

*Storia della filosofia*, II-2, pag. 689). Infatti, secondo le brevi ma non facili pagine dello Heidegger, la verità non consiste, come tradizionalmente si pensa, « nella concordanza di un'enunciazione con una cosa » (pag. 17), ma in ciò che costituisce il fondamento stesso che rende possibile la verità come concordanza: nella « rivelazione e svelamento dell'essente » (pag. 30). Come fa osservare il Carlini in una delle sue preziose note, già in « *Sein und Zeit* » lo Heidegger poneva il luogo primario della verità non nella enunciazione, ma in ciò che è svelato mediante l'opera svelatrice del *Dasein*; qui si va ancora oltre e si afferma che la verità è data dallo svelarsi del *Sein* stesso, senza ricorrere, per così dire, all'azione svelatrice del *Dasein*; si capisce perciò come l'Abbagnano parli di « esigenza ontologico-oggettivistica ».

L'essenza della verità è la libertà in quanto questa è quella che « lascia essere l'essente come esso è » (pag. 30), in cui è da notare che quel « *lasciar essere* » significa affidarsi all'essente, « tirarsi indietro davanti all'essente, affinché questo si riveli in ciò che è e come è... » (pag. 31); la libertà pertanto in quanto è un *lasciar essere* è un *ex-porsi* all'essente: è un *ex-sistere*. In tal modo l'*ex-sistenza* viene a coincidere con la verità come libertà, in quanto questa è « *ex-porsi* all'essente in quanto tale » (pag. 32).

È lecito ora domandarci in che cosa consiste per lo Heidegger questo « *essente in quanto tale* », o, come si dice in più luoghi, « l'essente nella totalità » (Cfr. pagg. 33, 37, 38, 56). Il nostro filosofo parla dell'essente nella totalità come dell'*Unico*, che dà significato alla realtà (pag. 56), dell'*Essere* (ib.); ma non chiarisce, come fa osservare il Carlini, il significato di questi termini. Si tratta dell'essere come trascendentale, dell'idea cosmologica kantiana che dà unità al mondo, di Dio trascendente il mondo? Forse un po' tutti questi significati mescolati insieme.

L'essere tuttavia non si svela totalmente alla *ex-sistente* libertà del *Dasein*, onde avviene che dall'intimo stesso della verità, come svelarsi dell'essente nella totalità, sorge la *non-verità* come velarsi, nascondersi dell'essente come tale, come oscuramento dell'essente, come mistero (pag. 41, 42), infine come « dominio non ancora sperimentato della verità dell'Essere (non già dell'essente) » (pag. 43). Dalla *non-verità* va distinto l'errore, come non riconoscimento dell'oscuramento dell'Essere, come allontanamento dal mistero, come spingersi nella realtà corrente, come quell'aderire a questo o a quell'essente, nell'oblio dell'essente nella totalità (pagg. 44-48). L'uomo storico non cade nell'errore, ma è nell'errore: egli passa da un essente all'altro nell'oblio della verità essenziale (pagg. 47-48). Nell'erramento però è contenuta la possibilità di uscire dall'errore, mediante il riconoscimento del mistero che si cela, sia pure obliato, nell'errare stesso. Sorge in questo momento, dalla forza stessa del mistero nell'erramento, la libertà, come aprirsi del *Dasein* al problema dell'essente nella totalità (pagg. 49-51).

Concludendo, lo Heidegger afferma che « l'essenza della verità è la verità dell'essenza », volendo intendere con questa frase, in apparenza paradossa-

le, che la verità non si trova nel conformarsi dell'enunciazione alla cosa, ma nell'essenza stessa, significando con quest'ultimo termine l'Essere, nel suo celarsi e, insieme, tralucere (pag. 56).

Alcune osservazioni. Quando lo Heidegger afferma che l'essenza della verità è la verità dell'essenza, si avvicina molto, a nostro parere (se si prescinde dal non ben determinato significato del termine *essenza*) alla concezione della verità propria della filosofia classica; forse che la verità gnosologica (e cioè il corrispondere della realtà al concetto che ne abbiamo), non ha il suo fondamento nella verità ontologica (e cioè in quel significato, in quella essenza che sono propri di ogni ente)? Come sarebbe infatti possibile il corrispondere della realtà al significato espresso dal concetto, se la realtà non possedesse in sé un intimo e originale significato?

