

mostra la complementarità delle due definizioni del *De Anima*, che Jaeger vedeva invece come espressioni di diverse dimensioni di pensiero. Tutti gli altri autori riprendono, infine, la tradizionale lettura « sistematica », indipendentemente dalla problematica suscitata dalle interpretazioni genetiche.

Degli altri saggi, non riguardanti direttamente Aristotele, è giocoforza limitarci alla segnalazione: M. DE CORTE tratta il tema: *Parménide et la sophistique*, (pp. 47-58); A. DIÈS ritorna su un argomento a lui caro: *Le Dieu da Platon* (pp. 61-67) e H. D. SAFFREY scrive: *Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus* (pp. 387-430).

I restanti articoli riguardano quasi tutti Aristotele nel Medioevo: L. MINIO PALUELLO, *Le texte du « De anima » d'Aristote. La tradition latine avant 1500* (pp. 217-243); O. LOTTIN, *Aristote et la connexion des vertus morales* (pp. 343-364) in cui viene studiato l'influsso dell'Etica aristotelica nel medioevo; E. BARBOTIN, *Deux témoignages patristiques sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect* (pp. 375-385); H. J. DROSSAART LULOFS, *The Syriac Translation of Theophrastus' Meteorology* (pp. 433-449); E. FRANCESCHINI, *Sulle Versioni Latine medievali del περί χρωμάτων* (pp. 451-469); D. A. CALLUS, *The Treatise of John Blund « On the Soul »* (pp. 471-495); P. GLORIEUX, *Autour du « Contra errores graecorum »*. *Suggestions chronologiques* (pp. 497-512); A. MAIER, *Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts* (pp. 515-541); PH. MERLAN, *Aristoteles, Averroës und die beiden Eckarts*, (pp. 543-566). Anche in questi il lettore troverà cose nuove. E non è necessario aggiungere come tutti siano condotti con serietà e competenza: i nomi degli autori ne sono la migliore garanzia.

GIOVANNI REALE

ANTONIO DI NOTO O.F.M., *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII*. « Il pensiero medievale », Collana di Storia della filosofia medievale, prima serie, volume settimo. Un vol. di pp. 162. Ed. Cedam, Padova, 1958.

Se la verità « Dio è » sia per sé nota oppure no, fu un problema che preoccupò e fece meditare un buon numero di pensatori del XIII sec. Fu questa una questione che si sviluppò lungo due direttrici speculative, la ricerca, dapprima, delle caratteristiche delle varie specie di verità *per se note*, e da questa indagine ne derivò una interessante casistica logico-gnoseologica ad opera di Alberto Magno, Gualtiero di Bruges e, sulla scia di questi, Egidio Romano, Agostino Trionfo, Tommaso d'Aquino, Giovanni Olivi e Guglielmo di Ware. Di poi la soluzione del problema particolare: cioè se le affermazioni di Giovanni Damasceno e l'argomento di S. Anselmo rientrano in questa casistica e siano da conside-

rarsi *per se note*. A proposito di queste due affermazioni i vari pensatori assunsero posizioni diverse: chi sostenne la soluzione positiva, come Alberto Magno, Gualtiero di Bruges, Egidio Romano, Nicola Occam e Agostino Trionfo; chi invece la soluzione negativa come S. Tommaso, Enrico di Gand, Riccardo da Medievilla e Guglielmo de la Mare; e chi preferì infine una soluzione mediana tra le due, nel senso che la proposizione « Dio è » è *per se nota* soltanto *aliquo modo*, come Pier Giovanni Olivi, Pietro de Trabibus, Guglielmo di Ware e Duns Scoto.

Fu un dibattito, se così si può dire, proficuo poichè da esso nacque uno sforzo interpretativo per l'affermazione del Damasceno e di perfezionamento e di « colorazione » per l'argomento anselmiano ed in più tutta una indagine sui giudizi analitici e la loro evidenza. L'aver messo in luce i documenti di questo dibattito è il merito dell'autore di questo volume ed è la prima e più interessante parte di esso. La seconda, di carattere teoretico, è speculativamente piuttosto debole. Il v. è completato da una *Distinzione* inedita di Pietro de Trabibus.

ERMENEGILDO BERTOLA

RODOLFO MONDOLFO, *Filosofi tedeschi: saggi critici*. Un vol. di pp. 165. Cappelli Editore, Bologna, 1958.

