

della moneta esaltato dal mercantilismo al fattore primario del lavoro, che mette in primo piano l'uomo. [...] Qui si può cogliere, anzi, in modo evidente, il significato rivoluzionario della scienza della natura umana che, mediante la ricerca di quegli aspetti originari della attività che portano l'uomo al lavoro e mediante lo studio delle sue condizioni concrete, ha portato all'umanizzazione dell'economia e delle sue strutture » (pp. 356-357).

Nella scienza della natura umana fondamentale è l'importanza che Hume riserva all'istinto: esso giustifica e fonda la conoscenza sia nelle relazioni tra idee per la loro associazione sia in materia di fatto in cui ogni ragionamento sperimentale dipende dall'abito e dalla credenza, esso pone un vero limite allo scetticismo assoluto, consente all'intelletto di estendere la sua conoscenza dal passato al futuro, apre l'individuo al vivere sociale, universalizza la valutazione morale, fonda il gusto e universalizza il giudizio estetico. All'istinto sono affidate funzioni tanto decisive per l'umanità da non poter essere deputate alle « fallaci deduzioni della nostra ragione » e questo anche se è vero che lo stesso istinto è anche promotore di tutte le superstizioni e di tutti i fanatismi. Comunque, nonostante tanta parte riconosciuta all'istinto, Hume si sforza di darci una scienza unitaria e coerente della natura umana proponendo un sistema organico di tutto il sapere onde la sua risulta una filosofia determinata dalla presenza di poli opposti: ragione e istinto. « La conoscenza accompagna la sua eteronomia con uno sviluppo rigoroso di strutture e con la capacità di estendere il proprio intento "cogitativo" anche a quelle stesse radici passionali che ne sono la più esplicita negazione. La passione, d'altra parte, estende la sua efficacia naturalistica alle radici stesse della conoscenza » (p. 391). Per cui la definizione che Hume dà di sé: « un moralista che preferisce l'istinto alla ragione » (E.C. Mossner, *The Life of D. Hume*, Edinburgh 1954, pp. 569-570) andrebbe completata così, secondo il Dal Pra: « Hume è "un moralista che preferisce l'istinto alla ragione", ma che, quanto più preferisce l'istinto, tanto più sviluppa la ragione » (p. 392).

Lo sviluppo della ragione però non sempre riesce coerente e convincente: l'empirismo di Hume è, sì, critico ma con limiti facilmente rinvenibili. Il Dal Pra rileva i più evidenti: passaggio indebito dal descrittivo al prescrittivo, dalla analisi empirica e dalle idee generali alla valutazione (pp. 81-83; 362), inverificabilità del principio di verifica-zione (p. 92), incoerenza nella negazione delle idee astratte sostituite poi con nomi astratti (p. 114), non adeguato riconoscimento alla matematica delle sue possibilità costruttive e della sua autonomia (p. 124), ibridismo di rapporti tra natura umana e storia (pp. 79; 362-363). Si può essere sostanzialmente d'accordo con l'A. su queste critiche a Hume come del resto su tutta la trattazione. Qualche riserva soltanto ci pare di poter avanzare circa l'asserito carattere meramente prudenziale della conclusione sia dei *Dialoghi sulla religione naturale* che della *Storia naturale delle religioni*. Non pienamente convincenti ci sembrano poi alcune affermazioni dalle quali appare che Hume avrebbe riportato definitiva vittoria sulla metafisica secondo l'A. (pp. 161, 188 e altrove).

In complesso lo studio di Dal Pra su Hume s'impone decisamente per la chiarezza espositiva, la pertinenza delle citazioni, la linearità teoretica degli argomenti pur nella molteplicità e complessità dei testi humiani e delle interpretazioni. Si tratta di un lavoro realizzabile solo da chi, come il Dal Pra, ha letto con profonda sintonia storica e teoretica « tutto » Hume.

