - la barbarie della riflessione - per tornare a un'espressione di vita non distorta dall'alienazione e dall'oblio dell'Essere.

Nel ricostruire a grandi linee i temi centrali del pensiero vichiano, Ernesto Grassi ne rileva i radicamenti nel mondo delle *humanae litterae*, ricercandone, con estrema sagacia, le circostanze, le affinità e i punti in comune. Ne emerge un quadro in cui il signifi-

ficato della parole ha peso rilevante: traduce nella maniera più compiuta l'essenza della spiritualità umana, irriducibile a forme di pensiero diversamente articolate. La parola che esprime l'Essere, che è la dimora dell'Essere, dirà Heidegger, è quella nel cui ambito si manifesta più viva la fantasia e non la ragione tutta dispiegata. Vico e l'Umanesimo s'incontrano nel culto che essi hanno della forma originaria e primigenia dell'esprimersi, che trova il suo riscontro nelle produzioni della fantasia e non nelle astrazioni dell'intelletto. Vico attribuisce significato poetico alle produzioni spontanee dello spirito, a ogni manifestazione teoretica o pratica nella quale l'uomo traduce i propri modi di sentire. Egli così qualifica poetico il conoscere come l'agire: la metafisica, la morale, la logica, il diritto, ecc.; ma il linguaggio è sempre poetico perché nato da spontaneità e creatività, non da riflessione. La metafora esprime nella maniera più chiara il procedere dello spirito nel momento fantastico, quando la mente guarda alle cose con animo perturbato e commosso, e le vivifica, dando loro senso ed anima.

Grassi ha trovato in Vico il suo "autore". Il pensatore italiano gli consente di coniugare in maniera sorprenden-

Ricordo di Ernesto Grassi

di Antonio Verri

Ernesto Grassi

te due mondi di pensiero, quello umanistico e quello vichiano stesso, facendone vibrare all'unisono le corde più profonde. Ma il Vico di Grassi non è solo quello delle grandi immagini, delle metafore, in cui spesso si traduce la parola vichiana, perchè egli vi rintraccia altre e non meno interessanti affinità col pensiero contemporaneo. Grassi trova il modo di riscoprire Vico alla luce del pensiero di Heidegger e Marx, e il pensiero di questi alla luce di Vico.

I "luci", che si aprono nella foresta, son le radure, le schiarite che appaiono nella grande selva della terra, quando essa soggiace al disboscamento del lavoro umano. Tali spazi vuoti nei quali irrompe la storicità costituiscono la *Lichtung* heideggeriana, che è schiarita e illuminazione, ma anche liberazione. Ercole e Cadmo son le grandi immagini del mondo antico nelle quali si racchiude e si condensa l'operare umano, col quale viene a identificarsi la storicità degli esseri. Nella *Lichtung*, la cui radice è *licht*, che viene dal verbo *lichten*, illuminare, si ha il manifestarsi dell'Essere, che rimane l'inesprimibile, il misterioso e l'inafferrabile. La parola, la cui assenza significherebbe la negazione dell'Essere, come afferma Stefan George, rende possibile il disvelamento dell'Essere. Il poeta per Heidegger progetta, trova il luogo e il tempo dell'esistenza. Fuori del confronto col terrore dell'Essere è la *polis* in cui appare la storicità umana; essa è il luogo in cui e fuori di cui avviene la storicità. A questo momento appartengono gli dèi, i templi, i preti, i poeti, i pensatori e i governanti. Heidegger

afferma la preminenza della parola poetica, e quindi la priorità dell'arte, che rende possibile l'apparizione originaria degli esseri. Marcuse, che si oppone a questa tesi, scorse nella funzione poetica attribuita alla parola un'abberrazione mistica, priva di significato filosofico. Heidegger, che sempre attribuì scarso valore filosofico alle riflessioni dei nostri umanisti, concluse la sua ricerca su posizioni non lontane da quelle vichiane e umanistiche, quando alla parola conferì significati più profondi di quelli del comune linguaggio filosofico; vi scorse la funzione rivelatrice dell'Essere.

Il linguaggio metaforico e poetico non è quello della logica, dell'astrazione e della deduzione, ma quello nel quale si traduce la forma immediata del sentire e del pensare per immagini e non per concetti; quello che Vico definì degli universali fantastici. Questi esprimono l'esperienza di un mondo che sarebbe impossibile cogliere per le vie della ragione, in quanto esso sfugge alle determinazioni definitive del concetto, per configurarsi nella fugacità dell'immagine.

Ma non saremmo completi se tacessimo del frequente richiamo a Marx. Se il parallelo Vico-Heidegger emerge chiaramente dalla costante della parola poetica, quale via per la manifestazione dell'Essere, il riferimento a Marx s'impone per la considerazione della natura e del lavoro. Vico, Marx e Heidegger concordano nella negazione della metafisica tradizionale; Vico la rifiuta in quanto essa deduce la realtà da una verità prima, secondo lo schema cartesiano; Marx a sua volta, parte dalla negazio-

PROFILO

ne dell'idealismo hegeliano, che deduce a priori la realtà e la storicità; Heidegger afferma la preminenza del problema del vero come essenza del pensiero metafisico occidentale, pervenendo alla negazione radicale di questa tradizione. Per Vico gli universali fantastici consentono il superamento del cartesianesimo; per Marx il lavoro rappresenta, in quanto mediazione della natura, la radice della storicità. Pertanto la posizione di Marx nei riguardi di Hegel è di totale negazione dell'apriorismo metafisico: Hegel scoprì solo l'espressione logica astratta del manifestarsi della storia, non la vera storia nella sua concretezza e realtà; il conflitto dialettico delle idee, fuori dagli eventi storici, politici e sociali, cioè il mondo delle istituzioni, in cui l'uomo realizza se stesso. In tale prospettiva gli uomini appaiono non come esseri concreti, viventi e reali, ma come simboli di un processo dialettico, nel cui seno scompare la consistenza delle loro esistenze. Così per Marx lo sviluppo storico della realtà di cui fa parte l'uomo, si sottrae all'astrattismo dialettico, quello di Hegel, per acquistare realtà nella funzione

svolta dal lavoro quale mezzo di trasformazione della natura, al fine di soddisfare i bisogni degli uomini. Vico e Marx concordano nella negazione di ogni metafisica che pretenda di dedurre a priori la realtà. Per Vico la via per il manifestarsi storico è data dalla fantasia, per Marx la radice della storicità, dal lavoro. L'immaginazione non costituisce, per Vico, una sovrastruttura rispetto al reale, ma ne traduce la originarietà. L'estraniamento dall'originarietà dell'Essere porta all'alienazione, al suo distacco dalla realtà che gli dà consistenza: porta alla barbarie della ragione. Gli uomini alle origini della loro storia intesero le idee non in termini di ragione, ma per caratteri fantastici, che inizialmente tradussero nel linguaggio dei gesti. Vico prende le mosse proprio da quell'umanità, da quelle menti ancora seppellite nella grossolanità dei sensi, da cui gradualmente emersero per le vie dell'immaginazione i primi segni di un'umanità che man mano s'inciviliva. Punto di partenza della storia, quindi, la fantasia, che registrava il risveglio delle menti e il primo costituirsi del mondo storico.

Ernesto Grassi è scomparso il 22 dicembre 1991 a Monaco di Baviera all'età di 89 anni. Con la sua opera di studioso del pensiero umanistico, di docente di filosofia e di organizzatore di cultura, ha contribuito a stabilire un ponte tra la cultura italiana e quella tedesca e a diffondere gli studi sull'epoca umanistica e rinascimentale in Germania.

Dopo gli anni di studio e la laurea a Milano - città in cui era nato nel 1902 da padre italiano e madre tedesca - Grassi si reca in Germania, dove incontra Edmund Husserl e, a partire dal 1927, frequenta a Marburgo le lezioni di Martin Heidegger. Nel 1935, giunto a Friburgo in Brisgovia al seguito di Heidegger, ottiene qui un incarico universitario per l'insegnamento di filosofia. In questi anni Grassi inizia a dedicarsi allo studio della filosofia dell'epoca umanistica e rinascimentale e alla promozione dei rapporti tra studiosi italiani e tedeschi: nel 1938 fonda a Berlino, con il sostegno delle autorità politico-culturali italiane, l'istituto "Studia Humanitas"; nel 1940 dà vita, con lo storico della religione Walter F. Otto e con il filologo classico Karl Reinhardt, allo "Jahrbuch für geistige Ueberlieferung", con l'obiettivo di studiare "il pensiero e l'immagine del mondo

dell'antichità" e di chiarire l'"essenza dell'Umanismo e del Rinascimento". Temi come questi, in quegli anni, erano destinati a suscitare le attenzioni, talora di segno opposto, del regime nazista in Germania e di quello fascista in Italia, fautori, a livello ideologico, di un "umanismo" tronfio, retorico e superficialmente ottimistico. Così, quando Heidegger scrisse per lo "Jahrbuch" il saggio su *La dottrina platonica della verità*, in cui veniva relativizzato e sottoposto a critica il concetto di umanismo, Rosenberg, funzionario del regime nazista, si oppose alla pubblicazione dell'opera, che ebbe luogo solo per un intervento di Mussolini nella vicenda. Pochi anni dopo lo "Jahrbuch" fu costretto a chiudere i battenti.

Il tema di una riattualizzazione e di un rinnovamento dell'umanismo viene ripreso da Grassi negli anni del dopoguerra con l'intento di guadagnare una prospettiva da cui guardare con occhio diverso ai problemi della filosofia e della cultura contemporanea: è il caso di opere come *Kunst und Mythos* (Arte e mito, 1957) e *Theorie des Schönen in der Antike* (Teoria del bello nell'antichità, 1962), nelle quali Grassi interviene nelle discussioni sull'arte contemporanea, facendo reagire al loro interno le posizioni antiplatoniche delle dottrine

dell'arte dell'antichità. In studi più recenti, come *Die Macht der Phantasie* (Il potere della fantasia, 1980) e *Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus* (Introduzione ai problemi filosofici dell'umanismo, 1986) Grassi offre invece un'ampia rassegna dei temi che lo hanno occupato e appassionato per tutta la vita.

Un ulteriore influsso di Grassi sulla vita culturale tedesca lo si deve alla sua attività di direttore della serie di volumi della "enciclopedia tedesca" pubblicata dall'editore Rowohlt, che iniziò ad uscire nel 1955 con l'ambizioso programma di promuovere un "secondo illuminismo" nelle condizioni dell'epoca della cultura di massa. Per la prima volta dalla fine della seconda guerra mondiale, in questa collana venivano presentati autori che avevano svolto o svolgevano in quegli anni un ruolo di primo piano nella discussione scientifica e culturale internazionale, come Werner Heisenberg, Ortega y Gasset, Ruth Benedict, Arnold Gehlen, Albert Einstein.

Studioso di fama internazionale, dal dopoguerra Grassi svolge la propria attività accademica a Monaco di Baviera, insegnando presso l'Istituto di filosofia e storia dell'umanismo della locale università e dirigendo il "Centro italiano di studi umanistici e filosofici" da lui fondato. M. M.

Opere di Ernesto Grassi in volume

Il problema della metafisica platonica, Laterza, Bari 1932.

Dell'apparire e dell'essere, seguito da: *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze 1933.

Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie, Beck, München 1939.

Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften, E. Grassi e altri, Lehnen-Verlag, München 1951.
Kunst und Mythos, Rowohlt, Hamburg 1957.

Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung der Rhetorischen, Dumont Schauberg, Köln 1970.

Arte come antiarte. Saggio sulla teoria del bello nel mondo antico, trad. di Carlo Herman, Paravia, Torino 1972.

Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Vorselektierung von Wissenschaft, Rowohlt, Hamburg 1973.

Forme storiche del capitale e metodo marxista, F. Angeli, Milano 1979.

Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1980.

Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotischen Problem, a cura di E. Grassi, H. Schmale, Fink, München 1982.

Die Macht der Phantasie, Syndicat, Frankfurt 1984.

Heidegger e il problema dell'umanesimo, a cura di G. Vasoli, Guida, Napoli 1985.

Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.

La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister, Eckart, Novalis, Mucchi, Modena 1986.

la potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica, Guerini e Associati, Milano 1989.

Umanesimo e retorica. Il problema della follia, insieme a M. Dorch, trad. it. di E. Valenziani e G. Barbantini, Mucchi, Modena 1989.

La metafora inaudita, a cura di M. Marassi, Aesthetica, Palermo 1990.

La potenza della fantasia, trad. it. di C. Gentili, M. Marassi, a cura di C. Gentili, Guida, Napoli 1990.

Die unerhörte Metapher, Athenäum, München 1989.
Il problema della metafora, a cura di M. Marassi, Mucchi, Modena 1992.
Vico e l'umanesimo, trad. it. di Antonio Verra, Guerini e Associati, Milano 1992.

E' noto il paradigma teorico, derivato dall'insieme dei filosofi interrogati da Heidegger, che farebbe di quest'ultimo il mentore di una posizione "originaria" della questione ontologica, riscontrabile nella filosofia greca e in quella tedesca, in opposizione alla tradizione latina, che partirebbe invece dalla riflessione morale degli antichi romani per arrivare, attraverso l'Umanesimo, a Cartesio. Questa seconda linea speculativa, privilegiando l'indagine sull'uomo e sul soggetto, respingerebbe sullo sfondo il problema dell'Essere: i popoli latini, aveva osservato Heidegger, sono popoli delle lettere, non della filosofia.

In uno dei suoi ultimi studi, *Vico and Humanism* (1990), di cui sta per uscire la traduzione italiana con il titolo: *Vico e l'Umanesimo* (introduzione di Antonio Verri, prefazione di Donald Phillip Verene, Guerini e Associati, Milano 1992), Ernesto Grassi non rovescia questo paradigma, né rifiuta il terreno proposto da Heidegger: scelto il proprio autore, Vico, gli dedica una ricostruzione storiografica, ben nutrita di presupposti teorici, fino a mostrare come l'autore stesso, e il milieu filosofico con il quale vien posto in connessione, finiscano per vibrare all'unisono con le proposte heideggeriane. La questione del dire, il carattere di trascendenza del linguaggio rispetto al suo uso pragmatico-strumentale: sono queste le corde su cui eccheggia l'assonanza. Così il tema heideggeriano della "casa dell'Essere" si ritrova, secondo Grassi, nella tesi vichiana del carattere metaforico della realtà, che prepara alla rivlutazione della retorica come *organum philosophiae*.

D'importanza centrale per Grassi è la distanza che separa Vico e l'Umanesimo da Cartesio: la prospettiva, che dischiude al pensiero filosofico, in senso heideggeriano, la sua dimensione più originaria, non si realizza semplicemente ponendo l'uomo al centro della riflessione sulla propria origine, ma intendendo diversamente questa centralità. L'analisi

del soggetto a partire dalle "qualità oggettive" della matematica e della scienza moderne lascia in ombra il carattere decisivo della condizione umana nel suo rapporto con l'Essere; un carattere drammatico, dinamicamente lacerato, che emerge invece quando l'uomo stesso venga considerato attraverso le lenti della tragedia, della metafora e della metamorfosi. Su questa base, in *Vico e l'Umanesimo* Grassi aveva connesso Vico a Heidegger attraverso la retorica, strappata al tradizionale ambito degli studi letterari. Valore euristico ha infatti la topica, quella aristotelica e quella rinascimentale, quando essa attribuisce all'individuazione del "luogo" di partenza del ragionamento, inteso come sua origine, la possibilità di dar conto del suo valore veritativo; valore euristico ha, allo stesso modo, l'"universale fantasti-

mente come articolarsi di connessioni metaforiche. In questo fondare la considerazione dell'ente come "semplicemente presente" nel suo originarsi in una dimensione "poietica"; nel rovesciare, con ciò, la considerazione quantitativa, matematico-razionale, degli enti intramondani in quella di un rapporto essenziale con l'uomo come artefice di questo rapporto, sta la consonanza più profonda individuata da Grassi tra Vico e Heidegger.

Questa prospettiva viene ulteriormente sviluppata da Grassi ne *Il dramma della metafora*, Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio (di prossima pubblicazione a cura di Massimo Marassi, per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli), in cui si focalizza l'essenza del soggetto nelle situazioni limite che lo definiscono, attraverso il confronto

con i tragici greci, portavoce di una prospettiva teoretica noetica, diversa dalla metafisica tradizionale di ascendenza platonica: una prospettiva «che lega gli enti in situazione all'origine comune che li attraversa, e che perciò insieme unifica e differenzia». La dimensione originaria dell'uomo è la lacerazione tra passione e ragione che nasce all'interno della comunità umana, dove la possibile preminenza delle passioni significa la realtà dell'horror vacui, e l'esperienza del dolore e della finitezza rimanda all'impossibilità di una spiegazione razionale, che risulterebbe "priva di fondamento".

Nel colloquio che Grassi instaura con le figure dei miti greci l'autore va alla ricerca del luogo di provenienza delle

domande essenziali che riguardano l'uomo e il suo essere situato, al di fuori dell'alternativa fra un muto terrore e un razionalismo cieco. E' la parola poetica, fatta di "traslazioni", cioè di metafore, il sentiero che Grassi propone per accedere a questo luogo; il luogo di un sapere non epistematico, non ontologico, ma "passionale", in un cammino sul quale non si incontrano concetti, ma "indicazioni". Di questo "sentiero", di cui Ernesto

Il dramma della metafora

di Ernesto Grassi

a cura di Flavio Cassinari

co" vichiano, che è una categoria conoscitiva, una funzione della fantasia. La metafora, prodotto dell'*ingenium*, non concerne enti già dati empiricamente e come tali conosciuti, ai quali venga in un secondo momento a sovrapporsi la relazione conoscitiva. Essa è invece il luogo di nascita della considerazione del mondo, dell'"immagine del mondo", per dirla con Heidegger, e del mondo stesso in quanto tale, che si presenta originaria-

Grassi ci lascia una traccia ben marcata, presentiamo qui di seguito alcune "tappe" tratte da *Il Dramma della metafora*.

Nel continuo sforzo di comprendere la metaforicità della realtà, strappiamo ogni giorno dal nostro calendario di lavoro un foglio per annotare i segni indicativi ai quali siamo giunti; ma anche, ogni giorno, una foglia dalla pianta sotto la cui ombra giacciamo per godere la visione di una momentanea radura (*Lichtung*), nella quale godiamo le nostre speranze: così si riassume la sofferenza della nostra storia. Siamo costretti nel continuo ed incumbente impulso del colloquio con l'abissale che urge, che per pochi istanti ci vivifica e che poi ci fa ricadere silenti su una sabbiosa

spiaggia nella quale invano affondiamo e rattappiamo le nostre dita, una sabbia senza significato, dalla quale sale l'angoscia perchè vivremo l'indeterminato!

La necessità di dovere continuamente riconoscere e comunicare questa esperienza - sempre nell'ambito di istanti, di un *hic*, stare nell'attimo per annunciare una fuggente parusia - si impone alla nostra coscienza.

L'essenza del nostro timore è quella che nasce di fronte alla *mêtis*, all'astuzia dell'appello abissale che continuamente si impone entro i limiti ristretti di precisi diastemi, che ci fanno vivere l'esperienza dell'inscindibilità di piacere e dolore. Dunque si manifesta sempre la preminenza dell'urgere della passionalità in quanto continuamente riaffiora, nell'ambito

della contraddizione logica dell'esperienza, che l'essere non si rivela mai completamente nel divenire degli istanti. E' in questo divenire del metaforico traslarsi del reale che viene passionatamente vissuta la contraddittorietà della logica astratta.

Questo ritmo arcaico del palesarsi e dell'occultarsi non cessa mai, è esso che ordina - nei limiti di storiche, differenti radure che appaiono in istanti - i tumulti che incombono. I bordi dei colorati tappeti, tessuti per ritrovare, negli intervalli della storia, linee, rapporti di colori che indicano le *archai* della vita, si sfrangiano, si consumano. Sussistono solo i rinsecchiti brandelli di immagini indicative, strette in diastemi conservati astratti nei musei. L'uomo erge anche mura dipinte con immagini, per ricordare ciò che è stato vissuto, sofferto. Senza queste mura erette in difesa del vento del tempo, che distrugge la stessa temporalità, dimenticheremmo il significato delle nostre traslazioni, metafore storiche.

Dobbiamo dunque aspirare continuamente a un filosofare che non si riduca a una astratta ontologia, che riconosca l'importanza dell'esperienza storica. Per questo motivo ricerchiamo la struttura della metafora nel dramma greco e nelle metamorfosi latine di Ovidio. Ci muove a questo riguardo un interesse speculativo; ma di che genere? Oppure un interesse letterario, o il tentativo di riscoprire una retorica arcaica ben lontana da ogni funzione puramente persuasiva? Perché servirsi nel linguaggio drammatico di metafore e del loro rinvio continuo a nuovi significati?

Indipendentemente da ogni filosofare metaforico, ontologico, riguardante l'apparire (*phainesthai*), ciò che viene mediato dai sensi appare continuamente differente nell'ambito delle indicazioni di piacere e dolore. Platone nel *Filebo* ha ammonito che le indicazioni di piacere e dolore non hanno solo una funzione arcaica, ma metaforica.

E' mediante i sensi che facciamo l'esperienza della necessità vitale, di indicazioni che per il loro carattere arcaico si rivelano abissali. Ogni dolore implica il suo superamento e ogni piacere si svuota nella sua funzione indicativa appena questa è stata adeguata. L'annuncio del significato del nutrimento o dell'atto sessuale si trasforma nell'ambito dell'ora e del qui. Teniamo pure presente che lo snodarsi di questo processo non si realizza in funzione di processi razionali, ma essenzialmente di indicazioni passionali e metaforiche.

Mediante i nostri organi sensibili facciamo l'esperienza di indicazioni alle quali dobbiamo corrispondere e che per il loro carattere arcaico ci appaiono nella loro ineducibilità. Ogni dolore implica il suo superamento tendendo al piacere, la cui adeguazione a sua volta implica nuove richieste, il patire e adeguare nuove necessità, indipendentemente da ogni considerazione razionale. Sottolineiamo ancora una volta che tale processo di trasformazione ha sempre un carattere passionale e non è il risultato di precise considerazioni razionali, ma dipende dal patire un'azione metamorfica e metaforica.

Costantemente sperimentiamo appelli dell'abissale, che si impone ad ogni istante nella distinzione indicativa di piacere e dolore.

Solo il sonno e i suoi sogni ci distolgono dall'appello abissale, anche se in quelle ombre si palesano raggi di piacere e dolore indicativi. Costantemente patiamo passioni: predominano il timore, l'ansia di essere trascinati fuori dalla realtà nella pazzia dei sogni. Da qui deriva la fuga nel

lavoro, nello sforzo di identificare la concreta situazione storica che viviamo e nella quale si impone ciò che ci riguarda.

Le fatiche di Ercole - nel corso della storia umana - rifondano nuovi ambiti, luoghi archi-tettonici nell'ambito dei quali cerchiamo la nostra dimora momentanea per vivere e per agire: esistiamo così in ambienti, in sale accoglienti, con grandi finestre che ci danno la speranza, l'illusione, di volta in volta, di aprirci la vista su giardini paradisiaci (*hortus conclusus*), di gioie senza dolori.

Ma esistono veramente giardini paradisiaci, a-storici, di piaceri senza dolori, iperurani platonici, di vita senza morte, nei quali viene superata la separazione di soggetto e oggetto, nel divenire delle apparizioni dei fenomeni? Orti, giardini nei quali siamo al sicuro dalla violenza distruttrice delle onde del piacere intimamente concatenato col dolore, dall'intima connessione di vita e morte: *hortus conclusus* dell'immortalità?

Ma se nella nostra esistenza non incontriamo mai questi giardini paradisiaci, o se nel corso della nostra storia dalle differenti religioni ci vengono dogmaticamente presentati paradisi completamente differenti e costantemente contraddittori tra loro, non è questo nostro desiderio completamente illusorio? Questa stessa aspirazione, nella sua contraddittorietà e drammaticità, non è demoniaca, infermale?

Non siamo in questa situazione rinchiusi nell'ambito di passioni, di fenomeni che ci imprigionano con colori, odori, suoni? Costituiscono forse essi quella necessità, *anànke* abissale, nell'ambito della quale appariamo? Nel luogo, nel tempo, nelle schiarite nelle quali l'uomo appare, si impone la indissolubilità di luce e notte, di vita e morte, aprendo così il palcoscenico per l'apparire dei nostri drammi, del nostro teatro?

Perché rifarsi con questi problemi a drammi greci connessi non con il mondo e il linguaggio razionale, ma con quello metaforico, fantastico, al quale per ora abbiamo solo accennato? [...] L'unica aspirazione che ci muove in questa ricognizione dell'epoca tragica della grecità consiste nel vedere, attraverso i singoli miti, sorgere dei problemi filosofici molto spesso ignorati o ridotti a concezioni teoretiche o a enunciazioni semplicemente poetiche.

Il compito proposto è di chiarire l'appello abissale nell'ambito del quale urge e si manifesta, in funzione del linguaggio, il nostro esistere. E' il problema eracliteo dell'uno che in sé è differente, o come parafrasa Platone, dell'uno che «discorde in sé, seco stesso s'accorda».

Nell'ambito di questa problematica ci troviamo a vivere nell'urgenza di una sempre nuova e attuale "necessità" filosofica: solo se ci interrogheremo sull'essenza di questa "passione" speculativa, sofferta oggi, qui e ora, il problema del linguaggio tornerà ad avere la sua dimensione originaria. Di conseguenza l'oggetto della nostra ricerca non potrà essere una teoria astratta, che si propone di analizzare il linguaggio e la metafora come un "oggetto", bensì l'esperienza vissuta dei testi metaforici e drammatici.

Dato che la nostra tradizione occidentale, grazie alle *Metamorfosi* di Ovidio, è direttamente collegata ai drammaturchi greci, iniziamo la nostra ricerca rifacendoci a autori greci. Si tratta di risentire l'eco greca e latina dell'interpretazione della *physis* come "natura", che si schiude ed urge nel palesarsi di sempre nuovi fenomeni, nella luminosità della varie "radure" linguistiche, storiche.

Il ritorno all'analisi dei testi drammatici di Eschilo, Euripide

e Sofocle implica un'ulteriore problematica fondamentale. La metaforicità del linguaggio originario e drammatico suscita ed esprime un filosofare che non parte dal problema della identificazione razionale degli enti - e quindi non dal problema logico della verità, non da un Essere del quale si parla e discute astrattamente in una, come direbbe Heidegger, onto-teo-logia, dove il *lógos* è ridotto a mera ragione calcolante - ma innanzitutto dalla domanda sull'essere e sulla struttura linguistica *pre-razionale*, che urge nell'esperienza di una drammaticità filosofica irriducibile a mera "letteratura".

L'originaria speculazione greca non ha la struttura della metafisica socratico-platonica - e quindi discorsivo-logica - ma di una ricerca *drammatica* in funzione dell'*esperienza del patire e agire (dráo)*, che sorge di fronte all'originario, all'abisso della passione, della sofferenza, del dolore, dell'angoscia sofferta come tragedia: è una «rappresentazione per quanto possibile chiara dell'azione umana nella sua essenza» e quindi si tratta anzitutto dell'esperienza della storicità umana, nelle cui differenti "schiare" appaiono sempre *verità differenti*.

[...] E' precisamente questa problematica della sofferenza, dell'angoscia, del timore, dell'ironia vissuta *storicamente* e non in un pensiero astratto e astorico, la riscoperta filosofica della tragedia greca alla quale oggi vogliamo e dobbiamo rifarci. Ecco emergere la possibilità di un filosofare non onto-teo-logico, che ci apre con la tragedia un accesso a nuove esperienze. Viene così legittimato il problema del linguaggio metaforico, ingegnoso, non razionale della tradizione latina e greca. Non si tratta di testi letterari, distraenti dalla filosofia, ma di testi "teatrali". Qui per teatro bisogna intendere il luogo del vedere passionale, nel significato originario di questo termine: indicazione mitica legata sempre all'ora e al qui dell'esperienza dell'appello abissale, della schiarita nell'ambito della quale viviamo sempre *differentemente*.

Solo così, nell'attività scoprente della passione, nel soffrire la tragicità dell'esistente, giungiamo concretamente a identificare la problematica dell'apertura enunciativa, in funzione della quale lo svelarsi tragico degli enti ottiene una forma apofantica, *ante-predicativa*.

L'esperienza originaria del dover chiedere - il latino *petere*, - l'indicazione di ciò che si manifesta, ci obbliga a un rispondere che è essenzialmente una disperata *ri-petizione*, nell'*azione* e nella *parola*, all'originario appello abissale. Nella *storia vissuta* si impone così la tragicità di un processo che obbliga il singolo a rinunciare alla distinzione astratta di vero o falso, e insieme a vivere, a soffrire individualmente l'unità indissolubile e tragica di piacere e dolore, di buono e cattivo. Questa tesi fondamentale nasce dalla drammaticità *sofferta* e non dalla *logicità*, dalle storie, dai miti ai quali si rifacevano i Greci prima di Platone e che in lui ritroviamo, tutt'al più, come residui della precedente tradizione.

Il problema del "terribile", della "paura", scoperto ed evidenziato dal dramma greco, e a cui si riferisce Nietzsche - costituisce l'essenza di una *indicazione* e non di una dimostrazione logica. Rifuggire da questo *pro-gramma* drammatico e passionale, significa rifugiarsi in un'onto-teo-logia propria della successiva storia dell'Occidente. Questa affermazione implica che solo nel tempo - come appello vissuto dell'abisso - urge una storia come racconto di vari miti che manifestano sempre *nuove verità situazionali*, concordanze istantanee nella loro istanza attuale, patita. Tale storia trova

il suo luogo di sviluppo e di critica in una nuova *ontologia situazionale*.

Quindi l'intento del nostro lavoro consiste nel raccontare momenti esemplari del mito greco e di indicare, alla fine di ogni episodio, i problemi che rimangono aperti, molto spesso tragicamente proposti senza alcuna consolatoria soluzione. Alla fine di questo itinerario che va da Eschilo a Ovidio resteremo di fronte a molti problemi non definiti e quindi non liquidati, che il racconto stesso ha avuto il merito di porre, come pure alla deficienza di non saper rispondere a essi. A quel punto dovremo riprendere con nuova lena il cammino e verificare se le soluzioni incontrate siano effettivamente tali, riproponibili nella storia, modelli di vita e di comportamento e non solo enunciazioni teoriche. Alla conclusione del lavoro dovremo cioè esplicitare quale problematicità abbia legato e condotto tutto il nostro cammino e come essa possa costituire un ideale del filosofare nella nostra tradizione occidentale; con pari dignità rispetto alle filosofie oggi imperanti, o rispetto a altri modelli culturali che, nel tempo, hanno preso il sopravvento rispetto ai problemi che occuparono i tragici greci.

Un'ultima indicazione: nei primi anni del Novecento e in diverse correnti irrompe sulla scena filosofica il problema dell'io storico, rinvenibile innanzitutto nel pensiero di Dilthey. Ma è soprattutto Heidegger - e questo già nelle prime lezioni friburghesi - ad evidenziare il tema della temporalità e della storicità, che viene strutturandosi con definitiva chiarezza proprio quando Heidegger ripercorre la riflessione dei primi pensatori greci. Tutta una tradizione speculativa spingeva Heidegger e la cultura del suo tempo a una ripresa della filosofia greca: pur nella loro diversità, è sufficiente ricordare i contributi di Nietzsche, Reinhardt e Schadewaldt per comprendere le ragioni di questo ritorno. Quest'ultimo - il grande traduttore dal greco, allora ordinario all'Università friburghese - sotto l'influenza di Heidegger ripropone il problema teoretico della traduzione come nuova espressione di mondi e culture. Non dimentichiamo che egli dedica la sua versione dell'*Edipo re* sofocleo a Heidegger. Schadewaldt propone un senso della traduzione come esperienza della storicità, che sorge dal patire la *Bedeutsamkeit*; un problema, questo, che in pochi autori e correnti della filosofia è assurto alla dignità di problema teoretico. Ricordiamo qui la tesi di Schadewaldt che scorge l'essenza della parola non nella logicità astratta, bensì nella concretezza della vita e nell'intima connessione fra l'attuari dell'esistenza in una situazione e il suo strutturarsi nell'esperienza della totalità significativa: la parola «in quanto intreccio ben più ricco di rapporti vitali e mondani...è l'organo vivente mediante il quale il poeta visionario delle cose del mondo vede e dice gli uomini con le loro passioni e destini, il dominio degli dei e l'accadere». Quindi ogni «tradurre questo linguaggio del poeta deve cercare di riesprimere la sua parola nella propria lingua per appropriarsi anche il vedere del poeta, la forma in cui il mondo gli appare e come lo domina».

Riprendendo questa idea di Schadewaldt e portando all'estremo le argomentazioni dedicate da Heidegger ai primi pensatori greci, ci sembra di poter dire che molti problemi filosofici riguardanti l'io storico, sebbene in forma a volte solo enunciata e non criticamente approfondita, siano già rinvenibili nelle opere degli autori tragici.

E' allora nostra intenzione riprendere una problematica speculativa che oggi urge e si impone, rifacendosi a testi e fonti che la tradizione occidentale ha relegato nell'ambito ben determinato della storia della letteratura greco-latina,

AUTORI E IDEE

AUTORI E IDEE

Contro la teoria speculativa dell'arte

Se c'è chi lamenta la "conversione estetica" del discorso filosofico, Jean-Marie Schaeffer, nel suo ultimo saggio: L'Art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII siècle à nos jours (L'arte dell'era moderna. Estetica e filosofia dell'arte dal XVIII secolo ai giorni nostri, Gallimard, Parigi 1992), denuncia invece l'appropriazione da parte di alcune scuole filosofiche dell'intera riflessione estetica contemporanea.

La critica è rivolta a ciò che **Jean-Marie Schaeffer** denomina "teoria speculativa dell'arte", dove con teoria viene indicata una riflessione indifferente alle pratiche artistiche e con speculativa, una teoria informata da un progetto filosofico che privilegia il magistero artistico come unica possibilità di accesso ad una verità ontologica altrimenti inaccessibile. Arte infine, con la maiuscola, indica la sacralizzazione di una categoria che omogeneizza le specificità delle arti per erigersi a chiave di accesso all'Essere, al di là del gioco delle apparenze. In questo modo la filosofia dell'arte si innalza a coronamento della filosofia stessa, culmine di un sapere illuminato, partecipe del divino.

Gli esordi di questa dottrina, Schaeffer li rintraccia nelle posizioni di Novalis e di Schlegel che, contro la *Critica del Giudizio* kantiana, affermano la necessità di un ideale per l'arte. Si inaugura così una visione ontologica dell'arte, in seno alla quale spetta all'artista il compito di aprire il cammino verso la verità dell'Essere. I nomi che ricorrono nella genesi e nello sviluppo di questo progetto romantico sono quelli di Novalis, Hölderlin, ma anche di Schopenhauer e Heidegger che sostiene che «Il *Dasein* storico dei popoli, il loro innalzarsi e il loro declino scaturiscono dalla poesia, e (...) ne scaturisce altresì il sapere autentico in senso filosofico; da i due congiunti scaturisce l'attualizzazione da parte dello Stato del *Dasein* di un popolo in quanto tale - la politica. Questo tempo originale, storico, dei popoli è di conseguenza il tempo dei poeti, dei pensatori e dei fondatori dello

Stato».

E' chiaro l'intento di Schaeffer di smontare criticamente un progetto dove l'interpretazione dell'arte diventa l'argomento di legittimazione delle conclusioni ontologiche del sistema. Al termine di questo scavo attorno ai fondamenti dell'estetica contemporanea, acriticamente assunti da tanta cosiddetta critica d'arte, l'autore non ha difficoltà a denunciare la retorica senza costruito dei discorsi dell'oggi sull'arte e dell'arte che si vuole programmaticamente speculativa. A questi Schaeffer oppone, nell'introduzione e nella conclusione del libro, le risorse di un'estetica che si rifiuta di fondarsi su un'idealità metafisica, in sintonia con la riflessione kantiana sul giudizio estetico, dove viene posta per principio l'inermità di qualsiasi formulazione dottrinale. «Cercare un principio del gusto - scrive Kant - che attraverso dei concetti determinati indichi il criterio universale del bello, è un'impresa sterile, dal momento che quello che si va cercando è impossibile e in se stesso contraddittorio». E. N.

Echi di Heidegger

Fra i molti studi critici che di recente sono stati dedicati alla ricostruzione dell'opera di Heidegger, o ad aspetti particolari di essa, vanno segnalate la traduzione italiana della nota monografia di Otto Pöggeler, Il cammino di pensiero di Martin Heidegger (traduzione di Giuseppe Varnier, Guida, Napoli, 1991), e la raccolta di saggi a cura di Mario Ruggenini, Heidegger e la metafisica (Marietti, Genova, 1991). La prima di queste due opere, divenuta oramai quasi un classico della storiografia heideggeriana, è una ricostruzione simpatetica del pensiero del filosofo di Messkirch, compiuta da Pöggeler in stretto contatto con il proprio autore. La seconda opera invece, mettendo a fuoco un problema che è poi il problema fondamentale di Heidegger, si presenta come uno strumento di indubbia utilità per fare il punto sulle questioni teoretiche che attualmente sono al centro dell'impegnativo dibattito intorno al-

L'opera di questo filosofo.

La raccolta di saggi curata da **Mario Ruggenini, Heidegger e la metafisica**, contiene gli atti dell'importante convegno omonimo tenutosi all'Università di Venezia dal 4 al 6 aprile 1989, con interventi, fra gli altri, di Virgilio Melchiorre, Emanuele Severino, Carlo Sini, Vincenzo Vitiello. Come osserva Ruggenini, intento del convegno è stato anzitutto quello di sottrarre Heidegger al clamore che tuttora persiste intorno alla sua biografia, per riportare la sua opera alla propria collocazione problematica. Caratteristica di tutti gli interventi è stato infatti un approccio alle riflessioni heideggeriane né puramente storiografico, né scolasticamente ripetitivo. L'analisi del rapporto fra "Heidegger e la metafisica" vale, dunque, come richiamo al rapporto "destabilizzante" che il filosofo ha voluto instaurare con la metafisica, ponendola come problema.

Filo conduttore dei saggi qui raccolti è l'atteggiamento con cui gli autori si sono avvicinati a Heidegger, e che in certo qual modo riflette la forma di interrogazione con cui lui stesso ha interpretato i filosofi che lo hanno preceduto. Ciò che viene in luce è allora quella che ancora Ruggenini definisce «dimensione tragica dell'esperienza ermeneutica», la consapevolezza dello scarto fra interpretante e interpretato che costituisce l'essenza del movimento - o del "falso movimento" - della storia della filosofia.

Il carattere della monografia dedicata a Heidegger da **Otto Pöggeler** è affatto peculiare. Come nota **Giuseppe Varnier**, essa consiste, infatti, in una ricostruzione «quasi in presa diretta» della riflessione del pensatore di Messkirch; una ricostruzione per taluni aspetti quasi coeva al momento del formarsi della riflessione stessa. Indicativo, da questo punto di vista, è il fatto che sia stato messo a disposizione dell'autore, materiale all'epoca inedito, quali appunti di corsi di lezione o testi degli stessi, forniti da Heidegger medesimo. D'altronde, sostiene Pöggeler, Heidegger ha sempre compreso il proprio pensiero come un avviarsi per un cammino che lo portasse nelle vicinanze dell'essere: ciò esclude in linea di principio che si possa pervenire ad un sapere compiuto. Obiettivo del filosofare è invece una «trasforma-

zione dell'atteggiamento fondamentale», una riproposizione della domanda sull'essere che è già il cardine di *Essere e Tempo*. Se il pensiero di Heidegger deve quindi essere interpretato come un cammino "nelle vicinanze" dell'essere, ciò non va inteso, sostiene Pöggeler, come sacerdotale amministrazione della "verità dell'essere". Al contrario, il cammino vuole esserne la verifica continua e incessante, ma non in un'ottica di progresso cumulativo e lineare, di adeguatezza di ogni singolo passo a questa verità. Di fatto, dall'opera di Pöggeler viene escluso ogni approccio al pensiero heideggeriano da un punto di vista "evolutivo", proprio perché la questione dell'essere, con i tentativi di una sua continua ripuntualizzazione, costituisce l'astro attorno al quale orbita la traiettoria di tale pensiero. Il cammino di pensiero di Heidegger, dice Pöggeler, è «un'unica, grande localizzazione: quella decisiva localizzazione dell'essere che conduce per la prima volta il pensiero nella sua essenza localizzante».

Le due corpose appendici che costituiscono circa un terzo dell'attuale dimensione dell'opera di Pöggeler, edita per la prima volta nel 1963, sono in tal senso indicative. Tanto l'appendice del 1983, quanto quella, ancor più ampia, del 1990, più che un "aggiornamento" sugli sviluppi del pensiero heideggeriano alla luce dei nuovi materiali a disposizione, sono l'illustrazione di una pluralità di cammini intesi a percorrere la medesima regione, oltre che una resa di conti con altri studiosi heideggeriani. La definizione di "studio critico", riferita a quest'opera, va intesa in un senso affatto peculiare: non solo perché, come testimonia Pöggeler stesso, il rapporto con l'autore oggetto del suo studio fu così continuo da permettere allo studioso di seguire il formarsi di talune opere, e all'autore di intervenire nel formarsi dello studio critico. Nel proprio lavoro Pöggeler pare mirare a un'osmosi con il lavoro filosofico di Heidegger - fin quasi nell'assunzione di uno stile di scrittura "heideggeriano" - volendo fornire di esso più che una "critica", una "testimonianza". F. C.

Scienza, metodo, conoscenza

Alla questione del valore gnoseologico del metodo nella scienza sono dedicati alcuni recenti studi ora disponibili in traduzione italiana: Morris Kline, Storia del pensiero matematico (a cura di Alberto Conte, traduzione di Luca Lamberti, Einaudi, Torino 1991, 2 voll.), Paul K. Feyerabend, Dialoghi sulla conoscenza (traduzione di Roberta Corvi, Laterza, Roma-Bari 1991) e infine la traduzione italiana del testo di due conferenze di Karl Raimund Popper, Un universo di propensioni (Vallecchi, Firenze 1991).

Dalla ricostruzione che **Morris Kline** compie in *Storia del pensiero matematico* emerge innanzitutto il problema di definire il senso in cui si possa parlare di "storia" per un sapere, quale la matematica, concepito come un insieme in sé concluso. Ciò chiama però in causa il problema di stabilire il rapporto tra la matematica come sapere storico e il suo valore sul piano gnoseologico. Il presupposto che agisce nella ricostruzione storica di Kline è quello del valore conoscitivo della matematica nelle sue connessioni - storicamente determinate - con altri saperi. Per Kline la matematica, più che un *corpus* disciplinare, è uno strumento interpretativo interdisciplinare. Così il progresso della matematica consiste anzitutto nell'acquisizione di nuovi ambiti tra quelli da essa considerati e nella loro riconduzione a principi sempre più generali.

L'interpretazione contenutistica della matematica come di un sapere a sé stante va di pari passo con la convinzione che essa sia un sapere sovrastorico e in sé concluso. Per converso, porre l'accento sulla matematica come "metodo" implica invece una sua visione dinamica "aperta", interpretazione che ha ricevuto impulso appunto dalla perdita del referente "reale", con le geometrie non euclidee e con la crisi dei tentativi di fondazione.

Ma come si caratterizza questa dinamicità? Qual è il suo punto di forza? Non la logica, non il rigore, ma piuttosto l'intuizione e la creatività, afferma Kline; in questo non lontano da **Paul K. Feyerabend**, la cui ultima opera, *Dialoghi sulla conoscenza*, vuole riprendere già nella forma espositiva la polemica "antimetodologica": «Il saggio ha un inizio, un centro e una fine. C'è un'esposizione, uno svolgimento e un risultato. Dopodiché l'idea (il sistema) è tanto chiaro e ben definito quanto una farfalla morta nella vetrina di un collezionista». Ciò che incrina il sistema è il fatto che alle idee "vere", cioè vive, produttive, il sistema non è più adeguato di quanto una cassetta da entomologo non lo sia per una farfalla: è la vita ciò che "eccede" il sistema, la classificazione metodica, ed è d'altronde la vita ciò che rende vere le idee. Il "dialogo" è forma più vicina alla vita di quanto non lo sia il "saggio", per quanto, come dialogo scritto, sia soggetto pur sempre a regole e perciò esso non sia che una sbiadita parvenza del dialogo reale, quello attraverso cui la scienza davvero progredisce al di fuori della metodica.

I due dialoghi di cui si compone il libro di Feyerabend vogliono essere appunto l'semplificazione di questa tesi; non solo la vita va al di là di qualunque pretesa "oggettività" scientifica, che pure è da essa condizionata, ma la stessa pratica scientifica «va oltre la portata dei principii e dei metodi filosofici». Con le sue ubbie metodologiche Popper, osserva Feyerabend, non dà che «suggerimenti sciocchi e completamente disinformati» in merito all'interpretazione della meccanica quantistica, la cui

effettiva teoria è stata invece inventata da scienziati "confusionari". La conoscenza fornita dalle scienze non ha perciò titoli di privilegio nei confronti di altre - arte, letteratura, emozioni - ed è anzi essa stessa condizionata da queste forme di conoscenza, che costituiscono nel loro complesso la "vita". Irridendo il concetto di neutralità della scienza, correlato della pretesa dell'esistenza di un metodo che dia conto del suo progredire, Feyerabend arriva a ipotizzare proprio per le relazioni reciproche tra scienza e vita, filosofia e vita, la necessità di un controllo sociale nella ricerca scientifica e nella pratica filosofica stessa.

Nella sua irruenta polemica antipopperiana Feyerabend tocca comunque un punto decisivo quando rileva che il tentativo di estrapolare da una teoria scientifica un metodo - ipostatizzandolo come *il* metodo della scienza, e magari della conoscenza *tout court* - corre il rischio di legare la riflessione epistemologica a teorie particolari e ben determinate, che per gli stessi scienziati sono tutt'altro che pacificamente accettabili. Si veda, per esempio, il caso dell'ultima opera di **Karl Raimund Popper**, *Un universo di propensioni*, dove egli coniuga il realismo della definizione di verità di Alfred Tarsky - per il quale un enunciato è vero se ha una corrispondenza con un fatto oggettivo - alla teoria oggettivistica della probabilità - dalla quale Popper deriva l'idea non deterministica dell'universo, che è invece un insieme di "propensioni" - senza prendere in considerazione l'opposta interpretazione soggettivistica, pure bene accetta a molti scienziati. F. C.

Fenomenologia del gesto

E' dedicata al gesto, in quanto movimento simbolico del corpo umano non riducibile a spiegazioni causali, l'ultima opera del filosofo tedesco Vilém Flusser *Gesten. Versuch einer Phänomenologie (Gesti. Tentativo di una fenomenologia, Bollmann Verlag, Düsseldorf 1991)*.

Strumento espressivo autonomo che funziona spesso in maniera inconscia, secondo codici strutturatisi socialmente e culturalmente, o elemento che fa da contrappunto o da accompagnamento alla linea melodica fondamentale del linguaggio verbale, il gesto è una delle componenti portanti attraverso cui si realizza lo scambio di significati nella comunicazione quotidiana. Difficile però, proprio per la fluidità dei gesti e la difficoltà di obiettarli, giungere a stabilire o fissare codici e modalità di funzionamento e di interpretazione dei gesti, e ancora più arduo è passare da una fenomenologia del gesto basata sulla sua evidenza intuitiva, alle strutture antropologiche e comportamentali che nei gesti si esprimono. A questo tema è dedicata l'ultima opera di **Vilém Flusser**, che si cimenta con il

Michelangelo, Episodi della Creazione, (Roma, Cappella Sistina)

complesso compito di una “fenomenologia” del gesto, inteso come «movimento del corpo o di un mezzo ad esso connesso, per il quale non esiste alcuna spiegazione causale soddisfacente». Se il gesto viene definito da Flusser, in negativo, a partire dalla sua irriducibilità ad una spiegazione di tipo causale, in senso positivo esso può essere caratterizzato secondo il nostro autore come un «movimento simbolico» in cui è contenuta una «donazione di senso codificata».

La fenomenologia del gesto sembra rinviare per Flusser ad un’antropologia filosofica, se è vero che per lui - e questa è la tesi principale della sua opera - nel gesto è l’uomo stesso che si rappresenta. Tentativo di questa fenomenologia è di decifrare una tale rappresentazione dell’umano, muovendo dalla tesi secondo cui «l’esser-ci si esprime nel mondo in quanto gesticolare». Questa analitica dei gesti nella dimensione della quotidianità è chiaramente debitrice della descrizione heideggeriana della quotidianità in *Essere e Tempo*. Ma Flusser, non senza ironia, prende in considerazione nella sua analisi anche dimensioni della gestualità che non rinviano direttamente ad un’intenzione comunicativa, come il radersi o il fumare la pipa. Al centro delle descrizioni di Flusser c’è però il gesto del “fare” (*machen*), che ha il suo modello

nell’allestimento di un oggetto tramite le mani, in cui si esprimerebbe quella sorta di coazione a trasformare l’essente che per Flusser è caratteristica dell’uomo: «Per questo le nostre mani sono qualcosa di mostruoso: esse affermano con i loro gesti del produrre, che il mondo in cui esse si trovano è sbagliato, cattivo e brutto. (...) E proprio questa mostruosità è il nostro modo umano di essere nel mondo».

Partendo da questa melanconica concezione antropologica di fondo, Flusser sviluppa una serie di analisi di gesti e comportamenti quotidiani. Così ad esempio avviene per il gesto del fumare la pipa e dei suoi rituali, nella cui “purezza estetica” Flusser individua il residuo di un modo di vita artistico che nell’Occidente moderno sarebbe stato represso dalla coazione al lavoro ed alla comunicazione. Altre parti del volume sono dedicate all’analisi della scomparsa, nella modernità, di gesti del passato. Come già nella sua precedente opera, *Die Schrift* (La scrittura, 1987), Flusser considera l’atto dello scrivere un gesto arcaico destinato a sparire nell’epoca del computer, così come alla morte sarebbero votati, nell’epoca moderna, i gesti del parlare e dell’amare. Altre interessanti analisi sono dedicate nel testo a comportamenti che certo possiedono una propria gestualità, ma che si trovano ai limiti di ciò che può essere considerato come “gesto”, quali

ad esempio “il gesto dell’ascoltare musica” e “il gesto del video”. M.M.

Bilancio di interpretazioni

La riedizione di un testo che è quasi un “classico”, quello di Paul Ricoeur, Della interpretazione. Saggio su Freud (traduzione di E. Renzi, *Il Melangolo*, Genova 1991) e la pubblicazione dello studio critico di Franco Bianco, Pensare l’interpretazione. Temi e figure dell’ermeneutica contemporanea (Editori Riuniti, Roma 1991) forniscono l’occasione per un bilancio dell’ermeneutica contemporanea.

La discussione sull’ermeneutica in Italia si è andata configurando sempre più come una nuova *koiné* capace di ricondurre, almeno in apparenza, ad un unico denominatore un fenomeno quanto mai complesso e differenziato. Tale circostanza ha portato a credere che l’ermeneutica fosse non soltanto una corrente di pensiero sostanzialmente unitaria, ma per di più identificabile senz’altro con l’ermeneutica filosofica di Martin Heidegger e Hans Georg Gadamer. A questo modo tradizionale di vedere le cose Franco Bianco oppone con forza la tesi che nell’attuale dibattito italiano sull’ermeneutica debba essere fatto valere «il

riconoscimento del carattere conflittuale delle diverse teorie del fenomeno interpretativo».

La disamina di Bianco prende le mosse da Max Weber, per il quale, come è noto, la discussione del rapporto tra comprendere e spiegare costituisce un momento di assoluta centralità nella sua riflessione. Il primo momento risulta indispensabile alla spiegazione della condotta umana, mentre il secondo «è chiamato a vagliare fino a che punto l'evidenza dell'interpretazione giunga davvero a identificarsi con la sua validità». Spostandosi sul terreno rivendicato da chi, come Heidegger e Gadamer, vede proprio nell'oggettività e nel metodo ciò che rende impossibile il sapere ermeneutico, a Bianco risulta agevole affermare che, nella misura in cui Heidegger è fondamentalmente disinteressato alle questioni epistemologiche, la sua posizione tende a diventare periferica nel dibattito contemporaneo sull'ermeneutica. I diritti dell'ermeneutica filosofica si fanno però valere con l'opera di Gadamer, la cui riflessione è vista muoversi tra un polo positivo e uno negativo. In quanto superamento di una coscienza storica ingenua ed assunzione della radicale storicità dell'atto interpretativo, il pensiero gadameriano è visto come denuncia ed oltrepassamento dei limiti dello storicismo. In questa tendenza a ridurre al linguaggio tutto l'essere (tesi, questa, che conduce a quella della universalità dell'ermeneutica), esso è visto tuttavia anche come trasformazione idealistica del comprendere in un autocomprendersi che ricerca, anziché l'arricchimento attraverso ciò che è estraneo, l'identità dell'autocomprendersi con se stesso.

