

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

rimando all'opera del mio maestro, Mons. Francesco Olgiati, su *I fondamenti della filosofia classica*, passim, ma specialmente al cap. VI). Il problema primo (primo non in senso cronologico ma assiologico) verte quindi sulla determinazione eidetica dell'essere nella sua universalità e trascendentalità: la distinzione di soggetto ed oggetto, natura e spirito, io e non-io non è di immediata pertinenza alla metafisica nella sua prima epifania critica di ontologia generale. In tal modo viene eluso sia lo spettro naturalistico-cosmologistico sia quello gnoseologico-psicologistico, entrambi, pur nella apparente lontananza, concordi e vicini in un accezione fenomenistica dell'essere. Beninteso non si tratta di escludere l'attributo di noeticità al reale; anzi proprio al fine di semantizzare l'intelligibilità come funzione archetica e quindi trascendentale della totalità dell'essere, si deve procedere con siffatto metodo: il pensiero è immanente legge del reale in quanto è l'essenza dell'Assoluto inteso come Ragione. Ma, è opportuno ripeterlo, tale determinazione è possibile solo sul piano di un'indagine sulla realtà in quanto tale nella sua unità trascendentale (ossia mediante la via metafisica rettammente intesa) e non partendo dall'empiricità psicologista del soggetto o tanto meno dal mondo inteso come l'altro dal pensiero.

A *fortiori* ciò va affermato a proposito delle tesi heideggeriane di cui tanto il Carlini si compiace: il *Dasein* è propriamente espressione di una instabile situazionalità orientata solo essenzialmente all'universale e quindi sospesa tra l'ontico e l'ontologico. Da ciò la trascendenza necessaria e necessitante del *Sein*, dell'ordine dell'essere che si qualifica quindi come sospensione di intelligibilità oltre il piano del fenomenologico e dell'esistenziale: il significato del reale viene allora a profilarsi come il non assolutamente adeguabile alle strutture conoscitive, il mondo oscuro dell'assoluta irrazionalità. Da questo punto di vista mi sembra che tra la posizione heideggeriana e quella di derivazione idealistica, assunta dal Carlini, corra una netta antitesi tale da rendere non solo impossibile una conciliazione ma anche da escludere una medesimezza di *point de départ*.

Alla pag. 5 del testo il Carlini muove un'osservazione di carattere polemico ai critici che rivelano l'impersonalità contraddittoria del *Dasein* heideggeriano: essi — dice il Carlini — «...scambiano troppo spesso il concetto (che non può non essere trascendentale) della *personalità* con quello meramente empirico della *persona*, si che la loro critica è valida solo a metà» (pag. 36). Orbene da parte mia amerei replicare all'illustre maestro che la trascendentalità costitutiva della persona non può essere che la razionalità: assumere il piano dell'emozionale a fondamento di essa mi sembra conduca fatalmente alla contraddizione consistente nell'assolutizzare e universalizzare ciò che per definizione è empirico e particolare. Ove poi si ribadisse che a costruire la persona non basta la ragione ma è necessaria anche

la nota della libertà (per non finire nell'impersonalismo del tipo dell'*Ich denke* kantiano) vorrei rammentare il noto assunto tomistico: «Totius libertatis radix est in ratione constituta».

Le ulteriori osservazioni del Carlini rivolte all'esame del problema del nulla e dell'angoscia offrono un esempio di acuta e fine penetrazione del testo e suggeriscono quindi un pieno consenso. Ma vi è un punto su cui confesso di non poter assolutamente condividere il pensiero dell'illustre autore: mi riferisco cioè alle osservazioni attinenti al seguente passo heideggeriano: «Noi troppo frettolosamente rinunciamo a pensare se spacciamo il niente, con una facile dichiarazione, come il semplice nulla, e lo facciamo equivalente a ciò che è privo di essenza. Invece di affidarci alla fretta di un tal vuoto acume, e disprezzare la misteriosa molteplicità di significati del niente, noi dobbiamo tenerci pronti e preparati al caso singolare di sperimentare nel niente l'ampia estensione di ciò che a ogni essente dà la garanzia di essere» (pag. 47).