Come si legge nella prefazione, si tratta di cinque saggi scritti, tre, su commissione di varie Università e istituzioni culturali argentine in occasione dei centenari di Nietzsche (1944), Herder (1944) e Leibniz (1946) e un *Profilo di Fichte* già scritto per il « Dizionario di Pedagogia » di G. Marchesini e infine un *discorso* pronunciato dall'A. nel 1917 « in un momento assai grave per l'Italia » sulla *Formazione della teoria egemonica nel pensiero tedesco del sec. XIX*. I cinque saggi già pubblicati in volume a Buenos Aires nel 1947, appaiono così ora in traduzione italiana. Apre il volume il saggio su *Leibniz nella storia della filosofia (formazione e azione storica del suo pensiero)*, inteso a mettere in evidenza come dice il sottotitolo, le varie fasi e le correnti costitutive sul piano culturale e speculativo del pensiero leibniziano. È così che il Mondolfo fa notare come in Leibniz convergano influssi non solo della filosofia del suo tempo (il cartesianesimo, Hobbes) ma anche della tradizione neoplatonica e più precisamente del platonismo rinascimentale « con il quale egli ebbe relazioni dirette che ci mostrano l'influenza sulla sua formazione intellettuale di quel gran principio della continuità, che era per lui una delle chiavi della comprensione dell'universo, tanto fisico quanto spirituale, tanto dello sviluppo dell'individuo quanto dell'evoluzione storica dell'umanità » (pp. 15-16). Questo « gran principio » a giudizio del M. ha una storia e se nel 1647 già veniva for-

mulato da Pascal, tuttavia è certo che quanto alla sua genesi esso risale a Bruno « suo primo assertore sistematico nella *Cena delle Ceneri* ».

Tutto ciò ha importanza in quanto fa vedere come una comprensione e una conseguente adeguata valutazione del pensiero leibniziano sia impossibile se si tralascia di considerare i suoi rapporti con la filosofia rinascimentale. Cade a questo proposito l'annotazione dei rapporti Leibniz-Campanella: « Nella Teodicea, Leibniz si è esplicitamente riconosciuto debitore di Campanella nella formazione del suo ottimismo, e lo ha lodato in modo speciale come assertore di Dio in tutte le cose, più intimo ad esse che esse stesse. Questo principio era di chiara provenienza neoplatonica, ancorchè il neoplatonismo che ha influito su Campanella e Leibniz sia il neoplatonismo cristiano di S. Agostino » (pp. 19-20). Ma sarebbe facile andare a finire a Talete! In effetti, osserviamo, se la filosofia non è quella tale « galleria delle pazzie » secondo che osserva Hegel, è certamente qualcosa di più che un semplice succedersi — storicamente considerata — di affermazioni e opinioni ognuna stante in sé e per sé. Se così fosse, allora non varrebbe veramente la pena spendere una vita per la filosofia. Ma essendo la vita essa stessa di per sé filosofia in quanto posizione del problema filosofico e la filosofia essendo essa la consapevolezza critica della vita e dell'esistenza, la storia della filosofia si configura allora come il sistema organico delle tappe evolutive che hanno portato a questa consapevolezza, come la stessa storia della vita umana sotto l'aspetto della ricerca del vero dentro e fuori dell'uomo; ed ogni tappa di questa evoluzione ne richiama una precedente dalla quale organicamente proceda, essendo ogni singolo particolare pensiero filosofico sempre in qualche modo prosecuzione di un precedente pensiero, perchè « nessuno comincia mai da sé stesso ». Condizionati come siamo storicamente, dalla cultura, dalle idee, dall'ambiente in cui viviamo e che rappresentano il substrato della nostra personalità, questa condizionatezza è il punto di partenza di ogni nostra attività e di ogni nostro pensiero; e quel bagaglio di idee, di cultura, di fatti è poi così tale che non possiamo disfarcene se non a rischio di uscir fuori della storia che è la nostra realtà, il nostro essere nel mondo. Ogni epoca e momento della storia è il punto di arrivo del processo organico del progresso e punto di partenza per ulteriori tappe verso il futuro. È vero quindi che porta con sé i segni del passato mentre che è gravido dell'avvenire. In questo senso, ritornando al tema, è naturale che il Mondolfo studiando Leibniz vi abbia trovato di Bruno, di Campanella, e... di S. Agostino.