Al primato del linguaggio e dell'interpretazione, afferma Bianco, va contrapposta la consapevolezza habermasiana del fatto che la coazione della natura interna e quella delle condizioni esterne sono dati all'interpretazione, sono già agiti rispetto al linguaggio, che rispetto a essi può e deve però avere una funzione critica. In questo modo, continua Bianco, se da un lato è possibile pervenire alla relativizzazione del ruolo della tradizione, che con Gadamer è concepita come entità intangibile nella prospettiva di un'ermeneutica che ignora ogni forma di condizionamento, dall'altro si apre la strada a una revisione del compito che spetta alla comprensione, un compito che non può essere soddisfatto soltanto attraverso il ricorso agli strumenti dell'ermeneutica. Ciò che all'autore sta a cuore è la ricerca di un sistema di riferimento più complesso nella comprensione dell'agire individuale e sociale. E' questa la strada, secondo Bianco, su cui la stessa ermeneutica filosofica, opportunamente rivista e corretta da un'ermeneutica "critica", può diventare davvero operante; una strada lungo la quale pensatori di provenienza diversa - si pensi agli ultimi esponenti della scuola di Francoforte, ma anche a filosofi di provenienza analitica o fenomenologica - sono destinati a incontrarsi, quando venga

compiuto quel ritorno dall'ontologia all'epistemologia che Paul Ricoeur ha di recente indicato come il compito che l'ermeneutica post-heideggeriana è chiamata a soddisfare.

Proprio a partire da *Pensare l'interpretazione* di **Paul Ricoeur**, la cui prima edizione risale al 1965, è possibile misurare le distanze del dibattito messo a fuoco da Bianco, dibattito volto a determinare cosa si dovesse intendere con ermeneutica e se fosse possibile prospettare un' "ermeneutica filosofica". Come è noto Habermas, proprio contro l'impostazione di Ricoeur, e in diretta polemica con Gadamer, rifiuta un'interpretazione troppo estensiva del termine "ermeneutica", che preferisce ricondurre alla prassi interpretativa di carattere filologico che si esercita su un testo, o su una tradizione consegnata ad esso. Di qui l'accusa di intrinseco "conservatorismo", che Habermas rivolge all'ermeneutica già nei suoi scritti degli anni Sessanta; un'accusa volta a "comprendere meglio", non a sovvertire, né a smascherare, l'oggetto della sua indagine. Compito, quest'ultimo, attribuito dal filosofo francoforte alla "teoria critica", piuttosto che all'ermeneutica, e che invece Ricoeur metteva in conto proprio all'ermeneutica, alle radici della quale c'era la "scuola del sospetto". Identificata nelle figure di Marx, Nietzsche e Freud, quest'ultima è, secondo Ricoeur, anzitutto orientata allo "smascheramento", alla lettura mediante il rovesciamento dialettico, alla genealogia dei sentimenti morali e di quelli religiosi, alla ripresa e messa in evidenza di ciò che era stato rimosso - di ciò che il testo non può o non vuole dire. Proprio per questo l'opera di Ricoeur può, d'altra parte, essere considerata all'origine del dibattito; il suo riferirsi a Marx, Nietzsche e Freud, piuttosto che alle figure tradizionali della tradizione ermeneutica o a quella di Heidegger - come fa invece Gadamer - ha fatto per la prima volta compiere all'ermeneutica il passo da prassi filosofica - valenza che, prima di Heidegger e Gadamer, non le era peraltro neppure riconosciuta - a *koiné* del mondo filosofico. F. C. / G. B.

Morin: vita e abitudini delle idee

Negli ultimi mesi del '91 sono apparsi nelle librerie francesi due saggi di Edgard Morin: *La Méthode. 4 Les Idées: leurs habitat, leurs vie, leurs moeurs, leurs organisation (Il metodo. 4 Le Idee: ambiente, vita, costumi e organizzazione, Seuil, Parigi 1991)* e *Autocritique (Seuil, Parigi 1991)*. **Lavoro di analisi e di riflessione sul metodo il primo, autoriflessione sul proprio percorso culturale e politico il secondo testo che, pubblicato negli anni della destalinizzazione, viene riproposto oggi, con**

una più aggiornata introduzione critica, anche in traduzione italiana (Autocritica, Moretti e Vitali, Bergamo 1992).

Il quarto volume sul Metodo costituisce un complemento della ricerca epistemologica condotta da **Edgard Morin** nell'arco di quindici anni. E' del 1977 *La Nature de la Nature* (La natura della natura), del 1980 *La vie de la Vie* (La vita della vita), del 1986 *La Connaissance de la Connaissance* (La conoscenza della conoscenza). All'antropologia della conoscenza, che prende in esame le condizioni psico-cerebrali del processo conoscitivo, succede infatti, in questo saggio, un'ecologia della conoscenza, che considera le idee dal punto di vista culturale e sociale per concentrarsi poi sul rapporto di autonomia/dipendenza che queste intrattengono col mondo - ciò che Morin chiama *noosfera* - ed affrontare infine il modo di organizzazione della conoscenza (*noologia*).

Se la prospettiva adottata focalizza l'ambito culturale "autonomo" delle idee, è tuttavia implicito il lavoro di analisi sulle componenti biologiche della conoscenza e sui suoi caratteri mitici, che Morin ha compiuto nei precedenti studi. L'ecologia della conoscenza, che studia l'habitat, i costumi e l'organizzazione delle idee, consente a Morin di affrontare il problema della conoscenza ordinaria, "volgare", che ha nel cosiddetto buonsenso la sua caratterizzazione più tipica. In esso si annida un germe di universalità che travalica le specifiche determinazioni culturali. La conoscenza quotidiana è una morfologia complessa di percezioni sensoriali e di costruzioni ideologico-culturali, di intuizioni e di induzioni, conoscenze ancestrali e superstizioni. La ricchezza espressiva della lingua comune è produttiva di combinazioni conoscitive che si situano in una posizione di mezzo tra il pensiero razionale e quello metaforico-analogico; su di essa si fondano tanto i linguaggi specifici delle scienze che quelli metaforici dell'arte. Ed è ancora su questo terreno che può rendersi comunicabile ed evidente l'analisi della conoscenza, analisi da cui emerge - per Morin - il problema e la necessità di un pensiero della complessità.

Una lezione di vita tratta dalla propria esperienza di militante politico nel quadro di un'esperienza chiave del secolo è invece quanto ci propone Morin in *Autocritique*. Il tema è il comunismo, progetto grandioso e totalizzante, nutrito degli ideali della cultura europea e naufragato in un sistema oppressivo e mistificatore. La storia del XX secolo è segnata dalla credenza razionale che si è trasformate nella fede in un ideale che si è creduto scientifico e che è stato - osserva Morin - l'ultima religione laica dell'era moderna. Ma che tipo di mentalità ha consentito l'adesione "realistica" ad un credo che utilizza l'analisi razionale come strumento di lotta politica e nello stesso tempo si chiude acriticamente in

una immunologia che gli permette di resistere ai fatti e agli argomenti che lo contraddicono? Potenza ideologico-religiosa della fede nel partito - risponde l'autore - capace di trasformare un uomo in un eroe o in un mostro, più sovente in un funzionario di un universo gerarchico e sacrale. «Abbiamo bisogno di capire i processi di razionalizzazione che giustificano in modo apparentemente logico ciò che ci rende ciechi nei confronti della realtà empirica». E' un'esperienza che Morin vorrebbe veder trasformata in coscienza, perchè, come afferma Santayana, «coloro che non sono in grado di riportare alla mente l'esperienza, sono condannati a ripeterla». E. N.

La metodologia di lavoro della scienza

All'interno di quella prospettiva che cerca di riordinare i differenti approcci metodologici assunti dalla filosofia della scienza rientra la recente raccolta di saggi curata da Richard Boyd, Philip Gasper e J. D. Trout, *The philosophy of science (La filosofia della scienza, MIT Press, London 1991)*, che vuole essere un'antologia di quelle che sono le principali teorie di filosofia della scienza di questi ultimi anni. Anche Jerrold J. Katz, con il suo nuovo libro *The metaphysics of meaning (La metafisica del significato, MIT/Bradford, 1990)*, intende inserirsi in questa prospettiva di dibattito, fornendo una nuova interpretazione e ridefinizione di alcune importanti teorie, quali quelle di Wittgenstein, Chomsky e Quine, nell'intento di formulare una teoria linguistica non-naturalistica.

Negli anni cinquanta la filosofia della scienza era dominata da un positivismo logico puro e semplice. Puro nel senso che la filosofia veniva intesa come un'indagine circa la logica della scienza mediante strumenti analitici distinti dai metodi empirici della scienza stessa. Semplice perchè le teorie scientifiche possedevano solo una funzione fondamentale: l'introduzione dell'esperienza. In particolare il positivismo, accettando un modello radicale di significato, rifiutava l'idea che una teoria scientifica potesse descrivere entità e processi non osservabili. Venendo in tal modo privato, il contenuto di una teoria, dei dati che lo sostengono. Nel 1953, Herbert Feigl e May Brodbeck pubblicavano *Readings in the philosophy of science* (Lecture di filosofia della scienza), un'antologia di ben 52 articoli, che rappresentava un aperto consenso al positivismo. Ora Richard Boyd, Philip Gasper e J. D. Trout, prendendo a modello l'antologia di Feigl e Brodbeck, hanno raccolto un'ugualmente voluminoso insieme di saggi, che a distanza di qua-

rant'anni riflettono la differente scena filosofica. Infatti, mentre la prima antologia evidenziava un generale accordo col positivismo, la recente raccolta mostra una comune impostazione di pensiero solo per il fatto che la precedente generale accettazione del positivismo viene considerata erronea.

I curatori di questa nuova antologia, cercando di mettere in evidenza le principali direzioni intraprese dalla filosofia della scienza, parlano di "naturalismo", muovendo dal presupposto che le considerazioni empiriche riguardano la filosofia della scienza. Da questo punto di vista l'evidenza che ci deriva dalla storia della scienza è fonte di dati empirici che il positivismo non considerava; ugualmente il lavoro compiuto dalla psicologia e dalla scienza cognitiva va ad incidere sull'evidenza, producendo inferenze. In tal modo la purezza metodologica dell'empirismo viene abbandonata. Un'altro aspetto che emerge da questa antologia è quella tendenza che potremmo definire "teoreticismo", secondo cui qualunque risultato raggiungano le teorie scientifiche, non è mai pienamente comprovato dall'evidenza. Lontani dallo sperare di poter analizzare i contenuti delle teorie secondo una nozione di osservazione non problematica, molti filosofi della scienza pensano che le osservazioni scientifiche dipendano dalla teoria. Si stabilisce così un nuovo rispetto per le teorie e per la complessità delle loro metodologie: la semplicità del positivismo viene in tal modo condannata. I curatori di questa nuova antologia hanno raccolto quelle diverse prospettive di filosofia della scienza che riflettono sia le nuove tendenze, sia i nuovi disaccordi. La prima parte del volume contiene articoli riguardanti problemi generali di metodo, significato, spiegazione, riduzione e realismo, la seconda indagine filosofiche sulla fisica, sulla psicologia e sulle scienze sociali, fornendo così nel complesso una panoramica piuttosto completa di questo ambito di ricerca. Mosso anch'esso dall'intento di chiarire l'approccio contemporaneo alla filosofia della scienza, gran parte del volume di Jerrold J. Katz, *The metaphysics of meaning*, analizza in maniera critica gli argomenti più importanti delle teorie di Wittgenstein, Chomsky, Quine, Goodman, Davidson, Putnam e dei loro seguaci, responsabili, per Katz, di aver reso il naturalismo la filosofia dominante nel nostro secolo. Il lavoro di Katz si presenta come parte di una ambizioso programma di ricerca, che si propone di sottoporre ad ulteriore esame il disegno naturalistico del linguaggio e della filosofia, per poter in seconda istanza formulare una teoria non-naturalistica, capace di trarre vantaggio sia dall'approccio chomskyano al linguaggio, sia da quello filosofico-linguistico dell'ultimo Wittgenstein. Egli tuttavia si sofferma relativamente poco sulla possibilità di un nuovo approccio per una teoria non-naturalistica, dato che il suo scopo è per ora quello di porre la questione.

Certo sorprende pur sempre vedere raggruppati insieme, sotto la definizione di "naturalisti", autori come Chomsky, Wittgenstein e Quine. Per Katz il naturalismo è quella dottrina secondo cui niente esiste o succede, niente può essere descritto o spiegato, almeno in linea di principio, all'interno dell'apparato concettuale e metodologico delle scienze naturali. Ma questa applicazione unidimensionale della nozione più o meno standard di naturalismo è in Katz subordinata in tutto alla fondazione della propria teoria non-naturalistica. Ciò è in parte dovuto alla strumentalizzazione opportunistica di questa nozione operata da Katz, ma anche al fatto che le tradizionali opposizioni a questa concezione hanno perso molto della loro forza in conseguenza di quella che è stata definita la "rivoluzione chomskyana". Infatti la ripresa operata da Chomsky della teoria platonica della reminiscenza, dottrina monistica e profondamente scientifica, fisicalista-mentalista, ha drasticamente ridotto, se non addirittura eliminato, le tradizionali polarità degli schieramenti. V. R.

Tramonto dell'Occidente

Una comune posizione filosofico-culturale caratterizza le tre iniziative editoriali, con cui Stefano Zecchi interviene sulla scena filosofica di fine 1991: l'introduzione alla nuova edizione del Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler (a cura di R. Calabrese Conte, M. Gottone, F. Jesi, traduzione di J. Evola, Guanda Edizioni, Parma 1991); il primo numero dell'annuario Estetica (Il Mulino, Bologna 1991), che raccoglie interventi di filosofi e artisti, italiani e stranieri, invitati a interrogarsi sulla creatività umana attraverso l'idea di destino (da qui il titolo di questo numero dell'annuario, Sul destino), quale ci viene proposta proprio da Spengler, filosofo della modernità che ha posto al centro della sua "morfologia della storia mondiale" il tema della destinazione della cultura. Infine la raccolta di elzeviri Verso dove? (Tema Celeste, Siracusa 1991) in cui Zecchi si pronuncia, talvolta polemicamente, su alcuni quesiti importanti della cultura contemporanea, «sul tramonto dell'espressione, sulla perdita di fede nelle grandi opere che inventano mondi possibili, che fondano cosmogonie per parlarci del nostro rapporto con l'infinito, con il destino, con la potenza della vita».

Di fronte alla tetraggine nichilista della cultura contemporanea è necessario per Stefano Zecchi interrogarsi sul nostro "destino prossimo", quello che ci sta alle calcagne invitandoci ad assumere la responsabilità delle scelte filosofiche e culturali che l'epoca impone. Significa rivitalizzare il

AUTORI E IDEE

Soldato nazista mentre uccide un
polacco

problema dei criteri di valore e delle scelte di campo in un orizzonte culturale che ha depotenziato il valore di verità dell'attività creativa, ridotto a sperimentazione la forza dell'immaginazione, intorbidito con enie luttuose il nostro rapporto con la tradizione di appartenenza. Il Novecento ha minato alla base il rapporto simbolico con la qualità espressiva delle cose, "il nocciolo sacro della vita" custodito dalla forza immaginativo/creativa con cui l'uomo interpreta la propria appartenenza alla vita del cosmo, alla qualità sensibile dell'esistenza che dà forma e significato al suo modo di prendere "dimora" nel mondo in un dato momento storico.

Destino è il modo originario che, attraverso l'immaginazione, lega ogni nostro intervento conoscitivo o attivo sulla scena del mondo alla dimensione cosmologica, rituale, simbolica della natura, della potenza diversificata della vita. Destino è la cifra della destinazione dell'uomo, la sua capacità di interpretare e di trasformare le cose penetrando nei loro processi produttivi di senso, cogliendone i richiami, scoprendovi la qualità sensibile, le forme metamorfiche. Interrogarsi sul destino implica un'attenzione rinnovata per la storia e il suo andamento ed esige di prendere posizione rispetto alla propria origine.

Una delle figure più importanti che accompagnano tale riflessione sulla storia è per Zecchi **Oswald Spengler**, che ha centrato le sue preoccupazioni teoriche sul tema della destinazione dell'Occidente. Note sono le stroncature liberali, ma anche naziste, dell'opera di Spengler: non a caso la riedizione del *Tramonto dell'Occidente* ha riaperto il dibattito in tal senso. Spengler stesso in *Pessimismus?* si era difeso dall'accusa di disfattismo di quanti «confondono il declino dell'Antichità con il naufragio di un transatlantico». Resta che, come sottolineava Adorno, Spengler con il suo chiaroveggente disincanto focalizza alcuni possibili scenari "negativi" della Modernità. Nell'epoca della Repubblica di Weimar, per Spengler, per noi nell'epoca dell'azzeramento giacobino dei valori, dell'impero del denaro, della crisi delle democrazie, s'imponivano e s'impongono alcune domande fondamentali: qual'è il senso dell'azione? Quale destino attende la democrazia? Come concepire il rapporto fra l'uomo e la natura, fra l'uomo e la tecnica?

Per Zecchi si tratta innanzitutto di avvicinarsi alla riflessione spengleriana con lucidità e serenità; solo in questo senso la critica diviene feconda. Su questa linea **Giampiero Moretti**, nel suo intervento sull'annuario *Estetica 1991*, propone un'interpretazione di Spengler che diversamente da Zecchi tende a sottolineare la frattura con il romanticismo attraverso l'influenza di Nietzsche. La presenza ambigua di un duplice modello, goethiano e nietzscheano, in altri termini di un "relativismo volontarista e dell'analogia metamorfica", comporterebbe in Spengler «un

approdo irrazionalistico nei confronti del reale, anche vissuto come storia". Destino sarebbe allora semplicemente l'assenza di senso elevata a paradigma dell'accadere: in Spengler mancherebbe in tal senso, per Moretti, una coscienza lucida della crisi del soggetto, anche di quello in termini di volontà di potenza. A ciò fa riscontro, sempre nell'annuario, la posizione di **András Gedö**, che invita a resistere alla filosofia del destino, ribadendo «la necessità di una costruzione razionale e cosciente del processo storico, la ricerca di sentieri dell'agire liberati e emancipati dall'incantesimo del destino, che non sfocino nei sentieri interrotti di una fatalità anonima». Diversa è l'opinione di Zecchi nell'Introduzione alla riedizione del *Tramonto dell'Occidente*. Tramonto è un'espressione densa: testimonia il tentativo di assumersi un destino sapendo che le scelte a un dato momento non sono infinite: «Tramonto - scrive Zecchi - è un'immagine del simbolismo cosmico che unisce gli uomini al movimento delle stelle e agli eventi della vita: il sole tramonta e risorge, così come una civiltà nasce e declina». Spengler propone una concezione della storia che mette subito fuori gioco tanto l'ideologia del progresso, quanto il nichilismo luttuoso: le civiltà sono "organismi viventi" che con crescono attorno a uno specifico "stile", ossia a un preciso sentimento della vita, con cui il mondo è percepito nel suo senso più profondo. Quando una civiltà esaurisce la sua forza espressivo/simbolica, scivola nelle ombre della sera la capacità creativa di un'epoca. Declina così quella visione che sapeva stringere la natura vivente con la storia delle civiltà, che coglieva analogie e corrispondenze, penetrando nell'anima simbolica delle cose, intensificando la qualità estetica della vita come origine etica del conoscere e dell'agire. E' l'anima faustiana a raccontare questo destino: l'Occidente avrebbe "tradito" l'anima di colui che aveva legato le potenze cosmologiche della natura all'inventività dell'azione creatrice, che senza dialettizzarle, aveva saputo percorrere la forza del negativo e la pienezza del senso. Non a caso Spengler, nella sua morfologia storica, riprende, per Zecchi, l'idea goethiana che: «Tutto ciò che passa è simbolo». Certo tutto ciò che una civiltà elabora, il suo "stile", è caduco, tutti i suoi simboli trascolorano, ma ciò che non passa è il destino simbolico con cui la cultura di un'epoca si rapporta al senso e all'esperienza della vita. Simbolo è dunque quel significato complessivo assegnato alla vita per mezzo dell'immaginazione: esso non è un'elaborazione arbitraria, bensì si radica nella dimensione mitico-cosmologica del rapporto uomo-natura che è a priori ad ogni volontà individuale. E' forse a questo punto che il dibattito su Spengler assume la sua pregnanza: infatti, per chi esiste questa storia morfologica, che al limite coinciderebbe con una "simbologia universale"? Quale spazio di azio-

ne resta all'individuo nel cerchio del destino? Circa le critiche di *conservatorismo* e di *estetismo* rivolte a Spengler (e a Zecchi) si pronunciano nell'annuario *Estetica 1991* **Marcello Staglieno** e **Detlef Felken**, sgombrando il campo da facili pregiudizi. Quanto a Zecchi, egli riporta l'attenzione sulla "scommessa" di alcuni "geniali conservatori" (Jünger, Heidegger, Pound, Céline): per loro si trattava di trovare un rapporto organico fra la natura e la tecnica, senza perdere di vista il valore sacro e simbolico dell'esistenza. Di fronte all'accusa di estetismo, Zecchi difende un'idea di "estetica militante", secondo cui la prima radice dell'azione è estetica, nel senso di un investimento simbolico e mitico che informa un mondo. Diversamente dall'azione direttamente politica, la creatività è quell'azione che mette in opera un valore, valore essa stessa e dunque fonte etica di ogni progetto. Senza l'immaginazione di mondi possibili, ossia di mondi in cui avrebbe senso vivere, l'azione pratica, pubblica, concreta resterebbe a metà fra l'arbitrario e il contingente. Su questa linea, scrive Zecchi, «militanza significa dare centralità nei processi formativi a quel sapere artistico e filosofico che libera l'energia del linguaggio simbolico e dell'immaginazione. Qui c'è il riscatto del carattere filosofico dell'artistico e del carattere creativo e immaginativo del filosofico».

L'arte è infatti quell'attività creatrice che nelle sue opere rigenera e trasforma la nostra appartenenza al mondo e al senso profondo di quest'appartenenza qualitativa all'esperienza: essa implica sempre un'idea precisa sul mondo e in questo senso mette in atto una cosmogonia, fino a una cosmologia. E' un uomo "integrale" quello che si profila nell'arte, in cui e grazie a cui il cosmo, la natura, l'anima simbolica delle cose assumono un valore di verità nell'esistenza. Così anche nell'epoca moderna, suggerisce Zecchi nel suo saggio: "Baudelaire: il destino dell'arte, il destino della modernità", contenuto in *Estetica 1991*, il conflitto arte-natura va risolto trasformando entrambe, riconducendole alle fonti simbolico-immaginative dell'esperienza. Il simbolo lavora infatti sull'aspetto "referenziale" delle cose e vi scopre consonanze e analogie insospettite.

E' chiaro allora che il dibattito contemporaneo verte sul possibile "rinnovamento" dell'energia espressiva e creativa delle nostre culture e sull'"identità" del soggetto in un'epoca di crisi. La tensione è fra chi, come Zecchi, critica fortemente alcuni assunti del Moderno (nichilismo, sperimentalismo, giacobinismo) e difende con passione l'azione creativo-simbolica dell'uomo e il suo originario rapporto organico, cosmico e sacro con la potenza diversificata della vita, e fra chi, richiamandosi a una tradizione neoilluministica, situa il "rinnovamento" sul piano di una riflessione filosofico-politica in grado di rilanciare gli assiomi delle democrazie occidentali, difendendo con altrettanta passione lo statuto legislatore, regolatore della ragione

TENDENZE E DIBATTITI

Etica e morale

La recente pubblicazione nel mondo anglo-sassone di saggi riguardanti l'etica e la morale indica una grossa ripresa e riscoperta dell'aspetto più profondamente morale di queste problematiche, aspetto che negli ultimi anni aveva subito dure critiche e spesso era stato sistematicamente trascurato. Un'opposta tendenza cerca oggi di rivalutare l'aspetto morale, mettendolo in relazione con la natura umana ed i suoi bisogni. A questo proposito, in *Moral scepticism* di **Clement Dore (*Scetticismo morale*, Macmillan, London 1991) e in *Good and evil: an absolute conception* di **Raimond Gaita** (*Il bene ed il male: una concezione assoluta*, Macmillan, London 1991) viene attaccato in maniera differente lo scetticismo morale e, in particolare, l'abisso che si è creato tra i giudizi morali e il retto agire, tra il riconoscere il bene e il cercarlo. Il problema della coscienza, vista come intrinsecamente motivante, è invece affrontato da **Thomas E. Wren** in *Caring about morality: philosophical perspectives in moral psychology* (*Sostenendo la moralità: prospettive filosofiche di filosofia morale*, Routledge, London 1991), mentre la moralità nella sua connessione con il desiderio viene analizzata dal punto di vista della psicologia filosofica da **Mark Platts** in *Moral realities: an essay in philosophical psychology* (*Realtà morali: un saggio di psicologia filosofica*, Routledge, London 1991).**

In *Caring about morality: philosophical perspectives in moral psychology* **Thomas Wren** pone il suo interesse sulla coscienza vista come forza motivante, questione che può essere considerata o come un problema filosofico o come un problema pratico di psicologia umana. A livello pratico può sembrare che spesso la coscienza non venga ascoltata, anche se logicamente sembrerebbe che essa debba essere sempre rispettata, soprattutto se si conosce ciò che sarebbe giusto fare. A questo proposito Wren afferma che la coscienza è intrinsecamente motivante. Egli prende come suo principa-

le bersaglio quella psicologia che giustifica le motivazioni morali attraverso l'esistenza di ricompense esterne e di punizioni.

L'impostazione di Wren pone sotto accusa chi si occupa professionalmente di psicologia morale e a questo proposito anche **Raimond Gaita**, nel suo *Good and evil: an absolute conception*, solleva aspre critiche sui recenti sviluppi di questa teoria. La posizione di Gaita risente dell'articolo di Elizabeth Anscombe del 1958, *Modern moral philosophy* (Moderna filosofia morale), in cui si accusava di mente corrotta chi sosteneva la tesi utilitaristica circa l'esistenza di ricompense e di punizioni nel comportamento morale. Questa prospettiva non riuscirebbe per Gaita a spiegare la nozione di rimorso. Confrontandosi con la gente reale e i seri interessi morali degli individui, Gaita parla di realtà del male e afferma che la dimensione etica è fondamentale nella vita umana, poiché implica un senso di destino personale, la creazione di una vita storica.

Che ci siano fatti in virtù dei quali i giudizi morali sono veri o falsi è una tesi che **Clement Dore**, nel suo *Moral scepticism*, intende difendere con argomenti puramente astratti. Egli rifiuta lo scetticismo morale in favore di una moralità in cui l'esistenza di Dio e la fede in una vita ultraterrena sono elementi chiave. Se non di una nuova era di popolarità per vecchie concezioni, certamente il libro di Dore testimonia il fatto che la filosofia morale non può essere più a lungo equiparata né all'utilitarismo scientifico, né all'analisi impersonale del linguaggio morale.

Coloro che si occupano di morale da un punto di vista "realistico" affermano che esistono pratiche morali vere che possono essere individuate e riconosciute come tali, anche se la loro esistenza è indipendente dal loro rinvenimento. Queste realtà morali pratiche riguardano le nostre azioni, e hanno la funzione di motivare il nostro agire morale. In *Moral realities*, **Mark Platts** analizza questa situazione. La prima metà del libro è dedicata allo studio della natura del desiderio, prendendo spunto dall'analisi del desiderio proposta da Hume, la cui etica non-cognitivista non permette di considerare esistenti fatti morali caratterizzati dal giudizio razionale circa la

loro verità e falsità. Lo scopo di Platts è di smantellare la teoria humeana proponendo inizialmente, proprio come Hume, una psicologia morale per arrivare però a conclusioni completamente differenti e dare una nuova *chance* al realismo. Egli distingue quattro tipi di desiderio, tra cui uno definito "desiderio motivato", che sorge in risposta all'oggetto desiderato e che Hume non riesce a spiegare. In questo tipo di desiderio i fatti sono motivati dal desiderio stesso, che sebbene sia esistente, e non può non esserlo se ci deve essere un'azione corrispondente, non gioca il ruolo che Hume attribuisce al desiderio. In questo caso esistono fatti che attivamente generano il desiderio, anche se Platts non nasconde il *gap* che esiste tra il riconoscimento dei fatti e il desiderio che ne consegue. Non riuscendo a fornire però un'analisi accurata di questa fondamentale relazione e della concezione della razionalità che ne sta alla base, Platts alla fine non si allontana di molto dagli stessi risultati raggiunti da Hume. V. R.

L'etica realistica

Che cosa c'è in comune tra Hume, alla cui opera è dedicata la recente monografia di Eugenio Lecaldano, Hume e la nascita dell'etica contemporanea (**Laterza, Roma Bari 1991**) e **Hilary Putnam, autore de** La sfida del realismo (**trad. di Niccolò Guicciardini, Garzanti, Milano 1991**). **L'elemento che i due pensatori hanno in comune è la convinzione relativa all'esistenza di una relazione biunivoca tra etica e scienza: come l'etica determina la forma del conoscere e i suoi risultati, allo stesso modo le opzioni gnoseologiche riflettono determinate posizioni etiche.**

Il primo senso della relazione è quello particolarmente a fuoco nel saggio critico di **Eugenio Lecaldano**. Il primato dell'etica che viene riconosciuto nel pensiero di **David Hume** implica non solo e non tanto che questo sia l'interesse dominante nel filosofo inglese, ma implica, nella sua prospettiva, che l'agire determini il conoscere. Basti pensare a questo proposito come

nozioni cardine della metafisica, quali la categoria di causalità o quella di sostanza, vengano ricondotte alla "credenza", e quest'ultima alla consuetudine dell'agire. Emerge dunque un primo punto, ripetutamente sottolineato da Lecaldano, e cioè il fatto che l'etica di Hume non ha alcun carattere prescrittivo e normativo, ma consiste invece in uno studio della "realtà effettuale". Nel solco della tradizione inglese, da Hobbes a Hutcheson, Hume punta a una descrizione di tipo naturalistico dell'agire umano - la sua filosofia morale, così come la sua gnoseologia, e la stessa filosofia della religione, si fondano su presupposti relativi al campo antropologico - e non a una definizione del dover essere. Ciò non implica in alcun modo che l'etica si configuri come forma di conoscenza; se è anzi possibile trovare su questo punto contatti tra Hume e la riflessione etica contemporanea, secondo Lecaldano nell'ambito di quest'ultima occorre guardare proprio alle posizioni "non-cognitiviste".

E' proprio il confronto tra il pensiero humeano e le problematiche che emergono nel dibattito odierno ciò che interessa maggiormente Lecaldano: non però per mettere in gioco il pensatore inglese alla stregua di un contemporaneo, ma per misurarne la distanza, e insieme l'originalità, rispetto ai suoi predecessori. Originalità che consiste proprio nel carattere "realistico" della sua riflessione etica, e che fonda anche la sua riflessione in campo politico. Su questo realismo si fonda la distanza di Hume dal contrattualismo giusnaturalistico, come dal formalismo hobbesiano, come dalle posizioni dell'utilitarismo. Il problema per Hume è scoprire la genesi dei sentimenti morali, per poter fondare su di essi una teoria politica realistica; non gli interessa, come ai giusnaturalisti, una fondazione ontologica ed etica della politica e degli stessi principi morali, né ritiene applicabile all'agire umano la prospettiva del "calcolo", cioè della conoscenza scientifica di stampo razionalistico e meccanicistico, alla quale egli ha provveduto ad assestare colpi decisivi già in sede di analisi gnoseologica.

Proprio lo statuto della conoscenza del mondo è il punto di partenza di *La sfida del realismo*, la più recente fra le opere di **Hilary Putnam** tradotte in italiano, che pone fra l'altro il problema di come determinate prospettive conoscitive riflettano la "posizione" nel mondo di chi le assume, ovvero le sue convinzioni rispetto all'agire.

Qual è la "sfida del realismo"? E' quella che, a parere di Putnam, deve accettare chiunque creda nell'esistenza del cosiddetto "mondo esterno", nell'esistenza cioè di oggetti in certa misura indipendenti dal soggetto che li percepisce. Per vincere la sua sfida contro le varie forme più o meno radicali di relativismo, il realismo deve presentarsi, a parere di Putnam, sotto le spoglie di quello che egli chiama "realismo interno": la categoria di realtà è funzionale agli schemi concettuali in base ai quali la

descriviamo, e "dall'interno" dei quali guardiamo il mondo. Se Kant è l'immediata figura di riferimento, è evidente come il relativismo e il pluralismo categoriali insiti nella posizione di Putnam sarebbero inaccettabili per il pensatore di Königsberg. Evidenziare il fondamento pragmatico e non metafisico dell'opzione realistica è d'altra parte, secondo l'epistemologo statunitense, l'unico modo per il realismo di raccogliere la sfida mossagli dai vari relativismi. D'altra parte l'aver posto su una base pragmatica il discorso sul rapporto fra l'uomo e il mondo è l'unica via per giustificare una posizione basata sul pluralismo e sul confronto di stili di vita; confronto finalizzato al riconoscere non tanto quali di essi siano giusti in assoluto, quanto quali siano, in termini relativi, preferibili. F. C.

Interpretazioni d'Europa

Può forse essere significativo il fatto che esponenti di primissimo piano dell'ermeneutica, come Hans Georg Gadamer e Jacques Derrida, pubblicino riflessioni su identità e destino della cultura europea. Pare quasi che per l'ermeneutica, che focalizza il nesso dialogico fra interpretante e interpretato, sia quasi necessario il passaggio dalla decostruzione del testo a quella dei rapporti fra gli uomini e degli uomini, con la loro tradizione. Del pensatore francese è stato infatti tradotto Oggi l'Europa (a cura di Maurizio Ferraris, Einaudi, Torino 1991), che appare in Italia quasi contemporaneamente alla raccolta di saggi di Hans Georg Gadamer, L'eredità dell'Europa (trad. di Flavio Cuniberto, Einaudi, Torino 1991).

Se la prospettiva più vera dell'ermeneutica è quella di un dialogo che sappia riconoscere e mantenere la differenza, nonché la necessità del rapporto con il "differente" come relazione costitutiva della propria identità, questa deve essere l'eredità dell'Europa per **Hans-Georg Gadamer**. Nei saggi che compongono il volumetto *L'eredità dell'Europa* questa impostazione ontologica viene collocata in una dimensione etica, e lo scenario su cui essa agisce è umanistico: occorre ribadire la centralità della "comprensione dialogica", giungendo a comprendere la necessità non solo di saper dare spazio alla voce dell'"altro" da sé, ma quella di saper pensare se stessi come "altro dell'altro".

Gadamer si pone il problema del compito del pensiero filosofico di fronte a ciò che egli definisce una situazione di "varietà e diversità" della cultura europea come suo privilegio ed elemento caratterizzante, in opposizione al processo di omologazione e livellamento imposto dalla legge del progresso. Su questo sfondo problematico Gadamer passa a interrogarsi sul significa-

to attuale della filosofia e sul suo possibile contributo ai problemi che coinvolgono oggi la civiltà europea, assegnando un ruolo particolare alle scienze dello spirito. A loro è assegnato il compito di salvaguardare l'umano dal suo annullamento nella specializzazione dei metodi e delle tecnologie scientifiche, che caratterizza ciò che Gadamer chiama la "realtà della scienza", la "fede scientifica" della società moderna. Un tono diverso si esprime invece nel volumetto di **Jacques Derrida**, *Oggi l'Europa*, che contiene due articoli - il secondo è un'intervista - apparsi nel 1989 e nel 1990. Nella sua postfazione, **Maurizio Ferraris** nota che a proposito dell'"essere europei", presupposto da Derrida, si potrebbe capovolgere proprio il detto gadameriano per cui «occorre distinguere, ma anche pensare assieme». Qui infatti il pensatore francese privilegia decisamente l'aspetto dell'universalità europea del pensiero filosofico rispetto alle distinzioni in esso rintracciabili e rintracciate. Anche se, con il viatico dell'interrogativo che Paul Valéry nel 1939 si poneva sul che fare "al giorno d'oggi" per l'Europa, egli perviene forse a conclusioni non del tutto dissimili da quelle di Gadamer, quando rileva l'incompatibilità di qualificarsi, nel contempo, come "a pieno titolo" e come "integralmente" europeo. L'identità europea, l'appartenere "a pieno titolo" ad essa, consiste proprio nel non poter essere "integralmente" se stessi: la sua sfida - che essa deve accettare, pena il ripiegamento su di sé, e la morte per implosione - consiste precisamente nell'accettare l'"essere altro" come connotazione essenziale del proprio "essere sé". F. C. / R. R.

Relativismo?

Il relativismo è una teoria che ha la capacità di suscitare entusiasmo e accettazione. Ciò non sorprende in una società ed in un sistema educativo come quello anglo-sassone, che vanta credenziali pluraliste e multi-culturali. Ciò che invece sorprende è l'alacrità con cui molti accademici ripudiano qualsiasi implicazione relativistica che si può percepire nei loro scritti. Joseph Margolis appare come un'eccezione rispetto a questo tipo di comportamento e nel suo recente *The truth about relativism (La verità sul relativismo, Blackwell, Oxford 1991)* tenta addirittura una spiegazione del comportamento dei suoi colleghi. In *Reasons and experience (La ragione e l'esperienza, Clarendon Press, Oxford 1991)* Alan Millar considera invece il relativismo in un suo aspetto particolare, cercando di fornire una spiegazione al problema delle credenze empiriche di un individuo in relazione ad una loro giustificazione esterna in quanto credenze.

La contemporanea opposizione al relativismo è classificabile per **Joseph Margolis** in due ampi filoni. O esso viene rifiutato come logicamente incoerente e paradossale, o, pur ammettendo una teoria che lo esprima formalmente in maniera propria, esso viene considerato come una risposta inadeguata rispetto alle problematiche, pur plausibili, che i relativisti si pongono. Il primo genere di obiezioni risale all'argomento del *Teeteto* contro Protagora, la cui teoria viene erroneamente uguagliata al relativismo, di cui sarebbe solo una versione sfortunata, detta relazionalismo, secondo la quale il "vero" può solo significare il "vero per X". Una nozione questa che risulta incoerente, in quanto non può fare a meno di appellarsi a una nozione di vero assoluto per giustificarsi. Questo situazione fallimentare non sembra però intaccare la differente versione di "relativismo robusto" sostenuta da Margolis, che sostituisce la logica bivalente con una plurivalente, per poter considerare come vere affermazioni incongruenti, che nella logica classica sono considerate inconsistenti. La tradizionale bivalenza sarebbe in tal senso resa vana dalla non-trasparenza cognitiva del mondo.

Come si spiega allora che filosofi che accettano alcune problematiche proprie del relativismo (per esempio Putnam, Quine, Gadamer, Rorty, Loytard ed altri) rifiutino di essere considerati dei relativisti? Secondo Margolis questi ritengono che l'inadeguatezza della teoria bivalente non porti necessariamente all'accettazione di una posizione scettica, dato che il buon senso può ancora fornire un'analisi del vero a dispetto delle limitazioni dovute alla non trasparenza. Il relativismo viene pertanto giudicato insufficiente in quanto non riesce ad accettare l'inevitabile conclusione secondo cui non è possibile dare una legittimazione alle nostre dichiarazioni. A queste obiezioni Margolis risponde sia che la sua versione di "robusto relativismo" è capace di difendere una teoria bivalente, ricorrendo a teorie "stabili", le migliori che ancora si possano costruire, sia dichiarando che le affascinanti affermazioni "postmoderne" sulla non trasparenza della realtà, non tengono presente che un individuo che fa una affermazione seria sta ammettendo l'appropriatezza di una legittimazione che trascende il particolare gruppo sociale a cui egli appartiene.

L'esperienza è stata spesso considerata come la risposta appropriata nella giustificazione del sistema di credenze empiriche legate all'individuo. Questa risposta tradizionale suscita però molti problemi, uno dei quali deriva dal fatto che l'esperienza grezza, senza contenuto proposizionale, non può conferire giustificazione, e d'altro canto l'esperienza dotata di contenuto proposizionale deve ricevere essa stessa una giustificazione e dunque non può essere a sua volta giustificazione per le credenze empiriche. Il tentativo intrapreso da **Alan Millar**

in *Reasons and experience* intende risolvere questo dilemma. Evitando qualsiasi forma di fondamentalismo epistemologico, Millar vuole mostrare come le esperienze possono giustificare le credenze. La sua soluzione sta nel porre una distinzione netta tra un concetto proposizionale e non-proposizionale di esperienza, cioè tra un'esperienza che si ha di un certo oggetto (per esempio che un oggetto è di F-tipo), e un'esperienza tale per cui sembra che qualcosa esista (per esempio che F esiste). Il primo tipo di esperienza è per Millar di tipo non proposizionale, e solo cause esterne lo possono categorizzare; mentre la seconda forma di esperienza presenta un contenuto proposizionale essenziale. A questo punto egli introduce l'idea di una Q-inferenza, che è una relazione non tra proposizioni, ma tra tipi di esperienze e proposizioni. Il suo scopo è sviluppare uno schema di giustificazione che abbracci sia le esperienze, che le credenze, cosicché il sistema di credenze di una persona venga a possedere una fonte di giustificazione esterna che si trova nell'esperienza concepita non-proposizionalmente, ma le cui esperienze dopo tutto siano capaci di conferire giustificazione, attraverso la Q-inferenza, alle credenze. L'ipotesi di Millar sembra interessante e plausibile, e il modo con cui vengono sottolineate le ragioni incondizionali e inconclusive della credenza, sulla base di una salda evidenza fallibile, sembra essere illuminante, anche se questa idea non viene adeguatamente sviluppata. V. R.

Decostruzionismo e giurisprudenza

In un suo recente saggio **Jacques Derrida ha sottolineato in maniera enigmatica che il decostruzionismo è giustizia. Questo sembrerebbe voler dire che dove si attua la funzione della giustizia come applicazione della legge scritta, interviene il decostruzionismo per metterne in discussione i testi. In effetti, si può ammettere che la decostruzione, intesa come procedura per l'analisi e la problematizzazione dei testi, possa porre in discussione l'interpretazione dei testi di legge, mettendo in evidenza l'incalcolabile, il paradossale e l'indecidibile presente nei testi. A questo proposito Matthew H. Kramer, con il suo libro: *Legal theory, political theory, and deconstruction: against Rhadamanthus (Teoria legale, teoria politica e decostruzione: contro Radamante, Indiana University Press, Bloomington 1991), vuole fornire una introduzione sistematica alle possibilità di una teoria del diritto decostruttiva. Analogo tentativo viene affrontato da Costas Douzinas, Ronnie Warrington e Shaun McVeigh in* *Postmodern jurisprudence: the***

*law of text in the texts of law (Giurisprudenza postmoderna: la legge del testo nei testi della legge, Routledge, London 1991). Accanto a questi originali tentativi di interpretazione della teoria del diritto, si affiancano naturalmente i classici problemi che tanto fanno discutere nel mondo anglosassone. Segnaliamo in particolare lo studio di Carlos Santiago Nino, *The ethics of human rights (l'etica dei diritti umani, Clarendon Press, Oxford 1991), che affronta il problema dell'inviolabilità, dell'autonomia e della dignità della persona.**

In *Legal theory, political theory and deconstruction*, **Matthew H. Kramer** si propone un vasto ed ambizioso progetto che non riesce però a raggiungere. Egli inizia con il tentativo di introdurre la filosofia del decostruttivismo a un ipotetico pubblico di lettori anglo-sassoni interessati alla giurisprudenza. La sua preoccupazione è quella di tradurre il decostruzionismo in un idioma che sia accessibile all'antitetico stile analitico proprio della teoria del diritto. A questo proposito, dopo aver introdotto la filosofia decostruttivista, Kramer presenta una serie di letture decostruttive di specifici testi di teoria politica e legale, da cui risulta che la decostruzione si presenta come lo studio del paradosso, appellandosi in senso stretto alle ragioni dell'irrazionale per incrinare la razionalità dei testi di diritto. E' lo studio dell'aporia, dell'antinomia della ragione nella ragione stessa.

Questo tipo di analisi sconvolge i confini sia delle convenzioni politiche che delle istituzioni legali. Le categorie fondamentali del pensiero politico e legale sono messe in questione, anche se bisogna riconoscere che l'uso che Kramer fa del decostruzionismo, inteso semplicemente come analisi del paradosso, è restrittiva e per molti aspetti idiosincratica.

Anche *Postmodern jurisprudence: the law of text in the texts of law* presenta notevoli manchevolezze dovute ad una conoscenza ancora superficiale e spesso anche erronea della filosofia decostruttivista da parte del mondo anglo-sassone. In questo libro il decostruttivismo è presentato come un tipo di scetticismo o anti-fondazionalismo, sulla base dell'uso che i filosofi fanno della retorica.

Accanto a questi originali tentativi d'interpretazione, le tematiche tradizionali legate alla definizione dei diritti e dei doveri dell'individuo di fronte agli altri individui ed allo Stato conservano pur sempre un ampio spazio, suscitando grande interesse. E' il caso dello studio di **Carlos Santiago Nino, *The ethics of human rights***, in cui si afferma che la riflessione filosofica sull'attività sociale e politica dell'individuo può stabilire in maniera schematica quelli che sono i diritti umani, sia a livello teorico che a quello pratico. I tre principi affermati da Nino, l'autonomia, l'inviolabilità e la dignità, devono essere perseguiti da una per-

sona, rispettando naturalmente l'invulnerabilità degli altri individui. Il termine invulnerabilità possiede per Nino molteplici aspetti. Esso rimanda da una parte alla concezione di Robert Nozick, riguardante esclusivamente la protezione dell'autonomia della persona, ma possiede anche un significato che va a coinvolgere il dovere dello Stato nel garantire per esempio le cure mediche ai suoi cittadini. Nel liberalismo ugualitario di Nino si intravede qualcosa della sua esperienza politica: egli è stato fino al 1988 speciale consigliere costituzionale del presidente Raul Alfonsín. V. R.

Serietà dell'avventura

Ci sono periodi in cui la filosofia diventa incerta sul proprio statuto e sui propri limiti, e vengono considerate come appartenenti al suo ambito anche speculazioni "di confine", a cavallo tra l'elaborazione concettuale e la meditazione sul senso e il destino dell'uomo, esposta nella forma rapsodica degli aforismi o in quella tornita della prosa letteraria. In questo senso può essere considerata un "segno dei tempi" l'odierna fortuna in Italia di Vladimir Jankélévitch, di cui è stato recentemente tradotto *L'avventura, la noia, la serietà* (trad. di Carlo Alberto Bonadies, Marietti, Genova 1991), *la monografia dedicata a Henri Bergson* (trad. di Giuliano Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991) e *quella dedicata a Debussy e il mistero* (a cura di Enrica Lisciani-Petrini, Il Mulino, Bologna 1991).

Divisa con l'attività di musicologo, la riflessione filosofica di Vladimir Jankélévitch ha come suoi poli di riferimento Kierkegaard e Bergson, come emerge bene da *L'avventura, la noia, la serietà*, opera del 1963 per la prima volta tradotta in italiano. Avventura, noia e serietà sono tre diverse "figure" etiche, ciascuna delle quali si fonda su un modo di vivere il tempo, esse disegnano appunto nel loro insieme una fenomenologia della temporalizzazione della "durata" bergsoniana. L'ampia monografia che Jankélévitch dedica a Bergson, di cui fu allievo, oltre che una disamina critica è appunto il momento di uno sforzo simpatetico per afferrare l'esperienza del tempo nella dimensione della durata. Il motivo della libertà, intorno a cui ruota la filosofia di Bergson, costituisce, secondo Jankélévitch, un elemento di continuità con la religione ebraica, da cui Bergson proviene. Il convincimento dell'interprete è che in ciascuna delle singole opere di Bergson ci sia, nella sua totalità compiuta, già tutto il suo pensiero, come in ciascuna monade leibniziana è compresa la totalità dell'universo. Proprio la categoria di totalità è quella che, secondo Jankélévitch, spiega il divenire

della "filosofia del divenire" di Bergson, il suo esprimere la verità del cosmo in ciascuno dei concetti - libertà, evoluzione, intuizione - che di volta in volta vengono messi a fuoco. «L'avventura è legata a quel tempo del tempo che si chiama tempo futuro», dice Jankélévitch, e la categoria del possibile è quella che meglio si adatta a esprimere filosoficamente la dimensione in cui si pone l'uomo avventuroso. Ma se l'avventura è il "presentarsi" del futuro, il suo irrompere nell'istante presente, angoscia e noia si svolgono invece proprio nella misura del presente, colta una volta nella puntualità dell'istante, un'altra nell'iterazione dell'intervallo fra un istante e l'altro: l'avventura è cercata come rimedio alla noia, come svincolo dalle paludi dell'intervallo. La serietà è la considerazione del tempo nella dimensione della durata; come tale, essa non funge dall'intervallo della vita quotidiana verso l'istantaneità dell'avventura, ma considera questo istante, che sarebbe per lei angoscia, senza soffermarsi in esso.

Se in questo testo è quello filosofico il piano di riflessione scelto da Jankélévitch, nondimeno il suo argomentare segue lo stile del conferenziere, o della prosa non scevra da influenze letterarie, più che quello della serrata indagine concettuale. Volendo in effetti accettare la distinzione tra forma dell'esposizione e suo contenuto, è indubbiamente alla prima che il filosofo francese delega la capacità di ripercorrere, attraverso la fluidità della prosa letteraria, lo snodarsi dell'esperienza concettuale. D'altra parte gli autori stessi - Pascal, Kierkegaard, Bergson, Simmel, ma anche Dostojevskij, Leopardi e Tolstoj -, cui viene fatto esplicito riferimento, sono non a caso figure "di confine" fra letteratura e filosofia, accomunate dall'interesse per una considerazione anche introspettiva della condizione umana.

Perfettamente in accordo con Pascal e Kierkegaard, Jankélévitch ritiene che all'analisi categoriale, soprattutto se è espressa in forma sistematica, faccia difetto l'*esprit de finesse* necessario a cogliere la dinamica della concreta esistenza dell'uomo. Per penetrare le pieghe di quest'ultima, più del concetto serve dunque la meditazione sulla quotidianità, una fenomenologia degli atteggiamenti che compaiono in essa. Più della parola chiarificante del filosofo serve il residuo umbratile che si appalesa come mistero nell'arte di Debussy; un mistero su cui non va "fatta luce", che non va "chiarificato", ma che va, all'opposto, tutelato come tale. Non per un qualche afflato mistico, non per una qualche forma di rispetto nei confronti del trascendente ma, semplicemente, perché "al di là" dell'opera d'arte musicale, così come della ricerca filosofica, non c'è nulla: l'"apparenza" è "in sé" significante, come ricorda Enrica Lisciani-Petrini.

Così l'"avventuroso" è ben altra cosa dall'"avventuriero": non per la relazione materialmente determinata che le azioni dell'u-

no e dell'altro intrattengono con la situazione in cui si esplicano, ma per la diversa disposizione esistenziale, per la diversa "apertura al mondo" - l'"esposizione" nel primo caso, il calcolo borghese e programmatico invece nel secondo.

In questo contesto di problematizzazione stilistica della filosofia, dove la forma aforistica e quella aneddotica si sovrappongono all'organizzazione formale tipica del saggio filosofico, merita un accenno la recente edizione italiana dell'opera di Emile Cioran, *L'inconveniente di esser nati* (trad. Luigia Zilli, Adelphi, Milano 1991). Anche se non consegnata a un sistema, la verità di Cioran non rinuncia a essere tale, non rinuncia a porsi nella dimensione della conoscenza. Metafisico che rifiuta la metafisica per poterne dire l'essenza più profonda e la parola ultima, Cioran ambisce anzi a porre il proprio testo come forma assoluta di conoscenza.

