

Rivoluzione francese si rivelerà inferiore ai propri proclami ideologici, una nuova rivoluzione sarà pronta. Ma anche in questo caso, l'elemento propulsore ha una dimensione che trascende la determinata situazione storica. Deve riconoscerlo lo stesso Schlesinger quando afferma che la nuova contraddizione degli ordini sociali « può essere provocata dall'esistenza di qualche fattore comune (sia pure soltanto formale) tra le forze motrici di tutte le trasformazioni sociali in discussione; può anche essere provocata da qualche elemento comune agli ordini sociali che vengono attaccati nelle successive trasformazioni » (p. 82). Le conclusioni vengono di conseguenza. Ciò che un tempo veniva confinato nell'astrazione utopistica acquista ben altro valore e questo significa che ogni idea trascende l'immediato presente, e « che alcune idee trascendono non soltanto lo stadio attuale della società, ma anche quello che lo segue, e che nasce grazie all'aiuto di quelle idee » (p. 86).

Bisogna, dunque, riconoscere una trascendenza dell'uomo alla storia, una sua dimensione essenziale che è piuttosto fondamento e non risultato della dialettica sociale. Anche qui, sviluppato nel senso migliore, il marxismo viene ridotto nella propria parzialità, nella sua dimensione eminentemente sociologica. Ma, così, l'uomo è riaperto alla sua più ampia problematica: l'esigenza di una ricerca ontologica più comprensiva, la richiesta del discorso religioso ritornano con purificata esigenza.

In questa direzione, però, non vanno sottovalutate altre difficoltà anche e, vorrei dire, soprattutto dove il rigore scientifico vien meno in favore del pregiudizio o del partito preso. Nella stessa opera di Schlesinger, per esempio, quando si parla di religione non è difficile avvertire un brusco cedimento nella serietà e nell'informazione. Citerò, a titolo indicativo, un sol caso: « il Cattolicesimo moderno (diversamente dal cattolicesimo feudale, che costrinse Galileo alla ritrattazione), ha ben poche obiezioni contro la fisica moderna. Siccome non può mutare la sua concezione della Rivelazione, che è la sua stessa ragion d'essere, esso si tira d'impaccio con il vecchio espediente della duplice verità, per cui l'aspetto più popolare della verità è ridotto a ciò che altri definirebbero un mito. Ma i cattolici romani non sono gli unici dell'evo moderno che ritengano che questo mondo non può essere mantenuto nell'ordine dovuto senza miti, debitamente imposti ed accettati » (p. 88). Quale « cattolico romano » potrebbe riconoscersi in questa prospettiva? Chi parla di doppia verità a proposito della fisica biblica e non piuttosto di un linguaggio adeguato all'epoca in cui apparve, per nulla cogente dal punto di vista della scienza naturale? Per esempio, già Sant'Agostino indicava nei sei giorni della creazione un valore puramente didascalico e non scientifico. E chi, in tal senso, avrebbe bisogno di assicurare l'ordine religioso e sociale con « miti debitamente imposti ed accettati »?

VIRGILIO MELCHIORRE

MAURICE DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. Due volumi di complessive pp. 756.

IDEM, *La philosophie de la Religion chez Max Scheler*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. Un volume di pp. 282.

Mentre presso l'editore Francke di Berna si stanno ripubblicando tutte le opere di Scheler, il Dupuy ci offre una ricostruzione globale del pensiero di questo autore, considerato nei suoi temi fondamentali e nella curva della sua evoluzione. L'intento è anzitutto espositivo ed interpretativo più che critico, per cui, senza perdersi in confronti con i molteplici autori a cui Scheler si ispirò, e senza attardarsi in osservazioni critiche che non siano utili all'analisi, il Dupuy ci mette a contatto con tutta la vasta opera di Scheler, che ampiamente viene sunteggiata e citata nei due lavori. L'ordine di esposizione, pur rispettando le tappe fondamentali dello sviluppo del pensiero di Scheler, è sistematico. Una completa schedatura degli scritti dell'autore permette al Dupuy di vedere in sinossi i vari luoghi in cui egli ritorna sugli stessi concetti e di ordinare così in vari capitoli i motivi principali di un pensiero che si esprime in modo poco sistematico e spesso confuso. Sono lasciati da parte solo alcuni elementi marginali, anche se non privi di interesse, come gli studi sul pentimento, sul pudore, la sofferenza, il tragico ecc., nonché la sociologia e gli scritti occasionati da avvenimenti politici immediati.

