

mon âme de deux soleils: l'un de ces astres était le sommet cosmique postulé per une évolution de type convergent, et l'autre se trouvant formé par le Jésus ressuscité de la foi Chrétienne ». Questa citazione, tratta dall'opera *L'Etouffe de l'Universe*, dà la misura dell'ampio spettro, speculativo e insieme religioso, della ricerca esistenziale dell'autrice.

La duplice pista fenomenologica dell'indagine di Bonnet contempla l'immanenza e la trascendenza del punto di vista antropologico e l'immanenza e la trascendenza dal punto di vista cristologico.

L'autrice insiste sulla necessità, fortemente avvertita da Theilhard, di conciliare l'amore di Dio e l'amore del mondo al livello dell'esperienza personale: « Ce problème se retrouve tout au long des écrits de Theilhard. Ce qui l'intéresse, c'est la portée éthique de l'agir humain: il s'agit de le valoriser, de le densifier, de montrer ce qu'il engage, quelle est se portée, afin d'éveiller l'homme à ses responsabilités, en lui montrant que toute la marche de l'univers et la construction du Royaume en dépendent » (p. 264).

(B. Belletti)

M. BARALE, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida ed., Napoli 1981. Un vol. di pp. 242.

La vicenda intellettuale di Sartre è interpretata alla luce di categorie etico-politiche, come « tramonto del liberale », « crisi della teoria politica ». La lettura di Sartre che Heidegger compie nella lettura sull'umanesimo è pienamente accettata. La dimensione *umanistica e soggettivistica* viene all'esistenzialismo sartriano da quel riferimento alla presenza, « problematica ma essenziale, di ciò che è divenuto assente: il fondamento alienato » (p. 53). *L'Essere e il Nulla* è un'antropologia filosofica che tende a leggere nelle condizioni strutturali dell'esistenza umana un destino: la condanna alla libertà (il motivo centrale dell'esistenzialismo sartriano, il filo conduttore dell'ermeneutica esistenziale).

L'A. insegue i fantasmi della civiltà liberale che compaiono nell'orizzonte del-

l'antropologia sartriana: il diritto, la dimensione politica della esistenza. Gran parte del libro è dedicato a decifrare il significato dell'incontro di Sartre col marxismo. Il marxismo è venuto come un sapere totalizzante, perché « le circostanze che hanno generato e giustificato un sapere totalizzante, quel determinato sapere totalizzante e che esso è, non sono venute meno » (p. 92). La nozione di marxismo che entra in gioco è giudicata dall'A. « troppo scarna e riduttiva »: da un lato il marxismo di cui qui si discute è niente altro che il materialismo dialettico; dall'altro è « quella sorte di ideologia della sovversione che rassicura i proletari sulla fondamentale contingenza del dato e sul loro buon diritto a battersi, al di fuori e contro ogni logica che pretenda di ancorarli ad esso, a una qualunque forma di positività » (p. 101).

Naturalmente l'A. segue tutta la vicenda del « marxismo immaginario » di Sartre, con tutti i suoi sviluppi e ripensamenti: l'esposizione critica deve inevitabilmente tener conto delle diverse fasi dell'impegno politico di Sartre. Alla fine, l'A. giunge a questa conclusione: « Ha bussato a molte porte, ha tentato molte vie, ha tratto dal suo marxismo immaginario insolite capacità di integrazione e provocazione. Il risultato è sconcertante: un mucchio di macerie. La sua ricostruzione del 'politico' è ferma al primo piano; se si tenta di salire oltre, non regge. Su ciò che ha distrutto, è difficile ricostruire. Non resta che apprezzare fino in fondo quanto di meglio ci lascia: un sistema di motivi di riflessione » (p. 203). Il bilancio non è fallimentare. Il marxismo immaginario ha saputo porre problemi reali al marxismo reale, ma anche ad un'area culturale assai ampia, che abbraccia la cultura liberale, la cultura democratica e quella in cui le parole 'socialismo' e 'comunismo' conservano un senso. « Questa vasta area culturale deve avere il coraggio di sentirsi in crisi. Il coraggio di pensare e di dire: la mia crisi stessa della teoria politica, dello sforzo secolare di definire condizioni di una coesistenza secondo regole di interesse generale e di valore universale. È una crisi di fondamenti perché è in crisi il concetto fondamentale: il concetto di Stato, di una istituzione-quadro che rappresenti di per se stessa quella condizione di coesistenza » (p. 204-205).

