

AUTORI VARI, *I « nuovi filosofi », la coscienza infelice del nostro tempo*, Città Nuova, Roma 1978. Un volume di pp. 310.

Si è fatto un gran rumore attorno alla « nouvelle philosophie », uno dei fenomeni culturali più interessanti di questi anni. Per questo abbiamo letto con sollievo il volume che intendiamo presentare, il quale, senza posizioni preconcepite e frettolosi giudizi liquidatori, intende offrire un approccio pacato e nello stesso tempo meditato, tale da far emergere la novità del messaggio e, insieme, la peculiarità di una riappropriazione di temi che sembravano ormai decisamente scomparsi dall'orizzonte del pensiero filosofico.

I tre saggi che compongono il volume, insieme alla intervista, offrono un'attenta analisi dei temi che i « nuovi filosofi » hanno provocatoriamente affrontato. Gli autori di questi saggi, Antonio Pieretti, Umberto Galeazzi e Gaspare Mura, hanno saputo raccogliere l'invito, da più parti rivolto, di togliere la « schiuma » e la « confusione », ce n'è infatti parecchia nella « nouvelle philosophie », indicandoci con chiarezza la valenza filosofica, politica e morale delle tesi.

Pieretti, nel suo *I « nouveaux philosophes »: la coscienza infelice del nostro tempo* (pp. 19-59), da cui appunto prende il titolo il volume, si propone il difficile compito di darci il profilo di un movimento che non ha assunto per niente i caratteri di una scuola vera e propria. Egli mette in evidenza, innanzitutto, come la « nouvelle philosophie » sia impensabile senza l'esperienza del Maggio '68, nella quale la pratica politica era stata vissuta come se rispondesse ad una « esigenza di perfezione assoluta », ad una forma concreta di rendere pubblica « una morale, una fede ». Il sogno presto svanisce e con la delusione nasce nei giovani sconfitti uno stimolo a rivedere la propria posizione all'interno del marxismo, ad allontanarsene poi ed infine a denunciarlo come la più grande impostura del nostro secolo: l'anti-revisionismo e l'anti-stalinismo si trasforma in anti-marxismo e anti-comunismo.

I « nuovi filosofi » non si fermano qui. Per essi infatti l'analisi critica del marxismo rivela quale sia la vera natura della politica, sempre intimamente legata al potere inteso come « totalità a cui nulla sfugge, a cui nulla è estraneo ». Da qui, secondo Pieretti, la tesi fondamentale dei « nuovi filosofi »: la filosofia ha le sue colpe, perché è proprio nella storia del pensiero che la scienza del potere ha avuto la propria giustificazione ideologica. I padroni del pensiero, Platone, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, sono diventati i funzionari di un pensiero « padrone » che si è concretizzato nella politica, nelle istituzioni, nello stato. I padroni del pensiero sono finiti per essere i « sergenti reclutatori » dello stato moderno, i supremi educatori di uno stato razionale. Di fronte alle grandi soluzioni oppressive del secolo XX la filosofia non è stata né vergine, né neutra anzi ha preparato loro la strada.

L'indagine dei « nuovi filosofi » non si esaurisce comunque nella denuncia delle mistificazioni del potere e della politica, denuncia che arriva, nella sua radicalità e impetuosità, fino alla negazione della storia e della scienza intesa come ricerca della verità e della obbiettività, ma elabora quella che Galeazzi, nel suo saggio, chiama *resistenza al potere totalitario* (pp. 61-123). Non che si prospetti una nuova figura dell'intellettuale *engagé*, si auspica piuttosto la possibilità di una ribellione che nasce dalla consapevolezza che i meccanismi del potere repressivo possono essere messi in crisi. L'intellettuale ha il compito di inserirsi nella storia, di individuare e mettere in crisi quelle ideologie funzionali al potere totalitario, ideologie che egli contribuisce invece a generare quando si fa paladino di un pensiero « padrone ». La prima tappa della rivoluzione è la rivoluzione ideologica.