Ed ecco le osservazioni del Carlini: «Non dunque, il niente per il niente, ma per *ciò che a ogni essente dà la garanzia di essere*. Non giusta, dunque, la divulgata accusa che, almeno in un primo tempo, fu fatta a questo esistenzialismo, di *nichilismo*. Dico in quanto oggi è evidente che non era quello il termine a cui mirava l'analisi esistenziale heideggeriana. E tuttavia l'obiezione aveva, ed ha ancora, una sua ragione: questa analisi dell'esistenza si ferma all'esistenza di fatto, e conchiude in quell'ambiguo concetto del niente che sembra involgere la negazione che ci possa essere dell'esistenza un significato diverso. H. non lo dice, ma neppure lascia trasparire tale possibilità: anzi, la esplicita affermazione che ogni veduta spiritualistica sia mero soggettivismo, fa pensare che sia ben quella la sua intenzione. Il dogma cristiano dell'immortalità dell'anima, come esistenza della personalità spiritualmente intesa, non troverebbe in questa filosofia nessuna giustificazione. Ma, d'altra parte, dobbiamo pure riconoscere che questo dogma è ancora molto lontano dall'aver trovato una giustificazione filosofica adeguata. E allora, almeno per questo rispetto, dobbiamo gratitudine allo H. di aver messo in vista questo problema del niente come negazione dell'esistenza, se questa viene limitata alla sola esistenza di fatto. Per il credente si apre qui uno spiraglio per intendere più adeguatamente il dogma della creazione e dell'esistenza di Dio come pura e assoluta spiritualità» (pag. 58). Ebbene, lo confesso, tali accostamenti e riflessioni mi sembrano oltremodo temerari e sfuocati: come si può porre su una medesima linea, anche limitatamente al piano della problematica, le tesi cristiane dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio e della creazione fondate su una metafisica consapevolmente intellettualistica in quanto involgente il principio di intelligibilità e noeticità dell'essere e, insieme, l'analitica esisten-

ziale di Heidegger avente a presupposto e matrice la denuncia dell'intrascendibilità della situazione e della non fruibilità dell'essere e quindi ispirata ad una rinuncia alla metafisica (anche se inconsapevolmente relata a una concezione del reale di tipo irrazionalistico)? Sembra a chi scrive che il voler ad ogni costo ignorare queste radicali e antinomiche differenziazioni, *facendo di ogni erba un fascio*, conduca ineluttabilmente a compromettere con un gratuito ed emozionale fideismo quello stesso Cristianesimo in cui peraltro il Carlini crede tanto profondamente e sinceramente. Sotto sotto, credo di poter anche individuare il movente genetico di tali contaminazioni; e mi permetto, a tal riguardo, di additare nel pensiero dell'illustre filosofo spiritualista una grave lacuna: l'incomprensione totale, cioè, dell'accezione della metafisica e del suo concetto nell'ambito della filosofia classica.

In un ultimo punto vorrei formulare una riserva all'interpretazione del Carlini: mi riferisco cioè al commento del seguente passo heideggeriano: « L'essente che è al modo dell'esistenza è l'uomo. Solo l'uomo esiste. Il macigno è, ma non esiste. L'angelo è, ma non esiste. Dio è, ma non esiste. La tesi *l'uomo soltanto esiste* non significa affatto che soltanto l'uomo è realmente un essente, e che ogni altro essente sia irreal, un'apparenza soltanto o una rappresentazione dell'uomo. La proposizione *l'uomo esiste* significa: l'uomo è quell'essente, il cui essere è caratterizzato dallo star aperto dentro nella non-ascosità dell'essere, dall'essere e nell'essere. L'essenza esistenziale dell'uomo è il fondamento per cui l'uomo può porsi innanzi l'essente come tale e avere consapevolezza di ciò che è così posto. Ogni consapevolezza presuppone l'esistenza pensata estaticamente come *essentia* dell'uomo, dove *essentia* vale quanto ciò che è l'uomo in quanto uomo. La consapevolezza, invece, nè produce essa l'apertura dell'essente, nè da essa all'uomo il suo star aperto per l'essente. Donde, infatti, esso verrebbe? e in quale direzione o libera dimensione l'uomo svilupperebbe l'intenzionalità della consapevolezza s'egli non si trovasse già costituzionalmente nell'insistenza? Che altro può voler dire quel *sein* di *Bewusstsein* (consapevolezza) e di *Selbstbewusstsein* (consapevolezza di sè) se non l'essenza esistenziale di ciò che è esistendo? Essere un *Selbst* caratterizza l'essenza di quell'essente che esiste ma l'esistenza non consiste nell'essere un *Selbst* nè vien determinata da questo. Ma poichè il pensiero metafisico definisce questo *Selbst* dell'uomo come sostanza o (che, in fondo, è la stessa cosa) come soggetto, perciò la via su detta, che conduce dalla Metafisica all'essenza estatica-esistenziale dell'uomo, deve passare attraverso la determinazione metafisica di quell'essere un *Selbst* dell'uomo: (S. u. Z., § 63 e 64) » (pagg. 76-77). Ed ecco le osservazioni del Carlini che stimo anch'esse degne di essere trascritte: « Giusta, sì, ma non sino al punto di ridurre l'atto del conoscere del D. a un semplice *prender atto* di ciò che è o esiste,

