

fermazioni, presta meno il fianco alle critiche che colpiscono l'esistenzialismo metafisico. Senonché, rileva l'A., il concetto di possibilità in Abbagnano è ambiguo: se egli si limitasse a concepire problematica la nostra esistenza in quanto è continua ricerca, il suo problematicismo sarebbe accettabile; ma egli investe della problematica anche l'essere, quegli stessi termini che dovrebbero essere i dati del problema, e allora il problematicismo diventa un non senso. E che la filosofia della possibilità sia un problematicismo totale è provato dal fatto che Abbagnano afferma che il mondo non ha altra esistenza che quella che io decido di dargli.

La conclusione critica mette in luce il fatto che l'esistenzialismo non è un puro vitalismo, come taluno l'ha interpretato, non è ribellione alla ragione, ma ricerca di una ragione che comprenda l'esistenza, meglio della ragione positivista o del panlogismo. Il valore dell'esistenzialismo sta nell'aver svuotato della sua retoricità la filosofia moderna, nell'aver rotto il sistema dell'immanenza e aver denunciato l'esigenza del trascendente. Di retorico anche nell'esistenzialismo è il linguaggio pessimistico, l'accentuazione del negativo, che talvolta, anziché presentarsi come un'aporia da superare, finisce col sostituire l'essere, e si ricade nello immanentismo umanistico di tipo sartriano.

LUCIA ZANI

A. F. BAILLOT, *La notion d'existence. Antiquité classique et civilisation moderne*, 1 vol. di pagg. 217, Parigi, Les belles lettres, 1954.

Il volume di Baillot è una raccolta di nove saggi, apparentemente indipendenti l'uno dall'altro. In ognuno di essi però pensatori e letterati vengono ritratti nel medesimo impegno di ricercare il significato dell'essere, anzi del nostro essere. Tra un filosofo e l'altro non appare tuttavia sviluppo, progresso, ma riproposizione dello stesso tema e ripetizione del risultato. Sembra anzi che sia gli antichi, che i moderni, presi in considerazione da Baillot, partiti da esigenze personalistiche e concrete, opposte alla concezione idealistica dell'assoluto, siano tutti più o meno condannati a riproporre soluzioni ugualmente astratte ed impersonali (apatia, nolontà, riduzione della persona a volontà pura). Volendo sottrarsi ad un idealismo metafisico si ricadrebbe in un idealismo morale. Baillot non sembra dolersene. Dichiarò d'altronde, alla fine del saggio su Villiers de l'Isle-Adam di voler « simpatizzare per comprendere » (anche se prima, pur volendo comprendere appieno il « complesso di Verlaine », non aveva fatto che ricoprirlo d'accuse di incoerenza e bestialità). Inoltre Baillot, dopo aver mostrato nei saggi come fondo comune delle moderne concezioni pessimistiche la dottrina di Schopenhauer, si dichiara anch'egli schopenaueriano nell'Appendice (« La società Schopenhauer dopo

la seconda guerra mondiale »). Evidentemente non fa che riferirsi ad un « suo » Schopenhauer « di cui il principio essenziale è... quella *charitas* che vede in ogni essere umano un compagno di sofferenza ». Gli aspetti estetici ed etici che Baillot sceglie nella dottrina schopenaueriana, a scapito magari di altri superamenti, quali la nolontà, non sono d'altronde prospettati come meno astratti: ad es. il filosofo partecipando alla vita politica dovrebbe non solo superare il nazionalismo ma anche essere « di tutti i partiti per il loro lato buono, e di nessun partito per il lato cattivo ». Baillot rivendica comunque ai francesi il diritto di interpretare Schopenhauer, con un ragionamento simile a quello di Taziano nei riguardi d'una derivazione biblica di Platone: forse che Schopenhauer non s'è formato alla scuola dei moralisti francesi da Montaigne a Cabanis?

Il primo saggio riguarda *La saggezza d'Epicuro*. Baillot nota il progressivo superamento di ogni elemento materiale nell'etica epicurea. Fermo restando il principio dell'interesse proprio, a cui è subordinata la stessa filosofia che diviene pratica, dai piaceri necessari si passa a quelli naturali ma non necessari, che implicano già una libera scelta; inoltre, la preferenza data ai piaceri stabili porta con sé una impassibilità solo esteriore (coraggio, come serenità dello spirito), mentre all'interno, aprendoci dinamicamente al passato ed al futuro, possiamo godere anche del « piacere del piacere ». La amicizia, unione spirituale, aumenta la possibilità del piacere e ci toglie dalla unilateralità di visione del mondo; e, infine, anche in mancanza d'ogni riuscita esterna, la stessa soddisfazione interna si presenta come il massimo dei piaceri. In accordo a questo prospetto d'un edonismo dello spirito, Baillot dà un'interpretazione della dottrina del « clinamen », secondo cui questo sarebbe un potere dell'atomo d'inclinare se stesso in movimento. Epicuro, per sottrarsi alla necessità delle leggi fisiche, e cioè all'ultimo incubo umano, trasporterebbe nell'universo il problema della libertà, prima ristretto all'uomo, o meglio, introdurrebbe nella natura abbastanza regolarità per negare il miracolo, e abbastanza spontaneità per sfuggire al fato. Dei quattro rimedi epicurei l'autore non nomina affatto gli ultimi due (« il dolore è terribile », « il piacere è acquisibile »), forse per non accentuare le divergenze tra Epicuro ed il suo Schopenhauer. Piuttosto Epicuro, in quanto nega la tesi d'Aristippos che il piacere sia un fine immediato, è avvicinato ai moderni utilitaristi. Egli li precede nelle tesi del progresso dell'umanità e della convenzionalità del diritto; i moderni utilitaristi, specie Hobbes, divergono però da Epicuro, in quanto pongono l'ideale del piacere nell'azione, magari fisica, e in quanto sostengono il determinismo della natura. D'altronde Baillot avverte che « bisogna convenire che nel sistema d'Epicuro la libertà costituisce un'anomalia ». Infatti dalla libertà si può sempre dedurre il dovere, anche in-