EMILIO DE DOMINICIS

A. PIERETTI, *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*, Città Nuova, Roma 1974. Un volume di pp. 290.

Allorché Michel Foucault afferma nel suo, ormai classico, *Le mot et les choses*, che « l'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente

la data recente. E forse la fine prossima», viene da chiedersi quale sia la ragione storica e filosofica per cui il pensiero moderno è giunto ad un approdo così estremo e radicale, da mettere in questione quello stesso fondarsi sull'uomo per cui aveva combattuto, nel tempo, le sue battaglie culturali più decisive. E lo stesso interrogativo che muoveva la ricerca sistematica che «Concilium», nel numero 6 del 1973 ha svolto sulla crisi dell'umanesimo: C. Geffrè affermava in tale studio che «lo stesso umanesimo è diventato sospetto a molti». Le radici di questo atteggiamento teoretico anti-umanistico andrebbero esplorate «lontano»; forse a partire dall'influenza, nel pensiero europeo, del principio riformistico e luterano della *totale* corruzione della natura umana che poteva, di conseguenza, trovare *solo* ed *esclusivamente* nella grazia la possibilità di realizzare la propria esperienza specifica; forse nel successo storico di quella sintesi hegeliana per cui, in armonia con i padri della Riforma, il *finito* viene considerato e pensato in tanto in quanto è negato e risolto nell'assoluto e dialettico «toglimento» che di esso compie l'infinitezza dello Spirito. Il crollo di Hegel, come ben dimostra il Loewith nel suo *Da Hegel a Nietzsche*, ha portato con sé una radicale difficoltà a pensare positivamente e pienamente il finito come invece, in certo modo, erano riusciti a fare il pensiero classico, il pensiero cristiano, distinguendolo fecondamente dall'essere divino, e il grande umanesimo rinascimentale che proprio in forza di quella attenzione al finito nel cosmo e nella storia è riuscito ad essere, realmente, umanesimo. Forse pensare l'umanesimo è impresa complessa oggi, trovandosi i filosofi ad agire e pensare in un quadro storico-sociale che tende a «ridurre» l'uomo al proprio lavoro ed ai meccanismi dell'oggettività sociale, ponendo fra parentesi o dichiarando insignificante e privo di interesse ciò che fa l'uomo ad essi irriducibile. Non v'è molto da stupirsi quindi se Foucault, in fondo, si adegua a cotesta logica ritenendo che l'uomo, il suo destino, possano essere pienamente interpretati e risolti senza residui nelle strutture dell'analisi etnologica, psicoanalitica e linguistica.

Tali sparse riflessioni vengono in mente leggendo l'articolata presentazione con cui Antonio Pieretti introduce l'antologia di *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*, un testo facente parte di una interessante collana con cui l'editrice Città Nuova si propone di offrire — mediante una lettura critica di testi essenziali e con impostazione interdisciplinare — un panorama delle principali idee, sistemi ed opere che formano i più importanti punti di rifornimento della cultura e del pensiero contemporaneo. Il testo di Pieretti affronta il problema dello spaesamento dell'umanesimo nell'epoca contemporanea, attraverso un metodo in positivo. La tesi in esso contenuta potrebbe esemplificarsi nel modo che segue: esistono nella cultura e nella filosofia contemporanea aspetti, tentativi, ipotesi di lavoro che, in quanto si pongono il problema del significato dell'umano, costituiscono l'abbozzo, la premessa, la prima realizzazione di un umanesimo moderno.

L'umanesimo non è tanto — al presente — una compiuta e sistematica elaborazione concettuale: esso invece attraversa larga parte delle espressioni culturali e teoretiche dell'epoca attuale in tanto in quanto queste si pongono il problema del valore e del senso.

In base a questo criterio ermeneutico, Pieretti esplora diverse posizioni teoretiche mettendo in risalto e interpretando il contributo umanistico che in esse si dispiega. Pertanto la stimolante analisi ha il merito di porre il lettore dinanzi allo *status quaestionis* dell'umanesimo, aiutandolo a cogliere e comprendere, con pochi tratti essenziali le istanze e le prospettive filosofiche e culturali più vive e radicali in ordine al senso e al fondamento dell'umano nella storia.