Lo sguardo che Cioran lancia sul mondo non vuole provenire da nessun luogo, è lo sguardo *sub specie aeternitatis* e la verità che raggiunge non può essere comunicata se non a Dio, che non ne ha alcun bisogno, perché è sua da sempre. Quella di Cioran è una sorta di imprecazione contro un cosmo spinoziano di cui accetta le premesse; è l'anelito a una libertà, la libertà del possibile, che vien posta come impossibile nel momento stesso in cui vi si anela, nel momento stesso, cioè, in cui si è come reali, anziché come possibili. Ecco perché l'"inconveniente", il male assoluto, non è nella fine, ma nell'inizio: la nascita, l'essere, e non la morte, il nulla, è ciò che, togliendo il possibile, elimina alla radice la possibilità della libertà. F. C.

Scienza e filosofia

Il problema del metodo, fondamentale nella ricerca filosofica, come in quella scientifica, per analizzare e spiegare una disciplina teorica, diviene essenziale quando si vuole ricercare le radici della scienza moderna, dato che ciò presuppone un contatto con culture scientifiche differenti dalla nostra, a cui non si possono applicare, generalizzando, i nostri principi di metodo. Questo problema viene affrontato da Geoffrey Lloyd per quanto riguarda l'antica scienza greca in *Methods and problems in Greek science (Metodi e problemi nella scienza greca, University Press, Cambridge 1991)*. **George Gheverghese Joseph in** *The crest of peacock: non-european roots of mathematics (La coda del pavone: le radici non europee della matematica, Tauris, London 1991)* **cerca invece di dimostrare come le radici della nostra cultura siano riscontrabili non solo, come vuole la tradizione eurocentrista, all'interno della cultu-**

ra greca, ma anche nel pensiero matematico orientale. Robert N. Proctor in Value-free science?: Purity and power in modern knowledge (Scienza libera? Purezza e potere nella conoscenza moderna, Harvard University Press, 1991) vuole invece prendere coscienza del significato che possiedono oggi i termini di libertà e neutralità, proclamati dalla scienza, rispetto a quello che possedevano nel XVII secolo. Contro le posizioni che appiattiscono la filosofia sulla scienza, si è alzata in questo secolo un'acuta critica, che ha preso di mira lo scientismo filosofico, considerato una misera infatuazione della filosofia per la scienza; a questo proposito si segnala infine il libro di Tom Sorell, Scientism: philosophy and the infatuation with science (Scientismo: filosofia e infatuazione per la scienza, Routledge, London 1991).

Lo scopo centrale di *Methods and problems in Greek science* volume che raccoglie 18 dei più importanti scritti di **Geoffrey Lloyd**, è quello di mettere in rilievo l'inadeguatezza di valutazioni superficiali e generalizzanti, che applicano il principio di semplicità all'antico pensiero scientifico greco. E' comune infatti l'affermazione secondo cui gli "scienziati" dell'antica Grecia sarebbero da considerarsi dei dogmatici poco scientifici, poiché non riscontravano le loro teorie con il ricorso all'esperienza e all'osservazione. Ma parlare di scienza greca significa avere a che fare con un gran numero di progetti scientifici, che vanno dalla cosmologia, all'astronomia e meteorologia attraverso l'ottica e l'idrostatica, alla medicina e zoologia; il modo dell'osservazione scientifica in relazione alla teoria varia in tal senso considerevolmente rispetto alla scienza considerata, e nello stesso modo varia la tecnologia a disposizione delle varie discipline. Inoltre il modo in cui i Greci si appellavano all'osservazione scientifica riflette differenti e spesso complessi atteggiamenti nel considerare la relazione tra teoria e dati.

In base a queste considerazioni Lloyd fa notare che il rischio cui si va incontro, quando si tenta di comprendere la cultura greca, è quello di non considerare le altre culture dello stesso periodo o allo stesso stadio di sviluppo, che offrono un'importante verifica delle nostre interpretazioni. Altra forma di assunzione erronea è considerare la nostra prospettiva culturale come unico esito possibile dello sviluppo che lega il pensiero filosofico e scientifico greco al nostro odierno, dimenticando invece che esso è il prodotto di contingenze storiche.

Facendo propria l'ammissione del fatto che le radici della nostra cultura non si trovano solo in quella greca, avendo questa risentito fortemente dell'influenza del-

la cultura egiziana e di quella mesopotamica, **George Gheverghese Joseph**, nel suo libro *The crest of peacock*, si propone di fornire un completo ed esauriente studio delle matematiche extra-europee. In particolare a tutt'oggi si trascura ancora la radice africana dell'aritmetica egiziana, mentre si sottovaluta la matematica cinese e si ignora completamente il pensiero matematico ed i risultati tecnologici indiani. E' evidente ormai, osserva Gheverghese Joseph, come alcuni dei risultati raggiunti dalla matematica moderna siano stati anticipati dal pensiero matematico indiano. Di tutt'altra impostazione è invece lo studio di **Robert N. Proctor**, *Value-free science?: Purity and power in modern knowledge*, che intende affrontare il problema dell'uso della conoscenza scientifica. Sebbene l'autore insista ripetutamente che la nostra comprensione della scienza deve essere condizionata dalla consapevolezza politica, dall'impegno morale e dal miglioramento delle condizioni umane, quest'opera appare come uno studio competente di storia delle idee. Il concetto di libertà e di neutralità della scienza è un prodotto della storia. In tal senso Proctor fa notare come differenti progetti scientifici, spesso opposti e incompatibili fra loro, si siano ugualmente serviti del concetto di libertà della scienza. Da questo punto di vista vengono esaminati sia il contrasto che nasce tra argomenti riguardanti fatti scientifici e affermazioni puramente morali, che non esprimono altro che opinioni e preferenze, sia il contrasto tra semplici questioni scientifiche e questioni fondamentali legate alla morale e ai valori. Interessante è anche la chiara dimostrazione di come il concetto di neutralità possa significare cose differenti, in relazione al contesto considerato, e come ciò che è implicito in questa nozione vari a seconda della funzione sociale degli argomenti particolari a cui essa si rivolge.

L'analisi storica presente nel libro è divisa in tre parti. La prima considera il XVII secolo, la rivoluzione scientifica, la meccanizzazione del disegno del mondo, il declino della tecnologia e la rigida differenziazione di fatti e valori. Nella seconda parte viene analizzato il sorgere dell'ideale della scienza pura in Germania nel XVIII secolo e i dibattiti fra gli studiosi sulla possibilità e desiderabilità della libertà per la scienza. La parte finale del libro considera le recenti controversie, riguardanti le affermazioni di positivismo come presupposto per l'acquisizione del valore della libertà della conoscenza. Attraverso questa analisi storica lo studio di Proctor fornisce anche una descrizione sociologica dell'incidenza dell'ideologia della neutralità, come base per una cooperazione tra ambiti differenti e sostanzialmente in disaccordo tra loro. Secondo Proctor invece, nell'odierna situazione è importante che la ricerca scientifica e la conoscenza prodotta vengano valutate da posizioni di rigido impegno morale. Egli tuttavia non giusti-

fica una morale specifica, né fornisce un tipo di conoscenza con cui giudicare la conoscenza scientifica.

Alla critica dello scientismo come esagerazione dei risultati raggiunti dalla scienza, sottovalutazione di altri ambiti di conoscenza, applicazione illimitata dei metodi della scienza è rivolto infine il lavoro di **Tom Sorell**, *Scientism: philosophy and the infatuation with science*. Per Sorell lo scientismo è per definizione scorretto, ma non sempre dannoso. Ciò che invece appare realmente dannoso è lo scientismo in filosofia. In questo secolo lo scientismo filosofico ha significato in particolare ridurre la filosofia alla filosofia della scienza. Questa concezione ristretta della filosofia è propria del positivismo logico, che pur essendo stato attaccato e confutato, ha favorito l'idea che la filosofia possa per molti versi coincidere con la scienza. Per Sorell questo procedere del pensiero porta ad ignorare i legittimi problemi filosofici, invece di cercarne una risposta. Sorell si mostra particolarmente sensibile al ruolo critico della filosofia nei confronti dello scientismo, anche perchè la filosofia possa fornire una soluzione. V. R.

Il silenzio della scrittura

L'orlo del dire e dello scrivere, l'origine della nominazione e della concettualizzazione, oltre che indirizzo di ricerca comune alle prospettive che si richiamano alla fenomenologia e all'ermeneutica, è il filo conduttore che lega le recenti opere di Pier Aldo Rovatti, L'esercizio del silenzio (Raffaello Cortina Editore, Milano 1992) e Carlo Sini, L'etica della scrittura (Il Saggiatore, Milano 1992). Ma che parola è quella che "esercita il silenzio"? Che scrittura è quella che "abita la verità", senza pre-tenderla?

Dopo Heidegger - "oltre" Heidegger, ma anche "con" Heidegger - la ripresa dell'*epoché* husserliana si configura come tentativo di "dire una parola" che non voglia essere "parola di verità": questo il programma che si propone **Pier Aldo Rovatti** e che attraversa i dieci saggi raccolti in *L'esercizio del silenzio*. La via indicata dall'autore per svolgere questo programma è appunto "l'esercizio del silenzio": che non è un metodo filosofico, ma un "atteggiamento", non uno "stile di meditazione", ma una "disposizione all'ascolto"; una prassi di frequentazione con l'"altro" del soggetto, con l'*epoché* come metodo della filosofia. Se quindi è, apparentemente, contro Heidegger che Rovatti sembra reintrodurre il soggetto e l'idea di un metodo della filosofia, è in realtà a partire da Heidegger che questo soggetto ricompare non più nella sostanzialità dell'*ego* cartesiano, ma nel suo "essere aperto" all'essere. Questo approccio non si caratterizza più come me-

TENDENZE E DIBATTITI

todologia filosofica, programma di regole, cioè come strada tracciata attraverso le sue successive tappe, ma come “apertura”, come un percorso senza una direzione certa. Se nell’incrocio tra pensiero filosofico e narrazione letteraria, o parola poetica, ci si pone dal punto di vista filosofico, non c’è per Rovatti alcuna soluzione di continuità, ma una *divergenza* che è necessaria in senso duplice: perché la parola della poesia non è quella della filosofia e perché, più radicalmente, la seconda *deve* rivolgersi alla prima per avvicinarsi a se stessa, per ritornare «là dove già è». In questo senso per Rovatti la parola filosofica in quanto tale è dunque “parola della divergenza”, e l’*epoché* non ha il carattere rassicurante dello strumento metodologico, ma quello rischioso dell’esercizio, ovvero dell’esporsi in proprio. All’*epoché* “mancano i nomi”; essa resta senza parole a fronte dell’evento che essa stessa è, e in ciò consiste il suo “pudore”, il suo parlare per cenni, piuttosto che per rappresentazioni concettuali. E’ questo l’“esercizio del silenzio”: silenzio *delle* parole, che tacciono, e silenzio *nelle* parole, che devono continuare a “dire”. Ed è questo il silenzio che occorre ascoltare, al di là dell’usura delle parole. Non con una negazione assoluta del Sé, che finisce per por capo a un’altra Identità, ma

appunto nella posizione dell’ascolto si incontra l’altro di Sé; è questa l’indicazione che ci proviene da **Carlo Sini**. Sulla scorta di Ricoeur, più che di Lévinas, l’indagine che Sini svolge nella sua ultima opera, e che si pone all’incrocio fra la tradizione fenomenologica e quella ermeneutica, cerca anch’essa il luogo più proprio della scrittura come pratica filosofica, in una dimensione ai limiti della pre-tensione che caratterizza la filosofia. Una ricerca sul luogo di provenienza della scrittura, che insiste necessariamente sui suoi margini; una ricerca, quindi, “di confine”, che parte proprio da filosofi che si sono aggirati intorno ai confini della metafisica. Ecco dunque Heidegger, del quale Sini accetta anzitutto il porre al centro della riflessione propriamente filosofica la “domanda”, anziché il “problema”, nozione che caratterizza invece la posizione calcolante della logica. La “questione della questione”, si potrebbe dire, è dunque l’essenza della filosofia; ma il “limite” di Heidegger, il “confine” che egli non pratica, ma all’interno del quale permane, consiste secondo Sini nel suo prender per buono il problema della logica, che è appunto quello della verità. La domanda “genealogica” verte invece sul “contenuto” della “forma”, dove quest’ultima è

l’idea, in cui “ciò che è, ci appare”. Questo contenuto è il contenuto proprio della scrittura, intesa come pratica espressivo-significativa, e non come logica definitoria. In tale dimensione “pativa” della scrittura il contenuto, l’“altro”, irrompe “nella” forma - o, meglio, “con” la forma - e fa valere i propri diritti; qui si pone la questione originaria, che per Sini non è quella del senso dell’essere e della sua verità, ma quella, appunto, del “contenuto della forma”. Qui nasce la metafisica, e qui la si oltrepassa; perché la definizione concettuale, “oggettiva”, da un lato non può rendere conto della propria origine e la rimuove, ma dall’altro, producendo di continuo il “contenuto” nella “forma”, lo mantiene. Nella metafisica, osserva Sini, non echeggia alcuna voce del silenzio proveniente da un “oltre”; piuttosto è essa stessa a circoscrivere questo silenzio. Non sull’aldilà della filosofia va dunque gettato lo sguardo, ma sulla pratica filosofica stessa; più che alla “cosa del pensiero” è alla “cosa della pratica” che occorre rivolgersi. La “cosa della pratica” (filosofica) è il suo senso, il suo stesso evenire, lo stare nella domanda (filosofica); e questo è precisamente l’*ethos* filosofico, il «lato trascendentale della pratica empirica del filosofare» afferma Sini. La domanda filosofica ha

PROSPETTIVE DI RICERCA

Il Platone parlante

La nuova traduzione delle opere di Platone, Tutti gli scritti (a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991) è la tappa di un lavoro di interpretazione che Giovanni Reale conduce da molti anni sul pensiero di Platone, in direzione di una nuova definizione dell'immagine del filosofo, giocata sulla ridefinizione del ruolo dei testi scritti in rapporto all'insegnamento impartito oralmente nell'Accademia. In questa direzione è impegnato anche Thomas Szlezak, direttore del Platon Archiv di Tubinga, di cui è stato tradotto Come leggere Platone (trad. di N. Scotti, Rusconi, Milano 1991). Alla questione della valenza comunicativa di oralità e scrittura in riferimento all'opera del filosofo greco è dedicato lo studio di Giovanni Cerri, Platone sociologo della comunicazione (prefazione di Bruno Gentili, Il Saggiatore, Milano 1991).

Sulla scorta delle teorie della "Scuola di Tubinga", il presupposto che ha guidato lo sforzo interpretativo di **Giovanni Reale**, curatore e traduttore egli stesso di buona parte dei dialoghi contenuti in questa edizione di *Tutti gli scritti*, riguarda la necessità di considerare i dialoghi nel loro complesso sullo sfondo delle "dottrine non scritte", vale a dire dell'insegnamento impartito oralmente da Platone nell'Accademia. Da ciò consegue la necessità di abbandonare l'idea di poter considerare ciascun dialogo come un'opera autosufficiente, ovvero come l'esposizione in sé conclusa dei risultati di una riflessione che si compendia in un testo. Ciascun dialogo è piuttosto un materiale per il lavoro di scuola, e questa sarebbe la dimensione più propria del magistero platonico. Se, da un lato, il testo scritto rimanda a un suo uso didattico, in una prospettiva che è più quella dello studio comune che non quella della riflessione individuale, d'altra parte, per questa medesima ragione, ogni dialogo può essere compreso solo in connessione con gli altri, in quanto strumenti per un lavoro che li trascende nel loro aspetto di autarchicità. L'opera di Platone si pone all'interno del dibattito in Grecia tra il IV e il V secolo

intorno al valore conoscitivo da attribuire alla scrittura. Per Reale la posizione platonica, espressa con la celebre "critica della scrittura" contenuta nel *Fedro*, è chiara: il testo scritto si colloca sul piano della *doxa*, cioè dell'"immagine della verità", del sapere apparente; il sapere reale scaturisce dall'interrogazione, dalla domanda e dalla risposta, ovvero dal dialogo (orale). La forma dialogica dello scritto è dunque l'"immagine della verità" meno distante da essa, ma non per questo con essa coincidente.

Su questa base **Thomas Szlezak** respinge la tradizionale teoria interpretativa dei dialoghi platonici, che presuppone che in essi vi siano differenti livelli di accesso al contenuto del testo, per cui quest'ultimo diventerebbe disponibile in misura diversa a seconda della preparazione del lettore. Accettando invece nella sua letteralità la condanna della scrittura espressa da Platone, il testo avrebbe tutt'al più un valore ipomneumatico, tanto per l'autore stesso quanto per il lettore.

A parere di **Giovanni Cerri**, almeno dal punto di vista della comunicazione, cioè della "politicizzazione" dei risultati da quello della ricerca filosofica, se non da quello dell'euristica filosofica, la posizione di Platone è invece sensibilmente diversa, e alla condanna della scrittura, così come a quella della retorica, si accompagna il riconoscimento di una sua funzione positiva. Se, infatti, la verità ha la sua sede più propria nella parola orale, l'"immagine della verità" trasmessa dalla scrittura in Platone ricopre quasi la funzione che i sofisti assegnavano alla parola, e in quanto tale viene a collocarsi sul versante della persuasione. D'altra parte, proprio perché la parola scritta è immagine della verità, e non di qualcosa di inesistente o di inespriabile, come era la parola orale per i sofisti, il testo platonico negli intendimenti del suo autore si differenzia in modo radicale dalla retorica sofistica, pur ponendosi sullo stesso piano.

Su un piano diverso da quello propriamente filosofico, scelto dalla "Scuola di Tubinga", l'impostazione di Cerri è dunque per certi versi complementare a esso, in quanto attraverso la prospettiva della teoria della comunicazione dà conto di una dimensione - quella del riscontro "politico", appunto, della ricerca filosofica - tut-

t'altro che estranea agli interessi di Platone. Partendo dagli intendimenti che muovono questa nuova edizione dei dialoghi si ridefinisce anche la *vexata quaestio* del rapporto tra il Platone esoterico e quello esoterico. La linea di demarcazione non passa più, come poteva essere per un seguace di Pitagora, tra ciò che viene divulgato ai profani e ciò che viene rivelato invece solo agli iniziati. Fedele in ciò piuttosto al magistero socratico, il crinale divide coloro che della verità possono solo vedere le ombre, le immagini fornite dal testo scritto, e chi, invece, alla verità può attingere davvero grazie all'opera della maieutica, che si esplica nel dialogo reale. F. C.

Tempo dell'anima

Riconosciuto o meno come tale, Plotino è comunque una pietra miliare di una linea di pensiero divergente dalla "via maestra" della metafisica occidentale, la tradizione platonica: questo il senso della nuova edizione dello scritto di Plotino L'eternità e il tempo (traduzione, prefazione e commento di Franco Ferrari, introduzione di Mario Vegetti, Egea, Milano 1991) tratto da Enneadi, III. 7. Da segnalare inoltre, nel quadro di una nuova traduzione delle opere complete di Plotino, la pubblicazione del primo volume delle Enneadi (traduzione di Carlo Tondelli, a cura di Pierre Dalla Vigna, Carlo Tondelli e Tiziana Villani, Mimesis, Milano 1992).

Benché voglia proporsi come commento al *Timeo* platonico, la trattazione plotiniana esce dalla prospettiva di Platone e ne guadagna una propria, rilevante per almeno un duplice ordine di considerazioni. Anzitutto per la distanza, da un punto di vista teoretico, che separa i due filosofi, e sulla quale si agitano questioni talmente capitali per la filosofia da ritrovarsi anche nel dibattito contemporaneo. In secondo luogo perché a fare i conti con la trattazione del tempo in Plotino sono in molti dopo di lui, da Agostino a Heidegger, passando per Kant e Hegel.

All'analisi, rispettivamente, di eternità (*aión*) e tempo (*chronos*) è dedicata ciascuna delle due sezioni di questo testo di Plotino. Il punto critico in cui la riflessione plotiniana, volendosi porre come esegesi del testo platonico, ne rovescia invece il senso profondo, si colloca, da una parte, nella radicale accentuazione della differenza ontologica tra il mondo noetico e quello sensibile, dall'altra nel ruolo attribuito, tra l'uno e l'altro mondo, all'anima. Il cosmo noetico platonico è, in ultima analisi - soprattutto escludendo gli ultimi dialoghi - sostanzialmente modellato sul mondo sensibile, secondo un rapporto di sommaria tra le parti e il tutto: gli oggetti e il mondo sensibile in un caso, le idee e il mondo intelligibile in un altro. Per Plotino, invece, un tipo di rapporto siffatto è da escludersi nel mondo intelligibile: le idee non sono "parti" di un tutto ma "potenze" rispetto all'"atto" che è l'ipostasi del mondo noetico.

Ciò che fa la differenza tra Platone e Plotino su questo punto, nota **Franco Ferrari** nell'ampia prefazione, è il fatto che il secondo dispone di uno strumento concettuale - la distinzione tra potenza e atto - che Platone invece non possedeva. Il trattato su *L'eternità e il tempo* è contenuto nella terza *Enneade* dedicata al mondo e «alle cose che sono in relazione al mondo», come dice **Porfirio**, la cui *Vita di Plotino* è premessa alle prime due *Enneadi* contenute nel volume della casa editrice Mimesis. Esso presuppone però le analisi sul mondo, cioè le dottrine fisiche raccolte nella seconda *Enneade*, e in particolare il trattato sul significato della distinzione tra "potenza" e "atto". E non è certo questo l'unico punto in cui Plotino si distacca radicalmente da Platone, come nota **Pierre Dalla Vigna** introducendo il volume. La distanza da Platone sulla questione estetica - la radicale condanna del filosofo ateniese lascia il posto, nel suo commentatore, a una rivalutazione della figurazione - è segno di un più ampio mutamento di prospettiva: il dualismo ontologico platonico, che comporta necessariamente lo svilimento di ciò che non è il modello originale, l'idea, ma solo una sua immagine, nell'emanatismo plotiniano viene abbandonato, e l'immagine diventa l'unico luogo dove riluce la potenza dell'Uno. Plotino esclude poi esplicitamente un'identità sostanziale tra eternità e mondo noetico, ma perviene comunque a una de-temporalizzazione di quest'ultimo, il cui essere "pensiero di sé", lascia fuori di sé la dimensione del tempo, e si esplica fenomenologicamente come eternità. Così anche la dottrina dell'eternità, che vuole essere per Plotino un approfondimento e una radicalizzazione della trascendenza delle idee poste da Platone, fedele però alla prospettiva platonica stessa, arriva in realtà a porre quest'ultima in discussione, laddove in luogo della duplicazione ontologica dei mondi, presente nel Platone della *Repubblica*, Plotino sostituisce una differenza radicale tra essi, sul fondamento della questione

della temporalità. Se il problema di Platone era tanto ontologico, quanto epistemologico nel dar conto, attraverso il mondo intelligibile, della possibilità di conoscere quella sensibile, per Plotino si tratta, nota ancora Ferrari, di un problema solo ontologico. Il secondo momento dell'analisi plotiniana, e il secondo passo del suo distacco dalla prospettiva platonica, è costituito dalla nozione di tempo. La posizione di Plotino consiste in una netta presa di distanza dalle precedenti teorizzazioni - valga per tutte quella di Aristotele - che legano la questione del tempo a quella del movimento. Non è il movimento a dare ragione della temporalità, ma viceversa; la temporalità riveste un ruolo ontologicamente fondamentale. Come successione temporale, il tempo è la struttura portante del mondo sensibile, e ricopre d'altra parte un ruolo di mediazione quasi paradossale rispetto al mondo intelligibile. Il tempo si origina infatti dall'eternità, in un rapporto di successione che è, significativamente, tanto atemporale - in quanto posto "al di fuori" del tempo - quanto caratterizzato temporalmente, essendo costituito da un "prima", il raccogliersi del tempo nell'eternità, e da un "dopo", lo scindersi da essa. Un ruolo di mediazione, questo del tempo, ulteriormente sottolineato dal modo in cui è concepito da Plotino come "parte dell'anima", articolarsi fenomenologicamente della sua essenza creativa.

In questo, come nota nel suo saggio introduttivo **Mario Vegetti**, esiste certo un'ambiguità in Plotino, che da un lato rinuncia all'idea tradizionale di una somiglianza, per quanto imperfetta, del tempo all'eternità, così come del mondo sensibile a quello noetico, ma dall'altro, dato che il tempo è "vita dell'anima" così come l'eternità è "vita dell'intelletto", fa di tempo ed eternità due sottospecie del genere "vita", aprendo la strada a suggestioni mistiche su uno sfondo cosmo-biologicista. E' necessario d'altronde sottolineare che per Plotino è l'anima, e non il demiurgo platonico, a trarre dall'eternità la dimensione temporale: la diversità tra il piano poetico e quello sensibile, posta da Plotino come una differenza marcata ontologicamente, ha come suo riscontro il coappartenersi dei due piani, l'affermazione della necessità di un mutuo rimando tra essi, nei termini di un rapporto di fondazione. F. C.

Opere complete di Marx ed Engels

A causa delle numerose difficoltà di carattere economico e politico in cui versa, rischia di restare incompiuto il proseguimento della *Marx-Engels Ausgabe*, **l'edizione storico-critica delle opere di Marx ed Engels iniziata nel 1979 a cura dell'Istituto per il marxismo-leninismo di Berlino e di quello di Mosca. Sono tra l'altro già**

pronti per la stampa numerosi materiali riguardanti gli studi di Marx nell'ambito delle scienze della natura, un aspetto ancora poco conosciuto dell'attività scientifica del pensatore di Treviri.

Nel dicembre 1929, ancora sotto la direzione di Lenin, il comitato centrale del partito comunista russo prese la decisione di fondare a Mosca un Istituto Marx-Engels, da cui ebbe più tardi origine il celebre Istituto per il marxismo-leninismo. Già negli anni '20 questo Istituto iniziò la propria attività con la costituzione di un ampio archivio, la pubblicazione della prima edizione russa delle opere di Marx e Engels (in ventotto volumi) e parallelamente con un'edizione incompiuta in lingua originale.

Nel 1979 iniziava la pubblicazione della MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*), l'edizione storico-critica completa delle opere di Marx e di Engels, la più grande opera comune intrapresa in ambito scientifico da Unione Sovietica e DDR. Collaboratori di questo progetto erano nella DDR, oltre all'Accademia delle Scienze, gruppi di ricerca delle Università di Berlino, Halle-Wittenberg, Lipsia, Jena, Erfurt-Mühlhausen. I volumi pubblicati fino al 1989 erano complessivamente quaranta. Ora anche questa edizione, progettata in circa 130 volumi, resterà probabilmente incompiuta.

Dopo i recenti mutamenti politici in Germania e nella ex-Unione Sovietica, il progetto della MEGA ha perso la propria base istituzionale, e gli Istituti per il marxismo-leninismo di Berlino e di Mosca hanno rinunciato ai diritti di edizione. Ricercatori, bibliotecari, archivisti e politici di tutto il mondo hanno così rivolto un appello ai responsabili, affinché l'impresa della *Marx-Engels Gesamtausgabe* venisse portata a termine. Conseguentemente un gruppo di collaboratori del progetto-MEGA ha fondato la "Fondazione MEGA di Berlino", con lo scopo di garantire la continuità di questo progetto e di mantenerne costante il potenziale tecnico e umano. Una donazione di 27.5 milioni di marchi della PDS (la vecchia SED) sembrava assicurare per circa trent'anni la prosecuzione del progetto. Le preoccupazioni per la mancanza di un nuovo gruppo di edizione internazionale e indipendente dai partiti politici avevano portato nell'autunno 1990 alla creazione di una "Fondazione internazionale Marx-Engels" con sede ad Amsterdam. A curare il progetto era stato chiamato **Martin Hundt**. Dietro alla suddetta Fondazione si trovano l'Istituto di storia sociale di Amsterdam, l'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca (divenuto intanto Centro di storia contemporanea), la Casa di Marx di Treviri e l'Accademia delle scienze di Berlino. Tra questi Istituti e Centri di cultura, sono i primi due a possedere la maggior parte del lascito manoscritto di Marx e Engels. Questa nuova fondazione, che non possiede mezzi economici autonomi, avrebbe però dovuto affidarsi al soste-

gno finanziario della "Fondazione MEGA" di Berlino. Grazie all'offerta della PDS si sperava di poter proseguire il progetto con un numero ridotto di collaboratori. In queste condizioni nel 1990 sono stati assunti quarantuno collaboratori e prodotti tre volumi. Il 21 febbraio dello stesso anno, secondo una disposizione dell'ufficio per l'amministrazione fiduciaria, veniva tuttavia bloccato il conto bancario della "Fondazione MEGA".

Intanto però erano già in corso diversi lavori preliminari che mettevano a disposizione materiali per alcuni volumi del progetto. Un gruppo di ricerca dell'Università Humboldt di Berlino, diretto da **A. Griese** e **G. Pawelzik**, cura la pubblicazione degli estratti di Marx riguardanti le scienze della natura. Questi si riferiscono soprattutto alla chimica agraria ed alla storia delle piante coltivate, alla fisiologia delle piante, degli animali e dell'uomo, alla chimica inorganica ed organica, alla fisica. Secondo il progetto originario, questi testi avrebbero dovuto essere raccolti in non meno di dieci volumi della quarta sezione della MEGA. L'attività di Marx nell'ambito delle scienze della natura è ancora ampiamente indagata. Negli anni '70 e nei primi anni '80 dell'Ottocento iniziava un nuovo periodo del pensiero di Marx e di Engels, caratterizzato da un interesse ampio e sistematico per diverse scienze. Dall'inizio del 1873 fino alla metà del 1882 Engels lavorava alla *Dialettica della natura*, in cui, con riferimento alle grandi linee di sviluppo del pensiero naturalistico nel XIX secolo, viene fondata una visione materialistico-dialettica della natura. In questo periodo Marx si concentrava soprattutto sulla fisiologia (1876), sulla chimica agraria, mineralogia e geologia (1878), sulla teoria meccanica del calore (1876 e 1878) e infine sulla chimica organica ed inorganica, così come su questioni relative all'elettricità ed alla sua utilizzazione tecnica (1882-1883). Gli aspetti più rilevanti di questi studi di Marx sono tre: l'interesse per i dettagli empirici; l'attenzione prioritaria per la teoria chimica delle molecole e per il sistema periodico degli elementi, cioè per i fondamenti in cui si esprime il mutamento qualitativo della chimica nel XIX secolo; l'ampio spazio di riflessione dedicato alla storia della chimica. Marx segue qui la valutazione di **L. Meyer**, secondo cui la teoria degli atomi rappresenta il fondamento concettuale della chimica.

Lo studio di Marx dei testi delle scienze della natura non è indiscriminato, ma sembra invece seguire una logica interna: egli inizia dai problemi dell'agricoltura, interessandosi di quegli aspetti che concernono lo scambio reciproco di natura e società in quanto condizione dell'esistenza e dello sviluppo umano; successivamente cerca di penetrare sempre più profondamente i fondamenti scientifici di questa tematica, giungendo anzitutto alla fisiologia delle piante, degli animali e dell'uomo ed alla mimera-

confronto con una molteplicità di problemi di carattere fisico e soprattutto chimico, egli decide infine di dedicarsi alla fisica ed alla chimica.

Presso l'Università di Halle-Wittenberg un gruppo di ricercatori lavora alla pubblicazione dei ventiquattro *Quaderni londinesi 1850-1853*, un progetto che dovrebbe concludersi attorno alla metà degli anni '90. Sono finora stati pubblicati i primi dieci *Quaderni*. In essi Marx si interessa in particolare allo sviluppo storico delle funzioni e forme del denaro, dei tipi di credito e delle istituzioni bancarie, ed allo sviluppo dello statuto del denaro nel XIX secolo. Questi quaderni londinesi sono il fondamento materiale decisivo per lo sviluppo successivo, della teoria marxiana. La loro importanza è paragonabile a quella dei più famosi *Quaderni* di Kreuznach, di Parigi, di Bruxelles e Manchester. M. M.

Il giovane Feuerbach

Pensatore originale, stilista elegante e corrosivo, Ludwig Feuerbach è una di quelle figure che i manuali di storia della filosofia sono soliti collocare al crocevia di due diversi orientamenti: la scuola di pensiero hegeliana e il materialismo dialettico. Un invito a rileggerlo al di fuori delle tradizionali categorie che lo vogliono, o epigono di Hegel, o precursore di Marx, ci viene dal saggio di Alexis Philonenko: La jeunesse de Feuerbach. 1828-1841 (La giovinezza di Feuerbach. Introduzione alle sue posizioni fonda-

mentali, Vrin, Parigi 1991), mentre alla cura di Christian Berner dobbiamo le Pensées sur la mort et l'immortalité (Cerf, Parigi 1991), traduzione francese dei Pensieri sulla morte e l'immortalità che il giovane Feuerbach pubblicò anonimi nel 1830.

Nello scritto giovanile di **Ludwig Feuerbach, Pensieri sulla morte e l'immortalità**, sono decisamente tracciati due momenti centrali della sua riflessione filosofica: la critica della teologia e la sua riduzione ad antropologia e l'individuazione di una radice teologica nella stessa filosofia di Hegel. Ignorata dai pensatori greci, posta in secondo piano dalla religiosità medievale, la nozione di immortalità dell'anima individuale - così osserva Feuerbach - è un carattere distintivo della mentalità moderna. La critica feuerbachiana muove dalla dimostrazione filosofica dell'impossibilità di sopravvivenza dell'essere singolo in seno alla manifestazione eterna dell'universale. L'impossibilità di una tale sussistenza nel tempo di un elemento individuato è di fatto implicita nel concetto stesso di universale. Immortale è la vita, sostiene Feuerbach, e infinito è il tempo di cui il singolo non è che un frammento: «Solo quando l'uomo tornerà a riconoscere che non esiste una "morte apparente", bensì una morte effettiva e reale, una morte che pone definitivamente fine alla vita, quando riprenderà coscienza della propria finitezza, solo allora troverà il coraggio di iniziare una nuova vita». L'autentico riconoscimento della verità della morte può così aprire alla vera religiosità e all'abnegazione. Ponendo come oggettiva

l'idea di immortalità individuale, l'uomo rivela una sua fede essenziale, essa pertanto «non è vera se non nel senso di credenza in questa vita».

La radicalità delle tesi di questo scritto giovanile contribuì non poco a precludergli la carriera accademica. «Hegel sale, io scendo» - scriveva Feuerbach per definire il proprio cammino filosofico - evidente è infatti l'intento antimetafisico che non si arresta al grigio materialismo del dato empirico, ma parte dal concetto per restituirgli la sua determinazione umana e la ricchezza infinita del reale. E. N.

Diderot contemporaneo

Alle cure di Pierre Lepape dobbiamo una nuova e densa biografia di Denis Diderot (Flammarion, Parigi 1991), il primo degli intellettuali di professione, un vero filosofo «militante». Figura centrale dell'Illuminismo, ideatore e redattore del grande progetto filosofico dell'Encyclopedie. A differenza di filosofi quali Voltaire o di Rousseau, Diderot ha aspettato quasi due secoli prima di trovare una nuova "contemporaneità".

Come ci mostra **Pierre Lepape**, a rendere moderno **Denis Diderot** sono la sua personalità multipla e contraddittoria, l'eclettismo della sua ricerca, l'ampiezza e la libertà dei suoi interessi e del suo stile filosofico. Non è dunque seguendo una linea di lettura che privilegi la *coerenza* del sistema che procede il lavoro biografico di Lepape; l'analisi delle opere, il quadro sociale, il dato privato convergono a definire la personalità di un filosofo che non temeva certo il rischio di perdersi nella vastità dei saperi, spaziando dai campi della scienza ai fatti sociali, alla letteratura.

Eccentrico nel carattere e negli interessi, poco assiduo della vita mondana, filosofo artigiano dalla cultura ricchissima, ma senza alcuna volontà di sistema, Diderot rappresenta il prototipo dell'intellettuale moderno. Lepape mette in rilievo il suo ruolo di organizzatore culturale e la capacità di cogliere i segni del tempo, intervenendo al momento opportuno nel dibattito intellettuale e politico, a volte non senza il rischio di contraddirsi. Diderot ha predicato il realismo in arte, un deismo a tinte ateistiche in campo religioso e lo spirito di tolleranza in materia morale, sempre geloso della propria libertà intellettuale. Esploratore di nuovi territori della conoscenza e dell'avventura intellettuale, l'autore dell'*Encyclopedie* è tutto meno che uno spirito sistematico; come scrive il suo biografo: «Pensare contro lui stesso è, più che un metodo, un'esigenza filosofica e una garanzia contro il dogmatismo che egli non smetterà mai di praticare, assumendo il rischio della dispersione, della crisi, della non-risposta a tutto». Come afferma lo stesso Diderot in

una celebre lettera a Galitzine si tratta di un'ispirazione *pantagruelica*, dove enorme è soltanto la libertà di pensare e la gioia di scrivere. E.N.

Il pragmatismo in tedesco

Esce una nuova edizione della traduzione tedesca delle lezioni sul pragmatismo tenute nel 1903 all'Università di Harvard dal filosofo americano Charles Sanders Peirce: Vorlesungen über Pragmatismus (con introduzione e note a cura di Elisabeth Walther, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991). L'importanza dell'opera di Peirce è stata sottolineata di recente in Germania da Karl-Otto Apel, che ha visto in essa una tappa fondamentale nel processo di "trasformazione semiotica" della filosofia trascendentale di Kant.

Come è accaduto per tutte le opere fondamentali di **Charles Sanders Peirce** (1839-1914), anche le *Lezioni sul pragmatismo* hanno conosciuto una notorietà postuma. Dopo ripetuti e vani tentativi di ottenere una cattedra di logica all'Università di Harvard, dove aveva studiato e dove il padre aveva esercitato l'attività di matematico, e dopo aver lavorato per il Servizio geodesico e costiero degli Stati Uniti, Peirce riuscì solo ad ottenere alcuni incarichi annuali di logica e filosofia della scienza presso l'Università John Hopkins di Baltimora, presso il Lowell Institute di Boston e a Harvard. Morto in condizioni di isolamento e povertà, lasciò una gran massa di manoscritti, poi acquistati dalla Harvard University e pubblicati in parte negli otto volumi dei *Collected Papers* (1931-1958). E' qui, nel quinto volume, che vennero pubblicate nel 1934 le *Lezioni sul pragmatismo*.

A partire dagli anni '60 l'opera di Peirce è stata riconosciuta nel suo valore, ed è oggi considerata alle origini non solo del pragmatismo, ma anche di correnti della filosofia americana contemporanea come il realismo critico, l'empirismo logico e il comportamentismo. In Germania è stato **Karl-Otto Apel**, fautore di una "trasformazione trascendental-pragmatica della filosofia" basata essenzialmente sugli strumenti dell'analisi del linguaggio, a riprendere e a sottolineare il valore della semiotica "pragmatica" di Peirce. A quest'ultima Peirce, che sostiene il carattere *segnico* di pensiero e linguaggio, assegna il valore di una scienza filosofica fondamentale, al pari della logica e della teoria della conoscenza tradizionali. In particolare, la semiotica di Peirce è nota per la presenza in essa - tra i due elementi essenziali di ogni teoria dei segni, l'oggetto designato, o "significato", e l'elemento designante, o "significante" - di un terzo elemento chiamato "interpretante", la cui attività interpretativa conferisce, per così dire, al segno il suo carattere segnico.

Attraverso questa concezione, Peirce mette così in risalto il carattere pragmatico dei segni, il fatto che i segni hanno origine solo all'interno di quello che con un termine di **Jürgen Habermas** e di **Apel** possiamo dire "agire comunicativo".

Dalla lettura delle *Lezioni sul pragmatismo* risulta chiaramente il legame esistente, in Peirce, tra semiotica e pragmatismo: così come la semiotica ha bisogno dell'interpretante, in quanto istanza pragmatica per la definizione del segno, così il pragmatismo nel suo insieme si fonda sul fatto che l'azione o l'effetto diventa il criterio della conoscenza e del pensiero; come "il concetto di tutti i possibili effetti prodotti da un oggetto è il concetto completo di quell'oggetto", così il significato di una proposizione teoretica è contenuto nelle sue possibili conseguenze pratiche. Nelle *Lezioni* si trova anche una concezione gerarchica del rapporto tra le scienze normative fondamentali: dal primato dell'azione deriva che la logica (dottrina del pensare in maniera corretta) sia subordinata all'etica (dottrina dell'agire correttamente) e che entrambe si pongano ad un livello di minor generalizzazione rispetto all'estetica, che si pone il problema del bene in sé, non però, come avviene nell'etica, dal punto di vista dell'azione. Queste tre discipline normative presuppongono a loro volta una scienza descrittiva fondamentale, che viene caratterizzata da Peirce come una fenomenologia. Essa si riferisce da un lato all'esperienza come all'indubitabile punto di partenza del pensiero, dall'altro stabilisce una triade di categorie o modalità ontologiche universali che l'esperienza stessa presenterebbe: la "primità" (pura possibilità o irrelatività), la "secondità" (relazione, reazione o esistenza di fatto) la "terzità" (integrazione delle prime due categorie nella generalità dell'idea o della norma, razionalizzazione). M.M.

Letteratura gnostica

A quasi venti anni di distanza dalla prima edizione viene nuovamente pubblicato lo studio di Jacques Lacarrière Les Gnostiques (Gli gnostici, A. M. Métalié, 1992), mentre, sempre in Francia, i più aggiornati risultati della ricerca sulla letteratura gnostica vengono raccolti nel libro di Madeleine Scopello Les Gnostiques (Gli gnostici, Cerf, Parigi 1991). Così trova un nuovo ascolto, alle soglie del millennio, la voce di un pensiero radicalmente tragico, ma vivo, che proclama l'assurdità del mondo e dell'esistenza e in tutta naturalezza unisce la lussuria all'ascesi.

Per gli gnostici - nota **Jacques Lacarrière** - la creazione non può che essere il prodotto di un Dio malevolo, nemico dell'uomo: «Visceralmente, imperiosamente e in ma-

niera irremissibile gli gnostici riassumono la vita, il pensiero, il divenire umano nei termini di un'opera mal riuscita, limitata, viziata nelle sue più profonde strutture (...) Ma questa critica radicale di tutta la creazione è accompagnata da un'altrettanto radicale certezza, che la suppone e la sostiene: che esista cioè nell'uomo qualcosa che sfugge alla maledizione di questo mondo, un fuoco, una scintilla, una luce che viene dal vero Dio, lontano, inaccessibile, estraneo all'ordine perverso dell'universo reale». Il compito dell'uomo diventa allora quello di riguadagnare questa luce perduta, sottraendosi alle illusioni del mondo per ritrovare l'unità originaria, il regno del Dio nascosto.

La storia delle sette gnostiche, esplorata da Lacarrière, rappresenta il percorso verso questa origine perduta, a dispetto di ogni dogma e ordine costituito. Inaccettabili per la Chiesa, a lungo impegnata in un serrato confronto dottrinale con i seguaci delle sette gnostiche, considerati sovversivi dalle autorità politiche, gli gnostici furono a più riprese sterminati nel corso dei tempi. La forza tragica del loro pensiero, grazie anche ad opere come quelle di Lacarrière e di Madeleine Scopello, continua a negare la storia e ad interrogare gli uomini di oggi. E.N.

Il Novecento filosofico di Mario Dal Pra

E' uscito in una nuova edizione rivista e aggiornata il volume dedicato alla filosofia del Novecento della Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra (vol. 10/ La Filosofia contemporanea/ Prima metà del Novecento, Casa Editrice Vallardi-Piccin Nuova Libreria, Padova 1991).

Nell'ormai lontano 1960 **Mario Dal Pra** aveva progettato una *Storia della filosofia* in diversi volumi, alla cui realizzazione erano stati chiamati studiosi altamente qualificati in campo italiano e internazionale. L'opera, certamente la più ampia ed esaustiva attualmente disponibile, uscì tuttavia solo un quindicennio più tardi - tra il 1975 e il 1978 - presso l'editore Vallardi di Milano; e rimane non solo uno strumento di studio e di consultazione di eccellente livello, ma costituisce al contempo - e specie oggi, dopo la scomparsa improvvisa di Dal Pra nel gennaio scorso - testimonianza preziosa di un'impostazione feconda: di come - in altre parole - si possa 'fare' storia della filosofia pur non rivolgendosi ad un pubblico di specialisti - senza smarrire il rigore filologico, l'accuratezza nella ricostruzione delle 'tradizioni' filosofiche, il rispetto di fondamentali (ma non sempre adeguatamente riconosciuti) canoni di contestualizzazione storica. Non per nulla, presentando nel '75 il primo volume, Dal Pra teneva a sottolineare come anche nell'ambito della storiografia filosofica

ca occorresse misurarsi «col chiarimento di singoli problemi, con la soluzione di precise difficoltà, con la paziente estensione delle conoscenze su campi finiti e ben determinati dell'indagine». Preferire «la complessità alla chiarificazione, l'arricchimento alla sistematicità, l'estensione documentata ad ogni riduzionismo unilaterale» - aggiungeva Dal Pra - deve essere criterio imprescindibile di ogni opera di storia della filosofia che non voglia pervenire alla «rarefazione di una visione chiusa e sistematica»; e ciò nel pieno rispetto, in ogni caso, del «piano strutturale della filosofia», dei diversi procedimenti, delle differenti tecniche, dei distinti piani di argomentazione in cui si è storicamente realizzata la filosofia nel corso della sua «vicenda storica».

La *Storia della filosofia* uscita tra il '75 e il '78 rispecchiava dunque le convinzioni profonde che hanno animato il lavoro storico-filosofico di Dal Pra, anche per quanto riguarda il carattere sempre provvisorio e finito di ogni tentativo di ricostruzione storica, sia esso parziale, settoriale o - come in questo caso - globale. Non per nulla già nella presentazione al primo volume Dal Pra poneva sull'avviso il lettore di quanto la trattazione riservata al Novecento fosse necessariamente «limitata ed integrabile» in ragione della «singolarissima espansione del dibattito filosofico» e del carattere «a volte tumultuoso» della filosofia nel nostro secolo. Proprio per questo Dal Pra aveva lavorato intensamente, negli ultimi anni, a preparare il rifacimento del volume dedicato al Novecento, spezzandolo in due tomi rispettivamente destinati a trattare la prima metà e la seconda metà del secolo, e infine riorganizzando la distribuzione dei capitoli anche avvalendosi di nuovi collaboratori. Pur in presenza di difficoltà editoriali dovute al fallimento della benemerita casa editrice Vallardi e al trasferimento della proprietà dell'opera all'editore Piccin di Padova, ha visto così la luce, nei mesi scorsi, la sezione del volume decimo appunto dedicata alla *Prima metà del Novecento*, mentre è in preparazione intanto il secondo tomo, che Dal Pra aveva accuratamente predisposto e che si accingeva a seguire nella preparazione ancora negli ultimi giorni della sua vita.

Il volume ora pubblicato dà conto in maniera informata e puntuale (grazie anche alla ricca appendice bibliografica) delle principali tradizioni filosofiche che hanno animato il dibattito della prima metà del Novecento, spesso incrociandosi nel comune disegno - così Dal Pra nelle pagine di presentazione - di dar vita ad un «pensiero critico», vale a dire volto ad individuare «le forme che la ragione viene assumendo a contatto con l'esperienza e con le strutture formali in cui l'esperienza stessa viene organizzata e mediata dalla conoscenza». Seguendo un criterio cronologico e di partizione in base alle diverse aree geografiche, viene in tal modo ripercorsa innanzi tutto - grazie alla competenza ben nota di **Antonio Santucci** - la vicenda della filosofia italiana e francese dei primi decenni del Novecento, tra la reazione al positivismo e la

nascita del neoidealismo in Italia e l'affermarsi del bergsonismo in Francia, per giungere alle correnti degli anni Trenta in cui già si annunciano alcuni dei grandi temi della filosofia del secondo dopoguerra. Parallelamente **Franco Restaino** traccia un panorama preciso e stimolante della filosofia in Inghilterra e negli Stati Uniti: un percorso che dall'idealismo di fine Ottocento si incammina - anche chiamando in causa figure 'minori' eppure tutt'altro che ininfluenti - verso gli stili analitici di Russell, di Moore e di Wittgenstein, per poi coinvolgere il vivace quadro della filosofia americana tra realismo, naturalismo e strumentalismo deweyano.

I capitoli sulla filosofia tedesca sono invece stati divisi tra **Riccardo Pozzo** e **Paolo Spinicci**: il primo studia le filosofie della vita e della cultura, il secondo affronta, con spunti innovativi e sulla base di un'esposizione rigorosa, le «avventure» della fenomenologia husserliana, della domanda heideggeriana circa il «senso dell'essere» e infine gli sviluppi dell'antropologia filosofica sullo sfondo delle drammatiche vicende che scandiscono la crisi della repubblica di Weimar e l'ascesa di Hitler al potere. Chiude il volume l'ampia sezione che **Paolo Parrini** ha dedicato ai rapporti tra scienza e filosofia nella cultura tedesca nonché alle vicende dell'empirismo logico e della filosofia della scienza: anche in questo caso si tratta di una sintesi felice, in cui viene peraltro dato il giusto peso (non sempre altrove riconosciuto) all'importanza della discussione sulla teoria della relatività per la genesi dell'empirismo dei circoli di Vienna e di Berlino. In tal modo le pagine di Parrini offrono un'ulteriore conferma di quanto auspicava Dal Pra, ossia che le competenze specialistiche e i risultati dell'indagine condotta in ambiti più ristretti possono contribuire potentemente a modificare i quadri generali, o magari le «storie della filosofia» nel senso più tradizionale del termine. Anche per questo Dal Pra teneva molto a veder compiuta in veste rinnovata questa *Storia della filosofia*, ed è un segno emblematico della sua lezione di tolleranza razionale e di passione storiografica che a tale impresa abbiano collaborato non solo gli «allievi», ma studiosi di differente provenienza e formazione che si sono riconosciuti in un progetto destinato certamente a contare nel panorama attuale. M. F.

Heidegger: fenomenologia, psicologia e fondamento.

E' recente la traduzione italiana di tre testi di Martin Heidegger, a vario titolo rilevanti. Il corso di lezioni Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il Melangolo, Genova 1991) chiarisce alcuni nodi dell'evoluzione storiografica del suo pensiero, mentre i Seminari di Zollikon (a cura di Antonello Giugliano e Euge-

nio Mazzarella, traduzione di Antonello Giugliano, Guida, Napoli 1991) ne espongono un aspetto poco noto. Il principio di ragione (a cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti e Franco Volpi, Adelphi, Milano 1991) infine, ne approfondisce un motivo teoretico centrale, la "questione del fondamento".

Nel semestre estivo del 1925 **Martin Heidegger** propose all'Università di Marburgo un corso dal titolo "Storia del concetto di tempo" e dal sottotitolo "Prolegomeni a una fenomenologia di storia e natura". Del piano di svolgimento del corso, diviso in tre parti, oltre all'introduzione vennero effettivamente svolte solo l'introduzione stessa e la prima parte. Per questo il testo venne pubblicato nel 1979 con il titolo di *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed è diviso in due parti: la "parte preparatoria", ovvero l'introduzione, e la "parte principale", ovvero la prima parte del corso. Quest'ultima è, di fatto, una prima stesura di *Essere e Tempo*; la "parte preparatoria", del tutto inedita, è invece uno *status quaestionis* della fenomenologia fra Ottocento e Novecento. Meglio, una resa dei conti, alla luce di quello che per Heidegger era il criterio fondamentale della fenomenologia, l'"andare alle cose stesse", per far emergere quello che era il suo problema, l'articolarsi cioè, nella prospettiva fenomenologica, della tematica dell'essere e di quella del *Dasein*. L'affermarsi della ricerca fenomenologica è letto da Heidegger in relazione al panorama filosofico europeo della seconda metà dell'Ottocento: positivismo, neokantismo - che dà un'"interpretazione positivista" di Kant - e il corrispondente tentativo da parte di Dilthey di fondazione delle discipline storiche. Un contesto di pensiero, dunque, che vede l'affermarsi della cosiddetta "filosofia scientifica", che è tale in un triplice senso: perché è "teoria delle conoscenze scientifiche", perché perviene con ciò a stabilire un proprio campo e un proprio oggetto, e perché infine, riferendo le singole discipline all'attività fondativa della coscienza, tenta di costituire una scienza fondamentale che si qualifica come psicologia.