Su queste basi, l'A. valuta i meriti e i

demeriti di Sartre, la cui lezione conserva comunque, ai suoi occhi, una notevole importanza (p. 210).

(A. Babolin)

K. BARTH, *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, Introduzione di E. GENRE, Claudiana, Torino 1986. Un vol. di pp. 185.

Sono raccolti nel volume i seguenti saggi, apparsi sulle riviste « Theologische Existenz heute » e « Zwischen den Zeiten » negli anni 1933-1935: *Esistenza teologica oggi!*, *La Riforma è una decisione*; *Dichiarazione sulla corretta comprensione delle confessioni di fede della Riforma nella chiesa evangelica odierna*; *La volontà di Dio e i nostri desideri*; *Rivelazione, chiesa, teologia*; *Il servizio alla parola di Dio*; *Il cristiano come testimone*; *Evangelo e Legge*. Ciascun saggio è corredato da una presentazione e da un agile apparato critico curato dai traduttori (E. Genre, M.C. Laurenzi, G. Conte, P. Ricca).

Nel saggio centrale, che dà il titolo alla raccolta, « volontà di Dio e desideri umani restano su due piani nettamente distinti, permane una differenza sostanziale che non può in nessun modo essere eliminata senza, con ciò, pervertire la sostanza dell'Evangelo di Gesù Cristo » (p. 75).

(B. Belletti)

A. FABRIS, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e « I problemi fondamentali della fenomenologia »*, ETS, Pisa 1988. Un vol. di pp. 146.

L'A. si propone anzitutto di ricostruire il pensiero heideggeriano degli anni venti, a partire da un corso universitario del 1927, su *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Il discorso finisce con l'investire, sul piano teoretico, la discussione delle struttu-

re stesse del pensiero heideggeriano. Il Fabris discute a lungo in che misura quelle lezioni del 1927 possono essere considerate « lo sviluppo adeguato di *Essere e Tempo* » (p. 17) sulla base di talune indicazioni fornite da Heidegger stesso. Il confronto si estende agli altri corsi universitari disponibili e in particolare a quelli tenuti a Marburg dal 1923 al 1928. L'idea di fondo è che « il tema esplicito del corso del 1927, l'analisi del metodo fenomenologico e del suo oggetto, costituisce uno dei fili conduttori dello sforzo teorico heideggeriano degli anni venti » (p. 19). Un chiarimento del rapporto di Heidegger con Husserl è reso possibile dalla analisi di quel corso. In particolare è messo in evidenza il passaggio da una « fenomenologia ontologica » a una « ontologia fenomenologica » (p. 52) e il legame fra la costruzione fenomenologica e la « distruzione della storia dell'ontologia » (annunciata già in *Essere e Tempo* (cfr. pp. 57 ss.), che a sua volta conduce a una più generale considerazione del fenomeno storico. Nel pensiero heideggeriano di quegli anni si verifica « il progressivo imporsi di una interpretazione della storia come storicità dell'esserci, come evento particolare e caratteristico proprio di un determinato ente » (p. 96).

L'A. si volge quindi a chiarire « da un punto di vista storico-sistematico, differenti sensi di tempo e i diversi approcci a questo problema tentati da Heidegger negli anni venti » (p. 99). Nella ricostruzione dei temi e dell'impostazione propria della filosofia heideggeriana, la temporalità assume un carattere ben determinato, « quello di medio e di legame fra i vari momenti del rapporto intenzionale, qualunque sia l'oggetto della comprensione » (p. 127). Ma all'interno del rapporto intenzionale v'è netta separazione fra *intentio* e *intentum* e fra questi e il presupposto ontologico alla luce del quale si svolge la comprensione. « Differenza ontologica » è il termine che Heidegger adopera per designare questa separazione fra presupposto e interpretato. Il termine compare per la prima volta ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, anche se il concetto era implicito nel pensiero heideggeriano precedente. L'essere come apriori è l'irriducibile presupposto al livello del quale « non c'è più spazio per l'argomentare: il desiderio di comprensione