

come l'oggetto del senso morale, o meglio, il termine di confronto del giudizio etico che questa facoltà pronuncia in modo spontaneo e immediato. L'immediatezza di questa funzione non toglie che, qualora siamo incerti sulla scelta delle azioni, siamo costretti a risolvere mediante somma algebrica il calcolo del più e del meno di benevolenza che questa o quest'altra azione esprime.

L'apparire in Hutcheson di questa specie di aritmetica morale e l'affermazione che le nostre azioni debbono ricercare il maggior utile per il maggior numero, prelude di necessità all'utilitarismo del Bentham; senonchè a lui mancherebbe la sostanza dello spirito utilitarista, in quanto è la benevolenza delle intenzioni che gli interessa, e in base ad esse il senso morale giudica, non in base agli effetti. Quindi Hutcheson è strettamente affine a Shaftesbury e respinge con pari violenza le teorie di Hobbes e di Mandeville.

Anche di questo moralista è prospettata la concezione religiosa e metafisica, sempre allo scopo di meglio lumeggiare l'etica. La base metafisica è comune pure con Shaftesbury: vi è la medesima percezione dell'ordine e del finalismo universale, che conduce alla prova dell'esistenza di Dio. Ma per dimostrare questa esistenza di Dio e anche l'immortalità dell'anima, Hutcheson adduce anche prove di indole morale che presentano una sconcertante affinità con i postulati della Ragion Pratica kantiana. Quanto al concetto di religione coltivato da Hutcheson, esso è di molto più ossequiente verso la religione positiva di quanto non lo sia quello di Shaftesbury, anche se ribadisce alcuni suoi principi: interiorità della religione, avversione al fanatismo. Il dissenso è nel punto in cui Hutcheson ammette le punizioni ultraterrene che Shaftesbury negava, giustificandole con la medesima dottrina della benevolenza, che deve voler assicurato il rispetto delle leggi divine destinate alla nostra felicità.

A parte l'A. tratta brevemente del Diritto e della Politica, in quanto trovano diretto fondamento nell'etica: il concetto di giustizia è strettamente connesso a quello di moralità, e quindi di natura e di benevolenza.

La discriminazione dei diritti va fatta ancora secondo il criterio della benevolenza, così come la discriminazione del bene e del male. Nella concezione politica si registra una novità rispetto a Shaftesbury: Hutcheson ammette uno stato di natura precedente lo stato sociale; ma esso non è nè lo stato di egoismo bestiale definito dallo Hobbes, nè lo stato troppo ottimisticamente dipinto dal Rousseau, bensì una condizione naturale di libertà, nel quale gli uomini, non potendosi regolare secondo uno statuto visibile, possono commettere azioni ingiuste e contrarie a natura. Così il naturalismo shaftesburyano risulta scosso.

I vari aspetti di contatto e di divergenza tra Shaftesbury e Hutcheson sono raccolti in sintesi in un capitoletto apposito. Poi l'A. passa brevemente in esame i rapporti intercorrenti

tra Hutcheson e la Scuola Scozzese che da lui prende origine, specie riguardo a Butler, Hume, Smith. Non manca un accenno a Reid, a quegli Scozzesi più recenti che trasmigrarono in America portandovi la filosofia di Hutcheson tra le prime; e ancora un accenno a quegli ammiratori del pensiero scozzese che sono stati nel secolo scorso i francesi Royer-Collard e Victor Cousin. Infine, come un'ipotesi che non è affatto destituita di fondamento, l'A. prospetta la possibilità di un influsso notevole di Hutcheson sul pensiero di Kant.

Anche in questo volume è da segnalare la bibliografia completa e aggiornatissima.

Noi siamo lieti di salutare i due saggi della Dott. Zani e della Dott. Vigone, frutto di una indagine seria e condotta con molta accuratezza. Pur nelle loro modeste proporzioni, le due monografie colmano una lacuna nella storiografia filosofica italiana. Ben poco sinora ci si era interessati di questi Moralisti del 700, che pure nei vari paesi, dall'Inghilterra alla Scozia, dalla Germania alla Francia, hanno esercitato un così notevole influsso sui filosofi e sui letterati del loro tempo e del secolo successivo.