dipendentemente dal piacere, come ha mostrato Kant. La ragione per cui Epicuro ammette la contingenza e la libertà, è che gli sembra impossibile che si possa godere d'una azione inevitabile.

Nel *Saggio sullo stoicismo* Baillet non manca di ripetere l'osservazione spinoziana che epicureismo e stoicismo sono l'uno il risultato dell'altro. In realtà lo stoico, pressato da identiche preoccupazioni morali, sia pure presupponendo un diverso bagaglio metafisico, identifica subito nella libera volontà l'elemento essenziale della vita morale, ciò che l'epicureo riesce a intravedere solo alla fine della sua ricerca. La esteriorità, tagliata fuori così fin dall'inizio, si ripresenta però nel sistema, come dilemma sulla antinomia od eteronomia della legge seguita dalla volontà. Secondo Baillet si assiste ad una evoluzione della risposta, nell'ambito dello stoicismo. Zenone e Crisippo fissavano un bene ideale da proporre alla volontà; questo per loro era « seguire la natura », cioè la natura razionale, la ragione di cui noi saremmo una parte. Carneade e Panezio ammisero un adattamento del bene ideale alle nostre esigenze particolari, ammettendo pur sempre una certa eteronomia. Con gli stoici romani, specie con Epitteto, si addiuvò alla identificazione tra natura e volontà libera, in quanto la nostra natura consiste proprio nell'essere liberi. La norma morale riceve quindi un fondamento metafisico ed anche l'amicizia ne deriva spontaneamente come armonia o coincidenza delle diverse parti di razionalità. A sua volta la stessa libertà, potendo trasformare ogni evento, che ci sia dato attraverso le rappresentazioni, e perciò anche il male fisico, in bene morale, sembra forgiare la realtà sensibile secondo le sue esigenze e postulare quindi un ordine provvidenziale. A questo punto però si produrrebbe, secondo Baillet, un incrinamento della dottrina. Gli stoici romani, ed in particolare Marc'Aurelio, si accorgerebbero che altro è l'atteggiamento (contemplativo) della libertà di fronte agli avvenimenti, altra è l'azione (pratica), spesso impotente, sugli eventi stessi.

All'ottimismo di Epitteto succederebbe allora il pessimismo di Marc'Aurelio di fronte al divenire ed alla morte; alla concezione attivistica della libertà, la esaltazione della virtù della pazienza. Si pone allora il problema della soluzione cristiana e dei rapporti tra stoicismo e cristianesimo. Baillet nota giustamente la differenza sostanziale delle due dottrine, al di sotto delle affinità di direttive ascetiche. Si scosta però dal vero cogliendo la innovazione cristiana non tanto nell'aver affermato la trascendenza del bene ideale sulla nostra stessa ragione, quanto piuttosto nell'aver apportato la virtù della speranza: la « fortuna del Cristianesimo » sarebbe stata quella di « avere una mitologia », cioè di rimandare la soluzione all'al di là.

Analoghe osservazioni sono da fare al saggio *Il miracolo greco*. Tale miracolo consi-

sterebbe nella scoperta degli intellegibili, attraverso l'intuizione estetica. In Grecia, nel periodo classico, si sarebbe prodotto l'ambiente aperto e cosmopolita, adatto alla riflessione critica. Gli Elleni superarono così sia la mentalità pratica dell'*homo faber*, sia quella mistica dell'*homo vates*, caratteristiche degli orientali. Secondo Baillet, il superamento fu possibile perchè i Greci, non sentendo l'esigenza dell'infinito e dell'irraggiungibile, poterono concretizzare nel finito la loro intuizione estetica e quindi quella intellettuale. La rinuncia all'assoluto non è indice di infantilismo, sottolinea il Baillet, schopenaueriano, ma di rassegnazione pessimistica: i greci furono sempre giovani, perchè seppero ignorare. D'altronde fu proprio questa rinuncia ad un vero inattuabile che permise loro di trovare l'eternità e la divinità nel finito. Si capisce allora come Baillet insista sulla identità di intuizione degli intellegibili e di intuizione estetica. Inoltre, secondo lui, l'armonia estetica non è tanto risultato d'una ricerca, quanto vita normale per il Greco; e così la giusta proporzione tra persona e società, e tra corpo e anima corrispondono non ad un ideale, ma ad un'attuazione autentica nella Grecia antica. L'autore diffondendosi in compiaciute pitture d'ambienti « ove la concupiscenza non aveva senso », non fa che ripresentare il modulo romantico d'una grecità ideale. Ammettendo però poi che, anche in Grecia, questo vangelo della ragione non conquistò le masse, e accennando come con Platone ricominciò la ricerca del bene come assoluto, il Baillet dovrebbe essersi accorto come l'intellegibile non possa esaurirsi tutto nella sua attuazione finita.