Due motivi interpretativi accompagnano l'esposizione. Il primo è l'intento di mettere in particolare evidenza la tendenza oggettivista e realistica che, in contrapposizione all'idealismo husserliano delle *Ideen*, anima la fenomenologia di Scheler (pp. 210-215; 263-269; 414; 540-541; 574; 590 ecc.), fino a definire questa come « ontologismo delle essenze » e « ontologismo della realtà » (p. 264). Il secondo è l'attenzione con cui sono sottolineati gli stretti rapporti che intercorrono fra la concezione scheleriana dell'atteggiamento fenomenologico e la critica che egli svolge contro il mondo moderno (pp. 195-205; 293-294), per cui la conversione fenomenologica, predicata da Scheler sul piano gnoseologico, da un lato suppone un profondo rinnovamento morale, e, dall'altro, contribuisce potentemente a realizzarlo. Se il primo motivo interpretativo ci pare un po' troppo accentratore e forse criticabile per non aver tenuto presente la distinzione fra significato gnoseologico e portata ontologica dell'oggettivismo scheleriano, il secondo motivo riesce a ravvivare singolarmente l'esposizione del Dupuy, che ci sa presentare le indagini fenomenologiche di Scheler in tutta la loro viva attualità, con particolare attenzione a quei temi esistenziali, a cui la filosofia contemporanea è particolarmente sensibile.

La prima parte (pp. 7-97) esamina particolarmente i primi scritti di Scheler,

ove, pur nella dipendenza da R. Eucken, si mostra già un pensiero indipendente, esercitato nelle sottili analisi psicologiche e morali. Nei *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien*, la profonda antinomia fra i principi dell'etica e i principi della logica offre lo spunto per criticare ogni etica razionalistica e per indicare nel sentimento dei valori la base della vita morale. In *Arbeit und Ethik*, alla tesi socialista del primato del lavoro, base di ogni valore, è contrapposta la tesi del primato della scala oggettiva dei valori, mentre il lavoro è ricondotto alla categoria dei mezzi. Nella critica al metodo trascendentale e a quello psicologico, svolta in *Die transzendente und die psychologische Methode*, si può già vedere, secondo il Dupuy, un primo sorgere del metodo fenomenologico, anteriormente all'incontro con Husserl (p. 97).

Nella seconda parte (pp. 99-205) è delineata la critica scheleriana al mondo moderno, capitalista e borghese, che, ponendo al sommo grado dei valori il soddisfacimento dei bisogni vitali, ha capovolto la scala dei valori, creando la società meccanico-industriale, fanatica di lavoro e di guadagno, tutta tesa nello sforzo di dominare il mondo. L'uomo scheleriano invece dovrebbe essere l'uomo dalla « coscienza aperta », che si pone di fronte alle cose con umiltà, rispetto, amore, per contemplarne l'essere e il valore in tutta la loro oggettività.

La terza parte (pp. 297-367) sviluppa la concezione scheleriana della fenomenologia, ponendone in particolare risalto l'oggettivismo e il realismo. I fatti, a cui l'esperienza fenomenologica vuol ritornare, come base del sapere, sono le essenze e le correlazioni essenziali, in sé oggettive, che si ottengono al termine della riduzione trascendentale, intesa non husserlianamente come sospensione del giudizio di esistenza, ma come annullamento di quel coefficiente di realtà, che è il responsabile della contingenza dei fatti empirici. Siccome la realtà è data solo come resistenza alla spontaneità vitale, non si potrà avere riduzione fenomenologica se non inibendo l'impulso vitale, fonte di ogni realtà e quindi di ogni contingenza.

L'esame dell'articolo *Vom Wesen der Philosophie* permette al Dupuy di sottolineare la quasi identificazione, che si ha in Scheler, fra filosofia e fenomenologia ontologicamente intesa e quindi il riscatto della possibilità della metafisica.

La quarta parte (pp. 297-367) esamina il concetto di conoscenza e il soggetto di essa. La conoscenza è definita in termini di partecipazione; ma non alla realtà delle cose, che resta sempre trascendente al conoscere, bensì alla loro essenza, che, col fenomeno della conoscenza, penetra nel nostro spirito divenendo oggetto di un atto intenzionale. Lo spirito è appunto il soggetto del sapere intenzionale delle essenze. La sua distinzione da ogni fenomeno psichico-vitale, e il suo concretarsi

nella persona, sono alla base del personalismo scheleriano.