F. OLGIATI

TH. HAECKER, *Métaphisique du sentiment*, trad. franc. A. Guerne, un vol. di pagg. 73, Parigi, 1953.

Lo scritto dell'Haecker tende a rivalutare l'importanza del sentimento nella vita umana e divina e ad individuarne l'oggetto proprio. Infatti, aggiunge l'A., è a tutti noto ed evidente che l'oggetto del pensiero è il vero e il falso, e della volontà il bene e il male, mentre resta incerto che cosa competa a questa terza facoltà. L'A. sostiene che oggetto proprio del sentimento sia la beatitudine e il suo contrario, ossia l'infelicità. La beatitudine coincide ancora in Dio con il bene ed il vero, mentre l'infelicità nel senso pieno è la mancanza di Dio.

Il sentimento è stato fin'ora oggetto più della psicologia che della filosofia vera e propria; eppure esso non può essere trascurato, perchè ogni atto umano è « fusione di pensiero, sentimento e volontà ».

Questo motivo è ripetuto nel corso del libro fino all'exasperazione, quasi l'A. tema che, seguendo gli sviluppi dell'analisi del sentimento, il lettore abbia a perdere di vista la realtà di questa vita trinitaria dello spirito. Egli infatti non tende a sopravvalutare il sentimento nei confronti delle facoltà conoscitive e volitive, ma a porre il sentimento sullo stesso piano di queste, mostrando con esempi che ogni momento della vita umana è saturo di un contributo affettivo, insieme che conoscitivo e volitivo, e indicando come il sentimento collabori al conoscere e all'azione, così che non può essere scisso da essi. Pertanto l'A. esplicitamente si distingue dai cosiddetti filosofi del sentimento, da quelli cioè che valutano il sentimento in maniera quasi esclusiva. Ma,

nonostante questa preoccupazione, l'A. viene con questi ad ammettere che il sentimento condizioni la conoscenza di certi valori estetici, etici, religiosi (pg. 46), e ancora che sia dovuta al sentimento la nozione del dovere e quella della libertà (pg. 50), quella della giustizia e quella della colpevolezza (pg. 54). Queste nozioni, in quanto tali, rimangono un fatto intellettuale, ma i valori che rappresentano, perchè siano percepiti, devono essere messi in evidenza dal sentimento.

Abbiamo notato qua e là alcune criticabili prese di posizione; talvolta, per esempio, si risente lo stile del sermone, che, per essere efficace, deve avvalersi di certi effetti retorici: donde deriva l'abitudine dell'A. a scagliarsi contro inesistenti oppositori, contro autentici mulini a vento. Per esempio ci sembra alquanto donchisciottesco quel supporre continuamente che la filosofia, diciamo, ufficiale non riconosca altro principio umano che il pensiero e la volontà.

Sempre sul piano critico osserviamo che a torto l'A., dopo aver sostenuta l'intima unità dello spirito umano e la compenetrazione delle sue facoltà, distingue ancora nell'uomo « corpo », « anima », « spirito », con la rispettiva distinzione dei sentimenti in « sentimenti puramente sensibili » (da attribuirsi al corpo), « sentimenti spirituali » (da attribuirsi allo spirito) e « sentimenti dell'anima ». Una terminologia davvero insolita, all'intellezione della quale, forse, non giova la versione francese.

Nonostante questi rilievi negativi, è interessante questa messa a punto sul valore del sentimento, che costituisce un richiamo per la filosofia a non fossilizzarsi in certi schemi logici; richiamo che, però, ha sempre dell'anacronistico, dato che non è oggi il tempo nè di Cartesio nè di Hegel.