Su questa strada Heidegger incontra Brentano e Husserl, ovvero la fenomenologia, che per il filosofo di Messkirch costituisce, più che un complesso di dottrine, un indirizzo di ricerca che non può essere riferito mediante l'esposizione dei risultati, ma attraverso la ripetizione delle ricerche stesse. In questa prospettiva, Heidegger individua tre "scoperte fondamentali" della fenomenologia: l'intenzionalità, l'intuizione categoriale, il "senso autentico dell'a priori". L'intenzionalità è la "struttura dei vissuti come tali", che si attua al di qua della "rottura gnoseologica" tra soggetto e oggetto, attraverso la "coappartenenza" di *intentio* e *intantum*, atto e contenuto dell'intenzionamento. L'intuizione categoriale

PROSPETTIVE DI RICERCA

Martin Heidegger

rimanda all'idea di un carattere manifestativo dell'essere degli enti al di fuori di ipoteche soggettiviste. Conseguentemente, "il senso autentico dell'a priori" sarà il suo consistere non in un attributo del soggetto, ma «nella struttura d'essere dell'essere».

Qual è allora, a parere di Heidegger, il punto critico, la lacuna "fondamentale" della fenomenologia di Husserl e di Max Scheler? La lacuna è l'atteggiamento "naturalistico" di essa nei confronti del problema dell'essere dell'uomo - e dell'essere in generale - quando la fenomenologia si accontenta di considerarlo «come essere vivente, come oggetto zoologico». Tanto Husserl quanto Scheler, recuperando una prospettiva personalista, restano orientati su una definizione dell'uomo come *animal rationale*, e lasciano con ciò non indagato il suo "modo d'essere". La loro fenomenologia resta con ciò infedele al suo stesso principio, quello di andare "alle cose stesse": paradossalmente, osserva Heidegger, essa «risulta non fenomenologica...pretende di essere fenomenologia». Questa non è una semplice dimenticanza, ma il segno del permanere di questa prospettiva all'interno di quella ontologica, antropologica e logica tradizionale.

A partire da qui, da questi problemi, Heidegger inizia la stesura della "parte principale" del corso di lezioni del 1925, ovvero l'abbozzo di quell'analitica del *Dasein* che costituirà due anni dopo il testo di *Essere e Tempo*. Oltre che dal punto di vista storiografico, questo corso di lezioni è dunque particolarmente importante perché chiarisce in modo definitivo, più di quanto non faccia l'opera del 1927, non solo la posizione di Heidegger rispetto a Husserl, ma la genesi teoretica della stessa questione heideggeriana dell'essere, a partire dall'insoddisfacente impostazione della questione antropologica nella metafisica tradizionale.

Molto diversa la prospettiva dei materiali pubblicati con il titolo *Seminari di Zollikon*, composti da tre sezioni: il testo, redatto a cura dello psicoterapeuta svizzero **Medard Boss**, degli incontri a carattere privato che Heidegger ebbe con psicologi e psichiatri per un lungo periodo (dal 1959 al 1969) presso la residenza di Boss, il resoconto di conversazioni tra Heidegger e Boss stesso (dal 1961 al 1972) e, infine, l'estratto di alcune lettere (dal 1947 al 1971) di Heidegger al medico svizzero. Rispetto a quella tedesca, l'edizione italiana è integrata da due scritti di Boss, in cui viene sostenuta l'importanza del pensiero del filosofo di Messkirch non solo per l'autocomprensione, da parte della psicoterapia, dei propri presupposti teorici, ma anche per il compito specifico della psicoterapia stessa.

Già questo può sembrare strano, per chi abbia in mente lo stereotipo di un Heidegger che con il suo "antiumanismo", più che tenersi alla larga da analisi "concretamente" empiriche, considera come indebita e

fuorviante la posizione di chi fa partire la propria indagine dall'"uomo" e dalla sua "anima", postulando l'una e l'altra come entità originarie, alle quali pertengono, come "strumenti" o come "accidenti", pensiero, linguaggio, morte, malattia, e via dicendo. Heidegger non rinuncia qui a quell'antiriduzionismo, derivante, come sottolinea **Eugenio Mazzarella** nella sua *Introduzione*, dal rifiuto della frattura ontologica tra il "corpo" - definito in termini meccanicistici - e la psiche - dove apparirebbe la libera intenzionalità.

La necessità di precisare il proprio punto di vista di fronte a un uditorio che non solo ben difficilmente avrebbe potuto sottoscrivere i presupposti, ma che a stento poteva addirittura dividerne il linguaggio, induce però Heidegger a uno sforzo di precisazione per lui relativamente nuovo, che non è senza riflesso su alcuni aspetti del proprio stesso punto di vista. Non solo e non tanto i temi trattati - la questione del fondamento delle scienze, quella del tempo, dello spazio e della loro realtà a partire dal loro "essere misurabili", la questione della spazialità del corpo come modalità del *Dasein* - ma il *metodo* stesso con cui questi temi sono affrontati da Heidegger riceve una coloritura nuova rispetto agli scritti degli anni Trenta in poi, e riporta piuttosto lo stile e i contenuti dello Heidegger di talune parti di *Essere e Tempo*. Anzi, ancor più che nell'analitica del *Dasein* presente in questi *Seminari*, è la messe di dati concreti, è il muovere dell'analisi da situazioni empiriche che dà qui un taglio peculiare al metodo fenomenologico heideggeriano. Ciò che si mostra è certo il fenomeno, ovvero, come viene definito in *Essere e tempo* e tematizzato negli scritti posteriori, l'essere: ma la "questione della cosa" nei *Seminari* è più marcatamente questione *delle cose*, e si muove da esse e dall'esperienza quotidiana.

Questa applicazione del metodo fenomenologico apparenta significativamente qui lo stile heideggeriano a quello di altri filosofi che si muovono nello stesso ambito di problematiche, da Husserl a Merleau-Ponty, a Sartre. È il caso della questione, frequentemente ripresa, dell'immagine: quando, nel seminario dell'11-14 maggio 1965, Heidegger arriva a concludere che essa non è un ente, egli si richiama certo alle proprie analisi svolte in *Kant e il problema della metafisica* (1929) ma, ancor più direttamente, a quelle sartriane di *Immagine e coscienza*. Parallelamente, se l'esperienza quotidiana, da cui si muove nei *Seminari*, perviene alla nozione di *Dasein* come luogo di quell'esperienza, ciò avviene sempre partendo immediatamente dall'uomo, che è l'unica modalità di *Dasein* che si possa considerare.

È una differenza di accenti, forse, più che di punti di vista, quella che separa i *Seminari di Zollikon* da opere heideggeriane coeve e precedenti. Ma se, come ipotizza Mazzarella, l'inaspettato interesse di Heidegger nel 1947 per l'invito di uno

psicoterapeuta a una collaborazione di pensiero può avere una motivazione nel travagliato momento che il filosofo si trova a vivere in quel periodo, certo lo sforzo protratto di Heidegger nel tradurre e divulgare i caposaldi del proprio pensiero non può spiegarsi senza un preciso interesse teoretico dell'autore in questo senso. Heidegger entra nello specifico dell'ambito di pensiero con cui si trova a fare i conti nei *Seminari*: non solo a livello dei fondamenti teorici - come quando critica Freud e prende in più occasioni le distanze dalla traduzione psichiatrica dell'analitica del *Dasein* da parte di Ludwig Binswanger - ma, addirittura, nella presa in esame di casi clinici con il tentativo di fornire, "su questo piano", indicazioni a partire dai propri presupposti filosofici. Per quanto inopinato, tale tentativo, oltre a gettare luce, dal punto di vista genuinamente teoretico, su un obiettivo di Heidegger, non deve esser apparso del tutto velleitario agli psichiatri e agli psicologi che partecipavano ai seminari. Perlomeno non a Medard Boss che, nella lezione commemorativa "Il significato di Martin Heidegger per il lavoro con persone sofferenti e per l'autocomprensione della psicoterapia", riportata nell'*Appendice*, riteneva si potesse determinare "essenzialmente" l'essere sano e l'essere malato «se a fondamento del sapere medico si pongono come teoria le vedute filosofiche di Heidegger». Di tutt'altro tenore *Der Satz vom Grund*, l'opera del 1957, tratta da un corso di lezioni del 1955-56 e da una conferenza del 1956.

Precedendo la sua edizione tedesca nella *Gesamtausgabe*, l'opera appare ora per la prima volta in edizione italiana con il titolo *Il principio di ragione*, corredata da una nota illuminante e da un ampio e utilissimo glossario a cura di **Franco Volpi**.

Nella formulazione leibniziana, il "principio di ragione" suona: *nihil est sine ratione*, «ogni cosa ha un suo fondamento», ovvero «nulla è senza una causa». Heidegger dirige la propria critica appunto verso la traduzione della "tesi del fondamento" nel "principio di causalità". Quest'ultimo rappresenta uno dei caposaldi della metafisica sostanzialista; con esso si realizza l'oblio della "differenza ontologica" tra l'ente e il suo fondamento, l'essere, cui vengono in questo modo attribuite le stesse modalità di sussistenza del primo. Prendendo il termine *Grund* nel suo senso letterale di "fondamento", *der Satz vom Grund* finisce per valere come "la tesi fondamentale sul fondamento", il "principio del fondamento", che diventa a un tempo, come fa rilevare Volpi, «struttura portante della metafisica» e leva nella mani di Heidegger per scardinarla.

Ma come avviene il passaggio dalla considerazione metafisica a quella originaria? Come determinare concettualmente, senza far ricorso al principio di causalità, il fondamento, cioè l'essere? Heidegger fa qui ricorso al concetto di "gioco", cifra dell'essere. Il gioco sfugge alla prospettiva causalistica della metafisica: come la rosa della

PROSPETTIVE DI RICERCA

Perché Lukács

Nell'odierna situazione della cultura europea la ricezione di figure quali quella di György Lukács, in cui la riflessione si è spesso intrecciata con l'impegno politico, appare alquanto contrastata. E' quindi un evento positivo - al di là dei meriti specifici di questa nuova edizione - la riedizione di un'opera come *L'anima e le forme* (a cura di Sergio Bologna, SE, Milano 1991), che appartiene al periodo giovanile, premarxista e "esistenzialista" del filosofo ungherese. Alla formazione filosofica di Lukács è dedicata anche lo studio critico di Lelio La Porta, *Etica e rivoluzione nel giovane Lukács* (L'Ed, Roma 1991).

L'anima e le forme, che consacrò la fama filosofica di **György Lukács**, appartiene al novero dei testi che l'autore stesso, nel periodo della maturità, non amava ricordare, se non come testimonianza di un apprendistato che l'avrebbe portato al marxismo. Per quest'opera, la cui prima edizione italiana risale al 1963, non si può certo parlare di "scoperta", vista la fortuna che ha conosciuto negli anni Sessanta e Settanta; ma è certo legittimo chiedersi se non sia in qualche modo significativo il fatto che proprio quest'opera, nell'esteso panorama della produzione lukácsiana, sia stata privilegiata per una riedizione. La valutazione isolata degli scritti premarxisti di Lukács, a scapito di quelli della maturità, rischia infatti di dare di questo autore un'immagine mutila, con un

effetto di misconoscimento, rilevante sul piano teoretico prima ancora che su quello esistenziale. Da un lato c'è il rischio di non valutare come l'esistenzialismo di Lukács si muova sullo sfondo di un impianto teoretico di stampo hegeliano, dove la categoria della totalità agisce come presupposto, e il momento dell'effettualità oggettivata come criterio di realtà della condizione esistenziale. Dall'altro si rischia di trascurare la matrice etica dell'adesione lukácsiana al marxismo, dove la prassi rivoluzionaria diventa la soluzione "reale", cioè effettuale, della scissione spirituale che si manifesta nella categoria kierkegaardiana dell'angoscia, o nei personaggi dostoevskijani. La breve monografia di **Lelio La Porta** è dedicata proprio a focalizzare in Lukács il rapporto tra etica e politica, dove la prima è "levatrice" della seconda negli anni della formazione giovanile. La frequentazione di Max Weber e l'opera su Dostoevskij, mai realizzata, sono i due momenti attraverso i quali viene analizzata l'adesione al partito comunista. Lo studio di La Porta contiene tra l'altro, in appendice, quattordici lettere, inedite in italiano, indirizzate a Lukács nel 1913 da personaggi della cultura francese, relative alla traduzione francese de *L'anima e le forme*, nonché riguardanti la prima traduzione italiana di un importante articolo del 1922 su Dostojewskij. Il filosofo ungherese, già comunista «mentre scrive *Storia e coscienza di classe* avendo come referente metodologico la dialettica hegeliana, pensa alla rivoluzione ancora nei termini etico-politici suggeriti dalle problematiche presenti nelle opere di Dostojewskij». Lo scrittore russo, assieme a Kierkegaard, Hegel, Simmel, Weber e Dilthey, è tra i punti di riferimento del discorso lukácsiano che si snoda nei diversi saggi che compongono *L'anima e le forme*, e che ruota attorno ai concetti di "anima", di "vita" e di "forma". Filo conduttore di quest'opera è la ricerca del senso, che caratterizza la vita autentica in contrapposizione a quella quotidiana e abitudinale. Autenticità cui si perviene con lo sviluppo delle facoltà potenziali dell'uomo, del suo "non ancora" che è l'anima, e del loro realizzarsi effettuale nelle forme, «l'unica strada per l'uomo di raggiungere l'assoluto nella vita»; queste ultime sono le impalcature attraverso cui l'anima dà "senso", nella dimensione della vita autentica, al caos della quotidianità. Se qui la "forma" per eccellenza è l'opera d'arte, per il Lukács maturo lo sarà il comunismo. Ben più acuto di chi tenta di distaccare il Lukács esistenziale da quello marxista è allora il giudizio di Lukács stesso, quando nella sua "terza fase", quella di comunista ortodosso, proprio nella centralità della critica, di stampo esistenzialistico, alla "condizione umana", vede una linea di continuità - condannando gli uni e l'altra - tra gli scritti premarxisti e *Storia e coscienza di classe*. F. C.

NOTIZIARIO

E' attesa per maggio 1992 l'uscita di una nuova rivista semestrale di filosofia, la **INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE** (Pöschel Verlag Stuttgart). La nuova iniziativa editoriale, prendendo atto di una sorta di "provincialismo" da cui pare affetto il dibattito filosofico tedesco attuale, si propone, come denuncia il suo stesso titolo, di accentuare il carattere internazionale del proprio intervento filosofico. Il progetto non intende solo "internazionalizzare" temi e problemi della tradizione filosofica tedesca, ma anche di creare all'interno di essa un proficuo dialogo con le questioni filosofiche proprie di altre realtà culturali, con lo scopo di superare ogni forma di reciproca unilateralità. Per questo motivo la stessa trattazione di autori e tematiche "classiche" della storia della filosofia non vengono tanto affrontate da un punto di vista meramente storico-filosofico, quanto piuttosto analizzati alla luce della loro reale rilevanza ed attualità nel dibattito filosofico contemporaneo. In questa prospettiva si collocano i temi dei primi fascicoli della rivista: l'ermeneutica (1/92), Cassirer, Benjamin, Nietzsche, gli Antichi, etc., con articoli in lingua tedesca, francese ed inglese.

A ribadire il carattere internazionale della rivista concorre la partecipazione al comitato scientifico di grosse personalità del mondo filosofico internazionale, non solo tedesco, quali Gottfried Boehm, Luc Ferry, André Laks, Charles Larmore, Hans Peter Schütt, Franco Volpi, Heinz Wismann

E' recentemente comparso il volume relativo al 1990 degli **ANNALI DELLA FONDAZIONE UGO SPIRITO**. La Fondazione ha iniziato la propria attività nel 1981, due anni dopo la morte di Ugo Spirito, e già dopo cinque anni è stata in grado di presentare la bibliografia delle opere del filosofo. L'idea della pubblicazione degli *Annali* risale al 1987 e si concretizza nel 1989, quando compare il primo volume della serie. La finalità di questa iniziativa editoriale, a cadenza annuale, è legata non solo alla necessità, messa in luce da più parti, di tenere aggiornati i lettori sugli studi e le pubblicazioni riguardanti Ugo Spirito, ma anche di aprire nuove vie di ricerca, servendosi del ricco patrimonio documentario rappresentato dall' Archivio-Spirito, conservato presso la Fondazione. Per quest'ultimo aspetto appare particolarmente importante la sezione "Inediti" del volume degli *Annali*, all'interno della quale troviamo uno scritto di Ugo Spirito dal titolo: *L'io e le sue implicazioni*, con una introduzione di Vittorio Mathieu, e la pubblicazione integrale degli "Atti del Convegno italo-francese di studi corporativi" (1935), a cura di Giuseppe Parlato.

Nella sezione "Saggi" compaiono un articolo di A. Rigobello, *Ugo Spirito: dal problema all'affermazione*, dedicato al "problematicismo" spiritiano, atteggiamento teorico che viene applicato non solo alla filosofia, ma anche ad altri ambiti culturali, ad esempio le questioni di natura etico-politica, e un saggio di H. A. Cavallera dal titolo: *L'occhio del pensiero: Ugo Spirito tra gli anni '60 e gli anni '70*.

E' dedicato alla filosofia, e in particolare al tema monografico: *Das Verschwinden der Wirklichkeit* (La scomparsa della realtà) il numero di novembre 1991 della rivista zurighe di cultura "DU". Il numero si apre con una serie di profili di alcuni pensatori che tentano con la loro attività di aprire la filosofia alla discussione di questioni di attualità culturale in senso ampio: Nelson Goodman, Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida, Richard Rorty, Marvin Minsky, Francis Fukuyama. Ad essi segue la parte monografica vera e propria della rivista. Il tema della "scomparsa della realtà", che dà il titolo a questo numero, è inteso dai redattori della rivista in due accezioni. Da un lato l'interrogarsi circa il senso e la validità della nostra esperienza e realtà quotidiana costituisce da sempre il punto di partenza della filosofia che, sia pure da diversi punti di vista e con diversi intenti, si chiede quale sia il valore delle nostre conoscenze e della nostra esperienza del mondo. Dall'altro, nelle condizioni della società dei mass-media, del computer e delle tecniche di simulazione della realtà il tema assume una configurazione più specifica, e viene ad implicare una discussione ed una presa di posizione rispetto a questioni teoretiche, politiche e ideologiche che riguardano il senso stesso della civiltà europea in quanto civiltà dell'*Aufklärung*. Diversi sono gli approcci e i tentativi di interpretazione del tema proposto dalla rivista. Peter Sloeterdijk intende la "scomparsa della realtà" come un esito dell'epoca nichilistica in cui viviamo, ma, indicando l'esigenza di riprendere alcuni elementi dell'avventura culturale del surrealismo, vede nella scomparsa della realtà non solo il dato, da accettare passivamente, di un'epoca di crisi, ma una possibilità

creativa positiva. Riferendosi da un lato a Marx e al suo concetto di feticismo delle merci (le cose perdono, in quanto merci, il loro "carattere sensibile"), e dall'altro ad autori come Jean Baudrillard e Guy Debord, Peter Weibel individua nelle tecniche digitali il compimento di una "smaterializzazione della realtà" e nella tecnica un "linguaggio dell'assenza". Nell'orizzonte di una riflessione sulle implicazioni delle nuove tecnologie per la nostra percezione del mondo si situano anche gli interventi di Vilém Flusser e Rudolph Jula. Descrivendo il mondo attuale come "un oceano di onde spumeggianti di possibilità" Flusser intende sottolineare gli aspetti positivi e creativi delle nuove tecnologie, che farebbero dell'essere umano il creatore di una molteplicità illimitata di mondi e metterebbero fine alla dominio tirannico di una realtà unica. Jula mette invece a confronto il rapporto del cristianesimo e delle nuove tecnologie con la materia, individuando in entrambi un'adeguatezza. Comune al pensiero cristiano e alla mentalità tecnologica sarebbe una sorta di struttura magico-metafisica che si esprime da un lato nei tentativi di carattere magico delle tecnologie di smaterializzare il mondo, dall'altro negli artifici metafisici dei prodigi di natura religiosa. Sul significato delle utopie nel mondo attuale si interrogano Georg Kohler e Andreas Kuhlmann. Kohler mette in relazione tale questione col tema filosofico della totalità. Dalla morte di Hegel le diverse filosofie non avrebbero fatto altro che tematizzare l'impossibilità di attingere una totalità. Ma che ne è, si chiede Kohler, del "totalmente altro"? Secondo Alois Martin Müller, il progetto della modernità e il programma dell'*Aufklärung* hanno condotto ad un mondo de-magicizzato e de-mitizzato, sostituendo però ai miti e alle forme magiche tradizionali il mito e il culto della ragione. In queste condizioni solo una critica della ragione condotta da un punto di vista estetico sarebbe in grado di compensare la perdita di esperienza dell'individuo contemporaneo. Alla tematizzazione di un concetto di realtà differenziato riconducono gli interventi di Isolde Schaad e Donata Schoeller. La prima invita a coltivare la "piccola differenza" tra uomo e donna e le differenziazioni nel concetto di realtà in essa implicite. La seconda intende la "scomparsa

della realtà" come l'effetto dell'universalizzazione di un modo di pensare e vedere il mondo, declinato al maschile. La "prossimità alla vita" tipica delle donne - da intendersi però in un senso nuovo - presenterebbe in questa prospettiva la possibilità di accesso ad una realtà diversa.

Gli archivi del filosofo francese **LOUIS ALTHUSSER**, scomparso nel 1990, sono stati ceduti dagli eredi del filosofo all'Institut Memoires de l'Edition Contemporaine di Parigi. Oltre a migliaia di volumi della biblioteca privata di Althusser, del lascito fanno parte manoscritti, appunti e lettere di pensatori come Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Guittou e Jacques Lacan. Nei programmi dell'Istituto parigino ci sono la pubblicazione dei carteggi di Althusser e di una serie di testi filosofici e letterari finora sconosciuti, tra cui un'opera autobiografica dal titolo *L'avenir dure longtemps*, scritta dal filosofo negli anni trascorsi in una clinica psichiatrica dopo l'uccisione della moglie in un raptus di follia, e il *Diario della prigionia*, risalente agli anni tra 1941 e 1945, quando Althusser venne internato in un campo di prigionia in Germania. I materiali disponibili presso l'Archivio-Althusser dovrebbero essere accessibili al pubblico ed agli studiosi a partire dalla prima metà del 1992.

Si è spento all'età di 68 anni il filosofo della scienza di fama internazionale **WOLFGANG STEGMÜLLER**, considerato uno dei maggiori pensatori tedeschi viventi. Nato nel 1923 in Tirolo, Stegmüller studiò filosofia ed economia politica a Innsbruck. Grazie ad una borsa di studio lavorò alcuni anni con Quine, e fu tra i primi a introdurre in Germania i temi della filosofia analitica. All'età di 24 anni scrisse il primo volume della sua celebre opera *Hauptströmungen der Gegenwarts-philosophie* (Correnti fondamentali della filosofia contemporanea), il cui ultimo volume è apparso poco prima della morte. Chiamato all'università di Monaco nel 1958, all'età di 35 anni, fondò qui un "Istituto di filosofia della scienza" che ebbe ben presto notorietà internazionale. Nella sua opera *Probleme und Resultate der Wissenschafts-theorie und analytischen Philo-sophie* (Problemi e risultati della teoria della scienza e della filosofia analitica) Stegmüller ha ricostruito criticamente la situazione della ricerca nell'ambito della filosofia della scienza, proponendo, col titolo di "nuovo strutturalismo", un programma di ricostruzione delle scienze.

CONVEGNI E SEMINARI

Gramsci a cent'anni dalla nascita

Un convegno internazionale dedicato a Gramsci e l'Italia, svoltosi all'Università di Urbino nei giorni 24 e 25 gennaio 1992, chiude il centenario gramsciano per riaprire un nuovo ciclo di celebrazioni relative alla fondazione del Partito Socialista. Non di pura continuità cronologica si tratta. Il convegno di Urbino ha voluto mettere in luce il profondo legame tra i due eventi, riferendo l'opera e l'impegno politico dell'intellettuale comunista all'esperienza storica e ideale della sinistra nel nostro paese. In tale contesto, punti nodali della storia e della cultura italiana hanno trovato un intreccio fecondo sia con la lettura che Gramsci dà di tali "questioni", sia con i problemi del nostro tempo. Gli interventi, articolati in tre sezioni - il rapporto di Gramsci con la cultura contemporanea, la tradizione socialista e le origini del comunismo italiano - hanno tutti sottolineato, pur nella specificità dei temi trattati, l'attualità di un discorso che connette indagine storica, progettualità politica e esigenze di rinnovamento culturale.

Domenico Losurdo ha riproposto la vitalità del teorico dei "tempi lunghi" della trasformazione sociale, di contro alle visioni schematiche del "crollismo", tendenza che attraversa il marxismo novecentesco fino alla Scuola di Francoforte. Ad una diversa teoria della rivoluzione, in cui centrali sono gli elementi ideologici e soggettivi, si accompagna in Gramsci tanto l'uso di categorie (come quella di "rivoluzione passiva") che sottolineano la complessità della formazione capitalistica, il modo in cui essa mantiene e riproduce se stessa, quanto la critica al "mito" dell'estinzione dello Stato, anch'esso espressione di quel determinismo "antistoricistico" che costituisce uno degli obiettivi polemici più ricorrenti nei *Quaderni*. Se il rifiuto di ogni "catastrofismo" opera una rottura tra Gramsci e la tradizione, nella "riqualificazione" della filosofia della prassi, il rapporto con l'eredità storica ricopre però in Gramsci un ruolo essenziale: il confronto critico e co-

struttivo con le punte alte del pensiero occidentale, da Hegel a Croce, da Marx a Labriola, diviene la condizione dell'autonomia e "sistematicità" della nuova concezione del mondo che si vuole costruire.

Su un altro versante, **Morice Finocchiaro**, di area anglosassone, ha messo in luce un aspetto piuttosto trascurato nella letteratura gramsciana, l'influenza di Gaetano Mosca, pensatore molto noto negli anni Venti e Trenta e che, a sua volta, mette mano ad un progetto di scienza politica. Analogie di metodo e di contenuto si rintracciano in più luoghi dei *Quaderni*. Entrambi svolgono analisi elitistiche del meccanismo elettorale; dopo l'ascesa di Mussolini al potere i due tengono discorsi parlamentari simili, sebbene dettati da motivazioni differenti; entrambi ammettono il principio base della necessità del ruolo di governo di minoranze attive organizzate. Affrontando più direttamente il tema del Convegno, **Andrea Catone** ha poi insistito sull'attualizzazione che oggi è possibile operare riguardo ai giudizi che Gramsci riserva alla tradizione del socialismo riformista. Cruciale è la categoria di "Lorianismo", che nella sostanza denuncia come fattore responsabile della subalternità politica e della frantumazione dell'antagonismo sociale la mancanza di una cultura critica capace di ritradursi in una efficace azione di massa.

Ritornano anche qui motivi ricorrenti in tutto il dibattito: l'antipositivismo come tratto distintivo del marxismo di Gramsci; la sua capacità di rielaborare istanze provenienti da differenti sistemi di pensiero (il neo-idealismo, la teoria liberale di Gobetti, il meridionalismo di Salvemini); la necessità di una lettura che non isoli l'elaborazione concettuale dal contesto in cui si è sviluppata; la funzione determinante nella biografia gramsciana di esperienze come il Fascismo, la guerra mondiale, il movimento dei Consigli, il giolittismo. Al fondo di tutto questo, l'utilità per il nostro presente di una proposta di pensiero che mai approda - e anzi avverte continuamente come rischio - né ad esiti relativistici, né alle certezze di un pensiero conclusivo e compiuto in se stesso. E quindi il valore e la modernità di un pensiero che si autocomprende come esercizio ermeneutico, "filologia vivente", e che, se da un lato è abolizione di gerarchie mentali e materiali, ac-

certamento e rispetto dei fatti particolari, dall'altro combina il rifiuto di ogni schematizzazione con una riflessione aperta alla verifica della storia, accogliendo la "lezione" di un passato che illumina le contraddizioni del presente e apre nuove vie nel futuro.

In quest'ultimo punto molti studiosi hanno rintracciato la fecondità della riflessione di Gramsci, l'interesse che giustifica una così larga fortuna anche in luoghi lontani, nelle problematiche, dal contesto specifico del nostro paese, come del resto dimostrano le tante iniziative, anche editoriali, in programma nel mondo in quest'anno di celebrazioni. Da Turi a Nuova Dehli molte sono state infatti le occasioni di incontro, non solo accademiche. Importanti convegni si sono svolti in Germania, dove tra l'altro si prepara l'edizione tedesca dei *Quaderni*, e in Spagna, su "Gramsci, Lukács e il marxismo occidentale"; gruppi di ricerca si diffondono in America Latina e in Medio Oriente, mentre dagli Stati Uniti, dove Gramsci figura tra gli autori più citati, oltre la traduzione inglese dei *Quaderni del carcere* in edizione critica, è giunto un contributo molto atteso, la *Bibliografia* curata da J. Cammett (trad. it., Editori Riuniti, Roma 1991), che raccoglie 7.000 scritti su Gramsci in 28 lingue, apparsi tra il '22 e l'88. Testimonianze queste dei tanti e diversi percorsi che si dipartono dall'opera di Gramsci, legittimati, si potrebbe dire, da quella stessa "consapevolezza geopolitica" che attraversa quest'opera.

Se da un lato la ricchezza delle interpretazioni si motiva, a livello internazionale, nelle diverse esigenze politiche e culturali che conducono a "rileggere Gramsci", e, dall'altro, in un'attenzione all'"originalità" del suo pensiero, in Italia la storia della sua ricezione appare molto più irregolare. L'attenuazione di quell'atteggiamento "schierato", che ne ha inficiato per lungo tempo la comprensione, così come della tendenza ad un uso strumentalmente politico del suo pensiero, è fatto degli ultimi anni; solo oggi pertanto si profila concretamente la possibilità di un confronto realmente libero, in grado di offrirci un'immagine di Gramsci forse più scomoda, ma sicuramente più viva, anche se meno rassicurante. Da qui, allora, l'opportunità di

cominciare a far dialogare tra loro punti di vista differenti, gli anti-gramscismi e i gramscismi "inconsapevoli", le ragioni del silenzio degli anni '80, le interpretazioni "codificate" dell'estinto Partito Comunista, le letture più sotterranee, ma non meno significative, dei teorici della Nuova Sinistra.

E' questa l'indicazione che viene da altri tre importanti Convegni tenutisi a Pavia (17-19 ottobre 1991), a Bari (25-27 ottobre 1991), organizzato da intellettuali militanti nel movimento per la Rifondazione Comunista, e a Siena (3-5 novembre 1991). Intense giornate di studio che hanno messo in luce l'importanza di ripartire da Gramsci, misurandone limiti e attualità, per riappropriarsi di uno spazio autonomo di elaborazione, per rimettere in circolazione quella "intelligenza critica" che le pretese omologanti di una cultura di potere vorrebbero sconfitta. E anche occasioni per "fare il punto" sullo stato attuale della ricerca, in particolare a Pavia dove a questo problema sono state dedicate tre sezioni del Convegno: il "laboratorio gramsciano", che ha affrontato questioni relative alle edizioni critiche degli scritti pre-carcerari e alle traduzioni straniere; una parte più tecnica riguardante il "lessico" gramsciano, in cui **Dario Ragazzini** ha illustrato il progetto, da lui avviato all'Università di Firenze, di "informatizzazione" dei *Quaderni del carcere*; una tavola rotonda sui "nuovi contributi alla biografia", recentemente pubblicati da **Aldo Natoli** (*Antigone e il Prigioniero*, 1990), **Giuseppe Fiori** (*Gramsci Togliatti Stalin*, 1991) e A. A. Santucci (*Lettere 1908-1926*), tutti al presente al dibattito.

Di particolare interesse anche l'incontro di Siena (Certosa di Pontignano) per i temi affrontati e la ricchezza del confronto con numerosi intellettuali stranieri. «Le grandi masse si sono staccate dalle ideologie tradizionali, non credono più in ciò in cui credevano. La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere; in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»: raccogliendo gli spunti e le sollecitazioni contenute in questo passo tratto dai *Quaderni* e datato 1930, assunto a titolo e introduzione del Convegno, i partecipanti hanno svolto un'ampia riflessione su tre nuclei tematici: "Passato e Presente (1930-1990)", "Un nuovo internazionalismo", "Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà: la politica". Costante anche qui l'attenzione a un "metodo" che è esso stesso impegno consapevole e progetto di trasformazione, come ha sottolineato **Birgit Wagner** dell'Università di Vienna, e come tale inseparabile da indicazioni e proposte politiche, soprattutto in un intellettuale "organico" la cui operatività, anche postuma, non è mai isolabile dall'elaborazione teorica. Un metodo, come ha ribadito **Giuseppe Prestipino** che permette di ripensare la funzione degli intellettuali contemporanei che, se non possono più definirsi "colletti-

vi", non possono però nemmeno abdicare al ruolo di "educatori" e "diffusori" di una cultura critica in grado di contrastare l'imperante specialismo, che nel momento in cui frantuma i saperi e legittima logiche particolaristiche, apre spazi preoccupanti a premoderni universalismi. In questo senso, una "riforma intellettuale e morale" che crei un "nuovo conformismo" di massa assume una rilevanza rivoluzionaria, proponendosi di modificare stili e pratiche di vita oltre che di pensiero. La domanda di una cultura irriducibile alle "compatibilità", che ridefinisca la soggettività antagonista dei gruppi subalterni, contiene strutturalmente la trasformazione: è ancora l'imperativo gramsciano dell'"Anti-Croce", su cui si è soffermato lungamente **Arcangelo Leone De Castris** al Convegno di Bari; è l'attualità delle teorie del "blocco storico" e dell'"egemonia" le quali, concedendo unitariamente la sfera etico-culturale e i processi economico-politici, rilevano la centralità del ruolo pratico-operativo dell'ideologia.

E ancora un'indicazione di metodo viene, ha sostenuto **Valentino Gerratana**, dalle note di "Passato e Presente", la rubrica dei *Quaderni* pensata come luogo di verifica di tesi elaborate in altre sedi (di analisi storica, ad esempio), non solo per la cautela critica che Gramsci usa quando affronta nodi e questioni cruciali, come appunto il nesso tra attualità e tradizione, ma per il messaggio che esse ci lasciano: un monito contro i tentativi di liquidazione sommaria del nostro passato e la vuotezza di un presente eternizzato. Tanto più, ha ricordato **J. A. Buttigieg** riferendosi alla situazione americana, in un'epoca in cui non sembra più lecito parlare di "crisi" e in cui a grandi speranze di liberazione si intrecciano vecchie politiche e pratiche di dominio. Contro miopi trionfalismi e rassegnate autocritiche, Gramsci può oggi fornirci utili strumenti di indagine per valutare criticamente il nostro presente, come ha anche rilevato **Giorgio Baratta**, soffermandosi sulla doppia prospettiva, "industrialista" e "meridionalista", che consente a Gramsci di comprendere tanto la globalità dei processi storici, quanto le "piccole" trasformazioni, e quindi di cogliere a livello teorico la realtà del conflitto tra logiche particolaristiche dello Stato-nazione e progressiva internazionalizzazione dei sistemi produttivi.

Da Gramsci giunge allora a noi il compito di continuare a vivificare la sua "eredità", permettendole di continuare ad agire sulla nostra realtà soprattutto in un'epoca di "normalizzazione" in cui la cultura "ufficiale" vorrebbe considerare "antistoria" la tradizione politica e idea-

le del movimento operaio. C. R.

Meditazioni filosofiche attuali

Nell'ambito delle attività seminariali dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, dal 21 al 25 ottobre Salvatore Veca ha presentato Cinque meditazioni filosofiche **sulla salienza che nozioni quali linguaggio, verità, giustizia, valore e significato della vita hanno per gli esseri umani, in quanto animali parlanti o agenti.**

Il discorso si è sviluppato sullo sfondo della tensione tra svolta linguistica, che assume il linguaggio come l'unica via di accesso al pensiero, e svolta pragmatica, che considera i problemi filosofici dal punto di vista del soggetto che agisce in una comunità di soggetti agenti. La prima questione che si pone è di riconoscere al linguaggio l'importanza che gli spetta, per il fatto che non tutto è linguaggio e che la sua portata è intrinsecamente limitata. Parlare un linguaggio è solo una parte del gioco linguistico e fra attività linguistiche e attività non linguistiche, o transazioni in un intorno non linguistico.

Riprendendo la linea di argomento proposta da M. Dummett a proposito dei nostri giochi di ricerca della verità, **Salvatore Veca** insiste sull'importanza degli interessi e delle finalità per cui classifichiamo gli enunciati in veri e/o falsi, per cui descriviamo il significato di un asserto enunciandone le condizioni di verità. La connessione è tra significato, verità e metodi (attualmente) disponibili per la giustificazione, dove la nozione di giustificazione è legata a quella di condizione di appropriatezza (pertinenza) situazionale e questa, a sua volta, dipende da fattori linguistici e da fattori non linguistici. Il punto rilevante, allora, è che le nozioni di verità e di falsità non possono essere indipendenti dai nostri metodi per riconoscerle, dal punto di vista di agenti che siano interessati o per cui sia importante poter asserire enunciati veri.

Se l'adozione di ragioni impersonali è pertinente per questioni relative alla verità, nell'ambito dell'etica normativa emerge la priorità della nozione di "identificazione con altri", come possibilità dell'altruismo. La tesi di Veca è che la trasformazione del kantismo operata da Wittgenstein, da un lato, e da Peirce dall'altro, riabilita un filosofo come Hume col suo resoconto (incompleto) sull'insorgenza della moralità. Ciò che è rilevante in etica non è il salto kantiano del sentimento alla ragione, ma il passo humiano dell'io all'altro, l'esperienza familiare della immedesimazione, o quella falda minima di mutualità di riconoscimento per la quale è possibile convertire le ragioni in motivazioni per scegliere e per agire. Su questa base si connettono giustizia e valore o, come suggerisce B. Moore, disvalore.

L'intento di Veca è quello di connettere sofferenza (disvalore) e dignità umana (au-

tonomia) per una teoria politica normativa. A tal fine egli rivaluta la forza dell'utilitarismo, come filosofia politica e morale, per via dell'accentuazione che essa ha posto dell'idea di sovranità delle preferenze individuali. La questione principale, tuttavia, concerne i limiti dell'utilitarismo, il quale considerando gli individui come mere localizzazioni di desideri, scopi o preferenze, non riesce a mettere a fuoco gli aspetti di autonomia (kantianamente di dignità) delle persone, in quanto agenti liberi di scegliere come descriversi e con chi identificarsi. L'idea di autonomia tocca la nostra identità di agenti nel tempo; essa presuppone reti stabili di riconoscimento per le quali adottiamo determinati vocabolari di identità. La stabilità dell'identità nella durata costituisce una pre-condizione minimale per individuare chi soffre. In una prospettiva, quindi, che vada oltre i limiti dell'utilitarismo il modello di disvalore sociale, civile e politico coincide con l'esperienza della "esclusione" da una comunità di parlanti e agenti. Si tratta di una esperienza simile a quella della "umiliazione" di cui parla Rorty e il cui effetto devastante è appunto l'erosione dell'autonomia, ossia delle basi dell'identità individuale e collettiva.

Sullo sfondo di queste premesse minimali s'innesta l'ultima questione affrontata da Veca, la questione del significato della vita. Se dal punto di vista dell'osservatore esterno (di tipo platonico) il significato di una vita emerge nel trascendimento del limite individuale, dal punto di vista dell'agente (e paziente) è proprio il limite temporale ciò che dà significato alla vita. Alla morte, infatti, è legata la possibilità di sostenere "desideri categorici" che hanno a che vedere con il nostro futuro, ma non con la desiderabilità della sopravvivenza (il tedio dell'immortalità). La filosofia in definitiva non può intrinsecamente dare "la" risposta alla questione del significato della vita. Tuttavia, nota Veca, vi sono circostanze in cui la ricerca di un senso ha importanza per noi e dopo tutto una vita riflessiva è una vita che di fatto si pone l'enigma del significato. A. S.

Il futuro del politico

La Hessische Rundfunk ha organizzato a Marburgo nel novembre 1991 un simposio sul tema: Il futuro del politico. Hannah Arendt e le possibilità di un nuovo inizio.

Ottfried Höffe ha messo in guardia dal non lasciarsi indurre in una "cattiva utopia" dalla concezione del politico della Arendt; questa concezione infatti dissolve, per esempio, la concorrenza che oggi viene sempre più sviluppandosi tra le limitate risorse della terra e la norma della giustizia. **Ernst Vollrath** ha sollevato nuovamente la concezione arendtiana del giudizio politico,

mettendo in chiaro, soprattutto, come la Arendt abbia saputo distinguere il giudizio riflessivo kantiano dalla *phronesis* aristotelica. L'attualità della concezione kantiana risulterebbe dal fatto che essa rende possibile l'agire comune laddove le tradizioni che affermano un'idea di comunità, di *polis*, risultano demolite. Riprendendo queste considerazioni, **Otto Kallscheuer** ha mostrato invece come nell'impostazione della Arendt il concetto di giudizio politico si converta in prassi, avvicinando in questo la filosofia al *reportage*, mentre esso viene sprofondandosi nel "tumulto delle opinioni".

Infine **Michael Greven** ha preso in considerazione le difficoltà mostrate dalla Arendt rispetto alla questione di come la realtà politica degli ebrei possa presentarsi in un mondo dominato da Stati nazionali. Greven ha difeso la fiducia arendtiana nella possibilità di un agire rivoluzionario spontaneo, che non si rassegna di fronte a "sistemi" divenuti autonomi. T. F.

Emilio Agazzi, in ricordo

Se i ricordi, le testimonianze e le riflessioni post-mortem non riescono certo ad esprimere completamente il lutto per una scomparsa, le manifestazioni commemorative si possono però trasformare, a distanza, in un'occasione importante per riallacciare le fila e ricongiungere le tappe politico-culturali di un uomo, di un filosofo che ha percorso e conosciuto momenti storici e generazioni diverse di questo secolo. Così è avvenuto nel corso della serata Per Emilio Agazzi. Ricordi e testimonianze, organizzata il 23 gennaio 1992 presso la Casa della Cultura di Milano.

L'esperienza di docente, prima ai licei, poi per vent'anni all'Università degli Studi di Milano con la cattedra di Filosofia della Storia, unita alla militanza politica in partiti istituzionali e movimenti, hanno fatto sì che la vita intellettuale di **Emilio Agazzi** sia stata alquanto composita. Gli interventi, scritti e orali, esposti nel corso di questa serata commemorativa, hanno messo in luce la varietà degli interessi di Agazzi e la sua disponibilità ad aprirsi a sempre nuove interpretazioni, in modo antidogmatico, pur mantenendo ben saldi alcuni principi e regole deontologiche. La "ragione" pratica kantiana, unita all'idea dell'emancipazione marxista, è stato il punto focale da cui è dipartito il fascio di interessi di Agazzi verso le questioni storico-teoriche e politico-economiche.

Ma la serata dedicata ad Agazzi è stata anche l'occasione per commemorare indirettamente un'altra recente scomparsa, che ha profondamente colpito il mondo della filosofia: quella di **Mario Dal Pra**, collega e amico di Agazzi. La lettera inviata appo-

sitamente da Dal Pra alla Casa della Cultura per ricordare Agazzi costituisce infatti il suo ultimo scritto, prima della morte. Questa coincidenza è stata sottolineata, in particolare, da **Giancarlo Bosetti** che ha ricordato i due filosofi come «appartenenti a quelle generazioni di intellettuali che sono stati parte di un grande movimento politico, che aveva come base sociale la "classe operaia". Non solo gli avvenimenti dell'89, ma la crisi già ampiamente visibile di un vecchio ordine ideologico aveva rimesso in discussione tutto già negli anni '70. Agazzi, Dal Pra e altri hanno vissuto, insieme a noi, tutte le sofferenze di questo passaggio».

La lettera di Dal Pra si sofferma tanto sull'amico, quanto sul collega. Nei vent'anni trascorsi insieme all'Università di Milano, Agazzi - così afferma esplicitamente Dal Pra - «ha trovato in me un costante e vivo appoggio ai principali sviluppi della sua riflessione filosofica; ma ho presente la sostanza di questa sua riflessione e l'impegno di lui posto nel collegarla con un impegno attivo regolarmente svolto per la trasformazione concreta del mondo storico e degli aspetti più significativi della prassi operativa».

Già a partire dagli anni '50 Agazzi fondeva nella sua ricerca il tentativo di ripensare il materialismo storico con l'esame delle critiche rivolte a Marx da intellettuali come Benedetto Croce. **Arturo Colombo** si è soffermato, in proposito, sull'opera di Agazzi: *Il giovane Croce e il marxismo*, edita alla fine del 1962, una decina di anni dopo la morte di Croce, quando però continuavano ancora a dominare i devoti discepoli del verbo crociano. Agazzi era allora legato a gruppi di neo-marxisti e all'ala del socialismo italiano facente capo a Raniero Panzieri e alla rivista "Mondo operaio". A parere di **Stefano Merli**, molti sono i meriti di questa corrente all'interno del dibattito italiano sulla "destalinizzazione" e sui fatti d'Ungheria: «l'elaborazione di Emilio Agazzi, dei gruppi neo-marxisti e della sinistra socialista panzieriana fu fortemente innovativa rispetto al quadro politico e culturale della sinistra italiana; pur tuttavia si muoveva ancora nell'ottica della "riforma del comunismo" di cui va scoprendo i germi sia in alcuni gruppi di avanguardia occidentale, sia in alcune esperienze di base in URSS, Jugoslavia e Cina». La sinistra italiana non era certamente unita su questi punti, anzi il dibattito era alquanto acceso. E' anche quanto ha ricordato **Cesare Cases**, che mettendo in rilievo la «straordinaria onestà speculativa di Agazzi che portò poi a un riavvicinamento tra i due» ha ricostruito la sua polemica - di recente ripubblicata - con Agazzi nel 1958 a proposito del libro di Giulio Preti, *Praxis ed empirismo*.

Gli interessi teorici e politici di Agazzi negli anni '50-'60 ebbero come epicentro non solo Milano e Pavia, bensì Torino, dove egli ebbe l'occasione di curare presso l'Accademia delle Scienze i lasciti di Piero

Martinetti, su cui Agazzi aveva scritto la sua tesi di laurea a Genova con Sciacca. Di Agazzi a Torino **Norberto Bobbio** ha ricordato la collaborazione con la casa editrice Einaudi, dal libro su Croce alla cura de *La filosofia indiana di Radhakrishnan*. «Uomo mite, incapace di gesti clamorosi», Agazzi - ha fatto notare Bobbio - «militò disinteressatamente in partiti di sinistra, dalla parte dei piccoli gruppi che sono destinati ad avere sempre torto». Pur avendo condiviso, come altri intellettuali degli anni '50, la scelta dell'impegno analitico e anti-ideologico, "Agazzi - aggiunge **Alessandro Pizzorno** - era stato sedotto dalla possibilità di condividere con alcuni gruppi politici un discorso che immaginava istituzioni nuove senza una valutazione fredda dei loro fondamenti.”

Diversi sono i ricordi di coloro che hanno studiato con Agazzi, al liceo e all'università. **Bianca Beccalli**, allieva di Agazzi al liceo di Pavia, ha ricordato dell'insegnante e amico alcuni tratti del carattere che non sono rintracciabili nei suoi scritti. La sua umanità, la sua disponibilità verso i problemi degli studenti, la sua continua riaffermazione dell'autonomia del pensiero, nella formulazione più di dubbi che di certezze, nella lettura di testi, allora pressoché sconosciuti nella scuola italiana. Anche **Lanfranco Bolis** ha voluto dare un ritratto del tutto inedito del suo insegnante di liceo, assolutamente originale rispetto al modello di quegli anni, ma alquanto stimolante ed informale nei suoi modi di suscitare negli studenti curiosità e interesse verso le problematiche storiche e filosofiche.

Gli assistenti e gli studenti universitari degli anni '70-'80 ricordano invece Agazzi impegnato nello studio del pensiero tedesco contemporaneo, nella doppia variante francofortese della "teoria della forma valore" e della "teoria dell'agire comunicativo". Il marxismo di Agazzi, ha osservato **Mario Cingoli**, «è decisamente contrario alla considerazione di una realtà indipendente dal soggetto. Questa connotazione generica va specificata tramite il richiamo a Kant». L'insegnamento di Agazzi all'Università degli Studi di Milano è stato caratterizzato da un'analisi approfondita dei principali temi della filosofia tedesca, da Kant a Marx, alla Scuola di Francoforte, fino a J. Habermas. **Antonio Ferraro** ha posto soprattutto l'accento sul lavoro svolto da Agazzi fra il 1977 e il 1989, nell'ambito di un seminario poliennale, che si teneva settimanalmente. Analisi della forma-valore e pensiero habermasiano ricostruttivo «venivano visti come due modelli di pensiero complementari ed interagibili in un'unica metateoria, filosofica quindi, che poteva configurarsi come marxismo rinnovato».

Di questa fase di riformulazione delle categorie classiche dell'emancipazione, **Attilio Mangano** ha ricordato i contributi "giornalistici" pubblicati da Agazzi su "Unità Proletaria" e su "Il quotidiano dei lavoratori", nel dibattito post-'77, che si sviluppava

Emilio Agazzi

dal compromesso storico e la rivisitazione della tradizione gramsciana fino alla fondazione della rivista "Marx 101" nel 1983: a cent'anni dalla morte di Marx bisognava pur pensare ad una nuova rinascita del marxismo. Anche **Giuseppe Pirola**, direttore di "Fenomenologia e società", ha ricordato gli incontri con Agazzi «nel momento più cruciale del ripensamento critico del materialismo storico, quando egli stava cercando nuovi stimoli e approcci teorici per riconsiderare globalmente la tradizione del marxismo occidentale».

Di questo dibattito sulla continuazione o sviluppo critico del marxismo furono testimoni e partecipi colleghi jugoslavi e tedeschi. **Gajo Petrovic**, uno dei fondatori della rivista "Praxis", ha ricordato come all'epoca «si pensava che una corretta alternativa al marxismo non fosse né un superficiale e conservatore antimarxismo, né una divinizzazione dell'originale e autentico Marx. Si credeva che i pensieri originali di Marx dovessero essere sviluppati in modo indipendente, nel dialogo con i pensatori contemporanei e tenendo conto delle realtà del nostro tempo». Partecipò invece del tentativo di rielaborare una "teoria della forma valore" furono il francofortese H.-G. Backhaus e il gruppo di lavoro di Costanza, formato da M. Roth, M. Eldred, M. Hanlon e L. Kleiber. Nel loro intervento in ricordo di Agazzi alla Casa della Cultura **Michael Roth** e **Michael Eldred** hanno

ricordato la comune attività, soprattutto nella stesura del libro sulla forma valore e nel comune progetto di ricerca in quegli anni. **Hans-Georg Backhaus** ha invece fatto notare come la critica al dogmatismo e all'economia accademica, erano allora parti inscindibili del tentativo di riportare alla luce quei «compiti che vengono oggi ignorati dall'obsolescenza della teoria politica marxiana, e che Agazzi, proprio in accordo con Adorno, aveva in mente: la fondazione della teoria del valore e lo sviluppo della sua teoria critica della società». Da questa prospettiva teorica si discosta la variante habermasiana. **Axel Honneth** ha in tal senso messo in luce le difficoltà incontrate da Agazzi nel «tentativo ammirovole di costituire un'unità scientifica che collegasse le intenzioni dell'analisi marxiana del capitale con la teoria della comunicazione di Habermas; Agazzi non poteva e non voleva certo immaginarsi che una critica delle moderne patologie della comunicazione potesse prendere avvio senza quelle sollecitazioni morali che sono contenute nell'analisi marxiana dello sfruttamento economico e della sottomissione sociale». Come ha ricordato anche **Hauke Brunkhorst**, «col fatto di averci insegnato che senza teoria del valore il marxismo perderebbe la sua base economica, che senza un concetto di prassi rivoluzionaria, capace di trasformare il mondo, esso rimarrebbe astratto e privo di mondo, e che senza

la ragione comunicativa della moderna razionalità esso rimarrebbe estraneo, Agazzi ha reso veramente possibile un compromesso storico fra Francoforte e Milano». Un breve passo dello scritto con cui **Jürgen Habermas**, in occasione di questa commemorazione, ha voluto salutare il collega e l'amico, rende il senso dell'utopia marxiana a cui Agazzi volle dedicare il proprio pensiero: "Lo stimavo non solo come un eminente filosofo politico, bensì anche come pensatore politicamente impegnato, ma soprattutto come una persona che con fantasia e misura, tanto nel piccolo quanto nel grande, si è dato una legge per rapporti di vita più giusti. Emilio Agazzi aveva davanti agli occhi l'immagine di una società emancipata, in cui gli uomini avrebbero potuto camminare eretti." M. C.

