

Merleau-Ponty tende invece proprio a elaborare « une doctrine de la conscience engagée » (pag. 8). A questo compito sono dedicate le sue due opere principali: *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*. Dalle analisi condotte in queste opere risultano insostenibili, perchè assolutamente incapaci di giustificare ciò che la fenomenologia mette in luce, due posizioni opposte fra loro, ma che in realtà in molti punti coincidono: l'empirismo e l'idealismo di tipo razionalistico. Per empirismo si intende la riduzione della coscienza, e della realtà in genere, a puri dati isolati. Per esempio, nel caso del comportamento empirismo è il behaviorismo rigoroso che concepisce il comportamento « come un insieme di reazioni puntuali prodotte causalmente da eccitazioni parimenti puntuali » (pag. 18). Nel caso della percezione empirismo è la teoria associazionistica che concepisce la percezione e la vita cosciente in genere come la somma di sensazioni, le quali sarebbero fatti oggettivi, processi svolgentisi nel sistema nervoso in corrispondenza a vibrazioni esteriori. Nei sistemi empiristici quella che scompare è appunto la coscienza. Senonchè l'empirista che dissolve in fatti elementari oggettivamente constatabili le coscienze degli altri, ha la curiosa pretesa che gli altri credano nella sua, di coscienza, in quella dell'empirista, poichè egli osserva, fa esperienze, ce le racconta, e pretende che noi crediamo che egli ha visto e osservato così. Così, la 'sensazione' provata da ogni uomo che non sia lo scienziato sperimentatore è un fatto puramente fisiologico, che si svolge nel sistema nervoso di colui che sente, e non riflette affatto il mondo oggettivo, ma è puramente soggettiva; ma tutto quello che lo sperimentatore ci racconta sulle reazioni del soggetto osservato — e che, evidentemente, lo sperimentatore non può apprendere se non dall'esperienza sensibile, e quindi, secondo lui, da pure sensazioni — è perfettamente oggettivo (pag. 63). Così ci vengono gabbellate, in nome della scienza, teorie metafisiche assai dubbie, come, osserva acutamente il De W., « i governi di 'tecnici' che non fanno politica, ne hanno sempre una, e spesso la peggiore » (pag. 11).

D'altra parte l'idealismo razionalistico il quale afferma che il soggetto costruisce l'oggetto, che le cose sono le mie rappresentazioni, non spiega il fatto che le cose mi siano date, e mi siano date sempre per aspetti (*Abschaltungen*) che io scopro un poco per volta, e, attribuendo il potere creativo a una coscienza in terza persona, non spiega mai come mi comporti e come conosca io. Io, che sono coscienza e corpo, che sono uno nei diversi aspetti della mia vita cosciente, dai più bassi ai più spirituali. Non si spiega la nostra vita cosciente nè concependo l'uomo come una cosa fra cose (come si spiegherebbe infatti quel singolare rapporto fra me e le cose che è la conoscenza, il manifestarsi a me delle cose, se io non fossi qualcosa di più di una semplice cosa?), nè concependo l'uomo come una pura coscienza priva di corporeità. Questa ci sembra la tesi fondamentale di M.-P. che il De W. mette in rilievo esponendo le sue teorie sul comportamento, la sensazione, l'associazione, l'attenzione e il giudizio, la percezione vista nel soggetto percipiente e studiata attraverso i caratteri del percepito. Degna di particolare rilievo ci sembra la conferma data a quella tesi dall'analisi della autoco-scienza (cap. XII): anche dell'io non si ha una conoscenza adeguata e piena; non c'è una piena trasparenza dell'io a se stesso; ma ognuno di noi prende coscienza di ciò che è a poco a poco, come conosce per *Abschaltungen* ciò che sono le cose. Come è incontrovertibilmente evidente che esiste qualche cosa, ma ci vuole un lungo e inesauribile processo per sapere che cosa sono le cose che percepiamo, così c'è evidenza incontrovertibile che io esisto, ma non è mai esaurita la conoscenza di ciò che sono.

