

zione esemplifica bene la sottile dialettica che il Mathieu fa valere nel corso di tutta l'opera e sembra giustificare la convinzione da lui espressa nella prefazione che il libro apparirà sgradevole, anche se per opposte ragioni, sia ai rivoluzionari sia agli antirivoluzionari.

Gli altri punti fondamentali dell'opera ci sembrano la caratterizzazione dell'atteggiamento rivoluzionario come indifferente o anche ostile a qualsiasi appello al diritto, perfino al diritto di resistenza; la conseguente determinazione dell'antitesi fra ribellione e rivoluzione, e l'impossibilità radicale di dialogo o di *comprensione* fra rivoluzionari e non-rivoluzionari. Particolarmente rilevante è l'opposizione fra ribellione e rivoluzione: la ribellione presuppone sempre la validità e la permanenza della categoria giuridica, sia nella lotta *per* il diritto sia nella lotta *contro* il diritto, mentre il rivoluzionario vuole semplicemente che il diritto cessi di imporsi come legislazione esterna alle volontà. L'impossibilità del dialogo è una conseguenza della assolutezza della posizione rivoluzionaria. Il bisogno romantico di assoluto sta alla base di quella posizione. « Il rivoluzionamento è legato al romanticismo da vincoli non solo cronologici: dal romanticismo esso estrae il *momento religioso secolarizzato*, il bisogno di un assoluto da ottenersi in questa vita. E che tanti romantici, dopo la vampa rivoluzionaria, siano divenuti reazionari non turba: perché un bisogno di assoluto può essere, ed è molto spesso, comune ad entrambe le parti » (p. 278).

Il Mathieu non ignora naturalmente la critica marxista del rivoluzionamento astratto e del socialismo utopistico, in nome di un'analisi scientifica, ma sottolinea l'ambiguità di questa pretesa « scientificità ». Sebbene l'A. si astenga di proposito da una critica teorica del marxismo, è quasi motivo di rammarico che le interessanti osservazioni su questo tema non siano sviluppate più ampiamente e la posizione del marxismo, anche sul piano della prassi, non sia più analiticamente definita rispetto agli altri generici atteggiamenti rivoluzionari. È evidente tuttavia che una siffatta analisi sarebbe andata molto oltre gli scopi del saggio.

Acutezza di rilievi, ricchezza di notazioni culturali, finezza di intuizione, unite alla vivacità dello stile e ad un sottile senso di humour, rendono la lettura di quest'opera istruttiva, illuminante e piacevole.

ALBINO BABOLIN

A. MASULLO, *Antimetafisica del fondamento*, Guida ed., Napoli 1971. Un volume di pp. 246

Sempre più oggi si assiste a indagini filosofiche interessate alla comprensione di zone circoscritte del sapere: quasi che alla filosofia fosse rimasto solo il compito di volgarizzare il sapere scientifico e di renderlo accessibile col far uso di un linguaggio ormai culturalizzato e quindi simpatetico alle coscienze dei più.

Tutto ciò ha svilito l'autentica problematica filosofica intorno alla comprensione ultima del reale, intorno al fondamento di quella realtà irriducibile che siamo noi: uomini.

Se questa è la situazione storico-culturale in cui viviamo, appare significativa o, per lo meno, interessante l'opera di Aldo Masullo, intenta alla comprensione metafisica della realtà storica dell'uomo.

Nonostante faccia professione di antimetafisica, infatti, il Nostro resta pur sempre impegnato a dar ragione, non di questa o di quella zona del sapere, ma di esso in quanto tale.

Orbene, se la problematica affrontata dall'autore è di carattere metafisico, ciò che preclude uno sbocco in tal senso è l'assunzione di categorie, in ambiti ristretti, per una significazione nell'ambito dell'indagine sociologica; ora, tale indagine, opportunamente, delimita il suo campo ai modelli e all'induttività, ma come tale essa non ha il diritto di semantizzare i termini, che vengono usati dall'universo di discorso della

filosofia e che con la sociologia hanno solo in comune l'uso fonetico o, al più, una comune origine semantica dovuta all'analogia.