Ma se tutto ciò è indubitato e indubitabile perchè è sempre bene avere dinanzi agli occhi la storia e non perderne mai il senso, un indugiare troppo a lungo, portandoci a Talete, non rischia di farci perdere di vista il presente — Leibniz — che, se pur figlio

del passato, è pur sempre in sé qualcosa di autentico, unico, irripetibile, quasi una specie a sé? Chi oserebbe negare la condizionatezza del nostro essere e del nostro pensare? ma chi oserebbe mettere in dubbio la peculiarità dell'essere nostro e dei nostri pensieri? Chè come in medicina avviene che fino a un certo punto servano i dati anamnestici ai fini di una diagnosi oggettiva di una data situazione patologica, e in sede di interpretazione giuridica di una norma di legge fino ad un certo punto serva il richiamo delle contingenze storico-politico-sociali, che hanno portato alla creazione di quella norma; così pure in sede di indagine filosofica. Per il semplice fatto già sopra accennato che il nostro pensiero per quanto geneticamente si stacchi da una certa situazione storica, tuttavia esso stà a sé e non è confondibile con altri pensieri. Ne consegue che al rilievo degli elementi autonomi, alla comprensione dell'autonomia logica devesi mirare soprattutto quando si tratta di valutare un dato pensiero, essendo solo un mezzo gli elementi del condizionamento storico rilevati.

Ora ci pare — ma intendiamo affermare con tutta la stima per l'A. e con senso di rispetto — che il saggio del quale stiamo discutendo troppo si disperda nella ricerca degli elementi culturali che abbiano influito sulla formazione del pensiero di Leibniz, a discapito di una possibile comprensione e valutazione delle strutture autonome di quel pensiero. Ovvio che così, alla fine delle sue indagini filologiche, il M. veda lo sforzo teoretico di Leibniz come « uno sforzo sincretistico... diviso tra tendenze divergenti che non sempre riescono a conciliarsi tra loro e che mostrano invece una instabilità nel loro equilibrio reciproco » (p. 55).

È bensì vero che « instabile » è tutto il « sistema » leibniziano, ma non, pensiamo noi, per la difficoltà di amalgamare correnti ed elementi di pensieri i più disparati che siano venuti a costituire la cultura dell'uomo Leibniz quanto piuttosto per la illegittimità (filosoficamente parlando) dell'impianto stesso, della *infondatezza* del suo pensiero genuinamente filosofico. Qui dovremmo giustamente suffragare le nostre affermazioni facendo rilevare l'incongruenza — *l'instabilità!* — di una metafisica fondata su una fisica (come lo stesso Leibniz riconosce); ma andremmo fuori tema rischiando di fare un discorso in questa sede non pertinente. Per chi volesse ad ogni modo rendersi conto delle cose, potrebbe con buon profitto approfondire quanto il Bontadini ha scritto in proposito nel volume *Indagini di struttura sul gnosologismo moderno*, in riferimento alla struttura del pensiero leibniziano.

L'azione storica del pensiero di Leibniz? « Era presente in tutta la ricerca psicologica dell'epoca, l'esigenza di uno studio dell'inconsciente e del subconsciente, ma solo con Leibniz questa esigenza si traduce in teoria sistematica, stimolando gli sviluppi posteriori che

si compiono nel sec. XIX e giungono fino alla presente scuola della psicanalisi» (p. 58). Inoltre «... nella rigorosa affermazione leibniziana di una luce interiore, fonte di ogni universalità e necessità nella nostra conoscenza e delle potenzialità latenti che si sviluppano in occasione dell'esperienza, detta teoria prelude chiaramente alle forme trascendentali e all'apriorismo kantiano. Allo stesso modo, troviamo un'anticipazione dei temi di Kant nel fenomenismo di Leibniz, la cui espressione ultima si trova specialmente in varie sue lettere, dove riduce la vita di ogni monade alla percezione, che è rappresentazione dei fenomeni, e all'appetizione che è transito di fenomeni ad altri fenomeni» (pp. 58-59).

Qui invero il M. tenta un'analisi più profonda del pensiero leibniziano; ma ci pare che il tutto si esaurisca in un semplice tentativo. Parlare di «fenomenismo» leibniziano non si può se non andando al cuore del sistema leibniziano come ha fatto magistralmente l'Olgiatei nei suoi ben noti scritti sul significato storico di Leibniz e sul fenomenismo leibniziano. In Mondolfo il concetto di fenomenismo a proposito di Leibniz ci pare sia rimasto un semplice tentativo di precisazione, un accenno. Perché, forse, questi volevano essere nelle intenzioni dell'A. i limiti del suo saggio e non altri.

