

(*ibid.*, pp. 504-506), o sono influenzate da definizioni (*Trattato*, p. 427) e dal consenso generale dell'umanità (*ibid.*, p. 585)... Come si vede, per Hume le cose non risultano affatto pacifiche; se ciò non toglie che sostanzialmente sull'induzione si basi il metodo della nuova scienza da lui costruita, resta anche vero, tuttavia, che nel suo procedere egli sente di quando in quando l'esigenza di (o ricorre a) qualcosa che *de facto* non è dissimile dalla congettura di Popper.

Conclude il bel volume di Pera una ricca bibliografia sull'argomento.

ROBERTO GILARDI

MARIA A. RASCHINI, *Concretezza e astrazione*, Studio ed. di Cultura, Genova 1980. Un volume di pp. 157.

La problematica di uno degli ultimi lavori di M. Raschini risulta dominata, già nelle prime pagine, da una radicale e ineliminabile tensione interna tra l'esigenza di una rigorosa teorizzazione del proprio assunto originario, costituito dall'intrinseco rapporto tra « concretezza » e « astrazione », e la deformazione che tale rapporto può subire, ed ha effettivamente subito, quando il pensiero, sottraendosi alla sua originaria, costitutiva problematicità, si è offerto alla suggestione di molteplici « astrattezze ». Così, nel corso del lavoro, si vengono prima accennando, poi delineando chiaramente, due motivi fondamentali, reciprocamente connessi: il primo è di natura polemica e si indirizza non solo contro lo scetticismo ed il pluralismo di origine scettica intesi come « la negazione del valore del logos umano, della parola, la dichiarazione di sfiducia nel pensare, il riconoscimento dello scacco originario dell'intelligenza » (p. 13), ma anche, e principalmente, contro quella sorta di « umanesimo culturale » in cui la filosofia, negando la classicità del suo cominciamento rigorosamente logico, dichiara esplicitamente la possibilità della propria morte; il secondo è invece di carattere eminentemente critico e si traduce nell'esigenza di un chiarimento e di un approfondimento dei concetti stessi di filosofia e di cultura. Risulterebbe estremamente proficuo, se possibile, seguire punto per punto e nel loro sviluppo tutte le considerazioni che avanza l'A., mostrando lo svolgersi dei presupposti della sua polemica sino al compiuto enuclearsi della sua tematizzazione: dal chiarimento del concetto di astrazione come « operazione tipica, necessaria, costitutiva del pensare » (p. 8), al problema della reciproca integrazione, della coordinazione delle varie esigenze e dei vari significati che coesistono all'interno della problematicità stessa della filosofia; dal rilievo dei presupposti negativi impliciti nel *solipsismo razionalistico* e nel *solipsismo esistenziale* (pp. 28-40) come forme di assolutizzazione tautologica rispettivamente dell'atto del pensare e del sentimento di sé, fino al tentativo di distinzione di questi stessi presupposti rispetto agli elementi logici positivi e propri di un'impostazione metodologica rigorosamente formale, nella quale solo la filosofia può distinguersi da ogni altra scienza.

Numerose sono le pagine destinate all'esame delle implicanze negative insite nel termine « astrattezza », frutto del criterio gnoseologico empiristico inteso ad assolutizzare l'ordinaria esperienza sensibile e la sua elaborazione concettuale, e perciò stesso a misconoscere il valore della problematica filosofica dichiarata in tal modo priva di senso. Per converso, nel « pensare », la cui caratterizzazione primaria è l'astrazione, è sempre presente l'esigenza e la tensione alla validità teoretica e alla verità: ad una verità che si ponga però come la negazione del concetto dogmatico della verità stessa, e che non si debba mai pensare come effettivamente e definitivamente realizzata e conclusa nella parzialità di una sintesi determinata (che direbbe pur sempre « astrattezza »), ma che costituisca il principio di critica immanente alla parzialità e allo scetticismo, che sia destinata a rivelare la parzialità e lo scetticismo a se medesimi (pp. 9-10). Nella prima parte del lavoro si rivela appieno il senso assai vivo della linearità di questa