Emilio Agazzi è scomparso il 25 settembre 1992. Nato il 18 novembre 1921 a Genova, studiò filosofia tra il 1940 e il 1945 presso l'Università di questa stessa città laureandosi nel 1945 con una tesi su Piero Martinetti. Negli anni tra il 1946 e il 1954 lavorò come assistente volontario presso la cattedra di Filosofia della Storia a Genova; dopodiché venne nominato in ruolo come insegnante di filosofia e storia presso il Liceo Classico di Voghera prima e di Pavia poi. Nel 1964 ricevette la nomina come professore incaricato per Storia della Filosofia Moderna e Contemporanea a Pavia, dopo aver conseguito la libera docenza con un lavoro su Croce. Tra il 1965 e il 1968 insegnò all'Università degli Studi di Milano Filosofia della Religione, indi, passò all'insegnamento di Filosofia della Storia, esercitando questa attività prima come professore incaricato, successivamente, a partire dal 1982, come associato.

I suoi primi studi hanno avuto per oggetto la filosofia italiana contemporanea, con particolare attenzione per Labriola, Croce, Gentile, Martinetti, Gramsci. Si è rivolto poi alla filosofia di area tedesca, che ha seguito per circa trent'anni prediligendo lo studio di Kant, Hegel, Marx, del "marxismo occidentale", dell'"austromarxismo", della "Scuola di Francoforte", facendosi inoltre promotore del pensiero di Jürgen Habermas e dei suoi allievi in Italia. Nel 1977 fu incaricato dall'Università di Milano di stabilire contatti con filosofi tedeschi come Iring Fetscher, Werner Becker, Rüdiger Bubner e Alfred Schmidt. Agazzi è rimasto anche negli anni successivi in contatto con Albrecht Wellmer, H. G. Backhaus e il Gruppo di Costanza, Ernesto Grassi, Helmut Fahrenbach, Helmut Fleischer, Wolfdieter Schmiel-Kowarzik, Jürgen Habermas, Ludwig von Friedeburg e altri. Nel 1980 tenne a Francoforte una conferenza sulla ricezione della Scuola di Francoforte in Italia, un argomento che lo ha poi sempre accompagnato negli ultimi anni della sua attività, prima che sopravvenisse la malattia nel 1985. Tra i vari inediti che ha lasciato risulta di particolare interesse un organico studio sulla filosofia della storia e della politica di Immanuel Kant, che egli progettava di pubblicare con il titolo *Il potere e la ragione*.

Bibliografia delle opere (in volume)

Il giovane Croce e il marxismo, Einaudi, Torino 1962; *La formazione della metodologia di Marx*, Milano 1964; *La filosofia indiana, Dal Veda al Buddismo, di Radhakrishnan Savenpalli*, (a cura di), Einaudi, Torino 1974; *La filosofia della storia e della politica di Emanuele Kant*, 3 voll., Dispense - Università degli Studi di Milano, Milano 1974-75; AA. VV., *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neo-kantiano" (1896-1911)*, (a cura e traduzione di), con un saggio introduttivo di H. J. Sandkühler, Feltrinelli, Milano 1975; P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, (a cura di) Milano 1976; *Materiali per la Scuola di Francoforte*, (a cura di), Unicopli, Milano 1980; *Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di J. Habermas*, (a cura e con introduzione di), Ila Palma, Palermo 1983; *Dialettica della razionalizzazione. Scritti di e su J. Habermas*, (a cura di), Unicopli, Milano 1983; J. Habermas, *Etica del discorso*, (a cura e con introduzione di), Laterza, Bari-Roma 1983; *Crisi e ricostruzione del materialismo storico. Il marxismo come metateoria*, Unicopli, Milano 1984; M. Eldred, M. Hanlon, L. Kleiber,

V. M. Roth, *La forma-valore. Progetto di ricostruzione e completamento del frammento di sistema di Marx*, (a cura e con introduzione di), Lacaita, Manduria 1984; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, (traduzione di), Laterza, Roma-Bari 1986.

Panorami filosofici

Il centro culturale "La Casa Zoiosa" ha presentato (2 dicembre 1991) nella propria sede di Milano il volume Panorami filosofici (Muzzio, Milano 1991), otto lezioni di Mario Dal Pra, Dino Formaggio, Ludovico Geymonat, Domenico Losurdo, Corrado Mangione, Mario Reale, Livio Sichirollo, Carlo Sini. Con questo suo primo intervento in campo editoriale, alla cui presentazione hanno partecipato Antonello Nociti, Corrado Mangione e Elio Franzini, la Casa Zoiosa ha voluto dotarsi di uno strumento importante nell'organizzazione di corsi, seminari, convegni, anche a carattere internazionale, con cui da qualche anno va esplicandosi la sua attività culturale.

Apprendo la discussione, **Corrado Mangione**, direttore della collana "Muzzio Scienze", all'interno della quale figura *Panorami filosofici*, ha sostenuto che l'obiettivo di creare, attraverso la divulgazione, una "cultura scientifica", non è detto che debba consistere in una rinuncia al rigore concettuale delle scienze. Si tratta piuttosto di evitare una mentalità scienziata, una mentalità, cioè, che ipotizzi la dissoluzione dei problemi di ordine culturale in un approccio "scientifico". La questione della divulgazione nella scienza concerne non tanto il linguaggio, quanto i concetti: in questo senso, ha sostenuto Mangione, la filosofia può e deve essere veicolo indispensabile per la divulgazione scientifica, e ha citato come esemplare in tal senso la figura e l'opera di Geymonat. Nel suo intervento: "La filosofia della scienza", che figura all'interno di *Panorami filosofici*, **Ludovico Geymonat** sottolinea peraltro come fra scienza e riflessione filosofica sulle scienze vi sia, in misura sempre crescente nell'ultimo secolo, un rapporto di scambio reciproco, per cui esse appaiono inestricabilmente connesse dal punto di vista storico.

Proseguendo le sue considerazioni sul linguaggio della divulgazione scientifica, Mangione ha sostenuto si debba operare una distinzione tra linguaggio tecnico, che va mantenuto per quanto possibile, e gergo, a cui, evidentemente occorre rinunciare. Non a caso nel suo contributo al volume, **Corrado Mangione** costruisce una sorta di "quadrato aristotelico", in cui forma, contenuto, linguaggio e pensiero sono il possibile oggetto d'indagine della logica. D'altra parte, fa notare Mangione, il problema del livello "tecnico" del linguaggio, non riguarda solo la scienza, ma anche la filosofia; anzi ogni attività umana, con un grado sia pur minimo di metodologia, ha un

suo specifico "nocciolo" linguistico-concettuale non traducibile.

Se Mangione ha messo in luce la validità della filosofia come veicolo di divulgazione per la scienza, quasi per converso, entrando nello specifico del contenuto di *Panorami filosofici*, **Elio Franzini** ha sostenuto che questo tipo di approccio divulgativo alla filosofia è propriamente "scientifico". Le lezioni raccolte in questo libro, infatti, senza avere un taglio didattico-academico, non rinunciano al rigore del linguaggio, che consiste nel mantenere, appunto, il linguaggio "tecnico" della filosofia. Senza questa precauzione si cadrebbe nel giornalismo, il cui limite è appunto la pretesa di poter esaustivamente risolvere i concetti filosofici nel linguaggio del quotidiano. Conseguenza di questa pretesa è che venga espunto ciò che in questo linguaggio non si scioglie, ciò che non può diventare giornalmisticamente "notizia", e che d'altra parte il più delle volte costituisce ciò che è filosoficamente rilevante. Nella sua lezione dedicata a "L'estetica", raccolta nel volume, **Dino Formaggio** ha sottolineato a questo proposito che l'estetica è una «riflessione di carattere universale scientifico» in un doppio senso: per il rigore dei suoi concetti nell'occuparsi dell'esperienza umana e perché tra gli aspetti precipui dell'esperienza c'è la prassi scientifica; l'estetica, nell'acquistare forma scientifica, si deve anche occupare dei risultati delle scienze.

Prendendo spunto dalla lezione di Formaggio, Franzini ha fatto notare che talvolta vi è una correlazione fra la capacità di divulgare ciò che è filosoficamente rilevante, e il percorso esistenziale di coloro che sono in grado di farlo. Ciò non è causale, in quanto sul piano teorico questa correlazione si esprime nella capacità di porsi la domanda circa lo scopo della filosofia. Domanda necessaria dal punto di vista filosofico, non da quello di un generico "buon senso". Una domanda "genealogica", direbbe **Carlo Sini**, che nel suo intervento: "Che cos'è la filosofia teoretica?", conclude sull'impossibilità della filosofia teoretica. E non perché la filosofia, essendo riflessione su ambiti che vanno sempre più disciplinarizzandosi, non può essere nient'altro che filosofia di un sapere, o storia della filosofia, ma perché l'impossibilità della filosofia teoretica deriva dall'impossibilità di trattare teoreticamente il suo problema di fondo, quello del senso della filosofia.

Analoga preoccupazione di fondazione, ovvero di "giustificazione", rivolta però all'etica, è quella che emerge nell'intervento di **Livio Sichirollo**, "Forme dell'etica oggi". L'origine del problema morale sta nella coscienza del problema morale, ed esso si pone a partire dalla prassi politica. "Morale della responsabilità", concernente l'agire sociale, e "morale dell'intenzione" infatti coincidono, se non si vuole prendere in considerazione, come morale dell'intenzione, il gesto solipsistico, che si esaurisce in

se stesso o si pone deliberatamente come marginale nei confronti della società. In una prospettiva più immediatamente politica, **Domenico Losurdo** nella sua lezione su: "Libertà e uguaglianza: Marx e la tradizione liberale", pone nell'imperativo della "libertà dal bisogno", e non nel tema della libertà individuale, il discrimine tra Marx e la tradizione liberale.

Con particolare riferimento alle riflessioni di Giulio Preti, nel suo contributo su "I problemi di metodo della storiografia filosofica", **Mario Dal Pra** focalizza alcune questioni decisive, tra le quali quella di una "definizione" della filosofia che sia sufficientemente permissiva da non escludere alcuna prassi filosofica, e sufficientemente restrittiva da impedire la dissoluzione della filosofia in una generica "prassi culturale". Tra le altre questioni toccate da Dal Pra, il problema delle "essenze", ovvero delle categorizzazioni (gli "-ismi") e del loro valore; il problema della continuità e della discontinuità e quello della tradizione nella storia della filosofia. Su un singolo pensatore si sofferma invece Mario Reale nel suo intervento: "Che cosa dice Platone all'uomo d'oggi". Con la scoperta della trascendenza Platone è secondo Reale una figura paradigmatica della filosofia, è "coscienza della ragione". F. C.

La fisiognomica e il volto di Dio

Con il titolo emblematico: Il volto di Dio nel volto dell'uomo, *si è tenuto a Zurigo nel novembre 1991 un convegno in occasione del 250° anniversario della nascita di Johann Caspar Lavater, scrittore e predicatore settecentesco, oggi noto come padre della fisiognomica, lo studio dei tratti somatici del volto come espressione del carattere e della personalità di un individuo.*

Nato a Zurigo, dove esercitò per gran parte della propria vita l'attività di predicatore della chiesa riformata di Zwingli, **Johann Caspar Lavater** fu condizionato in maniera decisiva dall'intreccio di illuminismo, pietismo e sentimento nazionale che nel XVIII secolo caratterizzava l'atmosfera culturale di questa città. Gli aspetti ideologici che fanno dell'attività intellettuale di Lavater un'interessante ed esemplare espressione di certe tendenze della coscienza nazionale svizzera sono stati discussi nell'intervento di **Friedhelm Ackva** (Ingelheim). Ad un aspetto particolare di questo problema è stato dedicato l'intervento introduttivo del germanista svizzero **Max Wehrli**, che ha indicato l'influenza dello storico, pubblicitista e poeta Johann Jakob Bodmer sull'attività letteraria di Lavater. Wehrli ha mostrato come sia stata

la traduzione fatta da Bodmer del *Paradise lost* di Milton a risvegliare in Lavater l'idea di un poema sul futuro ultraterreno del cristianesimo, che avrebbe dovuto surclassare il *Messiad* di Klopstock.

Per la sua opera *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775-1778) Lavater è oggi noto come il fondatore della fisiognomica. Nel convegno di Zurigo è stato da più parti sottolineato come gli intenti scientifici di questo studio vadano considerati come l'espressione di una preoccupazione teologica e religiosa spesso misconosciuta: quella, nominata dal titolo, di cogliere "il volto di Dio nel volto dell'uomo". Diversi interventi hanno preso in considerazione la "fisiognomica" di Lavater con l'intento di metterle in luce le origini religiose. Tra questi, **Hans H. Walsler** (Zurigo) ha individuato nel "mesmerismo" (la dottrina che ha origine negli studi del medico tedesco Franz Anton Mesmer sugli effetti terapeutici del magnetismo animale) il nucleo originario della psichiatria moderna; **Richard T. Gray** (Seattle) ha analizzato la posizione di Lavater all'interno delle teorie illuministiche dei segni; **Martin Blankenburg** (Berlino) ha individuato nella "ermetica di ciò che è palese" (*Hermetik des Offensichtlichen*) di Lavater un momento della storia della scienza in generale.

In considerazione di tutto questo, possiamo vedere nell'attività di predicatore di Lavater l'espressione di una vera e propria dottrina teologica? Tanto lo storico della chiesa **Horst Weigelt** (Bamberg) quanto **Gerhard Ebeling** (Zurigo) hanno messo in luce i limiti delle dottrine teologiche lavateriane. Secondo Weigelt, in particolare, il tentativo di Lavater di avvicinare Cristo al proprio tempo in quanto "l'uomo più umano" mancherebbe di chiarezza. Ebeling ha però anche individuato nell'oscillare di Lavater tra teologia e cultura secolarizzata, tra la fede nelle scritture e una libera ricerca che non indietreggia nemmeno di fronte ai miracoli una tensione positiva della sua attività intellettuale. In questa prospettiva Ebeling ha inteso nel concetto lavateriano di "genio" una reinterpretazione di carattere fondamentalmente religioso di modelli estetici. A questo punto di vista si è ricollegato **Klaas Huizing** (Monaco), che ha indicato in Lavater la presenza di temi che precorrono alcune esigenze dell'attuale teologia protestante. M. M.

L'istrice di Mallarmé

E' lecito tradurre i poeti? Quali sono le condizioni di possibilità, i modi e le forme di una contiguità tra poesia e filosofia che rendano il poetico "trasferibile" ad altro? Questo il nodo problematico sul quale si sono interrogati Jacques Derrida, Aldo Trione, Sergio Givone, Maurizio Ferraris, durante il

convegno Filosofia e Poesia, **organizzato dall'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli, il 17 gennaio 1992, in occasione della pubblicazione delle Poesie di Stephan Mallarmé (trad. di Patrizia Valduga, Mondadori, Milano 1991).**

Strofa che si svolge senza mai farsi discorso, votata ad una vocazione ellittica, la poesia di Stephan Mallarmé, oggetto di studio già ne *La double séance*, del 1969, e in *Mythologie blanche*, del 1971, si configura, secondo **Jacques Derrida**, come "istrice", struttura in sé conchiusa, che, nella propria autoreferenzialità, vanifica il rapporto con l'altro, il referente, il significato, sottraendosi a qualsivoglia pretesa di *transfer*, di traduzione. Puro significato, l'istrice, a differenza della fenice o dell'aquila, cifre del sublime e dell'incorporeo, "vola basso", di un volo discreto, modesto, vicino alla terra, disarmando, con la sua sola presenza, le leggi del *Logos*, del significato che si disloca da un senso pieno a un senso pieno, esibendo altresì la fertilità di una perdita che, insidiando l'armonia tra vocabolo e senso, oppone la propria resistenza al *transfer* del discorsivo, ponendosi infine come "sacrificio".

Figura sacrificale, il poeta dell'istrice, colui che «incendia la biblioteca dei poeti», sottraendosi al confronto con l'altro, si nega alla traduzione e, con essa, a due delle sue pratiche fondamentali, la *poiesis* e l'ermeneutica, "maneggi" all'interno dei quali rischierebbe di rimanere imbrigliato. Ma in tal modo, disarmando la cultura, confondendo la memoria, disperdendo la poesia, egli nega le stesse condizioni di possibilità del poetico. Di qui la necessità - fatta valere da **Aldo Trione**, **Sergio Givone** e **Maurizio Ferraris** - di ripristinare con forza, magari con modulazioni nuove e particolari, ciò contro cui l'istrice da sempre si batte, l'avvento dell'altro, recuperando, attraverso l'apertura all'alterità, i rilievi problematici della *poiesis* e dell'ermeneutica e rileggendo in un'ottica nuova la stessa nozione di sacrificio. Forma in sé conchiusa, l'istrice può rimanere tale, secondo **Aldo Trione**, pur cedendo al "maneggio della *poiesis*". *Poiein* non è, infatti, costruzione prosastica, caduca e transeunte, nel cui perimetro l'istrice è condannata a rimanere imbrigliata, ma legge del "fare" che, garantendo il poeta dai rischi del solipsismo, si configura come suo potenziamento. Garanzia del poeta, in assenza della quale la poesia rischia di chiudersi in un orizzonte puramente autoreferenziale, ontologico e mistico, monade in sé e per sé consistente, comunicante solo attraverso modalità analogiche, il "maneggio" della *poiesis*, pur nel rispetto dell'assoluto costituirsi della poesia, sottomete quest'ultima alle leggi della costruzione, della storia, del divenire. E' questa la *poiesis* del Mallarmé di *Crise de vers* che, pur aprendo per primo la modernità verso la disparazione del soggetto, non orienta la liberazione verso gli orizzonti ontologici

dell'ascolto mistico, ma verso l'individuazione, sul piano della tradizione, di una legittimità formale, formulando un'ipotesi di poesia che, senza temere lo scacco della prosa, nella prosa del mondo trovi le modalità di riscattare il mondo, dissolverlo, costruire un mondo nuovo.

Apertura verso l'altro, nel "maneggio della *poiesis*" l'istrice trova dunque una prima forma di "traducibilità". Ma non basta. Compatibile con l'atro come *poiesis*, l'istrice si dà come traducibilità anche in un'altra pratica poetica: l'ermeneutica. Pura e semplice presenza che non ha diritto di esistere, irriducibile nella propria dissonanza, resistente a qualsiasi fondazione alea, caso, *coup de dès*, nel momento stesso in cui sembra sottrarsi a qualsiasi voglia pretesa di traduzione, l'istrice, grado zero della difesa, si attesta - secondo **Sergio Givone** - come punto estremo dell'esposizione, neutralizzando e potenziando contemporaneamente, in maniera contraddittoria e ossimorica, l'esercizio del *transfert*, offrendosi, infine, alla pratica ermeneutica. Ermeneusi affatto particolare, che, leggendo la poesia non solo come sacrificio fondativo, composizione, ordine trascendente già-da-sempre-dato, ma piuttosto, come disordine sempre-di-nuovo-eveniente, si attesta come mito. Compatibile con l'altro, attraverso l'esercizio della *poiesis* e dell'ermeneusi, l'istrice si dà, infine, in un orizzonte di avvento della verità. E in questo nuovo orizzonte, secondo **Maurizio Ferraris**, si consuma la sua stessa struttura "sacrificale", che preservata dai rischi della radicalizzazione ontologica - solipsistica insurrogabile e intransitiva - si configura come lutto. E' questa la nozione di sacrificio che, tematizzata da Heidegger in *Essere e tempo* (§ 34) e, successivamente, in *Das Probleme der Metaphysik*, *Was ist Metaphysik?*, *Hölderlin Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, individuando nell'ascolto dell'altro la possibilità più propria dell'esserci, recupera un senso dell'alterità che, mutuato da alcuni temi leibniziani e kantiani - in particolare da un'immaginazione trascendentale letta come ciò che, unificando le categorie, porta nel cuore della deduzione l'avvento dell'altro - ipotizza, sullo sfondo di una totale infondatezza del fondamento, l'apertura della poesia all'altro-da-sé, la contiguità tra poesia e filosofia e, dunque, la possibilità di tradurre il poetico. Disposta ad accogliere l'avvento dell'altro, sia esso *poiesis*, ermeneusi, sacrificio, la poesia, pur nella fedeltà all'istrice, si presta infine all'esercizio del *transfert* e, dunque, della traduzione.

Meccanismo complesso, quello del tradurre, che, come dimostra la sofferta ricezione di Mallarmé in Italia, tema degli interventi di **Luciano De Maria** e **Raffaele Sirri**, si interroga sulla possibilità di spiegare il poetico, di ricondurre il carattere eccessivo della poesia nel perimetro del discorsivo. Ecco, allora, il pregio della traduzione di **Patrizia Valduga**, che, nella piena consa-

pevolezza della complessità del tradurre, ha colto - come ha sottolineato **Giovanni Raboni** - quanto Mallarmé ha di più proprio: la sintassi, assetto metrico-strofico rigoroso, eppure flessibile, offrendo, del poeta-*syntaxieur*, una traduzione non "di servizio", ma "di appropriazione", vicina per molti versi a quella di Ungaretti, che restituisce, al di là del Mallarmé-fantasma, funzione simbolica, mito, un Mallarmé-autore, esempio di modello formale. Realizzando infine l'impegno più gravoso: il "maneggio" dell'istrice. V.C.

Toth e i paradossi di Zenone

Ogni studioso di filosofia antica è a conoscenza delle straordinarie difficoltà esegetiche che incontra il lettore del Parmenide di Platone. Non a torto K. Prächter vedeva nel Parmenide "il maggior enigma" tra quelli contenuti negli scritti platonici. Imre Toth, in un seminario tenuto presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dal 4 al 8 novembre 1991 dal titolo: I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone o la tortura dell'essere e del non essere, ha proposto una nuova interpretazione del dialogo, o almeno della sua sezione più ampia e complessa, alla luce della problematica che dominava la matematica dell'epoca.

Il punto di partenza della riflessione di **Toth** è rappresentato dai paradossi di Zenone: la "dicotomia" e il "cosiddetto Achille". L'analisi del testo zenoniano ha condotto **Imre Toth** a sostenere che, contrariamente a quanto afferma Aristotele, il "cosiddetto Achille" si differenzia in maniera radicale dall'argomento della "dicotomia" sia dal punto di vista della struttura matematica, sia, di conseguenza, anche dal punto di vista del suo significato ontologico. In particolare, egli trova significativo il fatto che il testo dell'"Achille" implichi due ipostasi simultanee che stanno tra di loro in un particolare rapporto di *dualità*.

Secondo **Toth**, la questione concernente la possibilità o l'impossibilità del movimento nell'aporia dell'"Achille" era connessa, dal punto di vista logico e ontologico, al problema dell'esistenza o della non esistenza di una *misura* irrazionale. In particolare l'ammissione del movimento comportava l'attribuzione del predicato di "esistenza" a una *misura incommensurabile*, quale la diagonale di un quadrato in rapporto al lato, mentre la negazione della *kinesis* (Zenone) portava con sé l'assegnazione del predicato di "non esistenza" a tale misura. Se teniamo presente che la costruzione di un sistema aritmetico-geometrico sulla base di *logoi* commensurabili e razionali va ascritto ai Pitagorici, si può affermare che l'eleatismo zenoniano rappresentò una formidabile difesa della matematica pitagori-

ca contro l'introduzione di elementi ad essa estranei. Di fatto **Toth** ha sostenuto che il nocciolo teorico contenuto nella seconda parte del *Parmenide* è costituito proprio dal problema della "esistenza" o "non esistenza" di una misura strutturalmente diversa dai *logoi* con cui operava la matematica pitagorica. In particolare, l'oggetto della riflessione platonica è rappresentato dal cosiddetto paradosso dell'"Achille", di cui Platone fornisce un'interpretazione impeccabile dal punto di vista matematico e magistrale dal punto di vista metafisico. E sebbene nel *Parmenide* non si trovi nessun accenno diretto alla terminologia che tradizionalmente viene associata a questo argomento, secondo **Toth**, la struttura teorica che soggiace a un'ampia sezione del dialogo è inequivocabilmente la stessa che domina l'argomento dell'Achille.

Di fatto alcune pagine del *Parmenide*, che contengono la discussione sul rapporto tra "il più giovane" e "il più vecchio" (140e-42a; 151e-57b), rappresentano per **Toth** la formulazione più raffinata e completa dell'argomento zenoniano dell'"Achille". E in effetti Platone nel *Parmenide* traspone il paradosso in un sistema di coordinate unicamente temporali: "calendario" ed "età". L'inseguimento può venire rappresentato come lo sforzo da parte del "più giovane" di avere la stessa età del "più vecchio". Ma se consideriamo (*Parm.* 141a-b) che il processo di invecchiamento è espresso dalla lingua greca con una forma sintattica riflessiva ("io divento più vecchio di me stesso"), allora, per ragioni di equivalenza logica, vale anche l'espressione "io divento più giovane di me stesso". Si ha cioè un inseguimento duale in cui ad ogni punto del calendario corrispondono due età, quella del "più giovane" che invecchia e quella del "più vecchio" che ringiovanisce. Nel primo caso il tempo è positivo, nel secondo negativo: esse rappresentano simultaneamente le due ipostasi duali dell'"inseguimento". Nella forma prospettata da Platone, il problema posto dall'"inseguimento" diventa così quello dell'uguaglianza tra "il più giovane" e "il più vecchio" concepiti ora non come persone fisiche, ma come due concetti astratti, due quantità infinite. D'altra parte, osserva **Toth**, il fatto che nel *Parmenide* la sezione contenente la discussione dell'argomento di Zenone, presentata da Platone in forma temporale, sia preceduta da un riferimento esplicito (*Parm.* 140B-D) al problema della incommensurabilità della diagonale è la prova che la discussione che segue intende sviluppare le condizioni logico-ontologiche concernenti la misurazione e la misura delle grandezze incommensurabili. Solo in un secondo tempo si pone il problema di attribuire o non attribuire a questo oggetto teorico o a questa misura il predicato ontico dell'"esistenza".

Toth fa notare come Platone, in molti luoghi del *corpus* (*Men.* 86E; *Resp.* 546C), dimostri di essere perfettamente a conoscenza dei *logoi* $\lambda(n) = [D:L]$, dove

DC(n) e LC(n) rappresentano i cosiddetti numeri diagonali e laterali che furono scoperti dai Pitagorici. Per i valori dispari $d = 1, 3, 5, \dots, (2k-1), \dots$, - con $k = 1, 2, 3, \dots$, - dell'indice i *logoi* $\lambda(d) = [1:1], [7:5], \dots$ rappresentano una successione senza fine e crescente, per i valori pari $p = 2, 4, 6, \dots, 2k, \dots$ i *logoi* $\lambda(p) = [3:2], [17:12], \dots$ rappresentano ugualmente una successione senza fine, ma decrescente. Entrambe le successioni $\lambda(p)$ e $\lambda(d)$ rappresentano un processo di infinita "approssimazione" per "eccesso e difetto" al valore inesprimibile della misura che può, se esiste, essere assegnata alla diagonale di un quadrato a lato 1.

Ora, secondo Toth, l' "inseguimento" presentato nel *Parmenide* altro non sarebbe che la rappresentazione di questo processo. Le due successioni delle età positive e negative costituiscono i due sottoinsiemi complementari $\lambda(d)$ e $\lambda(p)$ delle quantità di tutti i *logoi* [D:L]. A ciascun valore k del calendario corrispondono simultaneamente due *logoi*: $\lambda(d)$ - l'età crescente del "più giovane" - e $\lambda(p)$ l'età decrescente del "più vecchio". Se indichiamo con la "misura pitagorica" $\lambda(d)$ l'età crescente del "più giovane" - e $\lambda(p)$ l'età decrescente del "più vecchio", si può avere: $\Omega = \{\lambda(d); \lambda(p)\}$, dove Ω rappresenta una "diade indefinita" delle età toccate dal "più giovane" e dal "più vecchio" nel loro processo di invecchiamento e ringiovanimento.

Dal punto di vista del problema del linguaggio oggetto, con il termine "*hen*" viene indicato da Platone il luogo unico ed indivisibile, il cui nome proprio viene rappresentato nella sfera del metalinguaggio dal segno Ω e che costituisce il luogo diacronico in cui si verifica o non si verifica l'eguaglianza di età del "più giovane" e del "più vecchio", in cui l' "inseguitore" raggiungerà o non raggiungerà l' "inseguito". Espresso nei termini della matematica moderna, questo *Uno* rappresenta una "sezione Dedekind", una fessura, un buco che separa l'universo del tempo positivo da quello negativo o, in termini matematici, l'universo delle approssimazioni per difetto da quello delle approssimazioni per eccesso. Questa "sezione Dedekind" è identica con la *diade indefinita* o *infinita* e definisce con esattezza assoluta il luogo diacronico puntuale in cui l' uguaglianza tra "il più giovane" e il "più vecchio" cambia subitaneamente (*exhaiphnes*) il suo statuto ontologico. Platone definisce questo luogo di uguaglianza tra "il più giovane" e "il più vecchio" con una straordinaria espressione: *phantasma isotetos* (fantasma di uguaglianza); essa esprime l' "*hen*" che definisce il *metron* non pitagorico della diagonale il cui valore approssimato è dato dall' insieme dei *logoi* commensurabili [D,L].

Stabilita la struttura logica dell'oggetto, rimane aperta solo la questione metafisica di attribuire o meno ad esso il predicato ontico dell' "esistenza". Occorre dimostra-

re o rifiutare che la proprietà dell' "essere" possa venire prolungata al di là del dominio ontico delle misure pitagoriche $\lambda = [D:L]$ o degli anni in cui avviene il processo di invecchiamento e quello di ringiovanimento. Bisogna "prendere una decisione" e cioè stabilire se al di là dell' universo ontologicamente e ricorsivamente chiuso in sé delle età fornite di una esistenza attuale esiste o non esiste un luogo diacronico in cui si realizza l'uguaglianza dell' "inseguitore" e dell' "inseguito". L'attribuzione del predicato ontologico nel "transfinito" a un'unica (*hen*) misura è un atto di decisione che trasforma l'insieme infinito delle misure pitagoriche $\lambda = [D:L]$ in un solo oggetto attuale. Questa è precisamente la "ragione irrazionale", la "parola ineffabile" che esprime il *metron* assoluto e ideale della "diagonale in sé", alla quale partecipano tutte le "diagonali effabili" prodotte dalla formula [D:L]. Il compimento del movimento equivale dunque all'esistenza di una misura incommensurabile e quindi non-pitagorica.

La questione della "giusta misura" (*to metron*), vista come strutturalmente eterogenea rispetto a tutte le altre misure, fu senza dubbio al centro della riflessione greca. Toth ha voluto mostrare che questa problematica va analizzata alla luce del dibattito eleate concernente l'esistenza o la non esistenza del movimento, cioè la possibilità di attraversare una serie infinita di enti dotati di esistenza attuale e giungere al di là di questa serie attribuendo il predicato di esistenza a ciò che giace nel dominio del "transfinito". Per saperne di più non resta che attendere la pubblicazione a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici delle ricerche di Toth sul rapporto tra il problema dell'incommensurabilità, la questione del movimento e il tema della "decisione" e della "libertà" del soggetto. F. F.

La conoscenza, la matematica e il metodo

In che senso la riflessione epistemologica può trascendere la critica della metodologia scientifica e porsi come gnoseologia? Come si pone, in questo passaggio, la discussione sulla questione del metodo? Infine, qual è il valore, dal punto di vista della filosofia della conoscenza, di un sapere particolare come la matematica?

Sono questi i temi affrontati nei due convegni, l'uno al Collegio Borromeo di Pavia il 27 novembre 1991, l'altro alla Casa della Cultura di Milano il giorno successivo in occasione della presentazione del volume di Lorenzo Magnani, Epistemologia applicata (Marcos y Marcos, Milano 1991) e degli atti del Convegno internazionale "Conoscenza e matematica", tenuto si al Collegio Ghislieri di Pavia nei giorni 11-12 maggio 1989, ora pubbli-

cati, a cura dello stesso Magnani, con il titolo Conoscenza e matematica (Marcos y Marcos, Milano 1991). Al dibattito, presieduto da Fulvio Papi, filosofi, matematici e logici si sono trovati concordi nel ribadire la indubbia rilevanza epistemologica delle teorie matematiche e delle loro ricostruzioni storiche.

L'epistemologia contemporanea si trova compressa in una sorta di morsa tra il normativismo del modello unificato di scientificità di ascendenza neopositivista ed il relativismo contrometodologico alla Feyerabend aperto alle derive di nuovi irrazionalismi. Il rischio è quello di una paralizzante "impasse" teorica malamente occultata o da formali ossequi al vecchio dogmatismo o dalla crescente miniaturizzazione e dalla dispersione delle pratiche di ricerca. In questo panorama l'urgenza di predisporre approcci utili a fendere il cerchio delle reciproche e contrapposte chiusure è emersa come esigenza forte e comune in tutti gli interventi sui due volumi presentati da **Lorenzo Magnani** a Pavia e a Milano. L'espressione "epistemologia applicata", che dà il titolo allo studio di Magnani, non va infatti intesa come l'applicazione dei contenuti di un sapere in sé concluso in ambiti diversi; piuttosto si tratta di una riflessione che ciascuno dei saperi attraversati da Magnani compie su problemi a esso pertinenti.

La questione del metodo, unita a quella della razionalità, è dunque il tema unitario del processo disegnato dai saggi di Magnani; lo ha sottolineato nel suo intervento anche **Silvana Borutti**. Per questo l'espressione "epistemologia applicata" va intesa anche nel senso di "epistemologia comparata", alla ricerca di analogie chiarificanti fra i metodi euristici delle singole scienze. Il metodo matematico diventa un caso paradigmatico di procedura razionale che garantisce rigore ed è base di una euristica. Di qui parte la proposta di lavoro teorico contenuta in *Epistemologia applicata*, in cui Magnani esplora le strategie di modellizzazione e di rigorizzazione della conoscenza entro ambiti di differenti saperi, dalla geometria alla psicoanalisi, dalla intelligenza artificiale alla teoria dell'architettura, giustificando i transiti attraverso le discipline sulla base della consapevolezza del pluralismo delle loro configurazioni e delle loro direzioni conoscitive ed insieme sulle convergenze metodiche individuabili entro le loro pratiche. Una impalcatura fondamentale delle procedure conoscitive nei diversi saperi è costituita, secondo Magnani, da quell'inferenza teorizzata da Peirce con la denominazione di abduzione: il suo carattere fondamentale consiste nell'invenzione, ovvero nella capacità di organizzare mediante invenzione il materiale disponibile. Il supporto dell'intelligenza artificiale mediante il ricorso alla tecnica computazionale dei sistemi esperti consente la possibilità di ricostruire logicamente i meccanismi - finora inesplorati - di quella sorta di

CONVEGNI E SEMINARI

scatola nera che è il momento dell'invenzione connesso alle scoperte scientifiche. Un carattere rilevante dell'abduzione è il conseguente criterio di assunzione e di abbandono di una costruzione scientifica: la cosiddetta "*negation as failure*", per cui un'ipotesi è abbandonata se si "fallisce" nel provarla dopo un numero finito di tentativi, e simmetricamente è assunta per "*default*", ovvero in presenza di costante e rilevante afflusso di materiale organizzabile secondo quella ipotesi.

La strategia della logica abduttiva che presiede sia l'"inferenza per negazione" che l'inferenza "default" permette la coesistenza di due virtù non facilmente conciliabili: la provvisorietà, la continua rivedibilità di una modellistica non rigida e creativa e la confrontabilità razionale di differenti costruzioni teoriche. Contro la subordinazione tipicamente positivista del momento della scoperta, considerato un mero aspetto psicologico rispetto al momento della giustificazione, si nega questa rigida divisione e si enfatizza il carattere di invenzione creatrice proprio dell'impresa scientifica.

Di fronte al problema della comparabilità delle teorie, ovvero del progresso della scienza come risultante della soluzione fra teorie diverse e più o meno adeguate all'applicazione della realtà larga parte dell'epistemologia moderna conclude per un'effettiva incommensurabilità delle teorie stesse; Magnani insiste invece sulla necessità di sviluppare strategie di confronto, sulla base della propria convinzione dell'unità del metodo.

L'affermazione della centralità del metodo porta Magnani, nonostante il suo apprezzamento per il neoempirismo, a essere "post-positivista": porre la questione del metodo significa infatti escludere una concezione del sapere di tipo adeguativo. Questo punto è stato sottolineato da **Fulvio Papi**, che ha a questo proposito ripreso i temi della propria Prefazione a *Epistemologia applicata*, evidenziando come nell'impostazione neokantiana di Magnani agisca l'eredità di Antonio Banfi. Ciò pone Magnani in una posizione di originalità nel panorama dell'epistemologia contemporanea caratterizzata, in questi ultimi anni, più che da resi-

duali manifestazioni di cultura neopositivista, dalla diatriba tra "fautori del metodo" - la "vulgata popperiana", la definisce Papi - e i sostenitori di un "post-modern epistemologico"; fondato, quest'ultimo, sull'enfatizzazione di taluni aspetti della ricerca scientifica, tendente ad accreditare un'immagine di debolezza del metodo, e di una "casualità" a volte della ricerca scientifica stessa.

Riprendendo questi temi **Fabio Minazzi** ha sintetizzato il contrapporsi del "modello" cartesiano - fondato sulla convinzione che esista un metodo nella scienza, che esso sia produttivo di coscienza, e che senza di esso si finirebbe nell'irrazionalismo - al modello contrometodologico - rappresentato, oltre che da Feyerabend, dai sostenitori del modello sociologico e di taluni epigoni del "pensiero debole" - sostenendo che entrambe le tendenze sono preda, per usare un'espressione di Marcello Pera, di "sindrome cartesiana"; entrambe accettano infatti come inevitabile la scelta antinomica fra metodo da una parte e irrazionalità dell'altra. A tale sindrome, pro-

prio in forza della matrice kantiana, sfuggirebbe Magnani, che rifiuta un'interpretazione "contenutistica" del metodo universale della scienza, senza cadere con ciò né nel sociologismo, né nello storicismo o nell'anarchismo: ponendo l'epistemologia come "metariflessione" sui saperi specifici, l'epistemologia stessa viene trascesa come sapere specifico e si qualifica come filosofia teoretica.

Magnani stesso, intervenendo nel dibattito, ha ribadito che privilegiare la questione del metodo nella ricerca epistemologica significa, in realtà, impostare una gnoseologia. Ciò determina, in altri termini, il collocarsi sul piano della filosofia della conoscenza e dei problemi che nascono su questo, livello che precede e fonda quelli che nascono sul piano della metodologia dei singoli ambiti disciplinari. Partendo da questo assunto, è molto ampio lo spettro dei campi del sapere dove Magnani compie le sue incursioni; dalla psicanalisi - dove la costruzione freudiana è vista come esemplificazione di un procedimento abducente all'architettura, dall'esame di strutture matematiche nell'ambito di studi di antropologia alla questione della divulgazione scientifica, dal calcolo differenziale in Hegel e Marx al platonismo matematico di Gödel, passando attraverso l'esame del convenzionalismo di Poincaré e del ruolo della conoscenza matematica in un autore cui Magnani si sente particolarmente vicino, Kant. D'altra parte proprio al tema "Filosofia e geometria: fra Kant e Poincaré" è dedicato il saggio di Magnani che compare in *Conoscenza e matematica*, volume del quale egli è anche curatore. L'invito di Magnani è di condurre una lettura incrociata di Kant e Poincaré, rilevandone con precisione corrispondenze e differenze. Essa permette di cogliere che, da un lato, Kant non identifica in prima istanza lo spazio come forma dell'intuizione a-priori con lo spazio euclideo e, quindi, assume la geometria euclidea in quanto vera rappresentatrice dello spazio sensibile come un dato di fatto piuttosto che come una necessità logica, e che, d'altra parte, Poincaré non spinge il suo convenzionalismo fino alla negazione del carattere costitutivo di esperienza proprio della geometria e della matematica.

In altre parole: si assottiglia la distanza tra un Kant liberalizzato rispetto alla rigidità degli a-priori e un Poincaré non fossilizzato in un relativismo puramente nominalistico delle pratiche matematiche (e, più in generale, delle scienze).

Si apre uno spazio teorico agibile ad un rinnovato ruolo trascendentale della matematica come propone **Jean Petitot** nel suo denso saggio ("Logica trascendentale, sintetico a priori e ermeneutica matematica dell'oggettività"), compreso in *Conoscenza e matematica*. In questa ottica la matematica assume, kantianamente, la funzione legislativa di modellizzazione di fenomeni e quindi di costituzione di oggetti. Nondimeno, questa attività costitutiva è permeata

dalla storicità - in ciò va individuato il punto di rottura con la fissità degli a-priori di Kant - e la pluralità delle forme e delle strutture matematiche è rilevabile attraverso un lavoro di inter-traduzione tra le differenti strutture.

Si riequilibra quel rapporto tra oggettività e storicità impraticabile a partire dagli opposti schieramenti epistemologici sopra citati e si configura una prospettiva che potrebbe essere definita di razionalità possibile, o "plausibile", come preferisce dire lo stesso Petitot.

Entro questa cornice teorica si cominciano a cogliere i tratti distintivi di un'immagine della matematica per molti aspetti inedita e affascinante. Non a caso sono proprio i matematici di professione che ne sottolineano alcuni caratteri essenziali, come **Ennio De Giorgi** ("Qualche riflessione sui rapporti fra matematica e altri rami del sapere") che propugna, nel suo scritto, lo spirito aperto della sua disciplina rispetto alle altre (in quanto «ramo ben rigoglioso dell'albero della Sapienza»), assimilabile per le sue procedure a un'arte - in quanto «il matematico è un artista» che può scegliere in base al suo temperamento tra diversi stili, di tipo naturalistico oppure astratto, come avviene in pittura -.

Una componente essenziale della riflessione epistemologica consiste nell'esigenza di apertura e di attenzione nei riguardi della storia interna dei saperi. È interessante ritrovare su questo terreno la dimensione di storicità che permea i differenti ambiti di costruzione di oggetti scientifici, anche nel caso di una disciplina altamente formalizzata e assiomatica quale la matematica. Le dinamiche della formazione delle strutture matematiche possono venire individuate entro la prospettiva storica di "spostamenti di attenzione" - la definizione è dell'americano Saunders Mac Lane - che rivelano mutamenti e apparentamenti teorici, prestati e abbandoni concettuali nella successione temporale degli studi e delle ricerche. Con questa ottica **Umberto Bottazzini** ha ricostruito una storia della matematica moderna nel suo volume *Il flauto di Hilbert* (Utet, Torino 1990), ricorrendo ad un metodo critico che tiene conto di una fondamentale osservazione di Hilbert ("Nella storia di ogni teoria matematica si possono distinguere chiaramente tre fasi: quella creativa, quella formale e infine quella critica"). Nel suo intervento, Bottazzini, prendendo le mosse dall'ampio e analitico saggio di Imre Toth ("Essere e non essere: il teorema induttivo di Saccheri e la sua rilevanza ontologica"), contenuto in *Conoscenza e matematica*, ha infatti ribadito che l'atto creativo che ha presieduto il costituirsi della geometrie non euclidee non era fondato sul movente della libertà creativa, ma su quello dell'esigenza di verità. Una "verità" concepita, ovviamente, in modo storicamente ben determinato: la "vera" geometria, come sosteneva esplicitamente Gauss, era quella reale. Con questi presupposti, in un modo che è esemplare per ciò

che riguarda il problema del rapporto fra matematica e conoscenza del mondo esterno, le geometrie non euclidee diventano significative da un punto di vista gnoseologico solo quando cade il millenario tabù della realtà fisica del modello euclideo.

Proprio nel nuovo concetto di realtà che esse hanno contribuito a creare, **Corrado Mangione** ha visto il decisivo valore gnoseologico delle geometrie non euclidee: più che domandare cosa sia il mondo al di fuori di noi, si afferma ora che al di fuori di noi esiste una pluralità di mondi. Il problema - in senso letterale - "reale", posto dalle geometrie non euclidee era la possibile verità - rifiutata da Frege e da altri - di tesi che si escludono. Una tesi può essere vera in un mondo e falsa in un altro.

Mangione ha osservato che secondo **Morris Kline** - del quale si veda, oltre alla recente traduzione dei due volumi della *Storia del pensiero matematico* (Einaudi, Torino 1991), anche *Matematica: la perdita della certezza*, tradotto nel 1985 - la matematica è nata con la convinzione di essere depositaria di certezze assolute; con le geometrie non euclidee essa avrebbe però perso la verità per rifugiarsi nella *coerenza*, e con Gödel la matematica stessa - trasformatasi nel frattempo in una pluralità di matematiche - scopre di non potersi autofondare. La sua unica vera certezza consiste nel suo carattere assiomatico, e un assioma può essere vero in una configurazione ontologica e non vero in un'altra. Il problema delle geometrie non euclidee, nella versione di Gerolamo Saccheri, secondo cui la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale - come sostiene Euclide - maggiore o minore della somma di due angoli retti, è un "problema" riguardo alla corrispondenza della teoria alla realtà, solo per noi: Euclide aveva infatti scelto sulla base della coerenza assiomatica. F. C. / F. S.

La filosofia del denaro di Simmel

Anticipando i risultati di un proprio libro di prossima pubblicazione, *Money and modern mind*, dedicato alla *Filosofia del denaro (1900, 1907)* di Georg Simmel, Gianfranco Poggi (University of Virginia) ha tenuto, dal 7 al 10 gennaio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, una serie di lezioni sull'opera del filosofo e sociologo tedesco.

Contesti di diverso livello concorrono a storicizzare la *Filosofia del denaro*: la Germania guglielmina, la Berlino di fine secolo, il significato provocatorio del lavoro e dell'insegnamento di Georg Simmel. **Gianfranco Poggi** condivide la tesi della peculiarità dell'assetto sociopolitico della Germania guglielmina rispetto a quello dei maggiori stati europei contemporanei, nel momento in cui il nuovo Stato germanico si

costruiva su strutture politiche arcaiche e tali darelegare in secondo piano ogni espressione politica delle forze borghesi. Questo, mentre la Berlino di fine secolo conosce una frenetica urbanizzazione, proponendosi come capitale culturale e diventando di fatto centro di raccolta per molti intellettuali, spesso di origine ebraica. Il giovane Simmel è uno di questi e la sua carriera universitaria viene ostacolata sia dall'antisemitismo, già attivo nell'accademia tedesca, sia dalla diffidenza nei confronti del suo approccio sociologico; i suoi saggi non seguono, volutamente, il classico apparato del trattato scientifico e vengono pubblicati su settimanali e quotidiani: la stessa *Filosofia del denaro* è il risultato della combinazione di dieci saggi sul denaro, scritti nel decennio 1890-1900.

Poggi ha fatto precedere il discorso simmeliano sulla "natura" del denaro da una antropologia filosofica, nascosta nel testo, che attraversa le nozioni di azione sociale, agire economico, spirito oggettivo. L'uomo, secondo Simmel, è soprattutto soggetto, titolare di un progetto, capace di pianificare la propria azione. L'azione è, sempre, orientata ad uno scopo, presuppone un *iconatus*, è contingente, comporta sempre un approccio alla realtà secondo due modalità: il conoscere e il valutare, fra loro irriducibili (l'oggetto del nostro volere è diverso dall'oggetto della rappresentazione). Alla sfera del valutare appartiene l'agire economico. Non si dà agire economico se non nello scambio e non, in polemica con Marx, nella produzione. Anzi, ciò che conferisce un "significato" economico ad un bene è la nostra disponibilità a raggiungerlo, acquisirlo, rinunciando a qualcos'altro in nostro possesso.

Il denaro scaturisce dall'interazione degli individui, ma è anche un *quid* che si autonomizza rispetto ad essi e comincia a controllarne l'azione attraverso "regole": il denaro come tale è manifestazione dello spirito oggettivo, termine di chiara derivazione hegeliana, che in Simmel diventa però sinonimo di un concetto antropologico di cultura. Lo spirito oggettivo è la somma totale degli esiti oggettivati dell'agire umano, che permangono nel presente come datità-oggettività, costituendo un ponte fra passato e futuro: ciò permette all'uomo di non ricominciare sempre da capo, di trovarsi già sempre di fronte ad istituti e tradizioni, di possedere un "mondo". L'uso del concetto di "mondo" consente a Poggi di richiamare autori che idealmente continuerebbero il discorso di Simmel sullo spirito oggettivo: Arnold Gehlen, Hans Freyer e Karl Popper.

Dalla paradossale mancanza nell'opera di una definizione formale di denaro si può ricavare il carattere stesso dell'opera: non uno studio di economia, ma una riflessione indiretta su fenomeni economici di tipo sociologico-filosofico. Il denaro è, innanzitutto, un modo di mediare operazioni di scambio in virtù di certe sue proprietà: la sua pura strumentalità, l'impersonalità

Georg Simmel

del suo possesso, che non compromette il soggetto, la sua astrattezza, che rappresenta delle cose la loro scambiabilità, la sua potenzialità d'uso, che eccede quella reale. A Simmel preme ricordare quest'ultimo aspetto, ma anche sottolineare che il denaro conta quando possiamo contare sul denaro; e possiamo contare sul denaro solo quando il suo *quantum* non ci sfugge, non muta. Il denaro da questo punto di vista somiglia al Motore Immobile di Aristotele, il *primum movens* capace di muovere tutto, ma che a sua volta è immobile.

L'espansione dell'ambito operativo del denaro e la sua progressiva simbolizzazione nell'età moderna inducono Simmel ad una riflessione sulla modernità non omogenea all'ambito della cultura tedesca di fine secolo. Modernità, in primo luogo, significa epifania, manifestazione di potenzialità umane in passato relativamente insespresse o addirittura represses; epifania che si traduce, sul piano riflesso, in una serie di conquiste teoretiche: la filosofia critica, il relativismo, la definizione formale di verità. In secondo luogo, se è vero che nella modernità il ricorso al denaro si è fatto sempre più generale, ciò spiega l'abitudine dei moderni a calcolare, a cogliere dalle

cose il profilo quantitativo. Insomma il denaro celebra il suo trionfo, improntando delle caratteristiche della misurabilità e oggettività perfino la concezione moderna del tempo; così concepito esso diventa lo scopo da tutti perseguito: ciò che era mezzo è divenuto fine, ciò che serviva ai rapporti socio-economici è stato assolutizzato. Si comprende, allora, come la tematica dell'alienazione possa assurgere a criterio privilegiato nella lettura simmeliana della modernità. L'alienazione è intrinseca alla capacità umana di creare oggetti, di produrre nuovi aspetti e nuovi elementi di realtà; quindi è riconducibile al concetto stesso di spirito oggettivo: le cose che produciamo acquistano una loro autonomia, diventano necessariamente la realtà. Nel mondo moderno siamo sempre più circondati da oggetti di ordine materiale, come anche intellettuale: questa specie di "seconda natura", che deve la propria esistenza all'attività umana, si è così inspessita, differenziata, moltiplicata intorno a noi che non riusciamo più a dominarla. Come per Marx, la "realtà" diventa sempre più insorvegliabile complessità della realtà, senza che il suo carattere alienato possa essere superato una volta per tutte in quanto espressione della

CALENDARIO

In ricordo della recente scomparsa di Emilio Agazzi, si è tenuto il 23 gennaio 1992, presso la Casa della Cultura di Milano, un convegno dal titolo: **Emilio Agazzi, ricordi e testimonianze**. Sempre presso la Casa della Cultura di Milano, in occasione della presentazione di recenti pubblicazioni e iniziative editoriali, si sono svolti nel periodo gennaio-marzo 1992 una serie di incontri e dibattiti. Questo il calendario: il 28 gennaio, si è discusso del libro di John Mitchel, **Giornale di Prigionia**, in un incontro con Mauro Ceruti, Giulio Giorello, Giacomo Marramao, Loretta Valt Mannucci; il 30 gennaio, in occasione della pubblicazione del libro: **Carte D'Identità**, di D. Fabbri e L. Formenti, si è svolto un incontro con Gianluca Bocchi, Gianfranco Cecchin, Duccio Demetrio, Donata Fabbri, Laura Formenti, Laura Frutteri; il 7 febbraio, in occasione della presentazione del primo numero dei "Quaderni di cultura psicanalitica" (la ginestra), le Edizioni Associate hanno organizzato un incontro su: **Psicanalisi e linguaggio**. La funzione della parola, a cui anno partecipato Vincenzo Loriga, Alberto Melucci, Tito Perlini; il 18 febbraio, in occasione della presentazione del dossier: **I confini della Scienza**, pubblicato sul n. 30 della rivista "Lettera Internazionale", è stato organizzato un convegno con interventi di Giulio Giorello, Silvano Tagliagambe, Salvatore Veca, Mario Vegetti; il 10 marzo, in occasione della presentazione del libro di G. Bosetti: **Il legno storto e altre cinque idee per la sinistra**, sono intervenuti Giancarlo Bosetti, Giacomo Marramao, Giorgio Napolitano, Salvatore Veca, Marco Vitale; il 26 marzo, in occasione della presentazione del volume: **Pensare Milano**, a cura di M. Bertoldini e M. Calloni, si è svolto un dibattito sul tema: **Per Milano. Considerazioni sui futuri possibili della città**, con la partecipazione di Giuseppe Gario, Luigi Manconi e Guido Martinotti; presente anche Piero Borghini, Sindaco di Milano.