L'indagine del Masullo è condotta su due binari, due parallele, che prendono significato giustificandosi vicendevolmente: un esame storico e uno teoretico. Questa duplicità si giustifica in un presupposto storicismo (e qui il termine 'presupposto' è ben lungi dal significare 'non fondato', anzi la fondazione emerge allorché il Nostro afferma che « il senso della parola filosofica è una possibilità mai esaurita nel tempo storico; anzi storico è il tempo fin quando custodisce in sé viva quella possibilità » (p. 47)), che sembra ereditato dalle indagini hegeliano-marxiste, che riducono la soluzione della problematica teoreticista entro l'ambito dell'effettualità. L'indagine storica mostra come il fondamento comunitario colto in Hegel venga « fuorviato » da Croce per poi « essere precluso trascendentalisticamente » in Cassirer.

Due motivi della speculazione hegeliana vengono soprattutto sottolineati da Masullo, affinché sia chiaro come nel filosofo idealista il fondamento venga dialetticamente fondato.

In primo luogo la filosofia è anamnesi: « (...) la logica non tratta l'uso categoriale di presupposte 'forme dello spirito', ma indaga sul fondamento delle categorie, sull'origine atemporale delle possibilità della storia, cioè sulle operazioni intersoggettive inconse e in questo senso atemporali, nel cui mediarsi con le determinazioni temporali, istituzionalmente coscienti, delle stesse possibilità intersoggettive originate, queste divengono categorie strutturali o, se così si vuol dire, trascendentali storici » (p. 81).

È così possibile al Nostro trattare del rapporto Hegel-Marx: rapporto che scatta allorché Hegel dà giustificazione dell'affermazione marxista riguardo all'uomo, la cui 'organizzazione vitale' è il lavoro. « Il lavoro è l'autorealizzazione dello 'spirito', l'estrinsecarsi della comune interiorità nella opera del mondo storico, poiché noi chiamiamo 'storia' la vita dello 'spirito' per indicare che essa non è un processo i cui momenti siano l'uno all'altro esteriori, bensì un mutarsi che è un ricordare » (p. 83). Così, in Hegel si ha la fondazione del piano dell'esistenza storica nello 'spirito', che è la ragion d'essere di ogni cosa del mondo.

In secondo luogo, Masullo sottolinea come in Hegel scatti il tema dell'intersoggettività, che è garantita dalla pluralità: « un soggetto è tale, in quanto per sé, se è relazione, movimento (p. 49) ». Il 'per sé' è concepibile solo in quanto si concepisce la pluralità.

Posta la filosofia come anamnesi e fondata la pluralità, Hegel può parlare dell'intersoggettività inconscia come fondamento. Così il Nostro può, a buon diritto, affermare che « la chiave della logica e con essa di tutta la filosofia hegeliana, è il movimento mediativo, o negativo, la dialettica del fondamento, di quell'inconscia finzione onde si origina il mondo della coscienza come coscienza del mondo » (p. 100).

Ma mentre in Hegel si trova il fondamento nell'inconscio, in Croce, attento alla polemica nei confronti dell'hegelismo e del positivismo, tale fondamento viene perso per un'incompatibilità dello storicismo con la metafisica. Questa ultima, apparendo a Croce quale coincidenza dell'universale e dell'individuale, porta ad un assoluto monismo; mentre « l'etica, come riflessione volta a prendere coscienza dei modi, in cui si articola la tensione di fatto e valore, è in proprio storicismo, appunto perché è l'unico orizzonte entro cui sia concepibile un'identificazione non necessaria, e quindi non metafisica, di universale e individuale » (p. 178). L'ipotesi crociana, quindi, per la quale spiritualità e storia sarebbero tutto, appare al Nostro presupposta e immotivata.

Dall'esame del pensiero crociano Masullo passa a quello di Cassirer. Con Cassirer si opera il rifiuto della 'genealogica' ricerca dell'unità fondamentale'.

