

«superamento» dialettico hegeliano, di cui tanta parte è poi trapassata in Marx, dall'altro gli elementi anti-idealistic, cioè realistico-naturalistici del kantismo, da Hegel non compresi o misconosciuti: il valore fondamentale della sensibilità, la necessità del «dato» per operare la sintesi, l'autonomia riconosciuta alle scienze della natura, anzi il tentativo di fondare tale autonomia, e, ovviamente, la critica alla metafisica «tradizionale» ed alla trascendenza. Il fenomenismo e lo scientismo sono in Kant gli aspetti positivi, mentre lo sviluppo etico-metafisico attraverso la *Critica della Ragion Pratica* e la conseguente affermazione idealistica della soggettività trascendentale come nuovo Assoluto ne sono l'aspetto deterioro e ideologico-borghese. Resta tuttavia prevalente la seconda funzione del kantismo, di rottura degli schemi tradizionali (metafisico-deistici) dell'Illuminismo, sotto la pressione del problema epistemologico, della necessità di fondazione critica della scienza della natura.

Il secondo saggio si raccomanda invece per una maggior aderenza ai testi e per un più analitico studio dei problemi dello spazio e della materia in Kant. Lo scientismo ed in particolare il fisicismo kantiani, che fan poi capo al suo fenomenismo criticistico, trovano la loro fondamentale espressione, secondo l'A., nella dottrina dello spazio e del tempo, onde sgorga una giustificazione, sia pure fenomenistica, del costituirsi meccanicistico-matematico della natura, della sua sostanzialità intesa come permanenza e della sua attività intesa come causalità deterministica. Il Luporini sottolinea in particolare l'importanza della kantiana «confutazione dell'idealismo», fondata sulle osservazioni che la percezione del permanente è condizionante rispetto a quella del cambiamento e che una percezione di permanenza non è mai meramente interiore, ma ha sempre un correlato «oggettivo» ed «esterno»: onde la differenza fra mera *realtà* fenomenico-empirica ed *esistenza* ed il passaggio dall'una all'altra attraverso la scoperta di tale condizionamento oggettivo ed esterno della sfera del fenomeno.

Le due prospettive conclusive del saggio sono rappresentate da un chiarimento delle categorie della modalità e della concezione kantiana della materia. Per la prima prospettiva il Luporini insiste nell'identificare possibilità (kantiana) e verificabilità empirica, mentre quest'ultima a nostro avviso non corrisponde al piano categoriale della possibilità criticistica, che è quello a priori, valido «per ogni esperienza possibile» anteriormente alla sua verificabilità di fatto. Interessante invece la serie di osservazioni sulle possibilità di adattamento del kantismo ai successivi sviluppi delle scienze matematiche (geometrie non-euclidee) e fisiche (relatività speciale e generale).

Circa il concetto di materia, il Luporini ne sottolinea il carattere *empirico* in Kant: questi ne lascia in effetti la determinazione alla scienza fisica, soltanto dandone una fonda-

zione criticistica ed un giudizio limitativo in sede gnoseologico-trascendentale, ed in sostanza rimanendo fedele alla concezione newtoniana della materia come forza attrattiva e del mondo materiale come campo gravitazionale. Il Luporini rileva l'incomprensione hegeliana di tale posizione criticistica ed insieme il suo sfruttamento romantico-idealistico a fini ben lontani dallo spirito (scientifico) del criticismo, cioè per l'edificazione di una «nuova» scienza della natura metafisico-dialettica e totalmente a priori.

Nel complesso l'opera in esame può offrire un certo interesse quale esempio di interpretazione kantiana da un punto di vista realistico-marxista: benchè siano piuttosto deboli e lontani i legami dialettici e scarse le prospettive comuni fra Kant e Marx e quindi lo *Standpunkt* marxista porti inevitabilmente a prescindere da troppi problemi genuinamente kantiani, anzi di capitale importanza per una visione d'assieme della filosofia critica, di cui tale *Standpunkt* porta quindi a limitare eccessivamente l'analisi interpretativa.

GIANCARLO PENATI

P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*. Un volume di pp. 140. Taylor, Torino, 1960, II ediz.

Con questo suo saggio sull'ultimo Heidegger il Chiodi, già autore di uno studio più ampio sul momento esistenzialistico dello stesso filosofo, nonchè dell'apprezzata traduzione integrale di *Sein und Zeit*, vuole introdurci, con singolare sforzo di chiarimento interpretativo, all'intellezione dei più recenti sviluppi heideggeriani. Rispetto alla prima edizione, risalente al 1952, questa seconda appare raddoppiata ed aggiornata sino alle opere del filosofo apparse nel 1959.