● Informazioni: Casa della Cultura, via Borgogna 3, 20122 Milano, tel. 02/76005383.

Il 5-6 febbraio 1992, l'Università degli Studi di Milano ha organizzato un "Convegno di Studi" sul tema: **Louis Althusser. Lettura Sintomale ed Ermeneutica psicoanalitica**. Interventi di Enrico Deceleva, Francesco Pastori, Andrea Bonomi, Jean Marie Vincent, Mario Spinella, Pierre Macherey, Paolo D'Alessandro, Riccardo Massa.

● Informazioni: Segreteria del Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano, tel. 02/58352733.

A partire dal febbraio 1992, il Collegio Ghislieri dell'Università di Pavia ha organizzato un ciclo di lezioni dal titolo: **Le vie dell'estetica**. Questo il calendario degli interventi: 12 febbraio, Caterina Resta: "Heidegger e l'evento della parola: dall'estetica all'etica"; 19 marzo, Giorgio Franck: "Crisi della distanza: un problema dell'estetica moderna"; 26 marzo, Grazia Marchionò: "La tradizione estetica in una prospettiva storica e teorica comparativa"; 2 aprile, Giangiorgio Pasqualotto: "L'estetica del vuoto"; 7 aprile, Luisa Bonesio: "La terra celeste".

● Informazioni: Dott.ssa Luisa Bonesio, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, tel.0382/24152.

Il 12 febbraio 1992 si è tenuto presso la Sala Incontri I.S.U. un convegno organizzato dall'Istituto per il Diritto allo Studio Universitario dal titolo: **Filosofia o narrazione? Forme della scrittura e questione del pensiero**. Sono intervenuti Sergio Moravia, Mario Ruggenini, Carlo Sini, Vincenzo Vitiello, Stefano Zecchi.

● Informazioni: Sala Incontri I.S.U., C.so di P.ta Romana 19, 20100 Milano.

La Fondazione San Carlo di Modena ha organizzato, a partire dal febbraio 1992, un ciclo di lezioni dal titolo: **Aperture al Futuro**. Questo il calendario degli interventi: 14 febbraio, Alfonso M. Iacono: "Futuro: ciclo, evoluzione, apocalisse"; 6 marzo, Cristiano Grottanelli: "La prognosi tra divinazione e profezia".

Nell'ambito del ciclo di lezioni dal titolo: **Religioni in dialogo**, il 12 marzo 1992 si è tenuta una tavola rotonda sul tema: "Il dialogo ecumenico in Italia. Verso il terzo millennio", con interventi di Sergio Ribet, Traian Valdman, Maria Vingiani su.

● Informazioni: Fondazione Collegio San Carlo, via S.Carolo 5

A Urbino, presso l'Università di Lingue e Letterature Straniere, dal 2 al 4 marzo 1992 si è tenuto un convegno Internazionale in ricordo di Mazzino

Montinari dal titolo: **Il giovane Nietzsche. Aspetti del suo pensiero e della sua opera**. Questo il calendario degli interventi: 2 marzo, Jean Bollack: "Zum Philologiegeschichtlichen Kontext von Niezsches Basler Jahren"; Marcello Gigante: "Nietzsche e Diogene Laerzio"; Fritz Bormann: "Nietzsche e la *Rhetorica* di Aristotele"; Barbara v. Reibnitz: "Nietzsche Auseinandersetzung mit der aristotelischen Poetik im Zusammenhang mit der Entwicklung seiner literaturhistorischen Fragestellung"; Thomas Fries: "Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesungen"; Johan Figl: "Biographisch-psycho-logische Interpretation der Jugend-schriften Nietzsches: Möglichkeiten und Grenzen"; Wolfram Groddeck: "Aspekte der Textgenese von Nietzsches *Geburt der Tragödie*"; Aldo Venturini: "La ricerca sulle fonti del pensiero nietzscheano e le prospettive interpretative, alcuni esempi"; Diana Behler: "Sinästhesie in der Ästhetik der *Geburt der Tragödie*"; Luca Crescenzi: "Nietzsche come lettore di Yorck von Wartenburg"; Paolo D'Iorio: "L'immagine dei Preplatonici nel giovane Nietzsche".

3 marzo, Martin Bauer: "Modemitätskritische Topoi beim jungen Nietzsche"; Federico Gerrata: "1867-1869: la genesi dell'identità filosofica di Nietzsche"; Giuliano Campioni: "Nietzsche e Schopenhauer: 1868-1872"; Sandro Barbera: "Nietzsche e Schopenhauer: 1872-1874"; Urs Marti: "Motive des romantischen Antikapitalismus bei Nietzsche"; Jörg Schneider: "Nietzsche und die bildunspolitische Diskussion seiner Zeit". 4 marzo, Ernst Behler: "Nietzsches Sprachtheorie in der *Geburt der Tragödie*"; Tilman Borsche: "Natur-Sprache. Herder, Humboldt, Nietzsche"; Sossio Giametta: "*Su verità e menzogna in senso extramurale*: alcune considerazioni critiche"; Klaus Kropfinger: "Polarität und Wandel in Nietzsches Musikauffassung"; Detlef Otto: "Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff"; Andrea Orsucci: "Nietzsche e Zöllner"; Jörg Salaquarda: "Nietzsche und Grillparzer"; Vivetta Vivarelli: "Nietzsche e i colloqui Goethe-Eckermann: la storia come problema"; Marie-Luise Haase: "Nietzsches Entwürfe zu einem Empedokles-Drama und zu einem Zarathustra-

Drama im Vergleich"; Renate Müller-Buck: "Friedrich Nietzsche, Albert Brenner, Malwida von Meysenbug. Unveröffentlichte Briefe von Jahre 1876"; Luca Farulli: "Il Nietzsche 'absconditus' di Burckhardt"; Marco Brusotti: "'Verkehrte Welt' e onestà contro se stesso: un tentativo di Nietzsche di ricostruire le prime fasi del suo sviluppo".

● Informazioni: Segreteria Convegno Nietzsche, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, P.zza Rinascimento 7, 61029 Urbino, tel.0722/328877.

Il Centro Culturale Polivalente di Cattolica (FO) ha organizzato il 5 e 6 marzo 1992 un seminario dal titolo: **Etica ed Estetica. Problemi e prospettive**, con la partecipazione di Mario Perniola e Ann Van Sevenant. Due le tematiche particolarmente significative: "Il piacere tra etica ed estetica" e "Decostruzione nell'etica e nell'estetica".

Il 7 marzo 1992 si è tenuta invece una pubblica discussione con Renato Barilli, Antonio Faeti, Mario Perniola, Arturo Carlo Quintavalle sul tema: **Arte e Stato. Stato dell'Arte**.

Il 27 e 28 marzo 1992 si è svolto poi un seminario di Alain J. J. Cohen dal titolo: **Odiseo. Versione Omero, Moravia, Godard**.

● Informazioni: Biblioteca Comunale di Cattolica, P.zza della Repubblica 2, 47033 Cattolica (FO), tel. 0541/967802.

Nel quadro della propria attività, il Centro culturale "La Casa Zoiosa" di Milano ha organizzato, nel mese di marzo 1992, un convegno di 5 incontri dal titolo: **L'eredità che il pensiero filosofico del nostro secolo lascia al duemila**. Questo il calendario degli incontri: 9 marzo, Paolo Rossi: "Atteggiamenti dell'uomo verso la natura"; 16 marzo, Umberto Galimberti: "L'uomo nell'età della tecnica"; 24 marzo, Emanuele Severino: "Il piano inclinato"; 30 marzo, Jean Petitot: "Il razionalismo scientifico come valore culturale".

Sempre nel mese di marzo 1992, si è svolto un convegno dal titolo: **Itinerari della cultura europea**, articolato nei seguenti incontri: 23 marzo, E. Wolgast: "L'identità culturale tedesca nel XVI secolo"; 27 marzo, E. Nolte: "Heidegger e la rivoluzione conservatrice".

Prosegue il programma dei Corsi ottobre 1991/giugno 1992 su: **Pensiero Scientifico e pensiero filosofico. Conflitto, alleanza o reciproco sospetto**, con il seguente calendario: dal 6 maggio, ogni mercoledì, 5 incontri con L. Ceccarini su: "Natura, coscienza, Dio e uomo secondo gli autori più importanti del XVII secolo"; 14 maggio, Dino Formaggio: "L'estetica della corporeità".

● Informazioni: La Casa Zoiosa,

C.so di Porta Nuova 34, 20100 Milano, tel. 02/6551813.

Dal 10 al 12 marzo 1992, presso il Centro Internazionale di Studi Semiotici e Cognitivi dell'Università degli Studi della Repubblica di San Marino, Bruce Fraser e Polly Ulichny hanno tenuto un seminario dal titolo: **Discourse Analysis: Theory and Practise.**

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

In occasione del settantesimo compleanno di Karl-Otto Apel, il "Forum für Philosophie Bad Homburg", insieme con la Facoltà di Filosofia dell'Università di Francoforte, ha organizzato, dal 13 al 15 marzo 1992, un **Colloquio sulla pragmatica trascendentale**, a cui hanno partecipato, tra gli altri: Jon Hellesnes (Tromsø), Wolfgang Kuhlmann (Francoforte), Hauke Brunkhorst (Francoforte), Adela Cortina (Valencia), Enrique Dussel (Città del Messico).

● Informazioni: Forum für Philosophie Bad Homburg, Kaiser-Friedrich Promenade 80, 6380 Bad Homburg v.H.

Il 18 marzo 1992, presso la Sala Incontri I.S.U., l'Università degli Studi di Milano, in collaborazione con il Consolato generale d'Austria, ha organizzato una conversazione su: **Thomas Bernhard. La scrittura come critica dell'esistenza**, a cui hanno partecipato Eugenio Bernardi, Fausto Cercignani, Aldo G. Gargani, Wendelin Schmidt-Dengler.

● Informazioni: Sala Incontri I.S.U., C.so di Porta Romana 19, 20100 Milano.

L'Università degli Studi di Milano ha organizzato, in collaborazione con il Goethe Institut di Milano, un ciclo di lezioni, che si svolgeranno da marzo a novembre 1992, su: **La filosofia in Germania oggi.** Questo il calendario delle conferenze: 19 marzo, Otto Pöggeler: "L'ermeneutica"; 6 aprile, Hans Albert: "Il razionalismo critico"; 5 maggio, Karl Otto Apel: "La pragmatica trascendentale"; novembre 1992, Oskar Negt: "La scuola di Francoforte".

● Informazioni: Goethe-Institut, tel. 02/76005571, I.S.U. Università degli Studi, tel. 02/809431.

Il CIPEC, Centro di Iniziativa Politica e Culturale di Milano, ha organizzato un ciclo di conferenze a carattere monografico su: **Filosofie dell'Ottocento e del Novecento.** Questo il calendario: 23 marzo, Carlo Sini: "Come preparare l'esame di maturità in filosofia"; 31 marzo, Flavio Cassinari: "Kant. Il periodo precriti-

co e la *Critica della ragion pura*"; 7 aprile, Flavio Cassinari: "Kant. *La critica della ragion pratica* e la *Critica del Giudizio*"; 9 aprile, Flavio Cassinari: "La nascita dell'idealismo: Fichte e Schelling"; 14 aprile, Paolo Ferri: "Hegel: la dialettica"; 5 maggio, Ettore Fagioli: "Hegel: il sistema"; 8 maggio, Flavio Cassinari: "La sinistra hegeliana e Feuerbach"; 12 maggio, Paolo Ferri: "Marx: dalla critica a Hegel alla scienza dell'economia"; 15 maggio, Marco Fortunato: "I critici radicali di Hegel: Kierkegaard"; 19 maggio, Marco Fortunato: "I critici radicali di Hegel: Schopenhauer"; 22 maggio, Ettore Fagioli: "I critici radicali di Hegel: Nietzsche"; 26 maggio, Paolo Demolli: "Il positivismo e i suoi critici: Spencer, Comte, Bergson"; 29 maggio, Marco Fortunato: "Freud. Il disagio della civiltà"; 2 giugno, Ettore Fagioli: "Fenomenologia ed esistenzialismo: Husserl, Heidegger, Sartre"; 5 giugno, Paolo Demolli: "Idealismo ed attualismo in Italia: Croce e Gentile".

● Informazioni: CIPEC, via Festa del Perdono 6, 20100 Milano, tel. 02/58302611.

Prosegue il **Seminario permanente di filosofia 1992. Oggetti e forme del pensiero**, organizzato dalla Fondazione Corrente dal gennaio al giugno 1992, con il seguente calendario delle lezioni: 23 marzo e 1 aprile, Monica Luchi: "Il soggetto nel disagio della civiltà"; 29 aprile e 6 maggio, Silvana Borutti: "Rappresentazione forma oggetto"; 15 maggio e 20 maggio, Ugo Fabietti: "Antropologia del tempo e tempo dell'antropologia"; 27 maggio e 3 giugno, Fulvio Papi: "Prove per una filosofia".

● Informazioni: Fondazione Corrente, via Carlo Porta 5, 20121 Milano, tel. 02/6572627.

Il 24-25-26 marzo 1992 si è tenuto presso la Fondazione Sigma-Tau di Roma il seminario di Hilary Putnam: **Il pragmatismo: una questione aperta.** Sono intervenuti: Carlo Cellucci, Emilio Garroni, Eugenio Lecaldano.

● Informazioni: Fondazione Sigma-Tau, P.zza S. Ignazio 170, 00186 Roma, tel. 06/6783458.

Su invito dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, dell'Università di Messina e della sezione messinese della Società Filosofica Italiana, il 27 marzo 1992, presso la Sala dell'Accademia Peloritana, Xavier Tilliet ha tenuto una conferenza dal titolo: **L'ultima filosofia di Luigi Pareyson.**

● Informazioni: Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Messina, Palazzo Università, P.zza Pugliatti, 98110 Messina, tel.090/772509.

Presso il Centro Internazionale Studi di Estetica di Palermo si è svolto il 30 marzo un convegno dal titolo: **Isensi di Eros**, a cui hanno partecipato Luigi Russo, Remo Bodei, Vita Fortunati, Mario Perniola.

● Informazioni: Centro Internazionale Studi di Estetica, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Palermo, Viale delle Scienze, 90128 Palermo.

Il 31 marzo 1992 si è svolta all'Istituto Suor Orsola Benincasa una giornata di studio in onore di Umberto Eco sul tema: **I labirinti del testo.** Sono intervenuti: Massimo Bonfantini, Paolo Fabbri, Remo Guidieri, Jacqueline Risset, Patrizia Violi, Aldo Trione e Umberto Eco.

● Informazioni: Istituto Suor Orsola Benincasa, Corso V. Emanuele 292, 80135 Napoli, te. 081/412908.

Dal 2 al 3 aprile 1992, si è tenuto a Messina, organizzato dall'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina, in collaborazione con l'Associazione culturale italo-tedesca, un seminario di studi sul pensiero di Martin Heidegger dal titolo: **In cammino verso la parola.** Relazioni di Carlo Sini, Leonardo Amoroso, Mario Ruggenini; Vincenzo Vitiello. Nell'occasione, ha avuto luogo anche una tavola rotonda intorno al recente volume di Mario Ruggenini: *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica* (Marietti, Genova 1992).

● Informazioni: Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Messina, Palazzo Università, P.zza Pugliatti, 98110 Messina, tel.090/772509.

Si è svolto nei giorni 6-7-8 aprile 1992 a Perugia, presso il Centro di Studi Agostiniani, un colloquio internazionale sul tema: **Interiorità e intenzionalità: ripensare Agostino.** Questo il programma delle relazioni: 6 aprile, G. Madec: "La comprensione dell'interiorità nell'orizzonte della fede"; R. A. Markus: "Interiorità e orizzonte dei segni"; K. Flasch: "Ancora una volta: l'anima e il tempo"; 7 aprile, M. Cacciari: "Intenzionalità e ricerca"; B. Studer: "Speranza e intenzionalità"; T. J. Van Bavel: "Il primato dell'amore in S. Agostino"; 8 aprile, V. Melchiorre: "L'ombra che sta al centro"; A. Pieretti: "Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito".

● Informazioni: Istituto di Filosofia, via Aquilone 8, 06123 Perugia, tel. 075/5854715.

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in collaborazione con il Dipartimento di Scienze Fisiche dell'Università di Napoli, organizza a Napoli,

dal 9 al 10 aprile 1992 un convegno dal titolo: **Scienza e filosofia della natura nell'età romantica.** Questi i temi: "Da Kant alla *Naturphilosophie* di Schelling"; "Goethe scienziato e la *Naturphilosophie*"; "Il ruolo della *Naturphilosophie* per lo sviluppo della fisica dell'Ottocento"; "Sperimentazione filosofica e sperimentazione fisica nella *Naturphilosophie*"; "Scienza e immaginario romantico"; "Dalla fisica dinamica alla matematica delle simmetrie"; "Geologia, biologia, medicina e psicologia nell'età romantica".

● Informazioni: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Via Monte di Dio 14, 80132 Napoli

Dal 23 al 26 aprile & à" ha luogo il XXI Congresso Nazionale di Filosofia organizzato dalla Società Filosofica Italiana sul tema: **La filosofia e la sfida della complessità.** Il calendario degli incontri è il seguente: 23 aprile, Remo Bodei: "Complessità e previsione: impegno etico ed immagini del futuro"; Evandro Agazzi: "Scienza, etica, complessità"; Giovanni Ferretti: "La complessità e il metodo teologico"; 24 aprile, E. Berti, L. Vigone: "I nuovi programmi di filosofia per la scuola secondaria superiore"; 25 aprile, Sergio Givone: "Complessità e interpretazione"; Sergio Moravia: "Complessità ed esistenza"; 26 aprile, Giuseppe Cantillo: "Storiografia filosofica e pluralità metodologiche"; Enrico Berti: "La complessità della ragione".

● Informazioni: Sezione Romana S.F.I., presso Dipartimento di Filosofia, via Magenta 5, 00185 Roma, tel. 06/491632.

Si terrà dal 30 aprile al 2 maggio 1992 a Norimberga il XIX convegno hegeliano sul tema: **Diritto e stato**, che si propone di dare spazio, oltre che a temi relativi alla filosofia di Hegel, anche a questioni dell'attuale filosofia politica e del diritto.

● Informazioni: Prof. Dr. Wolfgang Sünkel, Institut für Pädagogik, Universität Erlangen-Nürnberg, Bismarckstr. 1, D-8520 Erlangen.

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in collaborazione col Ministero degli Affari Esteri, con l'Istituto di Cultura di Madrid, con l'Accademia Spagnola di Roma e col Circolo de Bellas Artes di Madrid, organizza dal 4 all'8 maggio 1992 a Madrid un convegno sul tema: **La filosofia italiana oggi.**

● Informazioni: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Via Monte di Dio 14, 80132 Napoli.

CALENDARIO

<p>Si terrà dall' 11 al 14 maggio a Trieste un convegno sul tema: Leibniz e la questione della soggettività, organizzato dalla Leibniz-Gesellschaft in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e il Centro Internazionale di Fisica teorica di Trieste. Interverranno, tra gli altri: Hans-Georg Gadamer, Albert Heinekamp, Hans Poser, André Robinet, Quintin Racionero, Fabrizio Mondadori, Kiyoshi Sakai, Massimo Mugnai, Antonio Lamarra, Paolo Zellini, Vincenzo Vitiello, Mario Ruggenini.</p> <p>● Informazioni: Dr. Renato Cristin, Università degli studi di Trieste, Istituto di Filosofia, via dell'Università 7, 34123 Trieste.</p>	<p>La Akademie der Künste und Wissenschaften di Francoforte organizza dal 28 al 31 maggio un congresso sul tema: Comunità e giustizia, che dovrebbe fare il punto sul dibattito sul comunitarismo in Germania. Tra i partecipanti: Ulrich K. Preuss (Brema), Ingeborg Maus (Francoforte), Charles Taylor (Montreal), Karl-Otto Apel (Francoforte), Axel Honneth (Costanza), Nancy Fraser (Chicago), Richard Bernstein (New York), Seyla Benhabib (New York), Martha Nussbaum (Providence), Manfred Frank (Tubinga).</p> <p>● Informazioni: Akademie der Künste und Wissenschaften Bockenheimerstrasse 104, Frankfurt a. M.</p>	<p>lia settentrionale, Milano), Virgilio Melchiorre (Università Cattolica "S. Cuore" Milano), Maurizio Pagano (Università di Torino), Mario Ruggenini (Università di Venezia). Aprirà i lavori Andrea Bonomi (Direttore del Dipartimento di Filosofia); presiederà Francesco Moiso (Titolare della Cattedra di Storia della Filosofia II).</p>	<p>glia), un convegno sul tema: Logica e informatica.</p> <p>● Informazioni: M. R. Donnadieu, Département de Mathématique-Informatique, Faculté des Sciences de Luminy, Case 901, F-13288 Marseille Cedex 9.</p>
<p>Si svolgerà dal 27 al 30 maggio 1992, presso la Werner-Reimers-Stiftung di Bad Homburg v.H., un convegno sul tema: La filosofia della natura dell'idealismo tedesco.</p> <p>● Informazioni: Prof. Dr. Karen Gloy, Philosophisches Institut an der Theologischen Fakultät Luzern, Pfistergasse 20, CH-6003 Luzern.</p>	<p>Organizzata dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, martedì 9 giugno si terrà nell'Aula Crociera Alta, una tavola rotonda sul tema: La verità e le verità? Cristianesimo e pluralismo religioso, in occasione della pubblicazione del n. 1/92 della rivista "Filosofia e Teologia", recante gli atti del convegno su "Cristianesimo e Religioni", svoltosi a Torino il 18-19 ottobre 1991; Interverranno: Angelo Bertuletti (Facoltà Teologica dell'Ita-</p>	<p>Si terrà dal 12 al 14 giugno 1992 a Praga un convegno sul tema: Fondazione ultima come sistema?, organizzato dalla Società internazionale "Sistema della filosofia", dall'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze cecoslovacca e dall'Istituto italiano per gli studi filosofici. Tra i partecipanti: K. Gloy, M. Sobotka, E. Düsing, M. Havelka, W. Kuhlmann, D. Wandschneider, H. Holz, C. Cirne-Lima, V. Höslle e H.-D. Klein.</p> <p>● Informazioni: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Palazzo Serra di Cassano, via Monte di Dio, Napoli.</p>	<p>Dal 29 giugno al 3 luglio 1992 si terrà, presso l'Università di Nantes, il XIX convegno humeano, in cui verranno discussi i temi: Hume e la filosofia francese, passato e presente; L'estetica di Hume; Interpretazioni di Hume nel XIX e XX secolo.</p> <p>● Informazioni: Prof. Dr. Dorothy Coleman, Department of Philosophy, College of William and Mary, Williamsburg, VA 23185 USA.</p> <p>Il giorno 13 maggio 1992, presso la Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, con il patrocinio della RAI Radiotelevisione Italiana e dell'editore Rusconi, verrà presentato il volume di Mario Dal Pra e Fabio Minazzi, Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana (Rusconi, Milano 1992). Interverranno Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Fulvio Papi e Fabio Minazzi.</p>

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
Palazzo Serra di Cassano - Via Monte di Dio, 14 - 80132 Napoli

<p>6-10 aprile Wolfgang Schild (Bielefeld) Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels Enzyklopädisches System und Grundlinien der Philosophie des Rechtes - Probleme des Aufbaus und der Gliederung der Grundlinien der Philosophie des Rechtes - Die unmittelbare Realisierung des rechtlichen Willens - Die rechtliche Dimension der 'Bürgerlichen Gesellschaft' - Das System der wirklichen rechtlichen Verhältnisse</p> <p>13-16 aprile Ramón Valls (Barcellona) La naturaleza del conocimiento filosófico en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel Prólogos e introducciones en relación con el discurso científico propiamente dicho: Suficiencia e indignancia del punto de partida - Libertad del conocimiento científico: concepto, círculo y necesidad - La sangre teológica de Hegel: verdad y sentido - Lo vivo y lo muerto del discurso hegeliano: la cuestión en torno al pluralismo</p> <p>27-30 aprile Mariapaola Fimiani (Salerno) L'arcaico e l'attuale La regione dell'arcaico e lo statuto della differenza - Coscienza mitica e coscienza partecipativa - Linguistica e mitologia. La tecnica, la magia, lo scambio arcaico - Ontologia ed etnologia dell'antichità</p>	<p>4-8 maggio Jan Sperna Weiland (Rotterdam) Maestri dell'antropologia filosofica del Novecento (II) Karl Jaspers. Mondo, esistenza e trascendenza - Gabriel Marcel. La morte di Dio e l'essere-al-mondo - Jean-Paul Sartre. L'ente che è quello che non è e che non è quello che è - Maurice Merleau-Ponty. Ambiguità, terrore umanesimo - Albert Camus. Al di là del nihilismo</p> <p>4-8 maggio Félix Duque (Madrid) Vincenzo Vitiello (Salerno) Il tempo esaurito: religione e filosofia in Hegel Il compimento dello spirito (Vitiello) - La conciliazione mai incompiuta: <i>Ein Fernes der Zukunft</i> (Vitiello) - Il compimento della religione: <i>ich bin der Kampf selbst</i> (Duque) - La morte del Cristo come storia universale (Duque) - La ragione e'è il torto: <i>Vergehen der Gemeinde</i></p> <p>18-21 maggio Bernard Carr (London) A short Description of Modern Cosmology Basic Observations - Main Theoretical Tools - The Status of Scientific Explanation - The Modern View of the Universe</p> <p>18-21 maggio George Ellis (Cape Town) Philosophical Issues of Modern Cosmology</p>	<p>Cosmology and Local Physics - Cosmology and Verifiability - Cosmology and Man - Cosmology and Philosophy</p> <p>18-22 maggio Gwendoline Jarczyk Pierre-Jean Labarrière (Paris) Hegel: la catégorie de l'identité dans la doctrine de l'essence L'essentialité, ou la détermination de réflexion - L'identité abstraite, "la même chose que l'essence" - L'identité comme non-identité, première détermination réflexive de l'essence - La proposition de l'identité - Réurrence de cette catégorie dans l'ensemble de la Doctrine de l'essence</p> <p>25-29 maggio Paul Ricoeur (Nanterre) Le problème de la vérité en histoire Trace et preuve documentaire - L'explication historique - La narration historique - Aspects rhétoriques de l'écriture de l'histoire - La réalité du passé: l'absent de l'histoire</p> <p>1-5 giugno 1992 Pietro Rossi (Torino) Teorie del Progresso e teorie della provvidenza nelle filosofie della storia del '700 Storia sacra e storia profana - La storia come progresso verso la civiltà - Le dimensioni socio-politiche del progresso - Il "corso di Dio attraverso</p>	<p>le nazioni" - Il confronto tra l'Europa e le altre società</p> <p>8-12 giugno Marco Diani (CNRS) Massimo Riva (Brown) Genealogia del Moderno Il Moderno e i segni della malinconia - Leopardi, Stendhal e il desiderio impossibile - Metamorfosi del nazionalismo - Nihilismo e secolarizzazione - Genealogia della fine: paradosso o ambivalenza?</p> <p>15-18 giugno 1992 William R. Shea (McGill) Nuove interpretazioni della rivoluzione scientifica La scienza e l'immagine della scienza da Copernico a Newton - Una rivoluzione con o senza metafisica? - Magia naturale, ermetismo e crisi del sapere - L'uomo-macchina e il prezzo del progresso</p> <p>Renate Wahsner (Potsdam) Horst-Heino Borzeszkowski Physikalische Theorie und philosophische Interpretation Isac Newtons nicht-mechanizistische Begründung der Mechanik (Borzeszkowski) - Die Mechanisierung der Mechanik durch Voltaire (Wahsner) - Revolutionierte die nicht-lineare irreversible Thermodynamik den klassischen Zeitbegriff der Physik? (Borzeszkowski) - Die Evolutionismus als Moderne Form des Mechanismus</p>
---	---	--	---

DIDATTICA

a cura di Riccardo Lazzari

Convegni

L'introduzione della filosofia negli istituti tecnici potrebbe rappresentare un sasso lanciato nelle stagnanti acque della scuola italiana. E' giunto, quindi, a proposito il convegno: La filosofia nella formazione dello studente degli istituti ad indirizzo tecnico, *tenutosi a Milano il 26 febbraio 1992, promosso dall'IRSSAE Lombardia e dall'I.T.C.S "G. Torno" di Castano Primo.*

La relazione introduttiva è stata tenuta da **Roberto Maiocchi**, che ha parlato sul tema: "Filosofia, scienze e tecnologia". Dopo aver ripercorso le principali tappe della filosofia della scienza del '900, dal neopositivismo logico fino all'anarchismo metodologico di Feyerabend, Maiocchi ha proposto un'immagine di verità scientifica come "verità in bilico", mai garantita una volta per tutte, esito di un aspro scontro nel corso del quale il filosofo deve controllare che le regole del gioco dialettico siano rispettate e che la vittoria di una teoria su quella concorrente non sia determinata da mosse scorrette e carte truccate. La pratica filosofica si configura come confronto dialettico e arte persuasiva della disputa teorica. In base a questi presupposti, due sono le implicazioni didattiche evidenziate da Maiocchi: la prima è quella di descrivere l'itinerario teorico della filosofia della scienza del nostro secolo, in particolare da Popper a Feyerabend, con il rischio, tuttavia, per l'insegnante di filosofia di entrare in rotta di collisione con il taglio generalmente positivista degli insegnanti delle discipline tecniche; la seconda e più praticabile opzione è quella di accentuare il carattere storico delle verità scientifiche, privilegiando la presentazione di alcune tra le maggiori controversie scientifiche dell'epoca moderna. I contributi successivi hanno valorizzato o il taglio storico-problematico, o il taglio riflessivo-dialettico proposti nella relazione introduttiva. Sul versante riflessivo-dialettico **Giovanni Borelli** (ITCS "G. Torno") ha sottolineato la finalità di propeudeutica alla tecnica del ragionamento argomentativo della filosofia nel futuro indirizzo tecnologico, arrivando a proporre la fusione in un'unica cattedra di filosofia e

matematica con l'approfondimento delle logiche polivalenti, probabilistiche e induttive. Sulla base di analoghi presupposti, **Dante Bellamio**, esperto nella formazione dei quadri di azienda, ha messo in luce il ruolo importante che la filosofia può svolgere in funzione delle nuove richieste di capacità intellettuali (flessibilità, *problem finding, problem solving* ecc.) provenienti dal mondo industriale.

Su posizioni diametralmente opposte si è articolato, invece, l'intervento finale di **Stefano Zecchi**, che ha respinto con vigore qualsiasi ipotesi di funzionalità di un insegnamento filosofico rispetto alle prospettive del mondo produttivo, celebrando polemicamente la qualità del sapere filosofico come sapere "inutile", critico rispetto alle strutture costitutive della società ed alle impalcature conoscitive che le sorreggono. Al contrario la pratica filosofica deve svilupparsi a partire da una presa di posizione radicale di fronte ai saperi parcellizzati delle singole discipline, per fondare un'immagine unitaria e complessiva dell'esperienza umana e per attingere a quella disposizione sapienziale di ricerca veritativa che abbiamo ereditato nella tradizione occidentale dall'esempio socratico.

E' evidente che questa diversità di accenti travalica il problema specifico posto dal Convegno e rappresenta una polarizzazione più complessiva che divide il fronte filosofico contemporaneo. Tuttavia, ciò non ha esaurito l'interesse del dibattito, che si è concentrato anche su proposte didattiche più specifiche, a partire dalle indicazioni della Commissione Brocca, per quanto non siano ancora disponibili i suoi materiali di lavoro - se si esclude la pubblicazione a sorpresa sul "Manifesto" (23/2/92) di una bozza "segreta" del programma di filosofia per l'indirizzo tecnologico. In questo contesto di discussione si segnalano in particolare i contributi di **Cesare Quarenghi**, Preside del Liceo scientifico di Bergamo, e di **Giovanna Sidoni**, della Società Filosofica Italiana.

Dagli stralci pubblicati sul "Manifesto" risulta che il programma di filosofia per gli studenti dell'indirizzo tecnologico riguarda gli ultimi due anni del quinquennio per due ore settimanali e prevede una serie di argomenti (per il primo anno attinenti a due aree tematiche, "la rivoluzione scientifi-

ca" e "gli aspetti etico-politici della modernità", e per il secondo anno ad altre due aree tematiche, "la seconda rivoluzione scientifica" e "scienza, tecnica e responsabilità etico-politiche") da affrontare mediante la lettura di testi a scelta tra un elenco di autori moderni e contemporanei. Sulla lettura e comprensione dei testi e sulle operazioni didattiche correlative vengono fornite una serie di opportune "indicazioni metodologiche".

I consensi maggiori riguardano quest'ultimo aspetto, in quanto la metodologia proposta recepisce in generale il senso delle riflessioni più aggiornate e precisamente: 1) la priorità della lettura diretta dei testi con l'addestramento alla specificità del linguaggio filosofico; 2) la necessità della contestualizzazione storica dei testi e della integrazione critica dei differenti saperi; 3) il recupero della contemporaneità non solo dal punto di vista di un aggiornamento informativo, ma soprattutto come osservatorio di riferimento di nodi problematici e di orientamenti affrontati dalla filosofia a partire dall'epoca moderna. Un altro elemento, giudicato didatticamente positivo, è l'ammissibilità di prove di verifica non solo orali, ma anche scritte, soprattutto se finalizzate a saggiare la capacità argomentativa e critico-riflessiva dello studente.

Le perplessità maggiori si sono invece evidenziate in relazione alle proposte contenutistiche dei programmi. Infatti, pur rilevandosi una certa attenzione a salvaguardare la presenza dei filosofi più importanti, la lista sia degli autori, che delle tematiche è stata da tutti gli intervenuti considerata generica e confusa, come pure la giustapposizione di una parte "filosofica" - legata agli sviluppi della scienza - e di una parte "etico-politica". Sulla necessità di una revisione profonda di queste parti c'è stata una sostanziale concordanza di vedute.

Inoltre, è stato opportunamente segnalato il rischio di una eccessiva sproporzione tra obiettivi ambiziosi ed un quadro orario limitato che rischia di compromettere una seria impostazione didattica. In questo senso, occorre evitare qualsiasi tono trionfalistico circa quella che qualcuno ha definito la "grande vittoria" dell'ingresso della filosofia negli istituti tecnici. La partita appare ancora molto aperta e il dibattito, come ha dimostrato questo convegno, de-

ve arricchirsi ulteriormente. F. S.

L'IRRSAE Lombardia, in collaborazione con il II I.T.C. di Bollate, organizza per i gg. 7, 8 e 9 maggio 1992, presso l'Auditorium dell'I.T.C. di Bollate (via Varalli 24, Milano), un convegno sul tema: Il senso dell'insegnamento della filosofia nella formazione dello studente di scuola secondaria superiore: il contributo delle scuole sperimentali.

Il convegno intende avviare una riflessione e raccogliere suggerimenti e indicazioni, sia teoriche, che derivate da esperienze in atto, su i seguenti nodi problematici: a) filosofia e nuovi profili professionali; b) possibile articolazione dell'insegnamento della filosofia nei vari indirizzi della scuola secondaria superiore; c) metodi e strumenti, in funzione delle nuove prospettive di riforma.

Il programma si articola come segue: giovedì 7 maggio: **Fulvio Papi**, "Introduzione"; **Anna Costantini Sgherri**, "Presenza e significato formativo della filosofia nei curricula degli istituti sperimentali"; **Luciana Vigone**, "Ruolo e prospettive dell'insegnamento della filosofia nell'Europa del '93". Venerdì 8 maggio: **Alessandro Cavalli**, "Le aspettative dei giovani e le risposte dell'istituzione scuola"; **Raffaella Lamberti**, "Filosofia e pedagogia della differenza"; (relatore da definire), "Filosofia e professionalità"; **Ferdinando Vidoni**, "Filosofia scienza e tecnologie"; **Rossana di Fazio**, "Filosofia, arte e letteratura"; **Pier Luigi Raccagni**, "Filosofia, mass media, problemi della comunicazione e giovani". Sabato 9 maggio: comunicazioni
 [redacted]
 [redacted]
 [redacted] **Gisella Tarizzo**.

Interventi, proposte, ricerche

Un Corso di perfezionamento a distanza sul tema: Elementi di didattica della filosofia, è stato organizzato per gli insegnanti dei licei dall'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

L'iniziativa si inserisce in un più vasto progetto di corsi di perfezionamento a distanza, attivati per l'anno accademico 1991/92, promossi dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Roma "La Sapienza". I corsi, che hanno pieno valore legale e comportano una regolare iscrizione all'Università, hanno durata annuale o semestrale e sono organizzati "a distanza", secondo una tecnologia originale, appositamente progettata e realizzata. Ciascun corso è articolato in unità, corrispondenti a segmenti di programma relativamente autonomi. Ogni unità richiede circa un mese di lavoro, sulla base di materiale

di studio e di verifica fornito agli iscritti. Ogni elaborato relativo a una prova di verifica viene inviato dal Dipartimento, dove si provvede alla correzione. Gli iscritti, oltre a ricevere le correzioni delle prove di verifica (che sono veri e propri testi personalizzati), possono fruire di assistenza telefonica, di assistenza epistolare, di incontri personali o per piccoli gruppi di studio. Alla fine di ciascun corso è prevista una prova scritta di verifica finale, da svolgersi nella sede universitaria, dopo la quale è rilasciato l'attestato di perfezionamento. Il corso *Elementi di didattica della filosofia* è di durata semestrale ed è così strutturato: 0. "Introduzione alle teorie didattiche"; 1. "L'insegnamento della filosofia dall'unità alla riforma Gentile"; 2. "Tra filosofia e storia della filosofia"; 3. "L'insegnamento della filosofia dalla riforma Gentile agli anni '80"; 4. "L'insegnamento delle scienze sociali nella secondaria superiore"; 5. "Lavorare per unità didattiche". Ricordiamo qui che nei numeri 1 e 3 di questa rivista abbiamo recensito i due volumi relativi all'*Insegnamento della filosofia dall'unità alla riforma Gentile*, a cura di **V. Scalera**, e *Tra filosofia e storia della filosofia*, a cura di **S. Parigi**, pubblicati nella collana Laboratorio didattico della Nuova Italia e progettati nell'ambito dei corsi di perfezionamento organizzati dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università "La Sapienza"
 [redacted]
 [redacted] Per informazioni telefoniche, rivolgersi al numero 06/4452302.

Nuovi interventi sulla didattica della filosofia sono apparsi sulla rivista "Paradigmi" (n. 27, sett.-dic. 1991): G. Semerari svolge una diagnosi delle difficoltà dell'insegnamento e dell'apprendimento della filosofia, avanzando una serie di proposte organiche; A. Altamura e L. Marchetti riprendono il dibattito inaugurato, sulla medesima rivista (n. 23, maggio-agosto 1990), dalle relazioni di F. Bianco, J. Rohbeck e V. Telmon. Di particolare rilievo è anche l'intervento di G. Pontara sull'insegnamento dell'etica, apparso sul "Bollettino della Società Filosofica Italiana" (n. 144, sett.-dic. 1991).

L'intervento di **Giuseppe Semerari** costituisce il testo della relazione sul tema: "La filosofia e il suo insegnamento", presentata al convegno sull'insegnamento della filosofia organizzato, nei gg. 17 e 18 aprile 1991, dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle scienze umane dell'Università di Roma e dalla Sezione romana della Società Filosofica Italiana. Partendo da alcuni spunti di carattere autobiografico, Semerari focalizza i limiti dell'insegnamento della filosofia nei Licei tuttora incentrato sul ma-

nuale. Se è vero che per poter insegnare filosofia bisogna in qualche modo saper filosofare, appare evidente che nessun miglioramento tecnico del manuale può risolvere i problemi della didattica filosofica. Né d'altro canto, ha osservato Semerari, la pratica filosofica può essere relegata soltanto a quelle istituzioni che sono le Facoltà di Filosofia e i Licei. Se si accetta la tesi che la filosofia, in quanto «autodichiararsi dell'umanità propria dell'uomo», dev'essere agibile in ogni luogo, non si capisce perché debba essere esercitata solo in luoghi separati e predefiniti. Per lo meno, non si capisce perché, a livello di scuole secondarie, debba valere solo per i Licei. E' chiaro che questa ghetizzazione della filosofia nei Licei nasce da un privilegiamento dell'asse umanistico dell'educazione. Ma «la storia della filosofia - afferma Semerari - non è intrecciata unicamente con la storia politica o la storia della letteratura: lo è anche, e in maniera non marginale, con la storia della medicina, delle scienze naturali, con la storia delle arti meccaniche». Ciò non autorizza, peraltro, a ritenere esaurito il ruolo dell'insegnamento della filosofia, in considerazione della diaspora dei saperi parziali che sono subentrati all'unità del sapere nella filosofia. Sembrano ormai superate alcune tentazioni degli anni scorsi, di abolire l'insegnamento della filosofia nelle scuole superiori per fare spazio alle scienze umane. Si richiede però alla filosofia «la comprensione delle modificazioni di senso a cui l'umanità, sotto il dominio della scienza e della tecnica, si trova esposta». A questo compito Semerari dedica alcune incisive riflessioni condotte sulla scorta del pensiero di autori come Dewey, Husserl e Heidegger. La domanda di fondo, attorno alla quale ruotano tutte queste considerazioni, è: *a che scopo insegnare filosofia?* E' chiaro, osserva Semerari, che l'obiettivo di tale insegnamento nelle scuole non può essere la formazione né di filosofi, né di storici della filosofia. Lo scopo dev'essere quello di abituare i giovani a «pensare in proprio», vale a dire a pensare criticamente e contro ogni dogmatismo. Richiamandosi a Dewey, Semerari può pertanto affermare che «fine dello studio della filosofia nelle scuole non è la filosofia stessa, bensì l'intelligenza che del mondo della vita possiamo conseguire attraverso una riflessione filosoficamente modalizzata». Se pochi fra i giovani proseguiranno gli studi filosofici oltre la scuola, resterà comunque, in loro, una sedimentazione filosofica come disposizione al pensare in proprio e all'interrogarsi radicale sulle motivazioni esistenziali della civiltà e della cultura. Insegnare filosofia vorrà dire in tal senso: «far imparare a considerare il mondo della vita (noi, gli altri, la natura nella connessione delle nostre relazioni problematiche e transazionali) pensando in proprio e in modo radicale». La «filastrocca di opinioni», cui spesso si riduce l'immagine della filosofia consegnata dai manuali, è spesso sconcertante per il discente.

DIDATTICA

Decisivi punti di appoggio diventano invece i testi dei filosofi contemporanei, la cui lettura va programmata «all'interno della individuazione di campi tematico-problematici scelti in base alla incidenza più o meno forte, diretta o indiretta, che hanno nella costituzione, definizione e caratterizzazione del mondo contemporaneo nella sua realtà».

Gli interventi di **Alberto Altamura** e di **Laura Marchetti** si inseriscono nel dibattito sulla didattica della filosofia già avviato sulla rivista «Paradigmi». Altamura si riallaccia all'intervento di J. Rohbeck, "Il problema della mediazione nell'insegnamento della filosofia" («Paradigmi» IV, 1986, n. 11, pp. 408 ss.), per sviluppare - al di là delle "secche teoriche" della riflessione attuale sulla didattica filosofica, spesso incentrata sterilmente sul problema dello statuto epistemologico generale della filosofia, oppure sulla contrapposizione fra tradizione e interessi vitali dei discenti, fra metodo storico o teoretico - un modello di intervento che si articola attraverso i seguenti momenti: apertura del problema, lettura del testo, ritorno alle posizioni iniziali della domanda/formulazione del problema. Tale modello, mediato da Rohbeck, viene riconsiderato alla luce dell'iter educativo e progettuale relativo al *Progetto giovani* avviato da Ministero della Pubblica Istruzione, che si scandisce nei seguenti passaggi: dal disagio vissuto dai giovani al problema, dal problema all'azione, dall'azione alla valutazione, dalla valutazione alla proposta.

L'intervento di Laura Marchetti vuole costituire anzitutto una replica nei confronti di un precedente intervento di Giovanni Magistrale (apparso sul numero 25 di «Paradigmi») e di ogni concezione che ritenga di risolvere i problemi dell'insegnamento filosofico sul terreno dell'adozione di un modello tecnico neutro: l'unità didattica. Riallacciandosi a non lontane prese di posizione di J. Derrida (*Dove comincia e come finisce un corpo insegnante*, in AA.VV., *Politiche della filosofia*, Palermo, Sellerio 1979), l'autrice ripercorre alcuni dei temi più innovatori dell'immagine della filosofia nel pensiero contemporaneo (Foucault, Blumenberg, Adorno), per rimettere in discussione modelli passati e recenti di normalizzazione dell'insegnamento filosofico nelle scuole.

Infine segnaliamo in questo contesto di discussione l'intervento di **Giuliano Pontara** sul «Bollettino» della S.F.I. (n. 144), che riporta il testo di una relazione sull' "Insegnamento dell'etica nella secondaria superiore", da lui tenuta a Milano il 23 aprile 1991 nell'ambito di un seminario di preparazione del corso di aggiornamento in etica per docenti di scuola media superiore (con il patrocinio dell'IRRSAE Lombardia). Partendo dalla considerazione che gli anni cruciali, per quanto riguarda lo sviluppo di una coscienza morale critica, sono quelli che vanno dai 15 ai 20-25 anni, Pontara mette in luce come la scuola sia

chiamata a svolgere una importante funzione in questo senso, pena il rischio che il giovane si limiti, da adulto, ad accettare acriticamente i valori ricevuti dalla famiglia o le norme sociali vigenti.

L'insegnamento dell'etica può essere suddiviso in quattro aree: metaetica (quell'area della ricerca filosofica che si occupa delle questioni semantico-concettuali, logiche, epistemologiche e ontologiche attinenti all'etica), etica normativa, etica applicata, etica descrittiva. Ma secondo Pontara nessuna di queste quattro aree si presta ad essere presa come oggetto di insegnamento nelle prime classi delle scuole superiori. La proposta che egli avanza delineava un interessante curriculum per l'insegnamento dell'etica, che si scandisce nelle seguenti fasi principali: una fase iniziale, dedicata alla discussione informale sui problemi morali particolarmente sentiti dagli allievi; una seconda fase che si articola per lavori di gruppo, in cui si approfondiscono i vari aspetti dei problemi individuati; una terza fase in cui l'insegnante, sulla base di un articolo di giornale o di periodico, conduce un'analisi dell'argomentazione volta a mettere in risalto sia la tesi che l'autore sostiene, sia gli argomenti adottati a soste-

gno di essa. Questa terza fase trova nell'analisi di Pontara la più ampia articolazione circa i suoi momenti interni ed una schema esemplificativo relativo ad una ipotetica discussione sulla questione della liceità/non liceità dell'aborto. Una quarta fase, che in parte può svilupparsi parallelamente alla terza, consisterà nella discussione di questioni di etica teorica e di metaetica. In conclusione, «a fondamento dell'insegnamento» dell'etica dovrebbe... stare il principio del dialogo, fondato sull'assunto che la verità non è monopolio di nessuno, che io posso essere nell'errore e tu nel giusto (o anche tutti e due nell'errore), e che la ricerca spassionata della verità è un'avventura corale dove ogni voce deve essere ascoltata forse più di tutte le voci che possono apparire discordanti».

Nello stesso numero del «Bollettino» della S.F.I., **Vittorio Mencucci** svolge alcune considerazioni, di carattere pedagogico, sul "Ruolo dell'insegnamento di filosofia", denunciando alcuni fra i più frequenti equivoci della concezione dell'insegnamento liceale, così come è tradizionalmente impartito, derivanti dalla mancanza di un progetto educativo.

Più circoscritto ad un tema specifico, è

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Silvia Cecchi

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE

Anno 96, n. 4, ottobre/dicembre 1991
A. Colin, Paris

Tema della rivista: "Le sensible: transformations du sens commun d'Aristotele à Reid".

Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristotele, di G. Romeyer-Dherbey: la teoria aristotelica della percezione, i rapporti tra i differenti sensi ed il loro rispettivo valore; la questione se le variazioni che emergono nel corso del tempo su questo problema in Aristotele possono condurre a ritenere che il filosofo abbia modificato la propria posizione tra il *Protreptico* ed il *De Anima*.

Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune, di J. Brunschwig: i possibili significati del concetto di *aithêsis koiné*.

Le sens commun au XIII siècle. De Jean de La Rochelle à Albert le Grand, di A. de Libera.

Le sens commun dans la Règle XII: le corporel et l'incorporel, di J. M. Beyssade: la concezione cartesiana del senso comune in generale e la forma che essa assume nelle *Regulae*, con particolare riguardo ad un'espressione che si trova in AT-X, 414, linea 18.

Sensibles communs et sens commun chez Locke and Berkeley, di G. Brykman.

Réduction et irréductibilité du sensible: l'élosion du sens commun chez Leibniz, di F. de Buzon: la nozione di senso comune è poco presente in Leibniz; dall'esame dei testi emergono due dimensioni della questione, una legata alla sensibilità, l'altra alla concettualizzazione ed alla dimostrazione. Differente risulta allora il rapporto con il corpo.

Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun, di M. Malherbe.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Vol 45, n. 178, 4/1991
Universa, Wetteren

Tema della rivista: "Lo stoicismo".

Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoïciens, di P. Hadot: le tradizionali distinzioni interne alla filosofia stoica tra logica, fisica ed etica hanno senso, secondo l'autore, soltanto per chi parla dello stoicismo, ma non per chi lo vive, per il quale tali distinzioni non sono altro che «aspetti di una stessa virtù e di una stessa saggezza».

Y a-t-il des catégories stoïciennes?, di J. J. Duhot: l'articolo analizza i quattro "generi supremi" dell'ontologia stoica e ne rifiuta l'assimilazione alle categorie in senso aristotelico.

Chrysippus on Extension and the Void, di B. Inwood: la nozione di estensione nella fisica di Crisippo; l'infinità di tale nozione non deve essere intesa in senso spaziale/quantitativo, bensì come un illimitato in senso qualitativo.

A Purely Verbal Dispute? Galen on Stoic and Academic Epistemology, di R. J. Hankinson: Galeno e la nuova Accademia ricorrono a terminologie differenti per esprimere la stessa posizione in campo epistemologico. Il concetto stoico di rappresentazione comprensiva soddisfa infatti le condizioni poste dall'Accademia per ammettere una rappresentazione.

Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens, di M. C. Chiesa.

Santé du monde et santé de l'individu: Marc-Aurèle V 8, di A. J. Voelke: la giustificazione in senso stoico del concetto di "salute del mondo" di Marco Aurelio; il legame tra salute del mondo e salute dell'individuo, i rapporti tra fisica ed etica, individuo e cosmo.

Stoische Philosophie bei Spinoza, di A. Graeser: l'influenza dell'ontologia stoica sull'ontologia di Spinoza.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER

n. 4, ottobre/dicembre 1991
P.U.F., Paris

Questo numero della rivista è dedicato a Platone e si propone non solo di riprendere le fila del dibattito critico su questioni "classiche" del pensiero platonico, dalla politica all'ontologia, ma anche di richiamare l'attenzione sulle nuove problematiche interpretative.

Remarques sur Platon et la "technè", di G. Cambiano: la questione della *technè* in Platone alla luce dei più importanti e recenti contributi interpretativi.

L'utopie législative de Platon, di A. Laks: il problema politico in Platone, con particolare attenzione alla riflessione sul concetto di legge.

L'actualité de la dialectique de Platon à la lumière de Hegel, di J. L. Vieillard-Baron: l'interpretazione di Platone si iscrive all'interno della concezione metafisica dell'idealismo dialettico e della concezione filosofica della storia della filosofia, proprie del pensatore di Stoccarda. Tra queste coordinate è possibile rilevare la contemporaneità dell'interpretazione hegeliana di Platone. Secondo Hegel, infatti, l'attualità di Platone coincide con la presenza di elementi platonici nel nostro pensiero, elementi che si danno nell'idealismo dialettico: la dialettica, come processo conoscitivo diretto alle Idee (*eikasia, pistis, dianoia, noesis*), si connette alla storia dell'esperienza della coscienza della *Fenomenologia*; la dialettica come processo conoscitivo interno alle Idee è legato alla mobilità del pensiero, espressa emblematicamente nella *Logica*.

