

basta già a rivelare come l'opera e la « verifica » della ragione non possano consistere che in una « prassi orientata filosoficamente », che si sa in quanto si sa mettere in gioco, che si riconosce come « autorità aperta » in quanto scopre la comunicazione con l'altro. In questo senso il discorso di Jaspers ci si offre come doppiamente rivelativo proprio allorché salda teoreticità e praticità del filosofare, coscienza della crisi della cultura occidentale del nostro tempo e matrice etico-religiosa di un dramma che nasce dall'« ateismo freddo », dall'« occupare con qualcosa il luogo dell'Assoluto ». Rinnegatrice di Dio, l'epoca moderna ha confidato nelle possibilità di un'autorità puramente mondana, priva di trascendenza, solo apparentemente valorizzatrice dell'autonomia dell'individuo; contro l'inquietudine di ogni verità aperta essa si è rifugiata nella quiete apatica delle verità stabilite, di un sapere totalizzante e dogmatico, avverso ai viandanti della verità. Perdute le tracce della trascendenza, un mondo « collassato » ed un uomo privato del più autentico respiro dialogico faticano così ad uscire dalla monoliticità e dall'univocità di una divinizzazione chiusa entro i confini di una sterile, onnipervasiva uniformazione.

Aliena tanto dal pessimismo disperato quanto dal prepotente ottimismo la proposta jaspersiana conseguente tale analisi è quanto mai limpida ed essenziale, attenta al recupero, all'unisono, dell'autenticamente umano e del senso del divino: « La divinità non parla univocamente. Per ascoltarla senza confondere la sua voce, per non usurparla per se stessi in qualche forma presunta, abbiamo bisogno della comunicazione fra uomini ». Anche dove la parola del filosofo sembra dover aprire alla fede, o dove essa pare sconfinare nell'utopia, resta, dunque, in ultimo, il senso di un rifiuto radicale di ogni usurpazione e di ogni presunzione, di una esposizione all'incertezza e al dolore che sola apre ad una vera autonomia interiore e ad un consapevole ascolto dell'altro, del disporci a quel nostro faticoso essere storico per mezzo del quale soltanto l'uomo può trovare « l'autorità storica attraverso cui giungere a se stesso, per trovare così, entrando in essa e oltrepassandola, la strada verso l'origine ».

(G. Waller)

F. ANDOLFI, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, F. Angeli, Milano 1983. Un vol. di pp. 218.

La prima parte del volume è dedicata alla ricostruzione del confronto che, a partire dal concetto di 'essenza umana' sviluppato da Feuerbach, si stabilisce tra filosofi e socialisti in Germania « negli anni di intenso progresso teorico che precedono la rivoluzione » (p. 14). Nella seconda parte è presa in esame più specificamente la polemica a proposito del comunismo che oppone Marx a Stirner. L'immagine del comunismo quale risulta dall'analisi critica dell'*Unico* corrisponde alla cultura socialista del tempo? L'A. esprime l'avviso che « Stirner conoscesse a sufficienza le teorie socialiste e comuniste e ne estrapolasse quanto giovava ai fini della sua dimostrazione in maniera complessivamente corretta » (p. 16).

L'A. segue con attenzione e delinea con precisione le discussioni fra Feuerbach e Stirner, in cui si inserisce anche Bruno Bauer; dà rilievo alla prima replica, da parte socialista, per opera di Moses Hess all'attacco mosso da Stirner contro i « sacri principi » del socialismo, e quindi valuta il senso della critica di Marx all'*Unico* e il modo nel quale finisce col configurarsi in Marx la filosofia della storia.

Circa le polemiche fra i giovani hegeliani, in cui le opposizioni sembrano talvolta puramente apparenti, l'A. scrive: « da un certo punto di vista i giovani hegeliani erano accumulati dal fatto di aver superato davvero, come pretendeva ciascuno, una ristretta fede religiosa. L'accusa che si rivolgevano a vicenda di ricadere nel vecchio soprannaturalismo è dovuta a un semplice eccesso polemico. Del resto, al di là della terminologia usata, essi erano ben consapevoli di non poter rimproverare ai loro avversari il ritorno alla fede teologica in senso letterale, ma solo il mantenimento di un sistema tradizionale di valori, a cui fino allora la religione aveva offerto copertura, e di atteggiamenti psicologici equivalenti a quelli richiesti dalla fede religiosa. Ma su questo altro piano non si può tacere la diversità reale dei risultati a cui erano pervenuti, e diviene importante stabilire se le loro reciproche accuse avessero tutte la stessa consistenza » (p. 46).

