

sabili, analoghe alla rifusione delle categorie astratte.

Di tutta questa metodologia, quindi, il fine supremo è di bandire dalla filosofia lo spirito di sistema, che mediante ragionamenti astratti e ipotetici pretende raggiungere una realtà concreta con una certezza definitiva.

Possiamo dunque concludere con le parole stesse dell'A.: « Bergson ha segnato la fine al prestigio dello scientismo positivistico e kantiano. Come un nuovo Platone, ha insegnato che la filosofia non è dell'ordine della "dianoia" o dell'intelligenza ragionatrice e calcolatrice, ma appartiene al punto di vista superiore della "noesis" o dell'intuizione immediata » (p. 38). Il suo spiritualismo è « una dottrina piena di slancio creatore » (p. 39) e in ciò è la ragione della sua novità.

Il saggio del Van Acker forse pecca un poco di ottimismo, quando restringe la polemica di Bergson contro l'intellettualismo, a polemica contro lo scientismo.

È pur vero, che anche nella concezione aristotelico-scolastica la sostanza, e l'essenza, non sono quella *cosa morta*, al di là delle determinazioni concrete, contro cui insorge Bergson. Sottolineare il contributo di Bergson a una metafisica meno formalistica è perciò cosa opportuna, anche se non bisogna dimenticare che le distanze dalla corretta posizione metafisica classica restano ancora notevoli.

Lo studio si presenta inoltre utile per la sua precisione, e la sua fedeltà ai testi bergsoniani.

ADRIANO BAUSOLA

ARMANDO CARLINI, *Studi Gentiliani*. Un volume di pp. 370. Firenze, Sansoni, 1958.

Il Carlini raccoglie in questo VIII volume della collana *Giovanni Gentile* alcuni dei suoi scritti sul Gentile, a cominciare dagli articoli comparsi sul « *Giornale critico della filosofia italiana* », fino ai più recenti ed a quelli scritti appositamente per questo volume. Studi gentiliani, dunque, ma si potrebbe anche dire studi riguardanti la formazione del pensiero del Carlini nell'ambito del neoidealismo italiano. Tutti, infatti, i saggi che compongono il volume hanno più carattere *critico* che *espositivo-ricostruttivo* ed indicano il processo di pensiero attraverso il quale il Carlini ha colto il valore e i limiti del pensiero gentiliano.

Secondo il Carlini merito innegabile del Gentile è quello di avere messo al centro della speculazione contemporanea l'atto della vita spirituale nella sua problematicità. Tale atto della vita spirituale il Gentile ha tuttavia mortificato risolvendolo nella dialettica di soggetto-oggetto, per cui il senso della spiritualità è disperso, il mondo entra nell'atto dell'autocoscienza, violando « ...la coscienza di noi stessi come problema di esistenza nella nostra interiorità, sorgente nell'atto in cui,

mettendo fra parentesi il mondo, ci raccogliamo in noi stessi... » (p. 278).

Sotto un altro aspetto, connesso con quello ora esposto, il pensiero del Gentile si rivela insufficiente per il Carlini. La dialettica gentiliana di soggetto ed oggetto non spiega la trascendentalità della vita spirituale rispetto al mondo dell'esperienza, all'oggetto; l'oggetto infatti, in quanto posto dal soggetto e destinato a risolversi in esso, non può spiegare il perenne autotranscendersi del soggetto attraverso l'oggetto. Tale insufficienza della dialettica soggetto-oggetto nello spiegare se stessa fu sentita (secondo il Carlini e in polemica con il Bellezza) dallo stesso Gentile, che, a partire dalla *Logica*, tende ad affermare una certa trascendenza dell'atto a se stesso, nel senso che « ...l'originaria dialettica *soggetto-oggetto* si presenta, ora, come la coincidenza ideale di *oggettività* *sogettività* in un atto assolutamente puro, che si potrebbe definire come il trascendente della trascendentalità precedente, interiorità veramente assoluta, presupposta al sistema delle forme e delle distinzioni in cui si attua lo spirito umano nelle sue storiche e sempre mutevoli apparizioni » (p. 44). Tale autotranscendenza dell'atto è tuttavia (e giustamente), per il Carlini, un'immanenza trascendente se stessa e quindi non giustificante ancora, il trascendersi di quella immanenza. La dottrina gentiliana dell'atto puro dello spirito afferma l'atto della vita spirituale nella sua problematicità ma non lo fonda; tale fondazione, è la nota tesi del Carlini, è data solo dalla fede nell'esistenza del Valore, e cioè di Dio, che solo può giustificare la trascendenza dello spirito al mondo ed a se stesso.