Platon et la "deinotès" tragique, di Y. Brès.

L'argument par "affinité" dans le Phédon, di C. Rowe.

"Ousia", "Eidos" et "Idea" dans le Phédon, di M. Dixsaut.

Platon et Plotin: sur la doctrine des parties de l'autre, di D. O'Brien: dalla questione posta da Plotino (*Enn.*, II, 4-12-16), se «la materia sia identica all'alterità» si può ricavare l'allusione ad un passaggio del Sofista platonico (258 E 2-3), che non è attestato dai manoscritti. Da qui le implicazioni di questo argomento con la dottrina platonica.

La signification du "prôton philon" dans le Lysis. Essai d'interprétation ontologique, di D. Samb.

La théorie platonicienne de la motivation humaine, di J. Cooper: il rifiuto, da parte di Platone, della teoria morale socratica, secondo cui la virtù è conoscenza; la concezione della tripartizione dell'anima nella *Repubblica* come ipotesi di psicologia delle motivazioni umane.

Le système impossible: remarques sur l'inachèvement des dialectiques platoniciennes, di C. Lavaud: il problema della coesistenza, nella filosofia platonica, di diverse esposizioni della dialettica discendente, non coincidenti tra loro.

Participation et prédication chez Platon, di L. Brisson: interesse e limiti di un'interpretazione "analitica" del rapporto tra partecipazione e predicazione in Platone.

L'ultima serie di articoli è dedicata al dibattito su alcune questioni cruciali del *Menone*, la questione morale e quella conoscitiva.

Enseigner la vertu?, di J. Barnes.

Pouvoir enseigner la vertu?, di J. Brunschwig.

Connaissance et réminiscence dans le Ménon, di L. Brown.

Critique de l'"anamnèsis", di R. Brague

Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon?, di D. Scott.

Le paradoxe de Ménon et Ecole d'Oxford, di D. O'Brien.

Le paradoxe de Ménon et la connaissance définitionnelle, di M. Canto-Sperber.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE
Vol. 54, n. 4, ottobre/dicembre 1991
Beauchesne, Paris

Relations, intelligibilité et non-contradiction dans la métaphysique du sentir de F. H. Bradley: une réinterprétation, di J. Bradley: un'analisi testuale rigorosa della teoria delle

relazioni di Bradley non può che mettere in luce il fatto che la sua teoria delle relazioni interne e la sua critica delle relazioni si basa su una teoria del sentire. E' solo in quest'ottica che è possibile cogliere il senso dell'obiezione fondamentale che Bradley muove ad Hegel e la specificità della sua teoria della non-contraddizione.

Le scepticisme à l'époque kantienne: Maimon contre Schulze, di I. Radrizzani: in relazione alla polemica tra Maimon e Schulze sulla definizione del vero scetticismo, l'articolo vuole individuare se e in quale misura il pensiero trascendentale sia compatibile con lo scetticismo.

Contre le relativisme, di G. Radnitzky: i tratti principali e le ragioni della popolarità che il relativismo starriscontrando all'interno del pensiero filosofico.

La philosophie de la psychologie de Wittgenstein, di J. L. Petit: l'analisi psicologica di Wittgenstein non è tanto rivolta contro i freudiani o i funzionalisti cognitivisti, bensì contro la riflessione psicologica di James e Köhler, che cercarono di spiegare attraverso meccanismi causali "fenomeni psicologici" che Wittgenstein considera invece come "abitudini grammaticali". La critica wittgensteiniana della psicologia empirica.

Simone Weil: *Ses idées sur l'existence*, di W. Kluckhohn.

Le premier registre de Descartes (II), di G. Rodis-Lewis: seconda parte di uno studio del *Manuscript des pensées de Descartes*, iniziato nel numero precedente della rivista.

In chiusura: *Bulletin de bibliographie spinoziste XIII*.

J. B. S. P.
Vol. 22, n. 3, ottobre 1991
University of Manchester, Manchester

Tema della rivista: "Potere, storia e dramma".

Power, egoism and the "Open" Self in Nietzsche and Hegel, di S. Houlgate.

History as fiction: Foucault's politics of truth, di D. Cook: l'analisi della modernità intrapresa da Foucault si lega alla elaborazione di storie fittizie ed alle sue scelte socio-politiche radicali. La conoscenza storica per Foucault è sempre prospettica e per questo occorre parlare di frammenti. Mancando un vero od una libertà universali, cui appellarsi, nel moderno libertà e verità servono esclusivamente a legittimare il potere.

Aesthetic distance and the moral value of drama in the dramaturgy of Jean Paul Sartre, di Y. Milman: il dramma è lo strumento di

cui Sartre si serve per fornire un'immagine dei suoi principi filosofici, con particolare riguardo al problema della libertà dell'uomo. Qual'è il risultato estetico di questa operazione?

The conspicuousness of signs in Being and Time, di T. Carman: la continuità, spesso misconosciuta, nella concezione heideggeriana del significato del segno e del linguaggio nella prima e nella seconda fase della sua riflessione.

The providence of language in Gadamer's Truth and Method, di U. Haase.

Difference and indifference, di F. Stemkamp. L'enigmatico concetto di "indifferenza" in Derrida si può chiarire alla luce di un confronto con il pensiero di Schelling sull'indifferenza. Anche per Derrida la differenza si colloca nella dimensione dell'eternità propria dell'indifferenza di Schelling, un'eternità che dà poi origine al tempo. Differenza ed indifferenza sono quindi anteriori al tempo.

Heidegger's lectures on Parmenides and Heraclitus (1942-1944), di M. S. Frings.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG
Vol. 45, n. 3, luglio/settembre 1991
Klostermann Verlag, Frankfurt a/M.

Naturalisierungsaussichten in Psychologie und Epistemologie, di E. Holenstein: le differenze tra il naturalismo filosofico della metà del secolo, di tipo riduzionista, monistica, olistica e indeterministica, e il nuovo naturalismo, ecumenico e predeterministico.

Das Prinzip Weitererleben. Ein Versuch zur Beantwortung der Frage: "Wie sollen wir leben?", di L. Fritze.

Ethik der Abtreibung: ein Überblick, di A. Leist: la questione dello status morale del feto; uno sguardo sul dibattito filosofico in Germania e in area anglosassone, partendo da cinque tipi di argomenti: autonomia, specie, identità, potenzialità, interesse.

Logik, Cheng Ming und Interpretationskonstrukte. Bemerkungen zum interpretationistischen Internalismus der konfuzianistischen Erkenntnistheorie, di H. Lenk.

Ein artistischer Abschied von der Welt. Bemerkungen zum reflektierten Dezisionismus, di T. Knoppe.

"Truth" and Marginal Philosophers, di A. Gobar: mutuando la definizione di "filosofi marginali" da una citazione di Derrida in *Marges de la philosophie* (1982),

l'autore sostiene che quando le tesi di filosofi marginali vengono a confronto con il problema filosofico della "Verità", tendono ad andare in crisi. Emblematico il confronto con la crisi epistemologica: le risposte di questi filosofi non rappresentano una soluzione filosofica, ma una disintegrazione filosofica o una nuova forma di filosofia della decadenza.

Ist die Hermeneutik eine Krankheit? Antwort auf Herbert Schnädelbach, di J. Grondin: recensione di H. Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, (Frankfurt a/M., 1987).

NEUE HEFT FÜR PHILOSOPHIE

Vol. 30/31, 1991

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Tema della rivista: "Metafisica ed esperienza".

Metaphysik und Erfahrung, di R. Bubner: la metafisica è diretta dall'esperienza fin dagli inizi, allorchè si accorge della propria carenza nel diagnosticare le forme fenomeniche. E' ancora l'esperienza della coscienza della scenzi che richiede una metafisica che inizia tramite la meditazione.

Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik, di K. Cramer.

Die Verfehlung des Themas "Metaphysik und Erfahrung", di R. Wiehl.

Metaphysik und Metaphysikkritik, di K. Hartmann.

Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, di B. Recki.

DILTHEY JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

n. 7, 1991

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

L'annuario è dedicato a Josef König e Helmuth Plessner, dei quali vengono presentati due testi inediti: *Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs* (1935), di J. König; *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1949), di H. Plessner. E' inoltre presente una bibliografia di Plessner curata da Salvatore Giammusso.

Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König, di O. F. Bollnow.

Das Problem der Logik im historischen Verstehen. Zur Kritik der Entscheidung als geschichtsphilosophischer und historischer Kategorie, di G. Dux.

"Lebensphilosophische" oder

"existenzphilosophische" Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger, di H. Fahrenbach.

"Der ganze Mensch". Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner, di S. Giammusso.

Glauben an der Menschen. Helmuth Plessners Religionskritik im Vergleich mit Max Schelers Religionsphilosophie, di F. Hammer.

Josef König Versuch einer Würdigung seines Werkes, di F. Kammmer.

Sinn - Sinngebung - Versinnlichung. Zu einigen zentralen philosophischen Problemen im Briefwechsel König - Plessner, di H. U. Lessing.

The central Distinction in Josef König's Philosophy, di J. N. Mohanty.

Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner, di E. W. Orth.

PARADIGMI

Vol. 9, n. 27, settembre/dicembre 1991

Schena Editore, Brindisi

Essere-nel-mondo ed essere-dentro-il-mondo: chi è il "dasein" di Heidegger?, di M. D'Abbiere: la continuità tra *Essere e tempo* e le opere della maturità heideggeriana sarebbe da ricercarsi nella ricerca di una sfera dell'essere anteriore alla stessa contrapposizione soggetto-oggetto; le difficoltà terminologiche dell'opera di Heidegger sarebbero proprio da imputare all'impossibilità per l'uomo di attingere a questa sfera, generando un'enigmaticità del linguaggio filosofico che cresce con il passare degli anni. La differenza tra essere-nel-mondo ed essere-dentro-il-mondo, l'abbandono della tradizione sostanzialistica, l'"attesa" e l'"ascolto" dell'Essere.

L'evoluzione della razionalità nel Trattato di Hume, di T. Magri: la dottrina della razionalità non-dimostrativa di Hume. Delineando la visione naturalistica humeana delle facoltà teoretiche e pratiche dell'uomo, e valutandole in termini di razionalità ed irrazionalità, è possibile la costruzione di un modello naturalistico della razionalità, che trae origine proprio dall'elaborazione humeana di una ragione che si dà non in senso metafisico, ma nel senso di una progressiva modificazione dell'immaginazione e dell'emozione.

Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H. Arendt ed E. Lévinas, di F. Ciaramelli: possibili punti in comune sulla questione dell'inizio tra Arendt e Lévinas; la

temporalità dell'inizio nelle analisi della natalità e del giudizio della Arendt e nelle analisi della separazione e della responsabilità di Lévinas.

La natura come regno della libertà e della necessità. Note sulla questione ecologica, di K. L. Schibel.

Un convegno su "Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa" (Macerata, 24-27 Ottobre 1990), di V. Bernardi.

Un convegno su "Gli scritti postumi di Sartre", di S. Ursi: nota sul convegno organizzato dalle Università di Lecce e di Genova che ha avuto luogo a Lecce il 10-11 dicembre 1990 e a Genova il 29-30 aprile 1991.

La storia della filosofia come problema filosofico, di F. De Natale: nota sul convegno di Roma (Tor Vergata, 11-12 aprile 1991) dal titolo: *Filosofia teoretica e storia della filosofia come storia dei problemi filosofici*.

Spinoza nel XVIII secolo, di C. Santinelli: recensione del volume: *Spinoza au XVIII siècle* (Meridiens Klincksieck, Paris, 1990), che raccoglie gli atti dell'omonimo convegno tenutosi a Parigi il 6-13 dicembre 1987.

La scuola di Milano, di G. Semerari: recensione dell'opera di F. Papi: *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti* (Guerini e Associati, Milano, 1990).

RIVISTA DI FILOSOFIA

Vol. LXXXII, n. 3, dicembre 1991

Il Mulino, Bologna

Con Carnap oltre Carnap. Realismo e strumentalismo tra scienza e metafisica, di P. Parrini: tentativo di precisare la posizione di Carnap nel dibattito tra realismo e strumentalismo. Prendendo le mosse dalla questione se Carnap sia da considerarsi o meno un sostenitore del realismo scientifico, l'articolo vuole proporre un'interpretazione della posizione carnapiana secondo cui il contrasto tra strumentalismo e realismo sarebbe solo apparente.

Perchè non siamo cervelli in una vasca: Putnam, Popper e il realismo, di G. Volpe: in *Ragione, verità e storia* di H. Putnam (Milano, Il Saggiatore, 1985), l'esperimento immaginario dei "cervelli nella vasca" viene usato dall'autore per elaborare una confutazione "non-formale" del realismo metafisico, per cui Putnam, pur rifiutando lo scetticismo riguardo all'esistenza del mondo esterno, non accetta l'idea della conoscenza come rispecchiamento della realtà. La posizione di Putnam potrebbe essere confutata alla luce della tesi fallibilista circa la crescita della conoscenza di Popper.

Il liberalismo etnocentrico di Richard Rorty, di N. Urbinati.

Il ritorno del rimosso. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della filosofia sul secolo XVIII, di C. Borghero: rassegna delle principali tendenze interpretative degli ultimi dieci anni in Italia: l'interesse per gli ambienti clandestini e la circolazione sotterranea di testi e manoscritti, naturalismo e materialismo settecenteschi, il pensiero esoterico, gli studi vichiani, l'interesse per la storiografia filosofica.

Illuminismo e scienze in Italia. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della scienza sul secolo XVIII, di P. Casini.

Ricordo di Giuliano Gliozzi, di C. A. Viano: segue una bibliografia di Gliozzi curata da V. Petyx.

Peirce in Italia, di G. Proni.

AUT-AUT

n. 246, novembre/dicembre 1991

La Nuova Italia, Firenze

Viene pubblicato in questo numero della rivista un saggio su Freud di Jean François Lyotard dal titolo: *Le voci di una voce*, a cui si accompagna una corrispondenza tra il filosofo e Federica Sossi, curatrice della traduzione italiana del saggio di Lyotard. La rubrica "Corrispondenze", che compare per la prima volta nella rivista a partire da questo numero, contiene anche uno scambio epistolare tra Antonio Prete e Giancarlo Majorino dal titolo: *A partire da "la solitudine e gli altri"* di Giancarlo Majorino.

Il "vedere" fenomenologico di Heidegger, di P. A. Rovatti: alcune considerazioni sui cosiddetti *Seminari di Zollikon*, tenuti da Heidegger tra il 1959 ed il 1969 nella casa dello psichiatra svizzero Medard Boss. Tra le tematiche presenti nei *Seminari*: la filosofia come "vedere" fenomenologico; la centralità della riflessione sul concetto di *epoché*.

Il lutto di Montaigne, di M. Ferraris: sui concetti di morte e filosofia per Montaigne.

Ripensare la svalutazione del soggetto, di M. Cruz: da una riflessione sul soggetto come categoria bifronte, sulla memoria come sguardo al passato e sulla capacità di prefiggersi degli scopi futuri, l'autore passa alla proposta di una nuova articolazione dei confini che definiscono i diversi campi dell'agire soggettivo, prendendo le mosse dai possibili rapporti tra i termini memoria e capacità teleologica, conoscere ed agire.

L'etica del piacere, di S. Benvenuto: riflessioni sul principio di piacere come motore primo dell'etica.

Dal concetto di piacere alla genealogia della volontà di potenza in Platone e in

Adler, di F. Maiullari.

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

Vol. LXVIII, n. 2, aprile/giugno 1991
Giuffrè editore, Milano

Diritto e realizzazione. Un'introduzione alla fenomenologia del logos giuridico, di G. Cosi: viene qui proposta la riflessione su un aspetto troppo spesso ignorato dalla filosofia del diritto e dalle pratiche giuridiche, la questione dell'essenza del diritto connessa alla domanda ontologica fondamentale circa l'esistenza del diritto.

Laicità dello stato: una nozione giuridicamente inutile?, di G. Dalla Torre: riflessione sulla non confessionalità e della laicità dello Stato stabiliti dalla Costituzione alla luce delle recenti prese di posizione della Corte Costituzionale a proposito della questione dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola.

Interpretazione e diritto naturale nell'ordinamento canonico, di G. Lo Castro: la funzione dell'interpretazione del diritto naturale nell'ordinamento canonico.

Pride and the meaning of Utopia, di A. Moulakis: qual'è il significato della celebre opera *Utopia* di More? Una rassegna delle interpretazioni.

L'equità nell'ermeneutica giuridica di E. Betti, di F. Petrillo.

La politica di Pascal, di E. Rossi: partendo dall'esistenza di un'antropologia cristiana e pessimistica in Pascal, viene preso in esame l'atteggiamento del filosofo riguardo alla giustizia, all'ordinamento sociale, alla politica come "medicinale".

MAN AND WORLD

Vol. 24, n. 4, ottobre 1991

Kluwer, Dordrecht

The presence of the present as absence: some reflections, di S. A. Erickson: il presente come oggetto di investigazione filosofica; la riflessione di Hegel, Heidegger, Derrida.

La question ontologique et la Phénoménologie de la perception, di R. Hudson e H. Pallard: la questione del senso dell'Essere è indissolubilmente legata al nome di Heidegger. Questo articolo si propone tuttavia di esaminare la questione ontologica nell'opera principale di Merleau-Ponty.

Nothingness and emptiness: exorcising the shadow of God in Sartre, di S. W. Laycock.

Dilthey's narrative model of human development: necessary reconsiderations after the philosophical hermeneutics of Heidegger and Gadamer, di J. de Mul: la critica che Gadamer, ispirandosi a Heidegger, muove in *Verità e Metodo* al modello narrativo dello sviluppo umano proposto da Dilthey viene ricondotta all'essenziale differenza tra l'ermeneutica di Gadamer e quella di Dilthey; mentre Dilthey muove dalla prassi umana, Gadamer muove dall'esperienza estetica.

The one for the other: the philosophy of Emmanuel Levinas, di A. Peperzak.

The existential meaning of the art of theatre in Kierkegaard's philosophy, di A. Sagi.

Dilthey's conception of objectivity in the human studies: a reply to Gadamer, di G. Weiss.

FILOSOFIA OGGI

Vol. XIV, n. 56, ottobre/dicembre 1991

Edizioni dell'arcipelago, Genova

La mistica integrale di Giovanni della Croce, di P. P. Ottonello: in occasione del IV centenario della morte del filosofo, viene qui pubblicata l'introduzione al Vol. I delle *Opere* di S. Giovanni della Croce, a cura di P. P. Ottonello (in corso di stampa presso la U.T.E.T.). La posizione di Giovanni della Croce è quella di una mistica integrale, che si colloca al culmine di una linea di sviluppo che muove da Plotino, Dionigi Areopagita, Eckhart e che si caratterizza non solo per una notevole originalità della forma dei suoi scritti, ma anche per la coerenza della logica interna che li anima.

Idée de personne et vérité du droit. De la dikèlogie à la prosopologie, di J. M. Trigeaud.

Science and the presence of spirit in the universe, di M. R. Barral: il problema dell'esistenza di Dio viene proposto all'interno della relazione tra materia e spirito, scienza e religione. Attraverso una rapida ricostruzione delle attuali tendenze in campo scientifico, emerge il rifiuto di ogni posizione di rigido ed assoluto materialismo, che non riconoscendo l'esistenza dello spirito non riesce a spiegare la creazione dell'uomo.

Language origins: an exploration, di G. J. Stack: la pluralità delle origini del linguaggio: Vico, Herder, Roheim, Enerson, Nietzsche.

Cuerpo, materia, materialidad, di J. E. Bolzan: dall'impossibilità di conoscere l'essenza dei concetti di "corpo" e "materia", alla necessità di riferirsi, piuttosto, al senso ontologico di "materialità" e "corporalità".

Delitto, peccato e punizione nel Don Giovanni di Mozart e Da Ponte, di G. Moretti: prendendo le mosse dalle osservazioni di Kierkegaard e Dostoevskij, l'articolo ricerca le connessioni interne all'opera mozartiana che conducono a scoprire le cause reali della morte del libertino.

Il problema della simpatia a duecento anni dalla morte di Adamo Smith, di L. Bagolini.

La "riabilitazione" fichtiana di Machiavelli, di G. M. Pozzo.

De l'univocité selon Lavelle, di J. Ecole.

Zubiri's critique of idealism, di J. Sanchez Venegas.

IL CANNOCCHIALE

n. 1-2, gennaio/agosto 1991
Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli

La rivista è dedicata ai filosofi della scuola di Marburgo, un indirizzo filosofico costantemente al centro del dibattito filosofico in Italia.

Hegel im Neukantianismus, di H. Holzhey: benchè i concetti e il linguaggio di Hegel siano al centro della speculazione marburghese, il rapporto di Natorp e Cohen con il pensatore di Stoccarda è essenzialmente di natura critica.

Plato versus Aristoteles: Hermann Cohen's interpretation of Maimonides, di E. Navon: l'incontro di Cohen con il platonismo di Maimonide, la scoperta cioè di un giudizio teleologico platonico, segna l'abbandono delle problematiche strettamente kantiane a favore della cultura ebraica ed apre la filosofia di Kant stesso a un'etica comunitaria.

"One sided platonism": Hermann Cohen on the "social Ideal" in Plato and the Prophets, di M. D. Yaffe: Cohen tra Platone e i Profeti: il primo fonda la politica e l'etica sulla scienza, i secondi propongono una dimensione biblico-sociale.

Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens, di G. Edel.

Cohens frühe Platon-Deutung und seine Quellen, di K. H. Lembeck: il rapporto di Cohen con Platone è piuttosto ambiguo: dapprima una lettura psicologica dell'idea platonica, mutuata da Herbart, poi una lettura in chiave trascendentale alla

luce del problema del senso del valore.

A-priori e Telos. La Critica del giudizio teleologico nel neokantismo di Marburgo, di L. Bertolini.

Cassirer interprete della matematica moderna, di S. Ferretti: se in Cohen il rapporto tra concetti matematici e a-priori kantiano conduce ad un realismo di tipo platonico, in Cassirer i concetti matematici appaiono come simboli di tipo "elevato": costruzioni, in senso kantiano, e intuizioni, in senso platonico; mai puri concetti formali.

Cassirer, neo-kantianism and metaphysics, di J. M. Krois: una lettura di Cassirer attraverso l'analisi di suoi scritti inediti, posteriori al 1933.

Natorp - Heidegger - Lévinas: zur Entwicklung des Begriffsfeldes "es gibt", di C. von Wolzogen: la questione dell'*es gibt* rappresenta il punto di partenza per la riflessione di tutti tre questi filosofi e spiega la "svolta" mistica del pensiero di Natorp.

Storia e temporalità nel pensiero di Hermann Cohen, di P. Fiorato.

Teoria dell'esperienza e problema della metafisica. Interpretazioni kantiane a confronto, di A. Moscati: il legame Cohen - Heidegger e la comune consapevolezza dell'impossibilità di trascendere la relazione con l'oggetto.

La filosofia di Cohen tra recupero del criticismo ed indagine storiografica: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, di P. Pozzato: l'indagine storiografica coheniana del calcolo infinitesimale come espressione del suo trascendentalismo.

From consciousness of culture to symbolic forms, di N. Rotenstreich: Cassirer dalla cultura come coscienza alle manifestazioni della cultura da cui risalire ad un'unità originaria; il legame possibile con Husserl.

Die anthropologische Wende im Neukantianismus. Ernst Cassirer und Richard Höningwald, di E. W. Orth.

Cassirer's "symbolic form", di D. P. Verene: le origini del concetto di forma simbolica, risalenti a Hegel, Schelling e Vischer più che a Kant.

Logica dell'origine e filosofia del linguaggio. Appunti sul linguaggio come forma simbolica in Ernst Cassirer, di M. Ferrari: la tendenza fenomenologica di Cassirer nei suoi studi sul linguaggio.

Judaism in the life and work of Ernst Cassirer, di S. S. Schwarzschild.

Cohen, collective responsibility, and economic democracy, di H. van der Linden: Cohen e la questione etico-politica dell'identità della persona giuridica in relazione alla *Business corporation* e alle sue conseguenze etico-sociali.

L'idea del bene di Platone nella differente interpretazione di Cohen e Natorp, di A. Poma.

Un'aporia nell'idealismo critico di Hermann Cohen: il nesso tra costruzione sistematica e religione della ragione, di A. Fabbio.

A philosophy of courage: Hugo Bergman and Hermann Cohen, di W. Kluback: gli esiti della filosofia di Cohen al di fuori dell'ambito accademico: la problematica di Dio e le influenze di Cohen sul filosofo Hugo Bergman.

I problemi della libertà e del male in Hermann Cohen e Paul Natorp, di I. Kajon.

RIVISTA DI ESTETICA

Vol. XXX, n. 3
Rosemberg & Sellier, Torino

Sulla composizione di Verità e Metodo, di J. Grondin: un approccio "filologico" all'opera gadameriana, teso a chiarire anche il significato filosofico: articolazioni interne del testo, materiali preparatori, note autobiografiche circa la composizione dell'opera.

Sul sublime kantiano, di R. Genovese: il [] prospettiva non esclusivamente estetica.

Schiller e la rielaborazione estetica dell'esperienza del terribile, di T. Cavallo: la teoria del "sublime patetico" di Schiller.

Il sublime e la non-arte, di C. Benedetti: a partire dal trattato *Sul sublime* attribuito a Longino, l'articolo vuole evidenziare come il sublime si leghi allo sforzo dell'arte di lottare contro la propria convenzionalità ed andare contro se stessa, aprendosi alla non-arte; questa lotta si manifesta come tensione dell'arte a ricomprendere all'interno di se stessa ciò da cui si era differenziata per costituirsi come arte.

N. F. Fedorov. La scienza, l'arte, l'architettura e la resurrezione dei morti, di R. Salizzoni.

Tempo musicale e tempo storico in Agostino e Kierkegaard, di G. Guanti: considerazioni sulla musica nel *De Musica* di Agostino ed in *Enten-Eller* di Kierkegaard.

INTERSEZIONI

Vol. XI, n. 3, dicembre 1991
Il Mulino, Bologna

Dall'idealismo italiano a Heidegger: un'esperienza giovanile all'inizio degli anni Trenta, di C. Luporini: nel clima di "dittatura dell'idealismo" nell'Italia tra anni Venti e Trenta, la scoperta di Heidegger, avvenuta anche a fronte di una particolare esperienza artistica e letteraria, si pone come richiamo all'"irriducibilità dell'individuo", alla dimensione della finitezza umana, mettendo in questione la tradizione dell'ontologia e della metafisica.

Esercizi di memoria. Dal Theatro della Sapientia di Giulio Camillo agli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, di C. Bologna: un confronto tra due proposte di metodi mnemotecnici e psicagogici coevi.

Il Sidereus Nuncius a Bologna, di G. Baffetti.

Scienza, modernità e Soluzione finale, di M. Biagioli: analisi di recenti studi inglesi e tedeschi che si sono occupati degli esperimenti compiuti dai nazisti sui prigionieri. La tendenza a considerare tali esperimenti come "anomalie" della scienza, denuncia una visione positiva della scienza, risalente all'Illuminismo e tipica della modernità.

Leonardo Sciascia e la cultura francese, di D. Della Terza.

Retorica di un genere quattrocentesco: cronache e libri di famiglia, di L. Quaquarelli.

Divulgazione scientifica: un genere marginale?, di P. Govoni

Parola e musica: quale storia per l'opera italiana?, di M. G. Accorsi.

Ancora sul paradosso di Newcomb: la nozione di "controllabilità", di P. Legrenzi, V. Girotto, D. Ferrante, A. Rizzo: un confronto con le questioni sollevate da Paola Urbani nel n.2/1990 della rivista.

FILOSOFIA

Vol. XIII, n. 3, settembre/dicembre 1991
Mursia, Milano.

Bergson e Einstein. Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale II. Dai "livelli paralleli della durata" al tempo unico e universale, di A. Genovesi.

Un metodo per la filosofia? A proposito di una ricerca kantiana di M. Barale, di L. Amoroso: discussione sugli esiti della ricerca di Massimo Barale sul problema del

metodo nella filosofia kantiana (M. Barale: *Kant e il metodo della filosofia*, Vol. I: *Sentire e intendere*, ETS, Pisa, 1988).

Trattati teologici di Boezio, di L. Orbetello: l'importanza di questi scritti, nella tradizione filosofica e teologica del Medioevo, non solo per i loro contenuti speculativi, ma anche per la metodologia che essi adottano; riferimenti allo studio di Claudio Micaelli: *Studi sui trattati teologici di Boezio* (D'Auria, Napoli, 1988).

Credere, quaerere, intellegere nel De Libero Arbitrio di S. Agostino, di L. F. Tuninetti.

La lettera e il letterario nell'estetica psicoanalitica di Lacan, di M. Francioni: il rapporto tra l'Io debole, "diasporico" di Lacan e la letteratura.

L'illuminismo come missione: un convegno sull'illuminismo tedesco e francese, di L. Cataldi Madonna: resoconto del convegno: "Aufklärung als Mission/La Mission des Lumières" (Lussemburgo, 5-8 marzo 1989).

Heidegger a confronto, di L. Bottani: resoconto del convegno: "Heidegger nella cultura filosofica europea" (Torino, 6-8- novembre 1990).

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

Anno XLVI, n. 4, 1991
Franco Angeli, Milano

Il "Sistema intellettuale" di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione latina di Mosheim: culmine e crisi di un equilibrio, di F. Tomasoni: l'opera di Cudworth, platonico di Cambridge, il *Vero sistema intellettuale dell'Universo* (1678), attraverso la quale egli si proponeva di confutare "ogni ragione e filosofia dell'ateismo", dimostrandone l'impossibilità, viene tradotta in latino nel 1733 da J.L. von Mosheim che rimprovera a Cudworth di operare uno scollamento rispetto alla dottrina cristiana in nome della fedeltà al neoplatonismo, lasciando anche intravedere un eccessivo avvicinamento alle tesi di Spinoza.

Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del genio, di P. Giordanetti: l'articolo vuole mettere in luce come la dottrina kantiana del "genio" e l'idea di "immaginazione produttiva" trovino la loro genesi nella riflessione del filosofo scozzese Alexander Gerard, che

nel 1774 aveva pubblicato lo scritto *Essay on Genius*, tradotto in tedesco qualche anno più tardi, opera ben presente nella riflessione kantiana.

Logica e filosofia della natura nella Dottrina dell'Essere hegeliana, di C. Ferrini: nell'economia di una ripresa dell'interesse nei confronti della filosofia della natura hegeliana, al di là dei condizionamenti critici negativi che a lungo hanno pesato su di essa, viene qui proposta una rivisitazione dei presupposti logici della filosofia della natura, con particolare attenzione alla nozione di "esteriorità" e all'analisi della sezione conclusiva sull'Essere, la Misura, nella *Scienza della logica*. E' in quest'ottica che si pone anche la questione della distanza concettuale che Hegel pone tra sé, Kant, Fichte e Schelling.

Simplicio, Isnardi, la logica e il contesto, di M. Mignucci.

Risposta a Mignucci, di M. Isnardi Parente.

Interpretazione esistenziale di Max Stirner, di G. Penzo: una nota su Max Stirner: *L'unico e la sua proprietà* (Mursia, Milano, 1990).

La filosofia nella scuola. Riflessioni sul convegno "Una scuola per tutta la vita", di S. Creperio Verratti e L. Pozzi D'Amico: resoconto del convegno: "Una scuola per tutta la vita" (Roma, 22-25 febbraio 1990).

Il neoplatonismo nel Rinascimento, di A. L. Puliafito e L. Pierozzi: resoconto del convegno internazionale: "Il Neoplatonismo nel Rinascimento" (Roma-Firenze, 12-15 dicembre 1990).

Il convegno internazionale: "Peirce in Italia", di L. Magnani: resoconto dell'omonimo convegno internazionale (Napoli, 5-7 dicembre 1990).

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (Herder, Freiburg, Basel, Wien, Vol. 66, n. 4, 1991) presenta due interessanti articoli di filosofia antica: *Der Seinsbegriff in Platon's "Sophistes"*, di M. Bordt, un commento al passo 242 b 6-245 d 5 del *Sofista*; *Gemeinschaft als Grundwert der aristotelischen Ethik*, di F. Ricken.

NUOVA CIVILTÀ' DELLE MACCHINE (Vol. IX, n. 3-4, 1991, Nuova Eri, Roma) è dedicata al tema: "Scienza e tecnica nel mondo classico". Nella prima parte (aperta dall'intervento di M. Vegetti, *Il problema del destino tra etica e scienza nel pensiero antico*) vengono esaminati alcuni aspetti della vicenda culturale greca, dalla cosmologia presocratica a Epicuro e la scienza ellenistica (*Epicuro: primato della scienza o primato della filosofia?*, di G.

NOVITA' IN LIBRERIA

AA.VV.

Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?
Grasset, Parigi novembre 1991
pp.305, FF. 120

La pericolosa eredità del pensiero di Nietzsche nella riflessione di una generazione filosofica francese.

AA.VV.

Presences de Schopenhauer
LGF, Parigi dicembre 1992
pp.310, FF. 45
Sotto la direzione di Roger Pol-Droit, una serie di saggi mettono in evidenza i diversi aspetti del pensiero schopenhaueriano: la morale della disperazione come fondamento della saggezza, le riflessioni sulla volontà, la libertà, il mondo e la storia.

AA.VV.

L'Exercice du savoir et la différence des sexes
L'Harmattan, Parigi dicembre 1991
pp.175, FF. 95
Le strategie ed i metodi del confronto intellettuale letti sulla falsariga del conflitto tra i sessi.

Adorno, Francesco

La filosofia antica III. Pensiero, culture e concezioni religiose II secolo a.C. - II secolo d.C.
Feltrinelli, Milano gennaio 1992
pp. 474, L. 28.000
Questo terzo volume della fortunata opera di Francesco Adorno *La filosofia antica*, illustra le componenti del pensiero, delle culture e delle concezioni religiose dal II secolo a.C. al II secolo d.C. ed è completato da una nuova, cospicua bibliografia.

Adorno, Theodor W.

Sohn-Rethel, Alfred
Briefwechsel 1936-1969
A cura di Chr. Gödde
Edition Text + Kritik
München, dicembre 1991
pp.174, DM 36
Le 48 lettere e cartoline conservate documentano per la prima volta il rapporto tra Adorno e Sohn-Rethel.

Albert, Ethel M. - Denise, Theodore C.

Peterfreund, Sheldon
Great traditions in ethics: an introduction
Wadsworth Pub. Co.,
London novembre 1991
pp. 448, £ 17.95

Albrecht, M. - Engel, E.J. - Hinske, N.

Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit
Niemeyer, Tübingen, dicembre 1991
pp.520, DM 212

Anand, Paul

Rationality
Clarendon Press, London gennaio 1992
pp. 160, £ 20.00
Descrive ed esamina un numero di critiche alla teoria formale della razionalità. L'autore afferma che la razionalità non è un'entità comportamentale, ma piuttosto ha a che fare con la relazione tra una preferenza di un esse-

re agente ed il suo proprio comportamento.

Annas, Julia (a cura di)
Oxford studies in ancient philosophy: vol IX 1991

Clarendon Press,
London dicembre 1991
pp. 224. £ 17.50
Questa è una pubblicazione annuale che include articoli che affrontano differenti problematiche della filosofia antica, e articoli di recensione sui più importanti libri. Questo volume include una presentazione a una serie di saggi di Gisela Striker sull'etica stoica.

Ansell-Pearson, Keith

Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought
Cambridge University Press
Cambridge, dicembre 1991
pp.302, £ 35
Un importante contributo per lo studio del pensiero politico di Nietzsche.

Apuleio

Il demone di Socrate
a cura di Bianca Maria Portogalli Cagli
Marsilio, Venezia febbraio 1992
pp. 88, L. 12.000
La dottrina demonologica, che ha il suo nucleo centrale nel *Simposio* platonico, riceve una sistemazione organica in questo breve trattato di Apuleio, che può essere considerato una delle più complete ed esaurienti sintesi della storia della demonologia. In esso Apuleio espone la natura e le caratteristiche dei demoni, la loro funzione mediatrice fra la divinità suprema e gli uomini. Tutta l'esposizione della dottrina converge verso la parte finale, dove il riferimento al "demone di Socrate", diventa pretesto per esaltare nella figura del filosofo l'ideale dell'uomo perfetto e del perfetto sapiente.

Armstrong, T.

Michel Foucault, philosopher
Harvester Wheatsheaf,
Hemel Hempstead
dicembre 1991
pp.368, £ 35
Una raccolta di saggi che analizza il pensiero di Foucault da diverse prospettive: il suo posto nella storia della filosofia; il suo stile e il metodo dell'espressione filosofica; il suo concetto di potere politico; la sua concezione etica; il suo atteggiamento rispetto alla

psicoanalisi.

Aron, Raymond

Essai sur les libertés
Hachette, Parigi ried. novembre 1991
pp.256, FF. 41
Un classico della filosofia politica che riflette sul tema della libertà reale all'interno della teoria liberale e del pensiero rivoluzionario.

Audi, Robert

Practical reasoning
Routledge, London novembre 1991
pp. 240, £ 9.99

Bachelard, Gaston

L'intuition de l'istant
Stock, Parigi ried. novembre 1991
FF. 50
Un classico di Bachelard riproposto a trent'anni dalla morte.

Badiou, Alain

Etat, droit, politique
Ed. de l'Aube, Parigi novembre 1991
pp. 60, FF. 48
La sclerosi della discussione giuridica interpretata da Badiou nei termini di una disaffezione dal *politico*.

Baier, Annette

Progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise
Harvard University Press, giugno 1991
pp. 348, £ 31.95

Bakhurst, David

Consciousness and revolution in Soviet philosophy.
From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov
Cambridge University Press
Cambridge novembre 1991
pp.304, £ 27.50
Nell'opera viene identificata, all'interno del marxismo sovietico, una tradizione che ha prodotto significative teorie circa la natura dell'io e della attività umana, l'origine dei valori e del significato e il rapporto tra pensiero e linguaggio.

Ballanche, Pierre-Simon

Essais sur les institutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles
Fayard, Paris novembre 1991
FF. 180
Lo schema ciclico di distruzione e di rigenerazione impronta la filosofia della

storia di Ballanche; un pensiero al servizio di una prassi di rinnovamento sociale.

Balzan, Luciano

L'orizzonte di senso e-veniente
Franco Angeli, Milano gennaio 1992
pp. 160, L. 29.000
"Solo il linguaggio sensibile può essere sede del trascendente - scriveva Pareyson - perchè solo in esso quest'ultimo può manifestarsi al tempo stesso nella sua irresistibile presenza e nella sua irriducibile ulteriorità". Proprio in virtù della sua natura sensibile, e perciò profondamente inadeguata, il "linguaggio" che si vince da ogni pragmatica corporea, da ogni Torah, da ogni esperienza, sin dall'inizio tradisce l'urgenza di un oltrepassamento che si trasforma in concreta possibilità di senso per noi e-veniente da "originarie amabilità".

Baranoff-Chestov, Nathalie

Vie de Léon Chestov.
I L'Homme du souterain
Trad. dal russo di B. Bronstein-Vinaver
La Différence, Parigi novembre 1991
pp.438, FF. 138
Sulle orme di Kierkegaard, Nietzsche e Tolstoj, l'opera di Léon Chestov si situa all'origine dell'esistenzialismo cristiano. La vita e il pensiero del filosofo russo nella precisa testimonianza della figlia.

Barcalow, Emmett

Open questions: introduction to philosophy
Wadsworth Pub. Co., London novembre 1991
£ 17.95

Barrett, Cyril

Wittgenstein on ethics and religious belief
Blackwell, Oxford novembre 1991
pp.256, £ 45
Un'esposizione dei punti di vista wittgensteiniani sull'etica e la religione.

Barrett, Cyril

Wittgenstein on ethics and religious belief
Blackwell, London novembre 1991
pp. 256, £ 45.00

Barry, Vincent - Olen, Jeffery

Applying ethics
Wadsworth Pub. Co.,
London novembre 1991
pp. 528, £ 22.50

Barth, Bernhard

Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft
Alber, Freiburg i.Br., dicembre 1991
pp.256, DM 68
Il concetto di immaginazione viene interpretato in quest'opera come chiave di lettura per la comprensione della filosofia dell'arte schellinghiana

Bataille, Georges

La parte maledetta
Bollati Boringhieri, Milano
gennaio 1992

pp. 240, L. 25.000
Piccolo classico della modernità, il libro, apparso nel 1949 e frutto di quasi un ventennio di lavoro, occupa una parte centrale nell'opera dell'autore dell'*Erotismo*. Bataille vi affronta in modo asistemico e non convenzionale il problema chiave di tutte le discipline che studiano il movimento dell'energia sulla terra - dalla fisica del globo all'economia politica, attraverso la sociologia, la storia e la biologia. Bataille capovolge la morale corrente e il pensiero economico comune proponendo la visione scandalosa di un'economia politica che deve farsi carico anche del lato oscuro della produzione.

Baumann, Adolf
Wörterbuch der Anthroposophie. Grundlagen, Begriffe, Einblicke
Moderne Verlagsgesellschaft, München novembre 1991
pp.320, DM 14.80

Baumgartner, Hans M.
Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst
Bouvier, Bonn novembre 1991
pp.224, DM 68
Nella tradizione della filosofia trascendentale di matrice kantiana, l'opera contiene saggi sull'auto-comprensione della filosofia, nei quali vengono tematizzate le molteplici figure e condizioni del sapere umano e della scienza.

Beck, Harald
Buber und Rogers. Das Dialogische und das Gespräch
Asanger, Heidelberg novembre 1991
pp.120, DM 42

Bell, David
Husserl
Routledge, London novembre 1991
pp. 288, £ 10.99

Benedikt, Michael
Heideggers Phänomenologie der Halbwelt. Vom Expressionismus der Lebenswelt zum Postmodernismus des Ereignisses
Turia und Kant, Wien-Berlin novembre 1991
pp.288, DM 42

Benson, Hugh H. (a cura di)
Essays on the philosophy of Socrates
Oxford University Press, gennaio 1992
pp. 336, £ 13.50
Questa raccolta di saggi critici sulla filosofia socratica include una discussione sulla metodologia socratica e sull'etica, analizzando anche le questioni affrontate nei primi dialoghi platonici.

Bergamo, Mino
L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon
Il Mulino, Bologna ottobre 1991
pp. 203, L. 24.000
Lo studio del mondo interiore nei mistici, soprattutto Francesi, del Seicento.

Bernstein, Jay M.
The fate of art: aesthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno

Polity Press, London dicembre 1991
pp. 320, £ 35.00
Uno studio di filosofia continentale e di estetica, da Kant ai giorni nostri, che discute il lavoro e la teoria estetica di figure come Heidegger, Derrida e Adorno.

Bessner, Wolfgang
Augustins Bekenntnisse als Erneuerung des Philosophierens. 13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius,
Junghans, Cuxhaven, dicembre 1991
pp.108, DM 28

Billerbeck, M. (a cura di)
Die Kiniker in der modernen Forschung
Grüner, Amsterdam, dicembre 1991
pp.326, Dfl. 80

Biran de, Maine
Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo
Franco Angeli, Milano gennaio 1992
pp. 240, L. 31.000
Prima traduzione italiana di un'opera che apparve nel 1834, dieci anni dopo la morte del suo autore, e che traspone in un testo agile e piano gli argomenti essenziali di una lucida ed appassionata ricerca sui rapporti tra la dimensione cosciente e quella corporea dell'essere umano, tra il *morale* e il *physique*, tra la psicologia e la fisiologia.

Bouveresse, Jacques
Herméneutique et linguistique
Eclat, Parigi dicembre 1991
pp.92, FF. 80
Due brevi saggi di Bouveresse sul pianeta Wittgenstein.

Bradford, Dennis E.
Thinker's guide to living hell
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 330, £ 11.95

Braitling, P. - Reese-Schäfer, W. (a cura di)
Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Philosophen und die Politik
Fischer, Frankfurt a.M., dicembre 1991
DM 19.80
I filosofi discutono il problema dell'unità politica della Germania.

Bransen, Jan
Antinomy of thought: Maimonian skepticism and the relation between thoughts and objects
Klwer Acad. Publr., novembre 1991
pp. 216, £ 46.00

Braun, Bernhard
Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie
Gustav Landauer
Schulz-Kirchner, Idstein, dicembre 1991
pp.220, DM 38

Brokhaus, Richard D.

Pulling up the ladder: metaphysical roots of Wittgenstein's "Tractatus"
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 360, £ 14.95

Brun, Jean
Platon et l'Académie
PUF, Parigi dicembre 1991
pp.128, FF. 34
La storia dell'Accademia platonica raccontata sulla scorta dei testi del suo più famoso discepolo: Aristotele.
Buber, Martin
Meetings
a cura di M. Friedman
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 115, £ 7.95

Buchheister, K. - Steuer, D.
Ludwig Wittgenstein
Metzler, Stuttgart novembre 1991
pp.200, DM 22.80
Una introduzione al pensiero di Wittgenstein.

Caadaev, Pëtr Jakovievic
Lettere filosofiche e apologia di un pazzo
Città Nuova ed., Roma gennaio 1992
pp. 256, L. 25.000
Il fascino del pensiero dell'Autore consiste in una lucida e appassionata sintesi di Russia e Europa, di ortodossia e cattolicesimo e come tale ha avuto un grande influsso nel pensiero russo odierno.

Capra, Fr. - Steindl-Rast, D.
Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie
Scherz, Bern-München, dicembre 1991
pp.300, DM 38
Fisico atomico e interprete dei mutamenti della scienza contemporanea, Fritjof Capra descrive, in un dialogo con il monaco benedettino David Steindl-Rast e lo storico della teologia Thomas Matus, i rivolgimenti nel pensiero teologico moderno.

Carnap, Rudolf
Philosophy of Rudolf Carnap
a cura di Schlipp, Paul Arthur
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 1104, £ 21.50

Carver, Terrell (a cura di)
The Cambridge companion to Marx
Cambridge University Press, gennaio 1992
pp. 384, £ 12,95
Sull'onda del collasso del marxismo-leninismo nell'Europa orientale, sorge la questione di come si pone l'importante lavoro di Marx. Questo libro colloca gli scritti di Marx nel loro contesto storico e separa ciò che egli disse dalle interpretazioni.

Cavana, Maria Luisa P.
Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtsstheorie bei Georg Simmel und José Ortega y Gasset
Centaurus, Bonn novembre 1991
pp.286, DM 48

Cavell, Stanley
Conditions handsome and unhandsome: constitution of emarsonian perfectionism
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 176, £ 39.95

Centre Independant de Recherche philosophique
Jacques Maritain et ses contemporains
Desclée, Paris dicembre 1991
pp.405, FF. 149

Church, W.H.
Edgar Cayce's story of the soul
A.E.R. Press U.S.: Element Bks novembre 1991
pp. 256, £ 9.95

Clarke, J.J.
In search of Jung
Routledge, London dicembre 1991
pp. 224, £ 25.00

Condillac, Etienne Bonnot de
Traité des systèmes
Fayard, Parigi novembre 1991
pp.267, FF. 180

Constant, Benjamin
Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une Constitution républicaine dans un grand pays
Ed. Henri Grange, Parigi novembre 1991
pp.512, FF. 195
Un contributo alla storia del pensiero politico di inizio secolo.

Corlett, J. Angelo
Equality and liberty: analysing Rawls and Nozick
Macmillan Academic, dicembre 1991
pp. 360, £ 17.50

Cornell, Drucilla (a cura di)
Hegel and legal theory
Routledge, London novembre 1991
pp. 336, £ 12.99

Cousin, Victor
Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie
Corpus des oeuvres de philosophie en langue française
Fayard, Parigi novembre 1991
FF. 220

Cumming, Robert Denoon
Phenomenology and deconstruction vol. I The dream is over
University Chicago Press, dicembre 1991
pp. 304, £ 14.25

Curi, Umberto (a cura di)
Metamorfosi del tragico fra classico e moderno
Laterza, Bari dicembre 1991
pp. 230

Davy, Marie-Madeleine
Nicolas Berdaiev
Felin, Parigi dicembre 1991
FF. 100
Tra i più grandi filosofi russi del XX° secolo, Berdaiev si può considerare l'ispiratore del personalismo e dell'esistenzialismo cristiano. La libertà e la

creazione i temi centrali della sua opera.

Dawson, Christopher

Progress and religion: an historical enquiry
Open Court Publishing Company
dicembre 1991
pp. 268, £ 8.50

Una valutazione dell'idea di "progresso": le sue origini, la sua validità, il suo ruolo nella formazione della cultura occidentale e del suo futuro. L'autore considera il progresso nel suo contesto culturale e analizza la relazione vitale tra cultura e religione.

De la Maza S., Luis M.

Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels "Phänomenologie des Geistes"
Bouvier, Bonn, dicembre 1991
pp.320, DM 85

La ricerca sviluppa un'interpretazione della "Fenomenologia dello spirito" elaborata negli ultimi trent'anni nel contesto del lavoro all'edizione storico-critica delle opere di Hegel.

Dellavalle, Sergio

Il bisogno di una libertà assoluta
Franco Angeli, Milano gennaio 1992
pp. 256, L. 38.000

L'autore cerca di dimostrare la presenza nella Fenomenologia di una filosofia della storia nel senso "forte" del termine, ossia come lettura filosofica complessa delle vicende dell'umanità. Dedica inoltre ampio spazio alla interpretazione hegeliana delle diverse fasi di sviluppo dello "spirito del mondo": dallo stato di natura e dal dispotismo orientale alla Rivoluzione francese e allo stato moderno post-rivoluzionario.

DeLong, Howard

Refutation of Arrow's theorem
University Press of America
novembre 1991
pp. 102, £ 24.95

Demange, Pierre

L'Essence de la religion selon Schleiermacher
Beauchesne, Paris novembre 1991
pp.272, FF. 225

Una riflessione sul tema della religione nell'opera di Schleiermacher.

Derrida, Jacques

Donner le Temps. 1 La Fausse monnaie
Galilée, Paris novembre 1991
pp.221, FF. 145

A partire da una riflessione su Heidegger, Mauss, Benveniste e Baudelaire, Derrida esplora il tema del dono, alla radice dell'ontologia come della semantica, dell'antropologia e della letteratura.

Diamond, Cora

The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy and the mind
MIT Press, Cambridge, MA,
dicembre 1991
pp.408, \$ 39

Lo sviluppo del pensiero di Wittgenstein viene analizzato in relazione ad una questione di fondo: che cosa rende filosofica una considerazione della mente?

Dian, Janet

In search of yourself
Expansions Publishing Co U.S.
gennaio 1992
pp. 175, £ 7.95

Dilman, Ilham

Philosophy and the philosophic life: a study in Plato's "Phaedo"
Macmillan Academic, dicembre 1991
pp. 176, £ 35.00

Una discussione sulla concezione socratica della filosofia presente nel "Fedone" intesa come una lotta tra il capire la nostra relazione con ciò che conosciamo tramite ragione ed i sensi, e il vivere una vita in cui la verità spirituale trionferà sull'individuo.

Disse, Jörg

Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung
K. Alber, Freiburg i.Br., dicembre 1991
pp.230, DM 64

Alla base di questa ricerca si trova l'interpretazione della dottrina di Kierkegaard degli stadi dell'esistenza come teoria dei diversi stadi della libertà, a partire da cui viene reso esplicito il rapporto tra libertà, finitezza, relazione con Dio ed oggettività.

Dorschel, Andreas

Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über eine Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel
F. Meiner, Hamburg novembre 1991
pp.240, DM 68

La ricerca intende mostrare le lacune della fondazione kantiana ed hegeliana della libertà del volere.

Dupuy, Jean-Pierre & Valera, Francisco

(a cura di)
Understanding origins: contemporary views on the origin of life, mind and society
Kluwer Acad. Plublr., novembre 1991
pp. 328, £ 61.00

Durkheim, Emile

Professional ethics and civic morals
Routledge, London dicembre 1991
pp. 256, £ 11.99

Nella prima edizione di questo testo Durkheim sottolineava il cuore della sua teoria della moralità e dei diritti sociali che doveva dominare il suo lavoro fino alla morte, avvenuta nel 1917. Questa seconda edizione contiene la sua teoria dello stato come istituzione morale.

