

sufficientemente ampie per lumeggiare — pur con qualche esagerazione (come quando si fa di lui il tipico filosofo dell'età moderna, mentre ci pare che Rensi sia stato esattamente definito come « un moralista », le cui ultime pagine, « lucide e ferme come il marmo, scottanti come una lava, sono degne di Seneca e di Leopardi ») — la figura di uno studioso che ebbe il torto, in tempi di imperante idealismo, di opporsi alla filosofia ufficiale, scagliandosi nello stesso modo contro l'attualismo per le sue astrattezze e per le sue arbitrarie interpretazioni della grande filosofia tedesca e contro la nuova « filosofia della storia » crociana, la più fantastica e la più fallace di tutte, minandola nelle sue stesse fondamenta (quella del progresso indefinito della storia umana e quella della possibilità di fare la storia che il Mignone così espone a pag. 44: « Chi è lontano e legge i documenti, legge ciò che era lecito dire o scrivere, crederà di cogliere anche lui le cose, e invece non coglie che quello che si poteva dire intorno alle cose »).

Il moralista Rensi ebbe vivissimo, fin dai primi anni della sua attività, un interesse per la politica, così da meritarsi, ai tempi delle reazioni novantottesche, il primo esilio elvetico. Ma il suo scetticismo non gli permise d'essere un politico ottimista, e il suo socialismo, la sua concezione dell'autorità, il suo autentico liberalismo non furono contraddittori, perchè, spiega il Mignone (pag. 48 e ss.), « se la realtà è male, se tutto ciò che esiste è irrazionale, frutto dell'inferno, nessuno stupore che anche l'idea di Rensi, la sua concezione ideale, appena tocchi il terreno della realtà, si insudici e perda immediatamente ogni sua primitiva bellezza e attrattiva; ... è sempre la realtà che lo offende, la realtà che è sempre al di sotto del suo ideale, ed egli, quindi, non può e, se fosse vissuto ancora, non avrebbe potuto forse mai trovarsi in accordo con lei. Sul terreno reale non poteva essere che all'opposizione. Ma non per capriccio, per mutabilità di carattere o per leggerezza di convinzioni; per un motivo solo: per il suo istinto morale, per il suo autentico idealismo ».

Questa è la ragione per cui, presentando nel 1951 per lo stesso editore del volume del Mignone, una raccolta di scritti del Rensi, il curatore poteva prevedere la probabile attitudine politica riproducendone la dedica del volume *Autorità e Libertà*, alla quale rimandiamo chiunque volesse un'altra prova della profonda austerità morale di questo scettico moderno che, come scrive il Mignone, « non fece mai nulla che anche lontanamente fosse in armonia con il suo edonismo teorico », di questo tormentato ricercatore che ebbe, altissimo, un vivo senso della religiosità, tale da imporsi anche a chi, rispettoso avversario, non poteva dividerne le credenze.

A. BERTOLINI

ELISA OBERTI, *L'estetica nel pensiero di Heidegger*, 1 vol. di pagg. 177, Milano, 1955.

Heidegger non ha chiuso il suo itinerario e, fin dove lo ha percorso, si è manifestato in quell'onesta ambiguità propria di chi conosce la distanza della verità. Per questo un'indagine sulla sua estetica, che è forse la parte più significativa della sua più recente produzione, un'indagine non frammentaria o semplicemente occasionale è tanto pericolosa e difficile quanto desiderabile. Elisa Oberti ne ha tentato l'impresa e lo ha fatto con esemplare fedeltà ai testi, ormai già numerosi, con un'attenzione veramente onesta ed intelligente.