Il limite del presente volumetto dello Heidegger, sotto tanti aspetti ricco di interessanti osservazioni, resta tuttavia, come abbiamo già notato, l'indeterminatezza in cui viene lasciato il concetto di Essere. Il Carlini nel suo commento (pag. 61) ricorda come altri abbiano notato che in tale concetto non mancano risonanze della Teologia mistica di tradizione medioevale tedesca, onde lo Heidegger si starebbe sempre più orientando verso una metafisica dell'Essere assoluto; ogni giudizio in proposito ci sembra tuttavia prematuro. Certo che, se lo Heidegger rappresenta una delle *punte avanzate* dell'attuale filosofia, possiamo ben dire che questa opera segna il superamento della moderna concezione della realtà: niente è più estraneo a queste pagine del concetto idealistico della creatività dello spirito. Il Carlini, concludendo il suo commento, afferma, su un piano ancora più generale, che la tradizione umanistica occidentale viene messa al bando.

ALDO BONETTI

CARLO TULLIO ALTAN, *Parmenide in Eraclito o della Personalità individuale come Assoluto nello Storicismo moderno*, un vol. di pagg. VIII-98, Udine, Del Bianco, 1951.

Si tratta di un lavoro d'indole teoretica sulla scia dello storicismo crociano, che apporta un'interpretazione umanistica, personalistica dell'idealismo immanente. Certo si tratta di un umanesimo, di un personalismo *secundum quid*, costituente in ultima analisi una recezione di tutte le categorie del mondo empirico in seno all'Assoluto. Lo Spirito viene così ad essere non l'unità *simplificiter*, ma l'unificazione dialettica dell'alterità astratta, vita, storia, o meglio vita nella e della storia. In questo senso le categorie della persona sono le categorie dello Spirito, come circolarità compien-tesi. A patto, s'intende, che non si concepisca lo Spirito stesso come il *dato* ma come l'*atto*, attualità pura (secondo la logica e la terminologia dell'idealismo storicistico) che gravita in dovizia di amplesso sui termini e come sintesi li toglie dal loro *essere termini* rendendo l'unità in purezza di ritorno eterno e metacronico. Spazio e tempo sono tuttavia coesenziali all'eterno, al sopratemporale e

alla circolarità poichè strutturalmente, metodologicamente non solo sono radice ma oggetti di rivestimento: nel qual caso è sempre assottigliamento dell'empirico, del dato, a patto che l'empirico stesso non sia considerato a margine, a festone ma nell'ambito della totalità dell'esperienza. Totalità dell'esperienza come *coscienza* assurgente, immedesimandosi ed evolvendosi, a Spirito.

Queste sono in breve le linee metodologiche, strutturali della posizione teoretica di C. T. Altan. S'intende che noi abbiamo esposto un'interpretazione, dando un senso particolare alla speculazione dell'Altan nel quadro della nostra speculazione, così come essa ci offre il processo contemporaneo della filosofia: questo sia detto per chiarezza.

Dal punto di vista critico siamo ben lungi dal voler confutare con due parole questo aspetto nuovo dello storicismo: vogliamo tuttavia limitarci a una brevissima chiarificazione di termini, ossia (sempre su un piano intrinseco metodologico) vogliamo vedere lo scatto, per così dire, dei passaggi successivi.

In primo luogo nell'illazione dal margine empirico alla totalità, dalla coscienza psicologica alla coscienza metafisica non si vede la mediazione; in secondo luogo la determinazione della persona come Assoluto su visuale storicistica non ci sembra che esuli dal generico ed eluda il pericolo del genericismo ad oltranza. È lo stesso concetto di esperienza ad essere ambiguo, pur tacendo della metafisica generale che ne è alla base. Anzi è proprio dalla evanescenza, dall'indeterminatezza di chiarificazione del concetto di realtà che sorgono gli inconvenienti sopra elencati. Perciò si tratta ancora di rivedere criticamente lo storicismo nella sua prima enunciazione metafisica senza indulgere nel compiacimento di una facile retorica o nella frettolosa ed inconcludente problematica di confutazione dell'istanza propriamente e dichiaratamente metafisica.