Questa la tesi fondamentale svolta dal Carlini nel presente volume attraverso numerosi saggi che mettono in luce, sotto molteplici aspetti, la persona e il pensiero del Gentile, ponendo in rilievo, con profonda intelligenza e acuto spirito critico, il nucleo fondamentale dell'attualismo. Certo noi, come abbiamo già detto nella recensione ad un altro volume del medesimo pensatore (*Che cosa è la metafisica?*), non accettiamo l'orientamento filosofico del Carlini, ma condividiamo con lui la critica all'immanentismo gentiliano e l'affermazione della trascendenza di Dio come fondamento della vita spirituale e della trascendenza dell'uomo al mondo naturale.

ALDO BONETTI

KARL JASPERS, *Bilan et perspectives*. Un vol. di pagg. 260. Desclée de Brouwer, Bruges, 1956.

Sono presentati in questo volumetto, in traduzione francese, dodici saggi di K. Jaspers la cui composizione è compresa in un periodo di tempo abbastanza lungo, cioè negli anni dal 1935 al 1951. La presente raccolta non ha carattere unitario, dato che i saggi si riferiscono

ad una pluralità di argomenti: è però possibile raggruppare alcuni di essi intorno a qualche nucleo comune.

Il primo saggio è dedicato dallo Jaspers al problema dei rapporti tra filosofia e scienza: nata come la scienza per eccellenza, la filosofia oggi tende ad essere considerata o come subordinata alle altre scienze, o come priva della caratteristica della scientificità. Una simile situazione pare insostenibile all'A., che perciò cerca di additare una via di uscita a quella che gli appare come la catastrofe della filosofia. A questo fine, occorre tener presenti tre elementi: lo spirito informatore delle scienze moderne (tutte inconcluse, ma reciprocamente correlate e condizionantis), la perpetua aspirazione dell'uomo ad un sapere filosofico totale e, infine, un concetto tradizionale di verità, platonicamente inteso, che non può più essere accettato nè dalla scienza, nè da una filosofia sistematica. Questi tre elementi debbono essere accuratamente vagliati e distinti: occorre, prima di tutto, rinunziare al sogno di un sapere filosofico onnicomprensivo, sogno che è stato in ogni tempo nocivo sia alla filosofia che alla scienza. È necessario inoltre definire meglio le caratteristiche essenziali della filosofia e della scienza; la filosofia deve prendere coscienza che essa è, per dir così, scienza e non scienza: scienza, in quanto non può instaurarsi se non sulla base offerta dalla scienza e in quanto procede secondo un ben preciso e peculiare metodo; non scienza, in quanto la filosofia non ha un oggetto definito e attingibile totalmente. La verità filosofica, in conclusione, è assoluta per chi è riuscito a viverla nella sua realtà storica, ma risulta condizionata proprio da questa storicità, quindi molteplice. La verità scientifica si presenta come dotata di universalità, ma, a sua volta, è relativa in quanto legata a metodi ed ipotesi.

Ci pare possibile riassumere sotto un denominatore comune un certo numero di saggi, precisamente: « L'esprit européen », « Conditions et possibilités d'un nouvel humanisme », « La liberté en péril et ses chances de salut », « La menace atomique ». Il tema qui trattato dallo Jaspers si allarga di molto, trapassando quelli che possono essere i problemi filosofici in senso stretto, per toccarne altri di indole più generica. Il concetto informatore di tutti questi saggi si può formulare in questi termini: di fronte alla crisi della spiritualità europea, occorre mirare alla restaurazione di un genuino umanesimo; in quest'opera in primo luogo è necessario un ripensamento di quello che è stato l'Umanesimo e, più in generale, di tutta la cultura occidentale. Un posto privilegiato deve occupare lo studio e la rivalutazione della cultura classica; non si deve trattare, però, di uno studio effettuato sui binari tradizionali, con intenti di ordine filologico-erudito: si tratta di vivificare la situazione odierna alla luce dello spirito classico. Il secondo elemento necessario per la ricostruzione di un umanesimo genuino è lo sforzo

doveroso da parte di tutti gli uomini per raggiungere la propria indipendenza spirituale. Occorre reagire a un mondo che tende sempre più a livellare, a pianificare gli individui, ricercando l'autentica libertà; e cercare la libertà significa, in ultima analisi, instaurare un rapporto con il trascendente. Ma proprio questo rapporto si presenta come irraggiungibile, nonostante un certo aiuto offerto dalla filosofia e dalle religioni rivelate; la vita umana si configura come un tentativo continuo per conquistare la vera libertà.