Quanto agli altri saggi citiamo, in quanto offrano un certo interesse, gli studi su *l'Umanesimo e nazionalismo di Herder* e su *la formazione della teoria egemonica nel pensiero tedesco del sec. XIX*.

Il primo di questi due saggi inteso a confutare la tesi di un Herder cosmopolita e liberale per confermare l'opposta, ossia di un Herder nazionalista e pangermanista, assomato all'altro è certamente interessante. Qui invero, l'indagine filologica accurata intesa ad accertare la genesi e lo svolgimento dell'idea pangermanista nell'opera perseguita e vissuta dai grandi spiriti del romanticismo e postromanticismo germanici, nonché dei teorici di professione; qui — diciamo — l'indagine filologica si rivela della massima utilità ed opportunità, in quanto da essa dipende la possibilità di una più obbiettiva comprensione e valutazione dei fatti tragici di cui or non è molto, siamo stati spettatori attivi. I fatti — è indubitabile — come puri fatti non si giustificano, presupponendo sempre un'idea come loro anima o fondamento. Ora, vedere la genesi di questa idea e il suo svolgimento significa, appunto, aprirsi la via alla comprensione dei fatti. Specie quando questi fatti diventano di portata universale, volgarizzata che si è quell'idea al punto da mostrarsi come idea di tutto un popolo. È così che si comprende l'anima di una civiltà; o se non altro, che ci si avvia alla sua comprensione.

Partendo dal clima dello *Sturm und Drang*, l'A. passa in rassegna minutamente l'evoluzione dottrinale del pangermanesimo che ha portato al *Deutschland über alles in des Welt*. Dal punto di vista dell'analisi della dottrina, il lavoro è

egregio e può certamente riuscire di un certo interesse, anche se il tema non è nuovo, e l'A. sembri non tener conto della figura di Lutero dal quale, osiamo pensare (ma non siamo soli!), sia opportuno prendere le mosse ove si voglia intendere il dramma spirituale e politico della Germania moderna e contemporanea. La «Riforma» luterana — lo sappiamo — è stata dal punto di vista religioso una «deformazione» della verità; ma della sua effettiva portata riformistica dello spirito pubblico germanico non v'è oggi chi più dubiti. Onde la necessità di tenerne conto (e che conto!) quando si vogliono trattare certi temi.

Citando testi ed autori, dallo Herder, da Fichte, passando per Hegel fino al Mommsen, al Treitschke ecc. è tutto nel discorso del Mondolfo un susseguirsi di interessanti testimonianze sui pretesi diritti e destini della razza eletta. Ai quali l'A. oppone l'immortale insegnamento di Mazzini che nella sua patria vedeva la Patria e, nei diritti della sua patria, innanzi tutto il diritto *simpliciter*.

I rimanenti due saggi su Fichte e su Nietzsche ci sembrano di scarso interesse e perciò ne risparmiamo l'informazione ai lettori.

FRANCO SIRCHIA

I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, a cura di KLAUS REICH. Un vol. di pp. XVI-104. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1958.

L'editore Meiner di Amburgo in questo nuovo volume (il 251°) della sua «Philosophische Bibliothek», ci presenta un'accurata edizione della famosa *Dissertatio* kantiana del '70, colla traduzione tedesca a fronte. L'opera contiene una Avvertenza, una pregevole, interessante introduzione, precise e nutrite note, e infine un ben curato indice della essenziale terminologia latina ricorrente in tale scritto con relativa collocazione; il tutto a cura di Klaus Reich. Come è detto nell'Avvertenza, il testo latino dell'opera è ripreso dall'originale che figura nell'edizione dell'*Opera Omnia* di Kant a cura dell'Accademia di Berlino (vol. II, pp. 387-419). Ciò ovviamente non esclude, come pure è detto nell'Avvertenza, che il testo che qui si presenta sia migliore dell'originale dell'edizione dell'Accademia per via della correzione apportata ad alcuni errori di stampa che figurano invece in quest'ultima. Per quanto concerne la versione in tedesco, sempre lo stesso Reich, che l'ha appunto curata, c'informa come la sua non sia in ogni caso la prima versione tedesca della *Dissertatio*. Già nel 1799 J. H. Tieftrunk, un discepolo di Kant, aveva curato una prima traduzione tedesca del *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, e il Reich, nuovo traduttore della opera, dopo averci dato questa informazione, non nasconde di essere ricorso qualche volta a tale traduzione. Nella «Einleitung» il Reich inserisce, nell'ambito di una impegnata trat-