Masullo, dopo un esame accurato del pensiero di Cassirer, può affermare: « l'unità non è in sé stessa nient'altro che le varie forme, considerate nel loro comune carattere di originarietà e contingenza » (p. 225). Per cui nel 'razionalismo ottimistico' di Cassirer la pluralità rimane un'illusione (p. 235).

Questo per quanto concerne la visione storica del fondamento. Il Masullo non

limita però qui le sue indagini e, nell'introduzione, dà ampio respiro ad un esame teoretico della ragione.

Il problema intorno all'intenzionalità della ragione viene fatto coincidere col problema della ragione storica, e questo con una ricerca della origine della stessa. Così il Masullo, riducendo la filosofia a storia, da una parte definisce la pluralità dei fatti quali «vissuti caratterizzati dalla dimensione intenzionale», operando con ciò una ben precisa scelta, in cui il razionale (= l'intenzionalità) s'identifica con l'umano; dall'altra richiama la figura dell'universalità, in cui si realizza l'intenzionale, quale forma del puramente comune e comunicativo. Che l'intenzionalità abbia come suoi cespiti il comune e il comunicativo deve essere provato; che poi si riduca ad essi sembra una presupposizione, che abbisognerebbe di una motivazione.

Poste le categorie del comune e del comunicato, l'autore può definire il sapere storico quale « dialogo, viva soggettività, possibilità apertesi in un comune progettuale, una pluralità quindi di compossibilità ».

Qui, va rilevato, si assiste all'immissione nel discorso di due categorie, la cui presenza non è logicamente motivata: la possibilità e il comune orizzonte progettuale.

Per quanto riguarda la prima, il Masullo fa un lungo discorso nel quarto capitolo, allorché parla dell'originarietà del dovere. L'ambito in cui va ricercata la fondazione della possibilità è l'etica. L'etica è kantianamente intesa quale interesse per la forma della moralità, ed esclude la deduzione di qualsiasi contenuto etico. Masullo avverte però il limite di questa concezione etica (che egli ripropone con l'analisi del pensiero di Simmel), e ritiene che « l'interrogazione sulla possibilità della storia » debba trovare il suo fondamento nell'« interrogazione sulla possibilità della legge ».

Così, il discorso viene rimandato alla ricerca storicista, in cui la categoria appare come una funzione della ragion-storica. Orbene, quale funzione, la possibilità diviene un momento necessario. Così, se da una parte viene mantenuta nella sua significanza, dall'altra viene altresì negata. Se la possibilità appare priva di una fondazione e sembra essere stata richiamata nell'economia del discorso, presupponendo che l'infinita gamma di progettazioni della ragione ne dia giustificazione (la ragione può scegliere l'irrazionale), ancora essa non risulta motivata in funzione del dialogo, della ragion dialogica, che nell'effettualità si scopre nella « pluralità di vive soggettività apertesi in un comune orizzonte progettuale ». Il discorso sembra muoversi in un circolo vizioso in cui la ragione dà senso alla pluralità in quanto è una espressione di se medesima e contemporaneamente implica che la pluralità non possa essere che l'espressione della ragione dialogica. E tale circolo appare immotivato proprio in quanto la ragione, mentre ha valore proprio nel porsi il problema della sua « genealogia », trova il fondamento di sé in altro da sé, in un momento aurorale, in cui si dà come « inconscio », come negazione di se medesima.

Nonostante il Masullo tema d'irretire il suo discorso in una visione gnoseologica, tuttavia egli non riesce ad evitare il pericolo. Afferma, infatti, che « il fondamento non può situarsi a qualche distanza dalla ragion dialogica, non certo fuori di essa, bensì al suo fondo, ad un livello mai immediatamente affiorante nella dialogicità ». Orbene, è proprio questa non immediatezza, che pone la ragione in una tensione tale da concludere che la fondazione è in un « fatto », in un movimento strutturalmente « infelice ». Affermando la lontananza del fondamento, necessariamente Masullo deve optare per un'antimetafisica, che è già data allorché egli limita il sapere filosofico a quello storico, che poi viene perso in una radice prestorica, che tace di sé.