D'altronde i saggi seguenti in cui, passando ai moderni, considera alcune sfere d'influenza del pensiero schopenaueriano, potrebbero essere una riprova dello sgomento che porta con sé ogni visione del reale limitata al finito. La inutilità d'ogni attività, sia politica che sentimentale, è messa in rilievo da letterati e poeti quali Harancourt, Paul Adam e Mme Mardrus. Non siamo noi, ma è il genio della specie ad agire in noi, per moltiplicare nuovi esseri, nuove intelligenze e quindi nuovi desideri ed infelicità. In Sully Prudhomme, cui è dedicato uno studio particolare, il genio della specie è divenuto addirittura il genio del male, che si serve proprio del riposo e del piacere per prolungarci la sofferenza. Prudhomme, a differenza d'Anatole France, non si compiace del nostro male: inizia anzi da ottimista la sua carriera e la ragione del cuore lo spingerebbe continuamente ad affermare un ordine provvidenziale. Ciononostante egli si crede costretto dalla constatazione scientifica ad affermare la dura necessità della « struggle for life ».

Secondo Baillet, pur accettando le stesse conclusioni filosofiche, ognuno può assumere un atteggiamento suo proprio. Così il pessimismo d'Anatole France sarà dolce ed ironico. Non solo France non pensa al suicidio (sarebbe dimostrare eccessivo attaccamento alla vita, che si

vorrebbe più felice) ma arriva ad una accettazione sul piano estetico dello stesso pensiero e del desiderio, altrove designati fonte del dolore. Senza il desiderio infatti non vi sarebbe nè vita, nè movimento. Ed il pensiero dà un'attrazione ideale al desiderio. La stessa « pietà » schopenaueriana è interpretata esteticamente da A. France. Per lui il sentirci tutti ugualmente sofferenti è l'apice della voluttà; tale voluttà d'altronde, essendo sublimata e disinteressata, non può essere che estetica. Così per France l'unico assoluto da accettarsi è la beltà, il piacere disinteressato dell'arte. Lo accetta, anche se assoluto, perchè gli sembra commisurato alle nostre limitazioni umane. E' evidente la contraddizione insita in tale superamento estetico.

Essa riappare, sia pure in altra forma, nel pensiero di Riccardo Wagner. Per lui sia l'arte, come la rivoluzione, ha il compito di creare l'uomo, liberandolo da strutture che ne impoveriscono la personalità, quali la troppo statica ricchezza privata; d'altra parte a questa restaurazione deve operare non la ragione, ma l'istinto. Si deve dar luogo infatti non ad una « civilizzazione » astratta e formale come quella medievale, ma ad una « cultura » concreta, cresciuta sulla propria terra. Wagner è così interessato sia da esigenze umanistiche e libertarie, sia da esigenze nazionalistiche (la cultura non può essere mondiale, indifferenziata; deve concretizzarsi). L'esperienza del pensiero wagneriano dovrebbe indicare la impossibilità d'au-

tosintesi dell'estetica. Baillot non se ne convince ed anche a riguardo di Bergson ripete che il superamento estetico è ciò che di più duraturo ha lasciato Schopenauer. Dapprima Bergson è considerato mediatore dell'influenza di Schopenauer in Francia. Lo slancio vitale e le conseguenze della lotta per la vita non sono altro che la volontà nelle sue oggettivazioni. Bergson trae da Schopenauer anche la dottrina dell'intuizione e l'idea di porre il nostro corpo come fonte della rappresentazione e della volontà.

Bergson si stacca invece dal filosofo tedesco in quanto spinge l'intuizione fino all'incoscienza. D'altronde all'attivismo bergsoniano è opponibile il primato schopenaueriano della contemplazione.

Baillot sottolinea ancora una volta come l'intuizione filosofica, in quanto prescinde dai bisogni e dai desideri individuali, sia identica per Schopenauer alla intuizione estetica. Essa è l'unico mezzo che resta all'intelligenza per liberarsi dal dolore causato dall'oggettivazione della Volontà.

Si capisce allora quale ben più profondo legame unisca il mondo epicureo e stoico a quello schopenaueriano: il primato della contemplazione. Potremmo chiedere quale sarà l'oggetto di tale contemplazione, ma ci limitiamo a notare come tali sistemi, tendendo ad una affermazione della personalità, concludano con una sua limitazione.

FRANCESCO CADIN