In questo quadro la prospettiva che proviene dalla ricchezza e la fecondità di risultati raggiunti dallo sviluppo delle scienze, costituisce un terreno sul quale l'umanesimo contemporaneo può conseguire importanti acquisizioni e consapevolezze teoretiche. La scienza moderna, scioltasi con Galileo dalla pretesa teoretica di «tentare l'essenza» propria della metafisica classica, costituisce, in quanto sapere parziale, una corretta e sobria affermazione dell'uomo come «essere finito», come essere, cioè, che proietta i propri schemi teorici sul reale, che verifica o falsifica questi con l'esperienza, che, a partire da ciò, riformula le proprie ipotesi e teorie in un itinerario di progres-

siva e razionale conoscenza del mondo. È la grande lezione di Heisenberg e di Popper, cui il testo, opportunamente, accosta sia la prospettiva antropologica-evolutiva di Teilhard de Chardin, che recupera il significato umanistico della storia universale; sia la prospettiva teoretica di Chauchard per cui « la scienza non consiste in una forma di sapere concluso e definitivo, bensì parziale ed aperto » il cui fine è « la comprensione dell'uomo, la scoperta delle condizioni della sua conquista di se stesso e della realtà naturale e sociale » (p. 35).

Accanto all'apporto umanistico della *scienza*, l'epoca contemporanea offre un altro grande terreno di rifondazione dell'umanesimo: *la storia*. In questo settore la « falda calda » — come ebbe ad esprimersi Italo Mancini — del marxismo, in polemica con lo strutturalismo di Althusser e lo scolasticismo del marxismo « ortodosso », offre un importante contributo a ripensare la storia come dialettica aperta al possibile ed al futuro. La dialettica storica come ermeneutica dell'*homo absconditus* è inoltre il tema centrale dell'opera di Bloch: l'uomo è essere storico non in quanto si risolve nel dato, ma in quanto vuole, attraverso la storia, *essere di più ed oltre* il dato stesso.

Giustamente Pieretti collega la riscoperta della dialettica delle possibilità non ancora realizzate, alla grande pagina marxiana dei *Manoscritti*. Forse lo sviluppo della antropologia intrinseca al marxismo avrebbe potuto essere maggiormente documentata attraverso pensatori quali la Luxembourg, Lukacs e Korsch, ma la fecondità dell'indicazione a misurarsi con il marxismo su questa chiave, rimane.

Fra scienza e storia si inserisce il grande apporto dei pensatori cristiani che, da un lato, aprono la riflessione sull'uomo come essere finito all'ampiezza delle dimensioni dell'essere personale (Mounier), d'altro lato operano il tentativo di fondare un umanesimo sulla positività intrinseca dell'essere naturale dell'uomo in quanto creatura (Maritain), in polemica con la definizione della negatività del futuro propria della tradizione riformata. Il testo di Pieretti offre così una suggestiva presentazione del pensiero cristiano, aprendola anche alla riflessione di quei teologi che si sono misurati con la tradizione barthiana e heideggeriana (Moltmann - Rahner).

Da ultimo l'interrogativo heideggeriano « perché l'essere piuttosto che il nulla » e la forte polemica del pensatore tedesco contro ogni antropologia in quanto pensiero non cosciente del fondamento e del senso dell'essere (p. 241) indicano forse all'umanesimo l'ampiezza e i limiti del suo problema più radicale che è quello, già proprio di una serie di grandissimi pensatori da Platone ad Hegel, di pensare assieme l'essere e l'uomo nella storia e di leggere la trasparenza reciproca dell'uno all'altro.

MARCO IVALDO

S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1973. Un volume di pp. 249.

Il volume dello Zecchi presenta, prima di ogni considerazione in merito al contenuto, alcuni pregi di rilievo: una vasta bibliografia della e sull'opera di Bloch (pp. 207-243), che ci pare essere pressoché esaustiva; l'ampia utilizzazione dell'opera fondamentale di Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, testo, com'è noto, alquanto difficile per lo stesso lettore tedesco; uno squarcio, nell'*Introduzione* (pp. 9-49), sulla situazione politico-culturale della RDT tra il 1953 e il 1957: un servizio tanto più prezioso, in quanto si consideri, da un lato la carenza di materiale bibliografico e le difficoltà di reperimento delle fonti, dall'altro l'importanza cruciale, nella storia politico-culturale, del complesso periodo della destalinizzazione.

Secondo questa *Introduzione*, i temi che vedono divisi i filosofi tedesco-orientali nel periodo in questione (da una parte E. Bloch, W. Harich e altri, raccolti attorno alla rivista « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », dall'altra R. O. Gropp, J. Schleifstein,