C'è anche un « secondo grado di lettura » dei nuovi filosofi, ed è quanto tenta di proporci Mura nel suo *La nostalgia dell'essere nei « nuovi filosofi »* (pp. 125-207). Mura non condivide affatto le invettive, le derisioni e i sarcasmi di quanti denunciano le « dilettevoli » pretese metafisiche degli esponenti della nuova filosofia, e pur sottolineandone i limiti e le evidenti immaturità, vede nel trascendentismo di Clavel, nell'angelismo di Jambet e Lardreau, nell'idealismo puro di Le Bris, nell'umanesimo strutturale

di Nemo una « intenzionalità metafisica » spesso traducentesi in « consapevole volontà di ritorno al discorso metafisico ». Scrive Mura: « Si ha spesso l'impressione di trovarsi di fronte ad ingenuità teoriche, ma altrettanto dinanzi a motivi stimolanti e autenticamente innovatori; dinanzi a riprese di sintesi originali di motivi già tematizzati da altri autori e scuole, ma pure dinanzi a intuizioni vivaci del discorso metafisico, che nasce dall'esigenza di rottura del mondo come totalità immanente e dall'esigenza di demistificazione definitiva dei discorsi-linguaggi del mondo » (p. 198).

L'*Intervista* (pp. 213-302), che in parte abbiamo avuto la possibilità di seguire in una riuscita trasmissione televisiva (« L'Ottavo giorno », 8 e 22 maggio 1978), pur nella necessaria brevità, presenta i temi più significativi della nuova filosofia espressi in un linguaggio accessibile al largo pubblico: l'esigenza di un recupero dell'esperienza del '68, la presentazione della nuova filosofia non come una scuola o un nuovo partito « buono », ma come attività critica, come « possibilità di pensare senza essere conservatori e senza essere marxisti », un « lottare contro tutte le soluzioni burocratiche, centralistiche, giacobine » e quindi come « doppia contestazione dell'ordine fascista e dell'ordine totalitario burocratico » in nome del « pessimismo » della ragione e in alternativa al « pensiero ottimista e progressista in tutti i sensi ».

Dall'intervista emerge, grazie anche alle felici provocazioni del conduttore, l'esigenza di un recupero del primato della morale nei confronti della politica, un bisogno del sacro e della trascendenza e, in generale, una nostalgia della completa libertà dello spirito.

Queste esigenze, questi bisogni troppo spesso rimangono criticamente inesplorati e, alla luce di certe indagini superficiali, conducono a risultati confusi e spesso contraddittori. Alcuni esempi: la riflessione sul Maggio del '68 (Glucksmann: nel '68 non eravamo assolutamente marxisti; Nemo: ci guidava una accesa fede perché ritenevamo che il marxismo fosse la verità; Jambet: uno dei rari momenti di gioia che ho potuto vivere e che altri come me hanno potuto vivere; Nemo: periodo di estrema disperazione durata poi per altri tre anni); la riflessione sul marxismo (Glucksmann: Marx non ha nulla da dirci, Marx è morto; Dollé: bisogna distinguere il marxismo storico dal pensiero di Marx. « Per me Marx non è affatto morto, Marx è un grandissimo pensatore di cui, a mio parere, non sono state ancora tratte tutte le conseguenze; e, in ogni caso, l'essenziale del pensiero di Marx è non solo ancora sempre attuale, ma non si è ancora riusciti a capirlo »); le interpretazioni storiografiche, di cui, l'esempio più clamoroso concerne la figura di Socrate (Clavel: Socrate rivelatore della autotrascendenza umana; Benoist: Socrate è stato colui che ha instaurato in Grecia e in occidente la tirannia del *logos*, la dittatura della ragione). Abbiamo citato Socrate ma si potrebbe parlare di Platone, di Kant e soprattutto di Nietzsche.

La lettura delle opere dei nuovi filosofi presentatoci da Pieretti, Galeazzi e Mura ci sembra provocatoria in due direzioni: a) *riproposta di un nuovo umanesimo*, non come recupero surrettizio dell'umanesimo esistenzialista, marxista o cristiano o come semplice rifiuto della istanza anti-umanistica dello strutturalismo. La critica di Clavel nei confronti del Dufrenne di *Pour l'homme* è feroce. Questo recupero, tuttavia, raramente va al di là di un « sogno » e raramente assume la consistenza diversa da quella di una « passione ». Ci sia comunque consentito di indicare ne *L'homme structural* di Nemo e ne *L'homme aux semelles de vent* di Le Bris, contributi assai interessanti; b) *recupero della metafisica*, nel senso di un ricominciare da capo, di un rompere radicalmente con i vecchi idoli e porre l'io in un confronto nuovo con l'Altro che lo oltrepassa infinitamente. Anche qui però non si va al di là della pura esigenzialità o si ricade in vecchi dualismi di tipo platonico. Siamo d'accordo con Mura quando scrive: « I "nuovi filosofi" ci conducono alle soglie di un cammino che essi stessi non percorrono fino in fondo. Il loro discorso sull'essere è solo per assonanza tematica vicino a quello della metafisica classica. Manca di tutti gli strumenti teoretici — analogia, partecipazione, attualità ed essenza — che rendevano quel discorso non solo intelligibile, ma strumento di intelligibilità del reale, evitando di cadere in una pura nebulosità » (p. 198). C'è da domandarsi tuttavia se le intenzioni dei nuovi filosofi non siano proprio quelle di evitare tutto ciò.