MICHELE SCHIAVONE

EDMONDO CIONE, *L'estetica di Platone*, estratto dagli « Atti della Accademia Peloritana », pagg. 29, Messina, 1951.

Si tratta di un lavoro degno di lode per accuratezza di analisi. L'Autore esamina i filoni interessanti il problema estetico nell'*Ippia Maggiore*, nel *Fedro*, nel *Simposio*, nell'*Ione*, nel X° libro della *Repubblica* e infine nelle *Leggi*, giungendo a questa conclusione: «... Il problema della definizione del Bello viene impostato nell'*Ippia Maggiore*; senonchè... l'interrogativo dominante nel dialogo rimane senza risposta. Nel complesso, se Platone non giunge mai ad una definizione compiuta del Bello, nel *Fedro* e soprattutto nel *Convito*, dà l'avviamento al misticismo estetico. È vero che in tal modo il Bello non vien definito nella sua peculiarità, ma è concepito esclusivamente come simbolo del Valore assoluto, dell'Idea fondamentale (cioè del Bene) che traluce negli esseri sensibili. Ma, per quanto generica sia una simile definizione del Bello, che non si distingue precisamente nè dal Bene, nè dal Piacevole, il filosofo greco ha il

merito di porre il Bello come un Valore. In altri termini, egli non risolve il problema della sua definizione, ma l'imposta ponendo l'esigenza di un valore assoluto che stia alla base dei nostri giudizi estetici. Nell'*Ione*, precorrendo la teoria romantica dell'ispirazione, egli fa dell'Arte una *mania*... cioè un dono degli dei. Peraltro qui si nota un limite della concezione estetica di Platone: egli non si rende conto che l'artista *esprime* senza *giudicare* e perciò pretende che egli sia competente nel trattare gli argomenti di cui si parla... ciò vale a dire che Platone confonde quelle che con termini moderni si dicono la materia e la forma dell'arte, il suo argomento intellettualisticamente considerato e la sua virtù espressiva. La stessa confusione si nota nel X° della *Repubblica*... Infatti, salvando soltanto quella didascalica e pedagogica, egli la condanna in blocco (l'arte) ... perchè la giudica una imitazione di una imitazione, cioè degli oggetti sensibili che, a loro volta, sarebbero imitazione... delle Idee archetipe. Sarebbe evidente la contraddizione tra il misticismo estetico del *Fedro* e del *Convito* e questa condanna della mimesi artistica, se non si riflettesse al mancato collegamento, tipico della filosofia greca, tra il concetto del Bello e quello dell'Arte. La filosofia successiva supererà quella che a noi oggi sembra contraddizione determinando specificamente il Bello e chiarendo, cosa che non poteva avvenire prima che il Cristianesimo mettesse in risalto il concetto della produttività spirituale, che l'Arte è creazione, non riproduzione. È peraltro notevole come dalla contraddittoria posizione di Platone tragga origine l'accademismo che s'affermò nel Rinascimento italiano e dominò sino al Settecento con il Winckelmann. Infatti l'accademismo volle salvare l'Arte dalla condanna attribuendole il compito d'imitare non già gli oggetti, bensì i loro modelli: così le attribuì il compito di riprodurre non l'*individuo*, ma l'*universale* inteso nel senso dell'Idealismo realistico (paradigma). È tuttavia curioso notare che un precorrimiento di quest'ultimo indirizzo può essere trovato in qualche passo delle *Leggi* di Platone dove si parla della *regolarità* dell'Arte » (pagg. 26-27).

Ci troviamo — come è evidente — di fronte ad una ricerca a carattere fenomenologico che, nei limiti di un ambito propriamente e particolarmente descrittivo, ha notevoli pregi di chiarezza, di precisione e di encomiabile diligenza.

MICHELE SCHIAVONE

DAL PRA M., *Scoto Eriugena*, un vol. di pag. 272, II Edizione, Torino, Bocca, 1951.

Questa riedizione davvero « interamente rifatta » di un'opera già apparsa dieci anni prima, rivela chiaramente quanto ancora resti da fare prima di giungere ad una formulazione chiara del pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Le notevoli difficoltà che studi recenti hanno via via messo in evidenza, suggerendo soluzioni sempre più confortanti e conformi alla metodologia storica nella ricerca del pensiero prescolastico, hanno suggerito al Dal Pra una completa revisione del suo