Per quanto riguarda la critica di Marx all'« unico stirneriano », l'A. ricorda come essa consista fondamentalmente nel tentativo di mostrare che il principio dell'« egoista coerente con se stesso » non è affatto una cosa nuova, come Stirner pretende, « ma ha come contenuto l'individuo proprietario della società borghese, a cui viene semplicemente chiesto di prendere coscienza della propria pratica » (p. 96).

Circa la filosofia della storia, l'A. osserva che, se si vuole cogliere l'aspetto teoricamente nuovo e rilevante della filosofia della storia marxista, si deve prendere sul serio la pretesa di costruire l'utopia « a partire da contraddizioni che si suppongono empiricamente rilevabili » (p. 114). Il punto critico è individuato piuttosto nel modo di costruire l'utopia: « l'idea stessa che l'ordine delle possibilità (il quadro ideale della società) sia ricavabile dall'ordine delle condizioni e in esse leggibili » (ibid.). Secondo l'A., alla luce di questa difficoltà, diventerebbe rilevante « l'analisi spregiudicata e differenziata dei bisogni — socialmente diffusi e individuali » (ibid.).

Il rapporto Stirner-Marx è esaminato a fondo nella seconda parte del libro. L'A. osserva che per quanto Marx si sforzi di acquisire nel proprio sistema concettuale il motivo stirneriano dell'unicità, egli finisce tuttavia per piegarlo a quella concezione della « società organica », che Hess aveva sviluppato in maniera esemplare (p. 198). È interessante l'ultimo capitolo sulla « lettura di Stirner nella storia del marxismo ». L'A. suggerisce che la rilettura di Stirner può avvenire oggi alla luce dei problemi sollevati dalla crisi del marxismo. « Nel momento in cui viene meno la certezza ottimistica del futuro fondata sulla filosofia della storia, subentra di nuovo l'esigenza di una "fondazione etica del socialismo". Il progresso, l'accrescimento della libertà e della felicità degli individui, appare sempre meno un portato dello "sviluppo delle forze produttive", e solo una possibilità, legata alle forze di questi stessi individui » (p. 202). Da Stirner si può ricavare l'idea che il contrasto tra gli individui non può essere ristretto nei limiti di un contrasto di classe, ma deve essere portato all'estremo fino a investire l'intera sfera dell'individualità. « È in questo stato di assoluta nudità che gli individui diventano capaci di relazionarsi autenticamente,

in modo conflittuale o cooperativo » e diventare capaci di « passioni sociali » (p. 209). Il contributo di Stirner concerne « gli schemi morali che gli uomini si formano del loro comportamento e il peso che tali schemi esercitano su di esso » (p. 210). La rappresentazione idealistica del disinteresse è avulsa dalla realtà e impedisce il suo positivo riconoscimento.

Il libro è assai documentato. Interessante è il tentativo di misurare la tradizione marxista con la problematica etica emersa dalla sinistra hegeliana e l'ineludibilità di trovare nuovi fondamenti *etici ed esistenziali* al socialismo.

(A. Babolin)

F. COPPOLA, *Arte e civiltà in Alfred North Whitehead*, Palladio, Salerno 1983. Un vol. di pp. 128.

Per Whitehead, la moralità, la logica, la religione, l'arte sono forme, « specializzazioni » essenziali della civiltà. La morale, la religione, l'arte sono « le forze dirompenti ed energetiche della civiltà ». L'A. esamina in particolare il ruolo che Whitehead attribuisce all'arte nel divenire della civiltà. « La vita implica l'arte, ma l'arte è già di per se stessa vita, è esperienza di vita intensamente vissuta. Così, vi è un'intima connessione tra estetica e teleologia: la qualità estetica è costituita e rivelativa del finalismo dell'universo » (p. 63). L'A. sottolinea come Whitehead rivendichi la teoria dell'*arte per la vita*. L'arte accresce e rinnova il valore dell'esperienza e della vita. « Il punto essenziale è di ricostruire l'integrazione vita-valore, vita-arte che le filosofie astratte hanno soppresso. E per dire dell'arte in particolare, questa, peraltro, sarebbe priva di significato per l'uomo che come persona si ponesse al di qua della cultura e della vita. Come tra arte e vita, così vi è nesso profondo tra arte e cultura. La vita umana ha bisogno dell'arte » (p. 69).

L'A., pur sottolineando il rilievo che ha l'estetica nel pensiero di Whitehead, il quale si serve principalmente di categorie estetiche nella descrizione dell'esperienza,