prospettiva, sia nel suo aspetto tensionale negativo e polemico, sia nel suo aspetto intenzionale positivo e costruttivo. Dal punto di vista polemico la critica dell'A. colpisce innanzitutto, come abbiamo già rilevato, il *solipsismo razionalistico*, di cui è emblematica espressione l'« ego cogito » cartesiano, in cui « l'atto del pensare, coniugato alla prima persona singolare, viene sostanzializzato come atto staccato dal suo soggetto, dall'*ente che pensa*. Tale sostanzializzazione presuppone un dimezzamento del soggetto o «io compiuto», che ne isola, separandoli irrevocabilmente, la sussistenza da un lato, e l'atto di pensiero dall'altro, così che di quest'ultimo rimane in evidenza la mera funzionalità; insieme, mancandogli il soggetto che ne è stato separato, esso deve subire le conseguenze derivanti da un'operazione a questo punto inevitabile, quella della sua assolutizzazione, cioè della sua elevazione a principio metafisico » (p. 30).

D'altro canto, non dal dubbio, ma dalla « domanda », socraticamente intesa come continua riproposizione del « problema », nasce l'autentico metodo filosofico; così come non dell'immediatezza insormontabile del « sentimento di sé » teorizzata dal *solipsismo esistenziale*, ma nella mediatezza del giudizio e nella rigorosità metodologica può rinvenirsi il cominciamento logico della filosofia nella sua caratterizzazione di classicità: solo nella creazione di un ordine concettuale volto ad assorbire la totalità dei piani dell'esperienza è possibile assicurare la continuità di una tradizione di pensiero autenticamente problematica. Una volta che sia venuta meno tale costitutiva problematicità nella ricerca del vero, « la cultura è *empia* perché non ha più la sua ragion d'essere » (p. 84), e perché si sottrae alla condizione stessa del suo nascimento, legata appunto all'autonomia e alla libertà del soggetto intelligente. Da questo punto di vista « il pensiero che sia autonomo, cioè per sua costituzione libero e dunque capace di creare cultura, fornisce i termini per porre la questione di se stesso in altro modo, cioè in termini di « laicità » del pensare e dunque di « laicità » della cultura che dal pensiero si genera » (p. 91). La riflessione dell'A. su questo tema si sviluppa in una serie di considerazioni molto impegnate sul piano teorico, che spaziano dal principio della « laicità » costitutiva del pensare umano, alla distinzione di questo concetto da quello, negativo, del « laicismo » predominante nel mondo contemporaneo, fino all'affermazione per cui la cultura, restituita a se stessa ed alla sua criticità, può rispondere ad un servizio « ecclesiale »: « La responsabilità dell'uomo di cultura, la responsabilità storica del laico, si radica nella sua stessa natura di laico, e si testimonia attraverso la non emarginabilità della obbligazione intrinseca al fatto che il pensare, in quanto libero, è sempre responsabile delle sue opere. La dimensione della laicità della cultura contiene in se stessa l'obbligazione di render conto di se stessa a se stessa. Questo, *il servizio ecclesiale per eccellenza della cultura in quanto tale* » (pp. 102-103).

Il senso complessivo dell'ultima parte del lavoro ci sembra improntato ad una prospettiva di pensiero da cui emerge, ancora una volta, l'istanza di ritornare alla concretezza. Le brevi ma essenziali considerazioni critiche che l'A. dedica alla pedagogia moderna, ne fanno adeguatamente risaltare l'ambivalenza e l'ambiguità per le quali essa, « nel tentativo di svincolarsi da una identificazione con la filosofia, si è andata proponendo in modo sempre più deciso, quasi massiccio, come *scienza autonoma* » (p. 113). Gli esiti ultimi di questa teorizzazione sono, da un lato, « la codificazione dell'identità di fini dell'educazione e della politica » (p. 121) che si è esplicitata nel mondo moderno ancorandosi « alle categorie del "publicum" come alla sola garanzia di verità e di giustizia » (p. 120) e, dall'altro, il costituirsi di formule pedagogiche necessariamente destinate al fallimento. Tale configurazione del concetto di pedagogia abdica al suo titolo originario e peculiare di scienza dello spirito, cioè, in definitiva, dell'intelligenza umana che si propone, creando così cultura, alle altre umane intelligenze. L'esito è che essa finisce col cadere fuori dall'ambito dell'esercizio libero e « laico », nel senso di responsabilmente autonomo, « col quale l'uomo da sé si dispone all'ascolto » (p. 124), e fallisce rispetto ai propri fini che restano pur sempre orientati verso la perfeffibilità. In tal senso anche il momento dell'educazione partecipa della crisi della cultura allorché questa, ripristinando illusorie metodologie radicalmente mondane, aprendosi totalmente

al molteplice, vanifica la ricerca del possibile fondamento, unico e irripetibile, dell'uomo, rischiando, come rischia, di avviarla verso sentieri interrotti.