Ebeling, Hans

Heidegger. Geschichte einer Täuschung
Königshausen & Neumann, Würzburg novembre 1991
pp.102, DM 24.80

La seconda edizione ampliata di un'opera che analizza il rapporto tra filosofia e politica nel pensiero e nell'attività

pratica di Heidegger.

Ebrecht, Angelika

Das individuelle Ganze. Zum Psychologismus der Lebensphilosophie
Metzler, Stuttgart novembre 1991
pp.350, DM 54

L'autrice interpreta i concetti di totalità e individualità, sviluppatasi nella filosofia della vita tra 1870 e 1933, come tentativi di rielaborare la situazione conflittuale di quell'epoca.

Eells, E. - Maruszewski, T.

Probability and rationality. Studies on L. Jonathan Cohen's philosophy of science
Rodopi, Amsterdam, dicembre 1991
pp.345, Dfl. 150

Emo, Andrea

Le voci delle muse. Scritti sulla religione e sull'arte 1918-1981
Marsilio, Venezia febbraio 1992
pp.244, L. 35.000

Il punto centrale della riflessione filosofica di Andrea Emo è rappresentato dall'idea del "negativo": l'atto può affermare se stesso solo negandosi, e questa eterna negazione di sé è la vita stessa. In questo secondo volume dei suoi scritti, l'autore chiarisce in primo luogo il carattere teologico-filosofico, anzi propriamente religioso, del negativo.

Escher Di Stefano, Anna

Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo
Morano editore, Napoli novembre 1991

pp. 295, L. 32.000
Studio sulla fenomenologia scheleriana, al centro della quale c'è il problema antropologico, nelle sue ascendenze kantiane e nei suoi rapporti con Heidegger.

Essler, W.K. - Gruzado, R.F.M.

Grundzüge der Logik I. Das logische Schließen
Klostermann, Frankfurt a.M.
dicembre 1991
pp. 382, DM 38

Etchegoyen, Alain

La valse des éthiques
Ed. F. Bourin, Parigi novembre 1991
pp.244, FF. 110

La retorica e la confusione che regnano nella discussione pubblica sull'etica nell'analisi critica e propositiva di Etchegoyen.

Failla, Mariannina

Dilthey e la psicologia del suo tempo
Franco Angeli, Milano gennaio 1992
pp. 160, L. 25.000

Ricostruzione insieme teorica e storica della teoria di Dilthey. In sede teorica viene considerato il significato gnoseologico dei principali nodi problematici della teoria: il principio di fenomenicità, il concetto di tempo, quello di spazio, la discussione critica delle teorie sull'inconscio. Alla valutazione teorica di questi concetti viene sempre affiancata l'indagine storica relativa all'effettivo confronto di

Dilthey con la filosofia kantiana, la psicologia descrittiva di Brentano.

Falcioni, Daniela

Le regole della relazionalità. Una interpretazione della fenomenologia di Adolf Reinach
Giuffrè, Milano gennaio 1992
pp. 162, L. 19.000

Ferber, Rafael

Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?
Academia, St. Augustin, dicembre 1991
pp. 94, DM 29.50

Ferry, Jean-Marc

Les Puissances de l'expérience: essai sur l'identité contemporaine. Vol. 1 Le Sujet et le Verbe; Vol. 2 Les Ordres de la reconnaissance
Cerf, Paris novembre 1991
FF. 195

La grammatica della comunicazione, il campo comune di esperienza e il processo di differenziazione, le condizioni di produzione dell'identità indagata in due ponderosi saggi.

Fetz, Reto Luzius

Was ist, was soll Philosophie? Überlegungen am Beispiel der menschlichen Hand
Pustet, Regensburg, dicembre 1991
pp.24, DM 12.80

Feuerbach, Ludwig

Pensées sur la mort et l'immortalité
trad. di Christian Berner
Cerf, Paris dicembre 1991
pp.250, FF. 150

Finnis, John

Moral absolutes: tradition, revision and truth
Catholic University of America Press
dicembre 1991

pp. 120, £ 7.95
Una critica del recente lavoro di teologia morale illustrata con esempi degli aspetti più controversi della dottrina morale cristiana. Si dà una descrizione delle radici dello sconvolgimento della teologia morale cattolica romana durante e dopo il 1960, ed indica la strada per uscirne.

Fischer, H.R. (a cura di)

Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik
Auer, Heidelberg, dicembre 1991
pp.332, DM 44

Gabriel, Gottfried

Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft
Metzler, Stuttgart, dicembre 1991
pp.216, DM 48

Concezione di base di queste ricerche è il superamento dell'opposizione tra scienza e arte.

Gale, Richard

On the nature and existence of God
Cambridge University Press
Cambridge novembre 1991

pp.432, £ 35

Una risposta critica ad una serie di difese del teismo venute negli anni recenti da filosofi di orientamento analitico.

Gerl, Hanna-B.

Unerbittliches Licht. Edith Stein - Philosophie, Mystik, Leben
Grünewald, Mainz novembre 1991
pp.224, DM 38

Un'opera che getta luce sulla vita di Edith Stein (1891-1942), pensatrice e mistica uccisa dai nazisti.

Giorello, Giulio - Strata Piergiorgio

L'automa spirituale.
Mente, cervelli, computer
Laterza, Bari dicembre 1991
pp. 230

Givone, Sergio

La questione romantica
Laterza, Bari gennaio 1992
pp. 100

Gold, E.J.

Hidden work
Gateway Publications, novembre 1991
pp. 192, £ 9.95

Greenwood, John D. (a cura di)

The future of folk psychology: intentionality and cognitive science
Cambridge Univer. Press
dicembre 1991
pp. 336, £ 11.95

I saggi di questo libro analizzano gli sviluppi teorici della scienza cognitiva nell'interpretazione del nostro sistema quotidiano di esplorazione dell'agire umano in termini di cerdenza, attitudini e memoria.

Griffin, Miriam T.

Seneca: a philosopher in politics
Clarendon Press, dicembre 1991
pp. 520, £ 19.95

Esaminando la relazione problematica tra i lavori in prosa di Seneca la sua professione di statista nella Roma del primo secolo, questo lavoro ricostruisce la sua carriera usando fonti esterne e dei suoi lavori politici. Poi analizza il suo pensiero politico.

Grimm, Jacob - Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Sull'origine del linguaggio
Gallio, Ferrara dicembre 1991
pp. 100, L. 24.000

Due importanti testi del dibattito in epoca romantica sull'origine del linguaggio, le *Premesse riguardo al quesito sull'origine del linguaggio* (1850) (presentate per la prima volta in italiano) e *Sull'origine del linguaggio* (1850), che rispettivamente Schelling e Grimm presentarono all'uditorio dell'Accademia delle Scienze di Berlino. Con un saggio introduttivo di Giampiero Moretti.

Grossheim, Michael

Von Georg Simmel zu Martin Heidegger.
Philosophie zwischen Leben und Existenz
Bouvier, Bonn novembre 1991
pp.120, DM 36

Sul rapporto della tarda filosofia di Simmel con il pensiero del giovane Heidegger.

Guérout, Martial

Descartes selon l'ordre des raisons.
Vol. 1 L'Ame et Dieu;
Vol. 2 L'Ame et le Corps
Aubier, Ried. Paris novembre 1991
pp.392, FF. 149

Un'introduzione alla filosofia di Descartes.

Günther, Gotthard

Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik
(a cura di Cl. Baldus e B. Mitterauer)
F. Meiner, Hamburg, novembre 1991
pp.479, DM 96

Terza edizione ampliata di questa importante opera, con cui Günther pose le basi per una forma radicalmente nuova della tematizzazione filosofica del problema dell'unità ontologica dell'universo, la cui esattezza sembra oggi confermata dalle scienze (ad esempio dalle ricerche sul caos).

H'Dayry, Heta

The limits of medical paternalism
Routledge, London dicembre 1991
pp. 224, £ 30.00

L'intervento paternalistico, soprattutto nel contesto della moderna medicina, è il problema affrontato da questo libro, che creca di definire l'intento paternalistico attraverso una definizione di un background concettuale.

Habermas, Jürgen

Dopo l'utopia.
Il pensiero critico e il mondo d'oggi
Marsilio, Venezia gennaio 1992
pp.144, L. 14.000

Habermas discute in questo libro-intervista gli ultimi sviluppi di una situazione mondiale che sembra sfuggire ad ogni capacità di esercizio razionale della previsione. L'intero apparato concettuale della vecchia teoria "moderna" sembra in crisi di fronte al dissolversi di ogni progetto critico, allo stesso deperire dell'utopia negativa.

Hamlin, Alan P. & Pettit, Philip

Good polity: normative analysis of the state
Blackwell, London novembre 1991
pp. 256, £ 14.95

Handy, Charles B.

Waiting for the mountain to move: and other reflections on life
Arrow Bks, gennaio 1992
pp. 148, £ 4.50

Hartshorne, Charles

Anselm's discovery: a re-examination of the ontological proof for God's existence
Open Court Publishing Company, dicembre 1991
pp. 349, £ 11.95

Affermando che l'argomento ontologico di Anselmo è uno dei maggiori problemi dell'analisi della filosofia moderna, questo libro afferma che parecchie generazioni di filosofi hanno letto Anselmo superficialmente ed hanno sbagliato nel pensare che egli ha presentato due forme di questo argomen-

to.

Hartshorne, Charles

Philosophy of Charles Hartshorne
a cura di Hahn, Lewis Edwin
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 840, £ 19.95

Haug, Wolfgang Fr.

Theorie des Ideologischen
Argument-Verlag, Hamburg-Berlin dicembre 1991
pp.176, DM 18.50

Heidegger, Martin

Aristotele, Metafisica 1-3
Mursia, Milano febbraio 1992
pp.160, L. 35.000

La raccolta di un corso di lezioni (Università di Friburgo, 1931) sulla concezione greca dell'essere come presenza e sull'interpretazione di Aristotele.

Heimonet, Jean-Michel

De la révolte à l'exercice: essai sur l'hédonisme contemporaine
Félin, Paris novembre 1991
pp.280, FF. 130

Partendo dalla rivalutazione del concetto di modernità, l'autore mostra come la critica postmoderna, eserciti più sovente l'esorcismo che non la critica.

Heinrich, R. - Vetter, H.

(a cura di)
Bilder der Philosophie.
Reflexionen über das Bildliche und die Phantasie
Oldenbourg, Wien-München 1991
pp.244, DM 38

Hilbert, David

Natur und mathematisches Erkennen. Vorlesungen, gehalten 1919-1920 in Göttingen
(a cura di D.E. Rowe)
Birkhäuser, Basel, dicembre 1991
pp.126, DM 50

Nell'introduzione Rowe delinea il contesto storico-culturale in cui si situano le riflessioni di Hilbert, e indica il significato di queste lezioni per ogni futura valutazione della filosofia della matematica di Hilbert.

Hill, Thomas E.

Autonomy and self-respect
Cambridge University Press
Cambridge novembre 1991
pp.208, £ 27.50

Hillebrand, Bruno

Aesthetik des Nihilismus.
Von der Romantik zur Modernismus
Metzler, Stuttgart, novembre 1991
pp.212, DM 48

Il nichilismo come fenomeno culturale e come esperienza si mostra per la prima volta nella letteratura e nella filosofia del romanticismo tedesco. In quest'opera viene abbozzata, con riferimento a Nietzsche, un'estetica del nichilismo.

Hintikka, Jaakko

Wittgenstein in Florida
Kluwer Acad. Publs., novembre 1991
pp. 340, £ 46.00

Hoffmann, David Marc

Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs
De Gruyter, Berlin novembre 1991
pp.843, DM 328

Hoffmann, Thomas S.

Die absolute Form.
Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel
De Gruyter, Berlin novembre 1991
pp.358, DM 168

La ricerca intende sviluppare criteri della forma linguistica filosofica partendo rispettivamente dall'identità modale e dall'unità individualizzata di essere e riflessione.

Hofmeister, Heimo

Philosophisch denken. Eine Einführung
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen novembre 1991
pp.320, DM 34.80

Presenta le più importanti discipline filosofiche e i diversi ambiti problematici riferendosi ad esempi concreti della storia del pensiero, da Talete e Parmenide fino al presente.

Honer, Stanley M. - Hunt, Thomas C.

Okhlo, D.K.
Invitation to philosophy: issues and options
Wadsworth Pub. Co., novembre 1991
£ 12.95

Horster, Detlef

Jürgen Habermas
Metzler, Stuttgart novembre 1991
pp.180, DM 20.80

Una monografia che presenta la filosofia di Habermas nella sua continuità, dalla prima discussione con Heidegger nel 1953 fino alle analisi del problema dell'unità nazionale tedesca nel 1990.

Hübenthal, Ursula

Interdisziplinäres Denken.
Versuch einer Bestandsaufnahme und Systematisierung
Steiner, Stuttgart, dicembre 1991
pp.190, DM 58

Hunold, G.W. - Kappes, Cl.

Aufbrüche in eine neue Verantwortung.
Eine annotierte Bibliographie katholischer Beiträge für die interdisziplinäre Diskussion ethischer Fragen der Humangenetik und Embryonenforschung
Herder, Freiburg i. Br., dicembre 1991
pp. 432, DM 44

Illmer, Markus

Die göttliche Mathematik
Johannes Keplers.
Zur ontologischen Grundlegung des naturwissenschaftlichen Weltbildes
EOS, St. Ottilien, dicembre 1991
pp. 258, DM 29.80

Ingarden, Roman

Gesammelte Werke Bd. 4: Einführung in die Phänomenologie E. Husserls.
"Osloer Vorlesungen" (1967)
Niemeyer, Tübingen novembre 1991

NOVITA' IN LIBRERIA

pp.300, DM 114

Ingegno, Alfonso (a cura di)
Da Democrito a Collingwood.
Studi di storia della filosofia

Leo Olschki Editore
Firenze luglio 1991
pp. 205
Miscellanea di studi di storia della filosofia su Democrito, Aristotele, Cartesio, Kant, Kelsen, Wittgenstein, Colling-wood.

Iyengar, B.K.S.

Light on yoga: classic guide to yoga by the word's foremost authority
Aquarian P., novembre 1991
pp. 544, £ 8.99

Jacobs, Struan

Science and British liberalism: Locke, Bentham, Mill and Popper
Avebury, London novembre 1991
pp. 254, £ 32.00

Jamme, Christoph

Einführung in die Philosophie des Mythos.
B. 2: Neuzeit und Gegenwart
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt novembre 1991
pp.160, DM 26.80
Il mito non è qualcosa che viene superato con la nascita del pensiero teoretico, ma piuttosto una percezione alternativa della realtà. In questo volume viene presentata la discussione su questo problema, dal Rinascimento fino alle attuali teorie del mito.

Janicaud, Dominique

A nouveau la philosophie
Albin Michel, Paris dicembre 1992
pp.324, FF. 125
Rispondendo alla frammentazione dei saperi, la filosofia come conoscenza unificante.

Janicaud, Dominique

Le Tournant théologique de la phénoménologie française
Eclat, Paris dicembre 1992
pp.92, FF. 80

Janich, P.

Entwicklungen der methodischen Philosophie
Suhrkamp, Frankfurt a.M. dicembre 1991
pp.300, DM 24

Jenkins, Jonh.J.

Understanding Hume
a cura di Lewis, Peter e Madell, Geoffrey
Edinburgh University Press dicembre 1991
pp. 200 £ 25.00

Judson, Lindsay

Aristotle's "Physicss": a collection of essays
Oxford University Press novembre 1991
pp. 280, £ 35.00

Kammerer, Armin

Die Frage nach dem (Selbst-)Bewußtsein Gottes im System Spinozas

Inst. für Sprachwiss, Innsbruck dicembre 1991
pp.480, DM 960

Kant, Immanuel

The metaphysics of morals
a cura di Mary Gregor
Cambridge University Press gennaio 1992
pp. 288, £ 10.95
Questa è una traduzione completa in inglese del maggiore lavoro di Kant sulla filosofia morale applicata, in cui egli traccia le basi dei principi del diritto e della virtù. C'è una grossa introduzione che considera la relazione tra le due parti del lavoro.

Karneth, Rainer

Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule
Ergon-Verlag, Würzburg novembre 1991
pp.480, DM 75

Kemal, Salim

Kant's aesthetic theory: an introduction
Macmillan Academic London novembre 1991
pp. 192, £ 35.00

Kennedy, Ludovic

Sterbehilfe. Ein Plädoyer
Prefazione di Walter Jens
Knesebeck, München, dicembre 1991
pp.72, DM 16.80

Kim, Bo-Hyun

Kritik des Strukturalismus. Eine Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus vom Standpunkt der falsifikationistischen Wissenschaftstheorie
Rodopi, Amsterdam, dicembre 1991
pp.140, Dfl. 45

Kittsteiner, H.D.

Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung der moralischen Bewußtsein
Manutius, Heidelberg, dicembre 1991
pp.205, DM 38

Kleinhappl, Johannes

Christliche Wirtschaftsethik. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlass
(a cura di E. van Loen)
Herder, Freiburg novembre 1991
pp.400, DM 65

Kleinig, John

Valuing life (Studies in moral, political and legal philosophy)
Princeton University Press Lawrenceville NJ, dicembre 1991

Knoppe, Thomas

Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie
F. Meiner, Hamburg novembre 1991
pp.176, DM 48
Una presentazione sistematica dei fon-

damenti teoretici della filosofia di Cassirer.

Koch, Dietmar

Zur hermeneutischen Phänomenologie.
Ein Aufriß
Attempo, Tübingen, dicembre 1991
pp.50, DM 12.80

Kogan, B.S.

A time to be born and a time to die. The ethics of choice
Mouton de Gruyter, New York-Berlin dicembre 1991
pp.267, DM 88
Nel volume sono raccolti saggi di alcune delle figure prominenti nel campo emergente dell'etica bio-medica.

Koslowski, Peter

Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft
J.C.B. Mohr, Tübingen novembre 1991
pp.124, DM 39

Krishna, Daya

Indian philosophy: a counter perspective
Oxford University Press, gennaio 1992
pp. 232, £12.00

Kroll, Richard - Ashcraft, Richard

Zagirin, Perez (a cura di)
Philosophy, science and religion in England 1640-1700
Cambridge Univ.Press, dicembre 1991
pp. 304
Questa collezione di saggi analizza il fenomeno sociale e politico del latitudinarismo, che emerse durante la guerra civile.

Kruntorad, P. - Haller, R.

Hochkeppel, W. (a cura di)
Jour fixe der Vernunft. Der Wiener Kreis und die Folgen
Hölder-Pichler-Tempsky, Wien dicembre 1991
pp.296, DM 56

Kupperman, Joel J.

Character
Oxford University Press, dicembre 1991
pp. 240, £ 24.00
Questo studio filosofico afferma che il carattere è centrale per l'etica, e che la filosofia etica contemporanea è rivista alla luce di questo.

Lacey, Michael J. -

Haakonssen, Knud (a cura di)
A culture of ringhts: the bill of ringhts in philosophy, politics and law - 1791 and 1991
Cambridge University Press gennaio 1992
pp. 512, £ 30.00
Scritti da specialisti di storia, filosofia, giurisprudenza e teoria politica, i saggi di questo volume offrono nuove prospettive per i contenuti variabili del diritto del pensiero e della coscienza.

La Mettrie

Opere filosofiche
a cura di Sergio Moravia
Laterza, Bari febbraio 1992

pp. 420

Lametrie è uno dei personaggi più singolari e interessanti dell'Illuminismo francese ed europeo; la presente edizione permette di raggiungere una conoscenza completa e precisa del suo pensiero.

Leclerc, Marc

L'Union substantielle. I - Blondel et Leibniz
Ed. Culture et Verité, Paris novembre 1991
pp.415, FF. 215
Il nesso tra pensiero ed essere, complessità e comprensione sono i temi raccolti nel concetto di *unione sostanziale*.

Legrand, Louis

Enseigner la morale aujourd'hui
PUF, Paris dicembre 1992
pp.176, FF. 98
In un mondo dove si parla di diritti dell'uomo e si pratica l'indifferenza, ritorna fondamentale l'insegnamento della morale.

Léonard, André

Le Fondement de la Morale
Cerf, Paris novembre 1991
pp.383, FF. 185
Una rifondazione razionale delle basi della morale.

Lepage, François

Eléments de logique contemporaine
Dunod, Pres. de l'Université de Montréal dicembre 1991
pp.198, FF. 135
Esposizione dei metodi e dei concetti fondamentali per abbordare la scienza della logica.

Liessmann, Konrad P.

Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno
Passagen Verlag, Wien novembre 1991
pp.448, DM 80

Löhr, Gebhard

Gott - Gebote - Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen dicembre 1991
pp.128, DM 19.80
Tesi di fondo è che la riflessione razionale è di aiuto, meglio del ricorso alle emozioni, anche nella soluzione di problemi carichi di sentimenti e bisogni esistenziali.

Longinus

On great writing (on the sublime)
Hackett Publishing Co., U.S., settembre 1991
pp. 66, £ 3.45

Ludlam, Ivor

Hippias Major. An interpretation
Steiner, Stuttgart novembre 1991
pp.189, DM 60

Lyotard, Jean-Francois

Inhuman: reflections on time
Polity Press, dicembre 1991

NOVITA' IN LIBRERIA

pp. 200, £ 29.50

In questo studio si sviluppa un'analisi della post-modernità. L'autore esamina la filosofia di Kant, Heidegger, Adorno, Derrida, sottolineando i problemi del tempo e della memoria, del sublime e dell'avanguardia, e la relazione tra l'estetica e la politica.

Maccaroni, Giuseppe (a cura di)
Crisi del marxismo e problemi sociali
CUEN, Napoli ottobre 1991
pp. 141, L. 11.000
Dopo le crisi dei paesi del socialismo reale, un tentativo di riflessione su "ciò che è vivo e ciò che è morto" del pensiero di Marx.

Macdonald, Cynthia
Mind-body identity theories
Routledge, London gennaio 1992
pp. 256, £ 10.99
L'autore traccia la storia della teorie differenti, da Smart a Kim e Davidson, e fornisce una sofisticata difesa del monismo non-riduttivo alla luce della "proprietà-eseemplificazione" per descrivere gli eventi.

Maesschalck, Marc
L'Antropologie politique et religieuse de Schelling
Peeters, Lovanio novembre 1991
pp.329, FF. 295
L'uomo nel suo rapporto con se stesso, con la morte e con Dio nel pensiero di Schelling.

Maldiney, Henri
L'Existant
Ed. J. Millon, Brignoud novembre 1991
pp.256, FF. 165
Raccolta di articoli e di saggi sul significato dell'essere uomini.

Marcel, Gabriel
Werkauswahl
a cura di P. Grotzer e S. Foelz
Schöningh, Paderborn, dicembre 1991
vol. 1: pp. 248, DM 48
vol. 2: pp. 380, DM 68
vol. 3: pp. 248, DM 68

Marcel, Gabriel
Philosophy of Gabriel Marcel
a cura di Schlipp, Paul Arthur & Hahn, Lewis Edwin
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 624, £ 19.95

Marenbon, John
Later medieval philosophy
Routledge, London dicembre 1991
pp. 248, £ 10.99
Questa introduzione alla filosofia medievale latina dal 1150 al 1350 unisce un approccio storico, che si sofferma sulle fonti, forme e sullo sfondo dei lavori medievali, con un'analisi filosofica del XXII e del XXIV secolo.

Marin, Louis
La critique du discours: sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal
Minuit, Ried. Paris novembre 1991
pp.422, FF. 180
L'analisi della logica di Port-Royal e dell'opera di Pascal consente di riformulare i concetti fondamentali della

semiologia contemporanea e della linguistica.

Marramao, Giacomo
Minima temporalia.
Zeit, Raum, Erfahrung
Passagen Verlag, Wien novembre 1991
pp.150, DM 45

Martens, E. - Schnädelbach, H.
Philosophie. Ein Grundkurs
Rowohlt, Reinbek novembre 1991
2 voll., DM 39.80
La filosofia non consiste oggi più in un unico grande sistema ma è costituita da una molteplicità di ambiti di ricerca e di problemi.

Martin, Julian
Francis Bacon, the state and the reform of natural philosophy
Cambridge Univ. Press, dicembre 1991
pp. 304, £ 35.00

Mathews, John
Celtic shaman: a handbook
Element Bks, novembre 1991
pp. 224, £ 9.99

Matilal, Bimal Krishna
Perception: essay on classical Indian theories of knowledge
Oxford Univ. Press, novembre 1991
pp. 302, £ 14.50

Matthiessen, Chr. (a cura di)
Was macht das Denken nach der großen Theorie? Oekonomie, Wissenschaft und Kunst im Gespräch
Passagen, Wien, dicembre 1991
pp.176, DM 38

Mattoon, Mary Ann (a cura di)
International congress for analytical psychology: proceedings
Daimon Verlag, Switzerland
novembre 1991
pp. 532, £ 15.95

May, Larry & Hoffman, Stacey
Collective responsibility
Rowman & Littlefield, U.S.
novembre 1991
pp. 320, £ 314,50

Mazzarella, A.
La visione e l'enigma
Bibliopolis, Napoli dicembre 1991
pp.165
La "visione" e l' "enigma", o meglio, l' "enigma della visione": è uno dei temi sui quali più frequentemente ritorna lo Zarathustra nietzscheano. "Non è la vista già di per sé un vedere abissi?". Da tale interrogativo prende le mosse questo libro, analizzando lungo una costellazione figurale che comprende alcuni testi di D'Annunzio, Hofmannsthal e Musil, il groviglio di enigmi con il quale si incrocia lo sguardo.

McCrone, John
Ape that spoke: how the human mind evolved
Parmenides fragments
University Toronto Press, novembre 1991
pp. 146, £ 12.95

McLaughlin, Brian

Dretske and his critics
Basil Blackwell, Oxford, dicembre 1991

pp.438, £ 40
Un'originale discussione delle teorie di Frederick Dretske sulla natura del vedere, la possibilità della conoscenza, la natura del comportamento.

Mehta, Jarava L.
Heidegger, hermeneutics, and Indian tradition
a cura di W.J. Jackson
Brill, Leiden-Köln, dicembre 1991
pp.280.

Menke, Christoph
Die Soweränität der Kunst.
Aesthetische Erfahrung nach Adorno und Derrida
Suhrkamp, Frankfurt a.M., dicembre 1991
pp.312, DM 20

Merrill, Ronald E.
Ideas of Ayn Rand
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 210, £ 12,50

Meyer, Michel
Pour une critique de l'ontologie
Editions de l'université de Bruxelles
Bruxelles novembre 1991
pp.172, FF. 128
Le aporie dell'ontologia da Platone ad Heidegger. Per l'autore si tratta non tanto di restaurare l'ontologia o di considerarne l'impossibilità, quanto di ripensare a ciò che in essa è sempre rimasto nascosto.

Miller, Barry
From Existence to God.
A contemporary philosophical argument
Routledge, London, dicembre 1991
pp.244, £ 30
Rifacendosi a Frege e Geach, l'autore presenta un'argomentazione radicale, secondo cui l'esistenza dell'universo e la non esistenza di Dio sono incompatibili.

Mojsisch, B. - Pluta, O.
(a cura di)
Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.
Grüner, Amsterdam, dicembre 1991
2 voll., Dfl. 300
Una raccolta di studi per il sessantesimo compleanno dello studioso di filosofia medioevale Kurt Flasch.

Montinari, Mazzino
Friedrich Nietzsche. Eine Einführung
De Gruyter, Berlin novembre 1991
pp.146, DM 28

Moreau, Joseph
Spinoza et le spinozisme
PUF, riediz. Paris dicembre 1991
pp.128, FF. 34

Moyal, Georges (a cura di)
Rene Descartes: critical assessments
Routledge, London novembre 1991
£ 30.00

Mugnai Carrara, Daniela
La biblioteca di Nicolò Leoniceno
Leo S. Olschki, Firenze dicembre 1991

pp. 250, L. 48.000
Il volume è costituito dall'edizione, accompagnata da un saggio introduttivo, dell'inventario inedito dell'importante biblioteca del medico e filosofo umanista Nicolò Leoniceno (1428-1524); una cospicua parte di manoscritti greci e latini è stata ora identificata nel fondo Ridoifi della Bibliothèque Nationale di Parigi.

Nardin, Terry - Mapel, David R.
(a cura di)
Traditions of international ethics
Cambridge Univ. Press, gennaio 1992
pp. 384, £ 30.00
Uno studio di come le differenti tradizioni etiche hanno a che fare con i centrali problemi morali degli affari internazionali. Usando il concetto di tradizione, egli mostra che l'etica offre molti linguaggi differenti per il dibattito morale.

Nasitta, Karlheinz
Materialismus. Der Irrglaube des 20. Jahrhunderts
Haag-Herchen, Frankfurt a.M.
novembre 1991
L'autore, docente di matematica, presenta qui la dimostrazione, sviluppata all'interno di modelli matematici di pensiero, della non-esistenza del materiale.

Nathanson, S.
Should we consent to be governed?: Short introduction to political philosophy.
Wadsworth Pub. Co., novembre 1991
£ 9.95

Neu, Jerome
The Cambridge companion of Freud
Cambridge Univ. Press, gennaio 1992
pp. 368, £ 12.95
Approccio a Freud non solo dal punto di vista filosofico ma anche da quello storico, psicoanalitico, antropologico e sociologico. Tutto ciò mostra che Freud un nuovo e potente metodo per capire il pensiero umano e l'agire.

Nichols, Mary P.
Citizen and statesmen: a study of Aristotele's "Politics"
Rowman & Littlef., Totowa
dicembre 1991
pp. 288, £ 15.95
In questo saggio sulla "Politics" a di Aristotele, l'autore esamina come Aristotele fornisce delle regole politiche come alternativa sia alla regola della virtù aristocratica che alla partecipazione democratica incontrollata.

Nicholson, Marjorie Hope Hutton Sarah (a cura di)
The Conway letters: the correspondence of Anne, viscountess Conway, Henry More and their friends: 1642-1684
Clarendon Press, London gennaio 1992
pp. 544, £ 50.00
La corrispondenza avvenuta tra il Platonico di Cambridge Henry More e Lady Anne Conway, donna che si interessò attivamente di filosofia, quando alle donne non si proponeva nessuna educazione culturale. Queste lettere testimoniano la loro amicizia ed il

NOVITA' IN LIBRERIA

loro pensiero sulla filosofia ed altri temi.

Nino, Carlos Santiago
The ethics of human rights
Clarendon Press, Oxford
novembre 1991
pp.332, £ 35

Noonan, Harold
Personal identity
Routledge, London, novembre 1991
pp. 272, £ 10.99

Nüsser, Olaf
Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus
Teubner, Stuttgart novembre 1991
pp.254, DM 58

Oakley, Justin
Morality and the emotion
Routledge, London, dicembre 1991
pp. 272, £ 35.00
Teorie filosofiche e psicologiche sono criticate in questo libro. L'autore afferma che la comprensione delle emozioni rivela il ruolo fondamentale che giocano nella vita morale.

Oberhammer, G. - Prets, E.
Prandstetter, J. (a cura di)
Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffwörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Band 1
Verlag der Oesterreich, Wien
dicembre 1991
pp.144, DM 36

Offroy de la Mettrie, Julien
Opere filosofiche
a cura di Sergio Moravia
Laterza, Bari febbraio 1992 pp. 420

Oklander, Nathan L.
Existential philosophy: an introduction
Prentice Hall US, dicembre 1991
pp. 544, £ 25.70
Questo lavoro unisce testi e letture dei filosofi esistenzialisti più importanti. Introduzioni dettagliate sono seguite da scritti rappresentativi di filosofi come Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, De Beauvoir e Camus.

Ollig, H.-L.
Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartphilosophie
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, dicembre 1991
pp.261, DM 46

Ollig, Hans-L.
Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartphilosophie
Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt novembre 1991
pp.280, DM 46
Contro il diffuso pregiudizio per cui la filosofia si muoverebbe in un'erudizione lontana dalla vita e chiusa in una torre d'avorio, questa raccolta di testi intende mostrare che la filosofia si pone all'interno dei problemi del suo tempo.

Ott, Konrad
Menschenkenntnis als Wissenschaft. Zur Entstehung und Logik der Historie als der Wissenschaft vom Individuellen
Campus, Frankfurt a.M., dicembre 1991
pp.300, DM 58
Un'aggiornata ed informativa introduzione alla scienza della storia, ma al tempo stesso anche uno sguardo storico-problematico sulla questione della conoscenza dell'individualità e della conoscenza dell'umano.

Papineau, David
Reality and representation
Blackwell, London novembre 1991
pp. 264, £ 13.95

Parkes, Gr.
Nietzsche and Asian thought
University of Chicago Press
Chicago IL
dicembre 1991
pp.272, \$ 32
Diverse letture della filosofia di Nietzsche in rapporto alle tradizioni filosofiche anglo-americana, francese, tedesca, indiana, cinese e giapponese.

Pattison, George
Kierkegaard: the aesthetic and the religious: from the magic theatre to the crucifixion of the image
Macmillan Acad., London gennaio 1992
pp. 304, £ 35.00
Questa lettura di Kierkegaard inizia con una serie di riflessioni sul background del suo pensiero e dei suoi scritti, esamina il Romanticismo, l'idealismo tedesco e la storia intellettuale danese. Analizza il ruolo della comunicazione indiretta nella professione di scrittore di Kierkegaard stesso.

Perine, Marcelo
Philosophie et violence: sens et intention de la philosophie d'Eric Weil
Trad. dal portoghese di J.-M. Buée
Beauchesne, Parigi novembre 1991
pp.328, FF. 296
La questione del senso in quanto costitutiva del pensiero filosofico secondo l'analisi di Eric Weil.

Perry, Michael J.
Love and power
Oxford Univ.Press, dicembre 1991
pp. 272, £ 25.00
Questa monografia è un'inchiesta nel ruolo della moralità nella vita pubblica americana, che ha avuto inizio con il precedente lavoro dell'autore.

Phillips, D.Z. (a cura di)
Interventions in ethics
Macmillan Academic, dicembre 1991
pp. 240, £ 45.00
Questa collezione di saggi esplora l'area dell'etica in relazione ai problemi come quelli della natura dello sforzo morale e la richiesta di una giustificazione per questo sforzo. Si considera il alvoro di Thomas Nagel e di Peter Winch.

Pickerodt, I. - Wolf, J.
Zivilisation und Identität. Der abendländische Weg
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
dicembre 1991
pp.160, DM 18.80

Pieper, Annemarie
Einführung in die Ethik
Francke, Tübingen novembre 1991
pp.291, DM 29.80

Piette, Yves
Aux sources de la pensée
Erel, Bruxelles dicembre 1991
pp.185, FB. 600
Neurologo di formazione, Piette sostiene la necessità di una nuova alleanza tra arte, scienza ed etica.

Piguet, Jean-Claude - Widmer, Gabriel-Philippe
Le Renversement sémantique
Droz, Paris dicembre 1991
pp.182, FF. 173
Dialogo tra un teologo ed un filosofo.

Pizzo Russo, Lucia
Che cos'è la psicologia dell'arte
Centro internaz. di studi di estetica
Palermo agosto 1991
pp. 119
Sulla traccia delle indicazioni di Jean Piaget e Rudolf Harnheim, un tentativo di definizione della psicologia dell'arte come settore di ricerca utile ai fini dell'approfondimento delle conoscenze sui processi cognitivi.

Planty-Bonjour, Guy - Legeais, Raymond (a cura di)
L'evolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale
PUF, Paris novembre 1991
pp.288, FF. 136
Il volume raccoglie i risultati di un incontro tra giuristi e filosofi del diritto francesi e tedeschi, sul tema della teoria generale del diritto.

Pleger, Wolfgang H.
Die Vorsokratiker
Metzler, Stuttgart, dicembre 1991
pp.200, DM 22.80
Il volume segue lo sviluppo del pensiero greco da Omero a Socrate. E' in questo periodo che nascono le domande e i modelli di pensiero che da allora vengono chiamati filosofici e scientifici.

Plomer, Aurora
Phenomenology, geometry and vision: Merleau-Ponty's critique of classical theories of vision
Avebury, novembre 1991
pp. 169, £ 28.50

Pojman, Louis P.
Philosophy: the quest for true
Wadsworth Pub. Co., novembre 1991
pp. 544, £ 22.00

Popkin, Richard H.
The third force in seventeenth century thought
E.J. Brill, gennaio 1992
pp. 379
Raccolta di articoli di R.H. Popkin sulla storia della filosofia moderna,

che riflette alcune delle principali scoperte ed interpretazioni sviluppate nell'ultima decade. Esamina l'influenza della religione e della teologia sulla filosofia moderna e sul pensiero razziista del XVIII secolo.

Prince, B.B.
Medieval thought: an introduction
Blackwell Publishing, London
dicembre 1991
pp. 240, £ 10.95
Grafico della maniera in cui il pensiero astratto medievale si sviluppò attraverso i curricula istituiti ed l'erudizione classica, il latino ed i linguaggi indigeni, la filosofia e la teologia. Il libro esamina le carriere degli intellettuali guida del periodo.

Quinby, Lee
Freedom, Foucault, and the subject of America
Northeastern Univ.Press, dicembre 1991
pp. 192, £ 23.75
Seguendo la teoria del potere di Foucault, questo studio esamina i problemi dell'individualità americana, dell'etica e della libertà. L'autore identifica un'etica tradizionale che presenta l'auto-creazione come un esercizio della libertà personale e della responsabilità civica.

Radhakrishnaa, S.
Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan
a cura di Schlipp, Paul Arthur
OpenCourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 897. £ 21.50

Rajchman, John
Truth and eros: Foucault, Lacan and the question of ethics
Routledge, London dicembre 1991
pp. 192, £ 9.99

Ramsey, William (a cura di)
Philosophy and connectionist theory
L. Erlbaum U.S., novembre 1991
pp. 336. £ 45.50

Rasmussen, Douglas B. Uyl, Douglas J. Den
Liberty and nature: aristotelian defense of liberal order
Open CourtPub., U.S., novembre 1991
pp. 208, £ 19.95

Ratke, Heinrich
Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft
Meiner, Hamburg, dicembre 1991
pp.329, DM 28

Reese-Schäfer, W. - Schuon, K. Th.
Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis
Schüren, Marburg novembre 1991
pp.180, DM 24.80

Rescher, Nicholas
A system of pragmatic idealism. Vol. I: Human knowledge in idealistic perspective
Princeton University Press, Lawrenceville NJ, dicembre 1991
pp.367, \$ 45

Rescher, Nicholas

G.D. Leibniz's "Monadology": an edition for students
Routledge, London dicembre 1991
pp. 334, £ 40.00
Fornisce uno studio del testo che include una dettagliata visione del background filosofico del lavoro e delle sue ramificazioni bibliografiche. Una presentazione dell'originale testo francese insieme con una nuova traduzione inglese. Una selezione di altri testi importanti di Leibniz ed un dettagliato commento.

Rescher, Nicholas

G.W. Leibniz's monadology
Routledge, London dicembre 1991
pp. 336, £ 10.99
Questo testo fornisce un commento alla "Monadologia", e una esposizione della filosofia di Leibniz attraverso questo libro.

Rest, W. (a cura di)

Memorial - Peter Wust. Reflexionen und Vorträge zum 50 Todestag des Philosophen
Regensburg, Münster 1991
pp.88, DM 14.80

Ricoeur, Paul

Temps et récit
Seuil, Parigi novembre 1991
pp.544, FF. 47
Il tempo umano come tempo narrato nel terzo volume dell'appassionante analisi di Ricoeur.

Ries, Wiebrecht

Karl Löwith
Metzler, Stuttgart, dicembre 1991
pp.160, DM 19.80
La prima introduzione al pensiero di Karl Löwith

Ropp, Robert S.De

Selt completion: keys to the meaningful life
Gateway Publications, U.S.
novembre 1991
pp. 210, £ 9.95

Rosemont, Henry (a cura di)

Chinese texts and philosophical contexts essays dedicated to Angus C. Graham
Open Court Pub., U.S., novembre 1991
pp. 420, £ 19.95

Rudolph, E. - Wismann, H.

(a cura di)
Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache
Metzler, Stuttgart, dicembre 1991
pp.220, DM 32

Russ, Jacqueline

Dictiomnaire de philosophie
Bordas, Parigi dicembre 1991
pp.383, FF. 115

Rustichelli, Luigi

La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Nietzsche
Mursia, Milano febbraio 1992
pp.272, L. 35.000
Questo volume è caratterizzato da una minuziosa analisi dei testi di Nietzsche

e in particolare degli scritti e frammenti postumi giovanili. Ne risulta un Nietzsche per molti aspetti inedito.

Saget, Hubert

Le Hasard et l'anti-hasard
Vrin, Lyon, dicembre 1991
pp.186, FF. 162
La scienza, quale conoscenza dell'accessibile, deve giungere a riconoscere che l'essenziale e il positivo rimane tuttavia l'invisibile, traendone le conseguenze nel campo della fisica e della metafisica.

Sala-Molins, Louis

Sodome: exergue à la philosophie du droit
Albin Michel, Paris dicembre 1991
pp.206, FF. 110

Santambrogio, Marco (a cura di)

Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio
Laterza, Bari gennaio 1992
pp. 550, L: 58.000
Il volume è frutto della collaborazione di alcuni fra i maggiori studiosi italiani di filosofia del linguaggio: Paolo Casalegno, Gennaro Cerchia, Paolo Leonardi, Diego Marconi, Mauro Mariani, Enrico Moriconi, Ernesto Napoli, Carlo Penco, Eva Picardi.

Santayana, George

Philosophy of George Santayana
a cura di Schlipp, Paul Arthur
Open Court Pub., U.S., novembre 1991
pp. 708, £ 21.50

Santucci, Antonio

Storia del pragmatismo
Laterza, Bari febbraio 1992
pp. 240

Sartre, Jean-Paul

Philosophy of Jean-Paul Sartre
a cura di Schlipp, Paul Arthur
Open Court Pub., U.S., novembre 1991
pp. 754, £ 21,50

Scalabrin, Carlo (a cura di)

Bibliografia filosofica italiana 1990
Leo S. Olschki, Firenze gennaio 1992
pp. 216, L. 58.000
Questa bibliografia prevede di poter essere inserita nelle nuove tecniche di lettura e di consultazione che si stanno già introducendo in alcune Biblioteche attraverso quegli strumenti che l'informatica comincia a proporre per una Biblioteca sempre più universale, almeno a livello di consultazione.

Scholtz, Gunter

Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften
Suhrkamp, Frankfurt a.M., dicembre 1991
pp.300, DM 20

Schopenhauer, Arthur

On the will in nature: a discussion of the corroborations from the empirical sciences that the author's philosophy has received since its first appearance
a cura di David E. Cartwright
Berg Publishers, dicembre 1991

pp. 176, £ 42.50

Una traduzione dei maggiori scritti di Schopenhauer. Contiene saggi di psicologia, patologia, anatomia comparata, psicologia delle piante, astronomia fisica, linguistica, magnetismo animale e magico, sinologia e riferimenti all'etica.

Schurz, G. - Dorn, G.J.W.

Advances in scientific philosophy
Rodopi, Amsterdam, dicembre 1991
pp.644, Dfl. 260
Una raccolta di studi in occasione del sessantesimo anniversario della nascita di Paul Weingartner.

Scopello, Madeleine

Les Gnostiques
Cerf, Paris novembre 1991
pp.125, FF. 45
I più recenti risultati della ricerca sulla letteratura gnostica.

Seager, William

Metaphysics of consciousness
Routledge, London dicembre 1992
pp. 256, £ 35.00
Questa monografia sottolinea una prospettiva fiscalista minima del pensiero mentale indipendente dalle moderne teorie "mente-cervello". Esplora la nozione di sopravvenienza come base per un fiscalismo plausibile.

Sebestik, Jan - Soulez, Antonia

(a cura di)
Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui
Meridiens-Klincksieck, Parigi dicembre 1991
pp.400, FF. 160
Gli atti delle journées internationales Créteil-Paris - giugno 1989, in occasione del centenario della nascita di Wittgenstein.

Seeborn, Thomas M.

Elementare formalisierte Logik
K. Alber, Freiburg i.Br., dicembre 1991
pp.240, DM 38

Servier, Jean

Histoire de l'utopie
Gallimard, Parigi novembre 1991
pp.172, FF. 41, 50
Il sogno dell'Occidente è il ritorno alle Madri, il rifiuto del presente d'angoscia. Una lettura etnologica e filosofica del tema della città del sole.

Severino, Emanuele

La guerra
Rizzoli, Milano gennaio 1992
pp.144, L. 18.000
Un libro drammatico che va ben oltre le contingenze del presente e che ci conduce nel sottosuolo del senso attuale della guerra; un libro che cerca di giungere al cuore di quello che è il segreto della guerra e della sua essenza più remota; un libro che dimostra perché la guerra è "ancora" possibile.

Shearer, Tony

Praying flute: song of the earth mother
Bear & Co., U.S., novembre 1991
pp. 120, £ 5.50

Sheng, C. L.

A new approach to utilitarianism. A unified utilitarian theory and its application to distributive justice
Kluwer, Dordrecht, dicembre 1991
pp.592, Dfl. 285

Sihon, Jean de

Les Deux vérités: l'une de Dieu, l'autre de l'immortalité de l'âme
Gallimard, Paris novembre 1991
FF. 160

Simmel, Georg

Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band
Suhrkamp, Frankfurt a. M. dicembre 1991
pp.428, DM 48

Silverman, Hugh J. (a cura di)

Gadamer and hermeneutics
Routledge, London novembre 1991
pp. 288, £ 10.99

Soffer, Gail

Husserl and the question of relativism
Kluwer Acad. Publr., novembre 1991
pp. 240, £ 48.00

Solov'ev, Vladimir S.

Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik
(a cura di L. Müller)
Wewel, München, dicembre 1991
pp.320, DM 35

Souther, R.W.

Robert Grosseteste; the growth of an english mind in medieval Europe
Clarendon Paperbacks, gennaio 1992
pp. 396, £ 11.95
Questo studio su Robert Grosseteste, teologo e filosofo medievale, è stata rivista ed aggiornata alla luce di recenti ricerche. E' incluso un capitolo preliminare che analizza la sua carriera ed il suo sviluppo intellettuale.

Soyinka, Wole

Credo of being and nothingness
Spectrum Bks., Nigeria:
African Books Collective
settembre 1991
pp. 35, £ 3.50

Spector, Horacio

Autonomy and rights: the moral foundation of liberalism
Clarendon Press, London gennaio 1992
pp. 216, £ 25.00
Una teoria per giustificare il credo liberale nell'esistenza dei diritti umani che governano le azioni. Teoria che si incentra sulla protezione della libertà positiva: ciascun essere umano ha il potere di scegliere tra alternative possibili.
Spohn, Wolfgang
Erkenntnis orientated: a centennial volume for Rudolf Carnap and Hans Reichenbach
Kluwer Acad. Publr., novembre 1991
pp. 480, £ 59.00

Swartz, Norman

Beyond experience: metaphysical theories and philosophical constraints
University Toronto Press

NOVITA' IN LIBRERIA

<p>novembre 1991 pp. 449, £ 13.50</p> <p>Tauber, A. I. (a cura di) <i>Organism and the origin of Self</i> Kluwer, Dordrecht novembre 1991 pp.400, Dfl. 200</p> <p>Tegtmeier, Erwin <i>Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte</i> Alber, Freiburg i. Br., dicembre 1991 pp.220, DM 68 Nel volume viene presentata una ontologia che, in contrapposizione alla tradizione aristotelica, orientata dal concetto di cosa, mette l'accento sulla categoria del "rapporto di cose".</p> <p>Teichmann, Roger <i>Abstract entities</i> Macmillan Acad., London novembre 1991 pp. 208, £ 35.00</p> <p>Thevenin, Nicole-Edith <i>L'Inconnu devant soi</i> Kimé, Paris dicembre 1991 pp.228, FF. 130 La nozione di dialettica e l'idea di analisi critica ripensate nel solco delle concezioni filosofiche ed epistemologiche di Popper.</p> <p>Thirouin, Laurent <i>Le Hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal</i> Vrin, Paris dicembre 1991 pp.222, FF. 165 Metalettura del pensiero pascaliano, dove si interpreta il gioco come prisma attraverso il quale giungono a coesi-</p>	<p>stere realtà incompatibili.</p> <p>Trevelyan, George <i>Aquarian redemption</i> Gateway Bks, novembre 1991 £ 19.99</p> <p>Trevelyan, George <i>Vision of the aquarian age</i> Gateway Bks, novembre 1991 pp. 224, £ 6.95</p> <p>Tye, Michael <i>The imagery debate</i> Bradford Book, gennaio 1992 pp. 200, £ 19.95 Esamina i problemi empirici e concettuali del dibattito sulle immagini in psicologia tra quelli che paragonano che le immagini mentali con figure e quelli che le paragonano a descrizioni linguistiche. Tye si rifà alla storia del pensiero filosofico sulle immagini mentali e propone una sua teoria.</p> <p>Tymieniecka, A.-T. <i>Husserlian phenomenology in a new key. Intersubjectivity, ethos, social sphere, human encounter, the pathos</i> Kluwer, Dordrecht novembre 1991 pp.529, Dfl. 245</p> <p>Van Camp, Hélène <i>Soit dit en passant</i> PUG, novembre 1991 pp.158, FF. 98 Riflessioni sul filosofico a partire dall'occasione esistenziale.</p> <p>Vigna, Carmelo <i>Invito al pensiero di Aristotele</i> Mursia, Milano febbraio 1992</p>	<p>pp. 288, L. 14.000</p> <p>Vincent, Jean-Marie <i>Abstract labour: a critique</i> Macmillan Acad., London novembre 1991 pp. 144, £ 14.99</p> <p>Virilio, Paul <i>Lost dimension: zero gravity</i> Automedia, U.S.: central Bks novembre 1991 pp. 146, £ 8.95</p> <p>Voegelin, Eric <i>Nature of the law and related legal writings</i> a cura di Pascal, Robert Anthony Louisiana State University Press novembre 1991 pp. 155, £ 15.95</p> <p>Wagner, Roy <i>L'invenzione della cultura</i> trad. it. di Maria Ariotti Mursia, Milano febbraio 1992 pp. 188, L. 32.000 La tesi di fondo di questo volume poggia sulla convinzione che la cultura non è un dato che accompagna e caratterizza l'esistenza di coloro che la condividono, bensì è prodotto attivo di questi ultimi che intervengono sulla cultura, modificandola e trasformandola, dotandola di sempre nuovi significati attraverso una costante attività simbolica. In sostanza, per Wagner, la cultura nasce dalla dialettica fra mondo individuale e mondo sociale. Un testo importantissimo nel campo della antropologia simbolica.</p> <p>Wallwork, Ernest <i>Psychoanalysis and ethics</i></p>	<p>Yale University Press, gennaio 1992 pp. 392, £ 25.00 Le scoperte psicoanalitiche di Freud hanno avuto un profondo impatto sulla morale popolare, ma in questo testo l'autore asserisce che Freud non è capito su parecchi problemi psicologici e morali e sulle implicazioni etiche che si possono dedurre dalle sue idee. Egli propone una nuova interpretazione di Freud.</p> <p>Weisser, Elisabeth <i>Georg Lukàcs Heidelberg</i> <i>Kunstphilosophie. Eine Untersuchung zur philosophischen Entwicklung des jungen Lukàcs</i> Bouvier, Bonn dicembre 1991 pp.200, DM 58</p> <p>White, F.C. <i>On Schopenhauer's fourfold root of the principle of sufficient reason</i> Brill, Leiden/Köln dicembre 1991 pp.200</p> <p>White, L. Stephen <i>The unity of the self</i> Bradford Book, gennaio 1992 pp. 464, £ 31.50 Esamina le forme di integrazione psicologica che fanno sorgere l'auto-conoscibile e l'auto-coscienza individuale che sono responsabili della capacità dell'impegno morale. I saggi si interessano dei problemi di filosofia della mente, metafisica, psicologia morale e filosofia politica.</p> <p>Whitehead, Alfred North <i>Philosophy of Alfred North Whitehead</i> a cura di Schlipp, Paul Arthur Open Court Pub., U.S., novembre 1991 pp. 815, £ 19.95</p>
---	--	---	--

La presente bibliografia è redatta
in collaborazione con:

Libreria Francese
Ile de France
via S. Pietro all'Orto, 10
20100 Milano

Universitäts Buchhandlung
Hueber
Amalienstrasse 77-79
Universitäts Buchhandlung Hueber
Amalienstrasse 77-79
Postfach 400869
W-8000 München 40

Ordinazioni di volumi
in lingua originale
possono essere richieste alle stesse