La quinta parte (pp. 369-441) è dedicata all'esame delle sfere irriducibili dell'essere: la sfera dello psichico, del mondo esteriore, degli altri, dell'assoluto. Delineando a grandi linee l'ontologia di Scheler, il Dupuy sottolinea la sua fedeltà al metodo di ricercare ovunque il dato intuitivo, al di là di ogni artificiale costruttivismo, e la sua convinzione che tale dato trascende la coscienza che lo apprende.

La sesta parte (pp. 445-620), dedicata all'etica, è una particolareggiata esposizione della nota tesi del *Formalismus*. In esso, secondo il Dupuy, Scheler sorpassa (di fatto, se non nell'intenzione) il metodo fenomenologico, ancorando a Dio, considerato come esistente, trascendente e personale, la gerarchia oggettiva dei valori, e considerando la vita morale come l'intima partecipazione della persona all'effettivo atto di amore di Dio (pp. 541; 574; 600; 608-613 ecc.). L'etica di Scheler sarebbe quindi un'etica religiosa, e tutta la sua problematica graverebbe sul problema di Dio. Il *Vom Ewigen im Menschen*, che tratta della conoscenza dell'essenza e dell'esistenza di Dio, è quindi visto dal Dupuy come il « coronamento dell'opera di Scheler, considerata nel suo periodo centrale », e in esso si ravvisa « il compimento e la giustificazione delle tendenze fondamentali della sua filosofia » (pp. 618-619).

Lo studio specifico, dedicato dal Dupuy alla filosofia della religione in Max Scheler, è essenzialmente la presentazione e l'esame analitico di tale opera, in cui si vede non solo « il contributo più notevole della scuola fenomenologica al problema religioso » (p. 2), ma anche un « momento particolarmente importante della filosofia scheleriana », atto a verificare e completare l'interpretazione d'insieme data nello studio più generale in due volumi.

Considerando fondamentale, nell'ambito del sistema scheleriano del periodo centrale, lo spiritualismo teistico, quale è presente nel *Vom Ewigen im Menschen*, il Dupuy parlerà di « vera rottura » a proposito del « panenteismo evoluzionistico », proprio dell'ultima filosofia di Scheler. Ciò però non gli impedisce una ricerca minuziosa, svolta nella settima parte della prima opera citata (pp. 621-724) e nella conclusione della seconda (pp. 229-271), che, partendo dalle concezioni del periodo finale, tende a individuare, a parte post, quei motivi che, già presenti nelle opere precedenti, possono preannunciare l'ulteriore trasformazione, senza però che si possa dire che essi la rendessero anteriormente prevedibile. Il Dupuy nega quindi che si possa sostenere una vera continuità e unità nel pensiero di Scheler. Vi sono sì numerose tesi, proprie della *Weltanschauung* anteriore, che permangono immutate (pp. 716-717), ma esse sono informate ormai da uno spirito nuovo, per cui, se esiste « una unità materiale relativa », non si può parlare di una « vera unità formale »

del pensiero di Scheler, considerato nel suo insieme (p. 724).

Lo studio termina con due note, la prima sulla vita e la seconda sulla personalità dell'autore.

L'opera del Dupuy, pregevole sotto molti aspetti, come la chiarezza e vivezza espositiva, la completa conoscenza della vastissima produzione scheleriana, la ricca informazione bibliografica, lo sforzo interpretativo analitico e sintetico, si presenta come l'opera più vasta e aggiornata su Max Scheler, sussidio utilissimo sia per una conoscenza globale di questo autore, sia per affrontare ulteriori studi volti a mettere in evidenza le peculiari strutture di alcuni motivi del suo pensiero, nella loro evoluzione, spesso dal Dupuy trascurata, e nella portata che essi hanno per meglio comprendere i fondamenti metodologici e ontologici di un pensiero ricco di analisi fenomenologiche, frutto di felici intuizioni, ma non sempre sufficientemente ancorato ad una salda visione metafisica e quindi soggetto a notevoli fluttuazioni.

GIOVANNI FERRETTI

PIERO DI VONA, *Studi sull'Ontologia di Spinoza*, parte I. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1960. Un volume di pp. 275.