Quale che sia il nostro atteggiamento verso questi temi e queste posizioni, le analisi di Pieretti, Mura e Galeazzi, distaccate e partecipi, ci costringono a rifiutare giudizi sbrigativi e semplicistici che spesso abbiamo dovuto leggere, soprattutto in Italia. La « nouvelle philosophie » è un *affaire* su cui si è scritto e parlato in fretta e male. Questo volume offre la possibilità di un ripensamento per ritornare a scrivere e a parlare di essa, ma con più serietà.

CARLO VINTI

WOLF LEPENIES - HELMUT NOLTE, *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull'aggressività*, trad. it. a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1978. Un volume di pp. 149.

Il testo si presenta come una messa a confronto critica di tesi antropologiche e sociologiche diverse. Ne risulta una specie di libro-dibattito su alcune delle problematiche più rilevanti per la sociologia di stampo marxista: la metodologia antropologica, il conflitto tra intellettuali di destra e di sinistra, la questione dell'aggressività.

L'intento del dibattito è di abbozzare le tracce di una *antropologia sociologica* di futura elaborazione, anche definita dagli autori *antropologia sperimentale*. L'oggetto indagato da questa scienza è costituito dal ben noto rapporto teoria-prassi; la novità consisterebbe in un taglio metodologico particolare, che, secondo gli autori, non è ancora stato adeguatamente applicato.

Si tratterebbe insomma di una scienza a due livelli: una teoria antropologica volta ad individuare, « il più possibile alla stregua di una scienza naturale » (p. 5), le determinazioni essenziali della natura umana, e una « prassi sociale » che rappresenterebbe la verifica pratica della teoria, e insieme consentirebbe di individuare « sperimentalmente ciò che nell'uomo e nel comportamento umano è immutabile e ciò che può essere mutato attraverso una modificazione delle condizioni sociali » (p. 5). Il primo presupposto di questa ricerca è che un concetto esauriente e non mutabile di natura umana non sia raggiungibile; piuttosto è possibile rinvenire un concetto, per così dire, aperto, sempre costantemente da verificare o da falsificare. Il secondo presupposto è che la natura umana è storica, e dunque variante, in diversa misura, con il variare delle circostanze storiche; essa è in qualche modo « imprevedibile ». La scienza antropologica si contraddistinguerebbe proprio per « la riflessione sulla propria storicità ».

Dopo aver dichiarato i così detti criteri di protocollarietà, gli autori entrano *in medias res*. Nel primo saggio essi vogliono mettere in evidenza « come in Marx e in Freud si esprima un diverso rapporto tra antropologia e politica » (p. 7). Mentre Marx, soprattutto nell'*Ideologia Tedesca*, ha affrontato la dialettica tra « passioni » e « circostanze materiali », Freud ha rivolto particolare attenzione al rapporto ereditarietà-ambiente. In entrambi i casi si discute del nesso tra fattore antropologico e fattore sociologico.

Inizialmente gli autori cercano di confutare quelle tesi che considerano Marx fautore di un determinismo antropologico, basato su di un concetto di natura « già fissata » (come è il caso di Jonas, allievo di Gehlen, o, in certa misura, di Habermas). Marx « non esclude che si dia una "dotazione" invariante », ma è anche chiaro che questa può « essere determinata solo praticamente » (p. 19). Il richiamo a tale verifica eliminerebbe il pericolo che il processo di trasformazione dell'uomo (o del « divenire-uomo ») fosse un processo deterministico. Marx ha distinto tra le « passioni che esistono in tutte le condizioni » e quelle che « devono la loro origine soltanto ad una forma sociale determinata », cioè alle così dette « circostanze materiali ». Secondo gli autori