I due saggi seguenti (« Sur le chemin de la philosophie » e « A propos de ma philosophie ») ci fanno penetrare un poco più in profondità nel pensiero jaspersiano: in essi l'A. espone lo svolgimento del suo itinerario alla filosofia e delinea, sempre in forma elementare, i principali caposaldi del suo pensiero. Sono rievocati i primi orientamenti giovanili, dall'iniziale e brevissima tendenza agli studi giuridici, al forte interesse per la medicina e la psicologia, fino all'autentico orientamento filosofico. Lo Jaspers subì l'infusso di Husserl, di cui utilizzò ampiamente il metodo fenomenologico, per quanto stimasse assai poco il valore filosofico dello Husserl stesso; fu molto influenzato da Max Weber e considerò Kant come il filosofo, « simpliciter ».

Accennando quindi alla struttura del suo pensiero, quale si è venuto via via maturando, lo Jaspers ricorda come per filosofare occorre, in primo luogo, una profonda assimilazione della tradizione, che specificamente si configura come un approfondito studio della storia della filosofia: studio condotto sui cespiti teoretici, sulle « strutture », senza indugiare troppo sulle minuzie dei singoli sistemi. Da un tale studio risulterà chiaro, anche, che l'uomo è per sua natura orientato ai problemi essenziali, fondamentali; ben lungi dall'essere pseudoproblemi, essi si impongono imperiosamente alla mente di ciascuno. Ma come risolverli? L'unica realtà che sia accessibile è l'uomo, ma l'uomo si presenta come essenzialmente relazionale a un che di altro. Quindi il problema dell'uomo conduce al problema della esistenza di un trascendente. Ma una dimostrazione apodittica non è offerta dalla filosofia: tale concetto, potremmo dire kantianamente, è un postulato, ma non può diventare oggetto di scienza. E in questa prospettiva kantiana si colloca pure il concetto di « Umgreifende », quell'orizzonte ontologico, cioè, che sta al di là, come fondamento non conoscibile, di tutti i determinati orizzonti parziali a cui soltanto può giungere il nostro pensiero.

A questi due saggi che costituiscono quasi il cuore della raccolta ne seguono altri di minor rilevanza: un profilo dedicato a Kierkegaard, un tentativo di chiarire il concetto di male radicale in Kant, uno... « Etude psychopae thologique — Le prophète Ezéchiel », due profili, rispettivamente di Solone e di Goethe.

Come si è detto all'inizio, questa raccolta non presenta carattere unitario; non molti sono i saggi filosoficamente impegnati e anche

quelli che lo sono non si spingono molto in profondità, come sarà risultato dalla pur sintetica nostra esposizione. Per questo motivo non ci pare opportuno entrare a discutere particolari affermazioni dell'A., perchè, per far questo, occorrerebbe ricorrere alle opere maggiori dello Jaspers stesso e si valicherebbero i modesti limiti di una recensione; vorremmo esprimere tuttavia qualche riserva sui saggi « La menace atomique » e « Etude psychopathologique » su Ezechiele. In conclusione, diremo che il valore di questa raccolta consiste in una iniziazione, in una iniziale presa di contatto col linguaggio e col pensiero dello Jaspers: da questi scritti sarà reso più agevole il compito di affrontare le maggiori opere filosofiche dell'Autore.

ENRICO PRETE

ROBERT O. JOHANN, S. J., *The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity*. Un vol. di pp. 133. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1955.

Secondo lo Johann, nonostante la sua protesta di voler evitare il soggettivismo epistemologico, l'unica via all'essere è la soggettività o interiorità. L'essere come oggetto della metafisica non può essere avvicinato come un oggetto distante, esteriore: « Se l'essere deve essere avvicinato nella sua assolutezza, può esserlo solo per un'attiva, interiore identità con se stesso, una specie di interna presenza a se stesso ». Tale « speciale esperienza » (e qui incominciano i favoritismi ingiustificati) se è necessaria, secondo l'autore, per una metafisica in generale, lo è doppiamente per una metafisica dell'amore, che viene anticipato come un'estensione dell'interiore presenza a se stesso.