senza farsene un problema, ovvero limitandosi all'aspetto soltanto oggettivo, per cui si constatata che quell'oggetto è un essente *altro* dall'essente che è anche il D. a se stesso, e che rimanda a un *Sein* comprensivo di entrambi, semplicemente. La posizione di H., del resto, anche qui è corrente: dato il carattere *neutro* del D., egli deve combattere l'interpretazione soggettivistica, propria dell'idealismo. Ma non sino al punto a cui egli arriva: chè nel principio idealistico dell'*autocoscienza* (ben altro che questa vuota *consapevolezza* heideggeriana) è implicito un problema (il senso spirituale di noi a noi stessi: Cartesio) che sfugge allo H., fermatosi a quella dialettica di soggettività-oggettività, in cui l'idealismo s'è volgarizzato (e alla quale — aggiungiamo — si oppone troppo poveramente questa dialettica della *neutralità*) » (pagg. 88-89). A tal punto vorrei permettermi un rilievo di carattere metodologico: sono pienamente d'accordo col Carlini intorno alla superiorità dell'*autocoscienza* idealistica sulla *consapevolezza* heideggeriana, solo mi sembra fuor di luogo indugiare in una giustapposizione estrinseca e ovvia. Il *Selbstbewusstsein* è, in Heidegger, coscienza meramente e totalmente fenomenologica, come matrice di stacco dall'esistentivo all'esistenziale e quindi come mediazione ontologica dell'ontico; tuttavia l'orizzonte dell'essere e del valore è colto solo nella sua ineliminabile trascendenza gnoseologica, costituendo così la *consapevolezza* null'altro che la verifica critica dell'imprescindibile e trascendentale empiricità della situazione esistenziale. Ossia, in altri termini, la proclamazione più franca dello scacco della via noetica all'ontologia e quindi la presupposizione di una concezione metafisica rigidamente e coerentemente irrazionalistica. Laddove la centralità dell'*autocoscienza* nell'istanza idealistica è in funzione di una determinazione del *logos* a costitutivo eidetico-archetico della realtà. Lungi perciò dal giustapporre due tesi consequenziali indigenti di evidenziale giustificazione (*Selbstbewusstsein* e *autocoscienza*) sembrerebbe qui opportuno porre in discussione il *prius* speculativo di tali tesi sul piano delle diverse concezioni della realtà in quanto realtà.

Al termine di questa recensione mi sembra tuttavia doveroso ribadire, al di fuori e al di sopra di ogni dissenso, i pregi davvero non comuni del libro: una traduzione felice e chiara (e tradurre Heidegger non è cosa semplice!), un commento acuto e attento, ed infine una interpretazione che non solo dimostra una perfetta conoscenza del testo ma anche un ripensamento teoretico assai originale e profondo. Per questi motivi credo di ben assolvere il mio compito di recensore augurando al volume un pieno successo e raccomandandolo allo studio ed alla attenzione di tutti coloro che coltivano con serietà e con passione le discipline filosofiche.

MICHELE SCHIAVONE