Hölderlin, com'è noto, è per Heidegger l'occasione migliore al discorso sulla poesia. Forse, e per gli stessi motivi, può essere l'occasione al discorso su Heidegger. Penso ai frammenti hölderliniani di un dramma su Empedocle. Qual'è il dramma di Empedocle? Egli non può sottrarsi alla propria vocazione di filosofo, al tentativo di comprendere il mondo. Ma in questo tentativo deve porre il mondo ad oggetto, deve separarsene cioè. E se egli è parte del mondo, separandosi dal mondo lo nasconderà a se stesso: volendo comprendere l'essere, il filosofo *si esilia dall'essere*: volendo comprendere deve mediare e mediare è separarsi, allontanarsi da ciò che si vuol mediare. O, forse, può darsi un tipo di comprensione immediata che ci tenga nell'imminenza dell'essere? Nell'imminenza, dico, perchè comprendere è sempre distinguersi da ciò che si comprende, foss'anche la nostra realtà. Ma può darsi una comprensione che, per quanto possibile, si tenga nell'unità dell'essere, nell'unità che evita le astrazioni e le divisioni della mediazione filosofica? Heidegger ha dato una risposta e si è rivolto al poeta. Il poeta soltanto può nominare il *sacro*, additarne la presenza come l'essere degli esseri, come fondamento e unità dei viventi: può solo additarlo, perchè la sua realtà non si identifica con l'essere e il suo stesso parlare lo distingue da ciò che dice, ma può tuttavia additarlo ed essere nella sua imminenza proprio perchè cerca di porsi al di là di ogni mediazione, di ogni astrazione, nell'unità del tutto. Dunque, la funzione del poeta è, come potremmo dir noi, una funzione essenzialmente metafisica. La Oberti ha notato questa fondamentale direzione dell'estetica heideggeriana. Heidegger, essa dice, fa della poesia « il centro della propria indagine, e la assume, per una certa sfiducia nei procedimenti logici formali, quale modo espressivo del suo pensiero che diventa un connubio di pensiero e poesia, il « *dichterisches Denken* » (p. 49). L'essere è, così, riconquistato, ma nell'ambito della poesia (p. 82). Non si dice con ciò che la poesia sostituisca la filosofia. Essa non perde la sua autonomia, ma questa autonomia assume la sua valenza solo in relazione alla totalità dell'uomo e, quindi, come funzionale al problema dell'uomo: « salvandosi la poesia come valore, non si salva però in pari

tempo integralmente la totale autonomia di questo valore » (p. 97).

Comunque l'attenzione della Oberti non è sollecitata da questa finale prospettiva metafisica. Essa in Heidegger cerca qualcos'altro ancora. Cerca, anzi, se mai nel metafisico Heidegger l'arte non si configuri in sè, autonoma: qualche volta, almeno, e nonostante le intenzioni di Heidegger. Va chiarito, però, in che senso la Oberti parla di autonomia: si vedrà che la parola pretende molto meno di quanto non faccia supporre. L'A. lo dichiara sin da principio: « non si vuol qui affermare che in una generale interpretazione del reale l'estetica non possa anzi non debba avere una sua precisa armonica collocazione. Si nega soltanto che tale collocazione possa essere dedotta a priori, senza preciso e concreto riferimento a quella realtà, attestata fenomenologicamente, che sola può costituire il solido punto d'appoggio per la definizione di un fatto che si presenta come non immediatamente riducibile entro la linea di un'interpretazione del reale su un piano di universalità » (p. 11). Si potrà discutere sulle ultime affermazioni, ma questo è un discorso che ci porterebbe troppo lontano. Credo, però, che nessuno vorrà disconoscere l'esigenza di un continuo riferirsi dell'estetica al dato artistico. Meno di tutti Heidegger, come la Oberti volta a volta andrà indicando. Non a caso gli spunti del discorso estetico sono offerti ad Heidegger non tanto dalla tradizione filosofica, ma dai poeti: da Trakl, da Rilke, da Hölderlin soprattutto. Anzi, dovremmo dire: soprattutto da Heidegger stesso come poeta. E della sua poesia si potrà discutere, ma resta incontestabile il fatto di una sua esperienza autenticamente poetica. La Oberti non si lascia sfuggire il valore che questa esperienza ha per la sua tesi: Heidegger poeta vale, dunque, come « esigenza autonoma di poesia con proprie leggi e proprie necessità determinate dall'interno, nella quale può anche rivivere, ma solo rifiuta nell'esperienza poetica, l'esperienza di pensiero » (p. 134). La autonomia dell'arte è rilevata dalla Oberti soprattutto nella analisi della distinzione heideggeriana fra il « Sagen » del pensatore e il « Nennen » del poeta: « il 'Sagen', il dire filosofico termina all'essere, il 'Nennen' poetico termina al santo, nomina anzi il santo, dà un nome, cioè indica in un linguaggio allusivo » (p. 64). Direi un po' diversamente: il filosofo tende all'essere, ma non può tendere che mediando, cioè separandosi dall'essere. Il poeta è l'uomo integrale che si ricomponde al di là della comprensione del filosofo e che, fisso sulla nullificazione dell'essere operata dal filosofo, attende che l'essere torni per testimoniare, perchè l'essere può essere solo testimoniato, non dimostrato. Ma intanto per capir questo si è già passati per una dimostrazione: perciò il poeta non è nell'auroralità dello spirito, ma oltre il filosofo e dopo la sua mediazione. Heidegger direbbe che sta in un doppio nulla, nel non più degli dei fug-