La tematica dell'ultimo Heidegger (cioè degli sviluppi del suo pensiero succeduti alla lunga stasi del 1930-40) vi viene prospettata da quattro principali punti di vista, che poi si saldano in un'unica conclusione: la verità, l'essere, il pensiero, l'esistenza. Segue un'appendice dedicata ai temi di critica estetico-filosofica cari oggi al filosofo tedesco: Hölderlin, Rilke, Trakl, Hebel e George.

Già ad un primo sguardo superficiale si rivela dunque lo scadere del piano esistenziale da questione centrale e comunque da prospettiva primaria, qual esso era in *Sein und Zeit*, a questione di sfondo: è quel capovolgimento della problematica che costituisce, secondo l'A., la distanza effettiva fra il primo ed il secondo Heidegger, il passaggio dalla *Seinsfrage* o indagine fenomenologico-esistenziale circa l'ente determinato e finito, e per esso circa l'essere in generale, alla *Frage nach dem Sein*, cioè ad un'indagine circa il *fondamento* (ultrafenomenologico) dell'ente, dell'eserci, della sfera del finito.

Sul modo di porre e pure di risolvere (sia pure in senso, come vedremo, negativo) tale

nuova *Frage*, influisce in misura determinante il concetto heideggeriano di verità, che giustamente l'A. mette al primo posto nella sua trattazione: essa è ἀλήθεια, uscita dal nascondimento, rivelarsi del nascosto, che quindi proprio nell'atto del suo svelarsi presuppone l'esser-nascosto e ne è condizionata. L'esser-nascosto è il fondamento della verità e domina il rapporto tra l'essere dell'ente (della determinazione che si rivela) e l'essere in generale: e tale dipendenza dell'ente, del finito nel suo rivelarsi dall'esser-nascosto è la struttura necessaria dell'essere in quanto tale (*Geschick des Seins*).

Da tale impostazione, che diremmo per parte nostra ultra-fenomenologica o di assoluta trascendenza gnoseologico-metafisica, e che pone il fondamento del finito nell'assoluta negatività del nascondimento (sfuggente ad ogni rivelazione del vero, perchè di essa presupposto), deriva la « fine della filosofia », l'*Ueberwindung* della metafisica che, aggirandosi tutta nella sfera dell'essere determinato e determinabile, e sia pure determinato soltanto in quanto ente in generale, è caratterizzata, secondo Heidegger, dall'oblio dell'esser-nascosto, cioè del vero fondamento, e dal declassamento della verità-ἀλήθεια a mera ὁρθότης, a semplice « rispondenza » dell'essere al pensiero, quindi al « valore » umanisticamente e, in fondo, pragmatisticamente fissato. Heidegger coinvolge pertanto nella stessa condanna soggettivistica la metafisica classica e quella moderna, ravvisando nello idealismo e infine in Nietzsche soltanto il punto d'arrivo del capovolgimento soggettivistico, umanistico e tecnicistico operato nel rapporto uomo-essere, iniziato dai Sofisti e proseguito attraverso Platone, Aristotele e il teologismo cristiano-medievale. L'« oltrepassamento della metafisica » va ora formulato come ricerca non più del *Sein* tradizionale, teologizzato ed umanizzato, cioè soggettivizzato, bensì di quello simbolicamente annullato da una cancellatura cruciforme, che ne impedisce l'interpretazione abituale e ne « protegge » la vera essenza trans-metafisica.

Da tale prospettiva fondamentale deriva pure l'impostazione del problema del pensiero, ed in particolare del linguaggio, e di quello dell'esistenza e della storia. Se per il *vorstellendes Denken* della metafisica il linguaggio è una proprietà dell'uomo, per l'*andenkendes Denken*, il « pensiero pre-pensante » che vuol « risalire alle origini » e mettere da parte la metafisica stessa, esso è la « casa dell'essere », si impone all'uomo necessariamente come originaria rivelazione, espressiva dell'essere e della sua struttura originaria, cioè del suo fondarsi nell'esser-nascosto proprio mentre si rivela. L'uomo deve ascoltare in silenzio tale linguaggio misterioso, non alterarlo col suo vano filosofare, ed anzi piegarvisi: ed è ovvio che da tale sua concezione del linguaggio come *prius* assoluto da accettare, quale fonte e condizione di ogni accettazione (*Es, das Wort, gibt*), Heidegger sia tratto a valutare

in sommo grado il linguaggio poetico, primitiva rivelazione dell'essere, *Dichten* che è l'originario *dictare* dell'essere.