L. ZANI

MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica* (con estratti della « Lettera su l'Umanismo »), Prefazione, traduzione e note a cura di ARMANDO CARLINI, un vol. di pagg. XII-138, La Nuova Italia, Firenze, 1953.

In luogo di presentare il fortunato scritto heideggeriano, peraltro già ampiamente ed universalmente discusso e conosciuto, vorrei in questa recensione abbozzare un quadro critico dell'interpretazione del Carlini, quale emerge dalla prefazione e più ancora dalle note e dalle osservazioni dell'illustre maestro apparse nel volume in esame.

Anzitutto è fuori discussione la competenza veramente profonda del Carlini che si dimostra non solo un conoscitore attento ed erudito del testo, ma anche un fine e geniale interprete; e ciò non tanto nella prefazione piuttosto oscura e concisa, quanto nelle note e nelle osservazioni sempre acute e pertinenti anche se talvolta discutibili o del tutto inaccettabili.

Movendo ora senza ulteriori indugi ad un esame diretto, mi sembrano degne di considerazione per la loro pregnanza teorica le osservazioni del filosofo spiritualista alla pag. 4 della prolusione heideggeriana (pag. 35): il Carlini commenta con compiacimento l'affermazione: «... nessuna questione metafisica può venire in discussione, se non in quanto il questionante — come tale — si trova coinvolto nella questione, ossia è *posto in questione*, egli stesso » — distinguendo così due tipi di metafisiche, l'una critica, e l'altra dogmatica. La prima consisterebbe nella sua nota eidetica costitutiva, nel ricercare « un principio che valesse a render ragione, non solo del mondo come *altro* da noi, ma di noi anzitutto che ci poniamo un tal problema »; la seconda sarebbe tale per cui « il problema del reale è posto come se esso non riguardasse, in primo luogo, la realtà di noi a noi stessi ».

Confesso che tale distinzione mi sembra notevolmente *dogmatica*: presuppone infatti una semantizzazione della metafisica del tutto sfuocata su un terreno storico ed irrimediabilmente aporetica su un piano speculativo. La pregiudiziale affacciata, infatti, dell'interiorizzazione o immanentizzazione del problema in rapporto al soggetto che lo pone, ha senso solo in sede di una concezione dualistica iniziale tra i due oggetti della ricerca: il reale e l'io ricercante il significato del reale stesso. In tal senso una opposizione dicotomica tra soggettività ed oggettività in funzione propedeutica - sul piano cioè di una ontologia generale non specificata e determinata come lo studio delle varie modalità e determinazioni dell'essere, ma, al contrario come iniziale apertura dell'essere nella sua universalità e trascendentabilità -, tende arbitrariamente e dogmaticamente a considerare il mondo come esaustivo della realtà. Posizione questa assai precaria che tenta di riscattare l'inevitabile decadimento della metafisica nella cosmologia con la rivalsa gnoseologica della centralità del soggetto al problema e per il problema, concludente (ed il *primum* iniziale è mantenuto nella sua arbitrarietà di presupposto) ad una ripartizione dicotomica-dualistica dell'essere: da un canto il mondo dell'essere fenomenico, l'essere del mondo, la natura, la cosmicità; dall'altro canto il mondo dell'essere verace, l'essere dell'io, la soggettività, lo spirito. Ove, peraltro, l'astenia della concezione suddetta si manifesta come gratuita metafisicizzazione di un canone metodologico, nell'assolutizzazione, cioè, di un privilegiato stato gnoseologico, come il senso dell'essere in rapporto all'oscurità del cosmologico.

Il motivo fondamentale per cui sembra necessario rifiutare la distinzione del Carlini ha il suo *ubi consistam* in una concezione della metafisica non come la scienza del mondo o di me che ricerco l'essenza del mondo, ma come la scienza della realtà in quanto realtà, prescindendo così dalla bipolarità di soggetto e oggetto, ed evitando un iniziale ed arbitrario psicologismo o cosmologismo (per questo punto