Da queste premesse sulla natura dell'uomo, « soggettività impegnata nel corporeo » (pag. 325), nasce una filosofia morale e sociale. Innanzi tutto una affermazione della libertà — non intesa però come libertà assoluta, al modo di Sartre. L'uomo fa parte del mondo, è, per certi aspetti del suo essere, condizionato dal mondo, ma non è determinato ad essere tutto quello che è, può, a partire da una situazione, determinarsi in un modo piuttosto che nell'altro, costruire il suo carattere. « La liberté est, mais elle n'est que militante » (pag. 321). L'uomo manca quindi alla sua missione se prende il mondo e la storia così come sono, se non lotta per instau-

rare una convivenza umana in cui sia possibile a ciascuno l'essere riconosciuto come uomo. M.-P. vede nel marxismo l'unica concezione della storia che rispetti il carattere umano dell'uomo, che risponda alla concezione dell'uomo alla quale abbiamo sopra accennato: ritiene infatti che il materialismo scienziato sia un elemento spurio del marxismo. Ammette la necessità dell'azione, anche violenta, per instaurare una convivenza sociale che porti al riconoscimento dell'uomo, ma non una oppressione sistematica, come quella instaurata nell'U.R.S.S. E rifiuta il Cristianesimo, per un motivo che torna abbastanza spesso nell'ateismo contemporaneo, e cioè che l'esistenza di un perfetto e assoluto Bene, trascendente il mondo, e di una Provvidenza infallibile, renderebbe vana l'attività dell'uomo.

Contro questa teoria polemizza, con tanta fermezza quanta serenità, il De W., mostrando l'incomprensione e l'equivoco sul quale essa si fonda. Ma un'altra critica, di carattere più generale, muove il De W. nel capitolo conclusivo, alla filosofia di M.-P.: le rimprovera di non voler andare oltre la fenomenologia e di rifiutare la metafisica. Il motivo per cui M.-P. si chiude in questa posizione è che dalla percezione non si esce, e la percezione è il rapporto col mondo di un soggetto che è nel mondo e del mondo; non può dar luogo quindi a un discorso *sul* mondo come vorrebbe essere la metafisica. Ora, osserva il De W., se per metafisica si intendesse una scienza deduttiva, dettata da una coscienza assoluta, fuori del mondo, M.-P. avrebbe ragione; ma se per metafisica si intende indagare sul modo di essere di ciò che è percepito, è impossibile non fare una metafisica. « La riflessione fenomenologica sfocia in una ontologia » (pag. 391).

L'esposizione della filosofia di M.-P. è condotta sempre con limpidezza penetrazione e con quella simpatia che è condizione per l'intelligenza del pensiero altrui, senza che tuttavia questa simpatia tolga nulla alla fermezza del dissenso, quando dissenso c'è. E, pregio grandissimo di questo bel libro, la filosofia di M.-P. è messa continuamente a raffronto con altre filosofie contemporanee, più frequentemente con quelle di Husserl, di Heidegger, di Sartre; che l'A. conosce profondamente. Alla filosofia di Heidegger egli ha infatti dedicato un ampio ed eccellente studio che fu già recensito in questa rivista.

S. VANNI-ROVIGHI

R. JOLIVET, *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité*, 1 vol. di pagg. 200. Paris-Lyon, E. Vitte, 1950.

È uno scritto, ricco di cultura e di penetrazione, che sta fra la psicologia e la fenomenologia della vita morale, e porta quindi un prezioso contributo a quella che dovrebbe essere la *Summa de virtutibus* del tomismo contemporaneo.

È possibile essere sinceri? A quali condizioni? Essere sinceri significa essere semplici ed essere aperti, trasparenti. Ora non è possibile essere trasparenti agli altri se non si è trasparenti a sè. E qui cominciano già le difficoltà, poichè se una certa conoscenza di sè c'è sempre, una piena conoscenza di noi stessi non l'abbiamo mai. Già la conoscenza di sè come uomini, come soggetti spirituali non è facile, ma irraggiungibile è la piena conoscenza della nostra individualità, poichè è impossibile esprimere adeguatamente ciò che in noi e da noi è vissuto in termini astratti, come sono i nostri concetti: *individuum est ineffabile*. Bisognerà guardare al nostro operare, alle nostre azioni, per poterci conoscere, ma, anche nelle nostre azioni non ci coglieremo totalmente, se, nel raccoglimento e nel silenzio, non guarderemo a quella finalità che dà un senso unitario alla nostra vita.

Come la riflessione e l'espressione in concetti non basta a farci conoscere noi stessi, così la « confidenza » il raccontarci, non basta a farci comunicare con gli altri: occorre simpatia e amicizia per comunicare con gli altri. Di più: ci vuole anche un cospirare delle volontà, un tendere ad attuare i medesimi valori. « E perciò la nostra unità [con gli altri] non si compie che in Dio, che è l'Assoluto del valore » (pag. 176).

S. VANNI-ROVIGHI