VALERIA SORGE

AUTORI VARI, *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979. Un volume di pp. 384.

Pubblicato in onore di Luigi Pareyson per il suo sessantesimo compleanno, il volume raccoglie diciassette saggi di amici e collaboratori (ai quali se ne aggiunge uno dello stesso Pareyson) centrati su alcuni significativi momenti del pensiero tedesco dell'800 e del '900, colti secondo un atteggiamento caratterizzato dalla rivendicazione della libertà dell'uomo nella sua concretezza storico-personale, dall'interesse per il problema metafisico ed insieme dal rifiuto dell'approccio sistematico, cui si preferisce quello fenomenologico-esistenziale: questo atteggiamento illumina anche il criterio di scelta degli argomenti e la loro rispettiva valorizzazione.

Ugo Perone (*Schiller: un abbozzo di filosofia della storia*), muovendo dall'esame della duplice interpretazione del saggio schilleriano *Über naive und sentimentalische Dichtung* — vale a dire quello biografico-topologico, che lo considera originato dall'esigenza di un serrato confronto di Schiller con la poetica goethiana, e quello storico-letterario, che vede invece nello Schlegel di *Über das Studium der griechischen Poesie* l'interlocutore privilegiato, nell'ambito della « Querelle des anciens et des modernes » —, s'impegna a delineare i contorni del concetto schilleriano di *ingenuo*: scaturito dal sentimento di rispettosa commozione e d'amore per la natura, l'« ingenuo » si differenzia dal naturale come quella sua modalità che, in contrasto con l'arte, annuncia un'inaspettata semplicità proprio laddove la natura sembra perduta: non si tratta però di un ritorno alla natura — in quanto condizione dell'ingenuo è che l'oggetto resti in sé perduto, e che solo come tale esso finisca per essere nuovamente assunto a modello (perciò la stessa consapevolezza di una Grecia perduta smette l'abito del rimpianto, inserendosi nella consapevolezza della nuova situazione storica: proprio perché, dice Schiller, mentre gli antichi sentivano *naturalmente*, noi (cioè i moderni) sentiamo *il naturale*) —, bensì della rievocazione di un sentimento che ha per oggetto non la natura, ma quel sentimento per la natura ch'è compito dei poeti custodire. Così, superando il *naiv* settecentesco quale semplice correttivo dell'artificio intellettualistico, Schiller rivendica all'« ingenuo » una sua precisa funzione estetica ed ermeneutica, baricentro di quella dialettica della nostalgia tra l'Arcadia e il nuovo Elisio che illustra un momento importante della coscienza europea dell'età post-rivoluzionaria, e giustifica sia il progetto di una *Weltgeschichte* sia le nuove indagini storico-filosofiche.

Ed alla concezione schlegeliana della storia della filosofia è appunto dedicato il successivo saggio di Claudio Ciancio (*La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*), che esamina i tre momenti fondamentali della riflessione di Schlegel, cioè quello del periodo giovanile, culminante nelle lezioni di Jena, del periodo di Colonia (1804-1808) e quello di Vienna. Originariamente centrata sulla critica al concetto di « cosa » che, rifiutando la dinamica dello spirito ed arrestandosi alla contrapposizione tra finito e infinito, rappresenta, nel dilatarsi all'« unità infinita » il nocciolo del panteismo, la critica schlegeliana alla concezione panteistica si sviluppa a Colonia nella critica alla radice razionalistica del pensiero moderno, alla cui luce il panteismo si presenta come primo grado della filosofia superiore, sopra il quale sta la filosofia intellettualistica, articolata in dualismo e idealismo. Al panteismo Schlegel muove due serie di obiezioni, una di ordine metafisico ed una di ordine etico: dal primo punto di vista (che avvicina Eleatismo e Buddismo) il panteismo nega il movimento e la vita; i rilievi metafisici si concentrano sul pensiero di Spinoza (soprattutto in riferimento allo « spinozismo » di Schelling), cui si rinfaccia di aver esibito una concezione soltanto negativa dell'infinito, l'omissione del fondamento sul quale solo due attributi dell'infinita sostanza siano conoscibili, e l'esclusione di ogni attività dalla sostanza; sul