giti e nel non ancora del dio che viene: gli dei, il « santo », cioè l'essere nella sua radicalità coperta dalla mediazione dei filosofi e che sarà compreso in una nuova immediatezza. Il poeta riposa ed ha senso solo su questo nulla, ha senso cioè al di là della mediazione necessaria, scoprente e coprente l'essere. Quando verrà il dio ancora lontano, allora il poeta indicherà il « santo », l'essere. Ma questo indicare veramente « non è penetrare nell'essenza profonda » (p. 64)? La « presenza » all'essere non è per Heidegger il massimo della penetrazione? Mi pare che questo significhi la definizione ricordata dalla stessa Oberti: « Die Schönheit ist die Anwesenheit des Seyns ». Comunque, resta valida la conclusione della Oberti: « La distinzione tra ambito poetico e ambito filosofico, rivendica la possibilità di rintracciare quella zona autonoma della poesia che, agli inizi della speculazione heideggeriana, sembrava preclusa » (p. 64). Farei qualche riserva sull'ultimo punto. Perchè quel « sembrava preclusa »? Mi pare che l'indagine di Heidegger segua essenzialmente un criterio: potersi dare l'autonomia dell'arte proprio e solo nella sua articolazione con la totalità dell'essente e del suo problema fondamentale, il problema dell'essere. La Oberti, che a questo metodo dichiaratamente non contrasta, tende poi a svalutarlo di fatto o a denunciarlo con una certa insofferenza, come un limite di Heidegger: cfr. pp. 62, 66, 99, 121, 138, 139. Convegno che sia un metodo pericoloso, ma quanto e meno di un metodo semplicemente fenomenologico: si tratta di trovare un equilibrio fra interpretazione ontologica e riferimento fenomenologico. Una discussione su questo punto sarebbe necessaria e pregiudiziale ad ogni presa di posizione. E sappiamo che a questo impegno Elisa Oberti non si sottrarrà con la sua abituale e rigorosa onestà di studiosa.

V. MELCHIORRE

ALBERT CARTIER, *Existence et Vérité* (Philosophie blondélienne de l'Action et Problématique existentielle), un vol. di pagg. 253, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

Intento dell'A. è di usare i principi contenuti nella blondeliana *Action* del 1893 per risolvere i problemi posti dalla contemporanea filosofia dell'esistenza, soprattutto riguardo alla trascendenza, di cui l'esistenzialismo ateo è la più coerente negazione.

Nel cap. I°, dal titolo: « Problematica esistenziale », si riconosce la validità della negazione esistenzialista della possibilità di costruire un sistema filosofico « oggettivo », cioè che prescindendo dalla situazione particolare in cui sempre si trova impegnato il soggetto, l'esistente. Il problema sarà allora quello di conciliare con questa negazione l'esigenza, pure impre-