La lettura del libro che presentiamo rappresenta certo, ai nostri giorni, qualche cosa di abbastanza singolare: è invero cosa piuttosto rara l'incontro con un'opera che, sotto una apparente veste storica, contiene invero un sì ricco e valido impegno di natura teoretica. Ché infatti, se è pur vero in linea di diritto che, specie là ove si tratta di grandi autori, non si può dare consapevole ed efficace impegno storico, senza che ad esso si accompagni un almeno pari impegno speculativo, altrettanto è innegabile, in linea di fatto, che molto spesso la mancanza di vigore speculativo pregiudica notevolmente il significato ed il risultato d'insieme di opere pur ben condotte e corrette quanto a possesso e ad uso del metodo storico. Ora l'armonica compresenza di un esperto occhio speculativo e di un sicuro possesso del metodo della ricerca storica fanno sì che, come si è detto, il volume del Di Vona costituisca un tentativo nell'insieme riuscito di fare una seria ricerca teoretica attraverso una altrettanto seria opera di storico. Premessi questi pur doverosi riconoscimenti, passando ora ad enucleare l'essenziale intento storico-interpretativo del volume, diciamo senz'altro come il Di Vona ritenga ormai solo frutto di un convenzionale, più o meno interessato luogo comune storiografico l'interpretazione panteistica della metafisica di Spinoza. Sulla base di un'attenta considerazione del complessivo testo spinoziano e grazie pure ad un'impegnata disamina della letteratura in argomento, il Di Vona, ritenendo di poter sostenere il

non necessario esito panteistico del determinismo metafisico, delinea per tratti finora sommari, quanto però già interessanti e vigorosi, un'interpretazione in senso trascendentistico della metafisica di Spinoza.

Nel presentare ora i pregi e i limiti di questo pur notevole e originale sforzo interpretativo del Di Vona, riteniamo corretto far innanzitutto presente come l'A. ben si renda conto di quanto la consistenza e la riuscita o meno del suo tentativo ermeneutico siano condizionate dalla possibilità di rilevare nell'opera di Spinoza la presenza effettiva e operante di un ben definito concetto di ente, capace oltre a tutto di documentare il permanere in essa della tesi classica dell'*analogia entis* (p. 8 e p. 206 e ss.). Ché invero è tesi di fondo del libro che presentiamo l'affermazione secondo la quale la metafisica di Spinoza non si riduce affatto a quanto egli dice a proposito dei concetti metafisici della Sostanza e di Dio, come invece si è appunto troppo a lungo creduto. Secondo il Di Vona vi sarebbe in Spinoza un concetto metafisico di *ens*, che «costituisce uno dei fondamentali principi condizionanti la validità metafisica della definizione spinoziana di Dio» (p. 225). A questo punto, dopo aver esposto sia pur sommariamente, quello che ad un tempo è l'intento ed il nucleo di fondo del discorso del Di Vona, raccogliendoci ed impegnandoci in modo particolare sul terzo capitolo dell'opera (I concetti di *res* e di *ens*), cercheremo sia di dire le ragioni per le quali l'opera del Di Vona è da ritenersi un contributo critico di primo piano nell'ambito della letteratura spinoziana, sia di far presente i motivi di perplessità e di incertezza cui essa pur sembra, a nostro avviso, dar luogo.

Per chi conosce le tesi di fondo della sintesi classico-tomistica e gli stessi canoni storiografici che ad essa si ispirano, non può essere molto difficile riconoscere le ragioni per le quali s'impone allo studioso di orientamento neoclassico di occuparsi con il più vivo interesse di un'opera quale è quella che presentiamo. È ben noto invero quanto la contemporanea storiografia filosofica neoclassica, ed in particolare quella olgatiiana, abbiano sostenuto la presenza, certo più o meno consapevole e riconosciuta, di un concetto di realtà presso qualsiasi sistema filosofico che voglia e possa essere degno di chiamarsi tale. Ciò premesso, è chiaro come il volume del Di Vona, visto in modo particolare alla luce del contenuto del terzo capitolo, tutto dedicato all'analisi del che e del come della presenza dei concetti di *res* e di *ens* nell'opera di Spinoza, non possa non legittimare tutto il più vivo interesse in sede neoclassica.

Né ci si obietti qui che, essendo universalmente quanto tradizionalmente riconosciuto il carattere metafisico del pensiero di Spinoza, noi staremmo qui, ben ingenuamente, sfondando delle porte aperte. Ché invero il lato originale, vorremmo quasi dire ardito della tesi del Di Vona e che, come già si è detto,