Che lo Johann finisca per essere suggestionato da una particolare posizione epistemologica soggettivistica appare evidente quando afferma come necessità di una metafisica dell'amore non solo il superamento di una dispersiva psicologia dell'amore, ma anche il rifuggire da una oggettivazione dell'« indefinibile mistero dell'essere come soggetto ». E, sulla traccia del confratello P. de Finance, l'autore definisce le pagine di S. Tommaso sull'amore un tipico esempio di « oggettivazione dell'esistenziale ». Che metafisica vorrà fare allora il nostro? « Una metafisica che non raggiunga l'unità appiandosi fuori dell'esistenziale in una serie di cause formali, ma mantenga invece nel suo decorso attorno all'unità ciò che realmente è più prezioso nell'essere, il mistero segreto ed unico dell'individuale stesso ». S. Tommaso gli servirà pur sempre di guida, di falsariga metafisica, specie per quanto riguarda la distinzione tra *amor concupiscentiae* (desire) ed *amor amicitiae* (direct love), tra *bonum per se* e *bonum alterius*, ma lo Johann cerca di perseguire una sintesi con le ricerche

contemporanee sul « mistero » dell'intersubiettività. È opportuno far subito delle riserve sulla possibilità di tale sintesi, e se non altro sul ricorrere del termine mistero in una ricerca metafisica. Tale termine, giustificato in teologia, resta sempre bastardo in filosofia: qualcosa si sa o non si sa; si sa qualcosa dell'essere e il resto si sa di non saperlo, o al massimo si cerca di venirlo a sapere. Il non-finito e l'atmosfera ambigua possono ottenere effetto solo nelle arti figurative.

L'autore procede alla ricerca dei termini di distinzione tra l'amore diretto e quello indiretto, o desiderio in vista di un bisogno o di un profitto. Allo Johann una primarietà dell'amore diretto (« Ti amo perchè sei tu, non perchè ho bisogno di te ») sembra attestata fenomenologicamente dalla riservatezza, dal silenzio che, secondo lui, circondano nell'amante il non-aver-ragioni dell'amore. Di questa « arazionalità » il filosofo deve ricercare le ragioni. Ma il silenzio, credo, dovrebbe esser preso con più malizia come possibile mascheratura, come resistenza alla confessione. Se si dice che l'amore non ha un motivo, può ben darsi che ci sia un motivo al silenzio sull'amore. E d'altronde, da un iniziale e spregiudicato punto di vista, chi può assicurare sulla primarietà di ciò che appare a prima vista come amore diretto? Non potrebbe trattarsi di una trasposizione dell'amore corrente e povero « che ha un motivo »?

Altrettanto si dica del « maggior realismo » attribuito all'amore nei confronti con la conoscenza. Dice lo Johann: « Mentre l'intelletto termina la sua attività a una identità intenzionale con l'oggetto, la tendenza dell'amore è verso l'oggetto reale... ». A parte il fatto che per parlare di realismo si dovrebbe badare alla realtà della tendenza e del suo termine, altrettanto reali e nell'amore e nella conoscenza, e non alla maggiore o minore mediazione operata da essa tendenza, anche bene è sempre l'amore quello che appare più mediato, e mediato proprio dalla conoscenza.

Riprendendo l'esame dei caratteri distintivi di desiderio e amore diretto e interpretando il noto passo tomista che avvia a tale distinzione (Commentario dei nomi divini, 4, 9), lo Johann designa come talità l'essere che è oggetto dell'*amor concupiscentiae*, oggetto che S. Tommaso chiama *bonum accidentale*, e come ipseità, cioè come incomunicabile esistenza l'essere che è oggetto dell'*amor amicitiae*. Afferma inoltre che, nell'*amor concupiscentiae*, qualsiasi oggetto avente le determinazioni richieste per la perfettibilità del soggetto amante, può soddisfare tale soggetto e quindi che gli oggetti dell'*amor concupiscentiae* sono intercambiabili. Ma forse che non esistono anche « molte » esistenze incomunicabili, molte ipseità? Non si dovrebbe concludere quindi che anche nell'*amor amicitiae*, posto che suo unico oggetto sia l'esistenza incomunicabile, si dà un'identica intercambiabilità?

L'oggetto dell'amore indiretto, o desiderio,