Ma a proposito del linguaggio di nuovo si impone la stessa difficoltà che sta alla radice del concetto heideggeriano di verità e di realtà: la rivelazione implica il nascondimento, la espressione il « silenzio », come tale rivelatore del mistero, che è la profondità dell'essere stesso; cosicchè se, considerando il linguaggio primitiva rivelazione dell'essere, lo si sottrae alle empiristiche analisi del neo-positivismo logico ed alle sue svalutazioni tecnicistico-convenzionali, facendolo, da mero segno, rivelazione ed anzi creazione della « cosa », il linguaggio resta pur sempre una rivelazione che svelando nasconde, è « cenno » e mai « risposta », ci « pone sulla via », ma ci lascia poi in completa oscurità circa la natura del suo stesso fondamento, circa la sua origine e pertanto in ultima analisi circa il suo stesso contenuto e valore (ma vedemmo che Heidegger rifiuta la categoria del valore come antropologizzatrice dell'essere).

Finalmente la prospettiva dell'esistenza, che già il primo Heidegger rifiutava di considerare come quella totale e finale del suo pensiero, si chiarisce ora come sfera del condizionato, della coscienza come illuminazione della stessa struttura necessaria che la costituisce e la trascende, collocandola nella finitezza irrimediabile del « non-potere-non », come « rivolgimento del non-potere », « *Notwendigkeit* » (*Wendung-in-Not*). In vano la scienza moderna tenta di invertire le posizioni e di fare dell'uomo l'autore del progetto della sua esistenza: essa ottiene soltanto che l'uomo erri lontano dall'essere, obliandone la necessaria struttura. Non più quindi umanismo nè esistenzialismo umanistico, sartriano; non più immanentismo storicistico, bensì « epocalità », tenersi in sè dell'essere nella sua vera essenza, mentre la storia è un errore lontano dall'essere che, ricondotta tuttavia all'essere stesso come alla sua necessaria e nascosta origine, in esso si dissolve.

Abbiamo inteso brevemente riassumere quei temi centrali dell'ultimo Heidegger che il Chiodi nel suo saggio diffusamente analizza e si sforza acutamente di chiarire, per giungere infine alla sua conclusione critico-valutativa. Essa è la seguente: tra il primo e l'ultimo Heidegger vi è certo una differenza di accentuazione fra istanza esistenziale o finitistica ed istanza ontologico-fondativa. Il proposito del filosofo tedesco sarebbe il superamento di Hegel, ottenuto mediante una « vera » (non cioè dissolvente, come quella hegeliana) fondazione del finito. Chiarita da *Sein und Zeit* la nullità di questo e quindi riconosciuto il finito come « non-fondamento », se ne riporta la fondazione, nell'ultimo Heidegger, all'ordine necessario della non-rivelazione, mentre in Hegel esso era fondato e risolto nell'ordine necessario della rivelazione; eliminata la filosofia come pretesa di rivelazione totale, rimangono arte e religione non come

forme provvisorie, ma come definitive manifestazioni dell'esser-nascosto, vero fondamento del finito.

Ma il Chiodi considera, ed a nostro parere giustamente, non superato Hegel da tale posizione heideggeriana; il finito non è più riportato e risolto, è vero, nel processo logico-dialettico della necessità hegeliana, ma rimane tuttavia necessario, di una necessità che investe la sua stessa immediatezza e la assolutezza, escludendo ogni possibile giustificazione della sua interna problematicità, di quel rapporto problematico fra ente ed essere che è per il Chiodi il « vero » problema dell'essere. Il pensiero dell'ultimo Heidegger, da lui definito « *un neoplatonismo purgato da ogni onticità e pensato fenomenologicamente* », non risolve tale problema.

Fermo restando tale suo limite negativo, quale il significato positivo dell'attuale filosofia di Heidegger secondo il Chiodi? Esso sta nell'aver svelato la mistificazione della filosofia romantico-idealista, il carattere irrilevante delle sue deduzioni, che non sono « pensiero » e non riguardano l'essere (che

è esser-nascosto), ma lo obliano nel « filosofare ». In tal carattere demistificatorio sta la attualità della speculazione heideggeriana: oltre la filosofia ed anche oltre la scienza soggettivistico-tecnicistica, il pensiero autentico è *Gelassenheit*, cioè abbandono fiducioso, attesa, silenzio.

Il saggio in esame, accuratamente ed analiticamente condotto sulla base dei testi heideggeriani e tuttavia non appesantito da eccessivi rilievi e riferimenti eruditi, è un lodevole esempio di misura e di penetrazione critica; scritto in linguaggio comprensibile, esso costituisce anche un notevole sforzo di chiarimento delle ben note espressioni involute e linguisticamente ricercate del filosofo tedesco. Sia per tali suoi caratteri, sia per le equilibrate tesi interpretative che esso sostiene, sia infine perchè corredato da una completa nota bibliografica concernente tutte le opere di Heidegger sino al 1959 e le loro principali traduzioni italiane, esso costituisce una utilissima introduzione allo studio degli ultimi sviluppi del suo pensiero.

GIANCARLO PENATI