

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 autonomia 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'aurorità 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. Perché 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-

scindibile, dell'assolutezza della verità e dei valori.

Il tentativo in questo senso compiuto da G. Marcel è, secondo il nostro Autore, insufficiente, perchè non riesce a superare la difficoltà dell'arbitrarismo che sorge contro l'affermazione della scelta radicale come base per risolvere il problema dell'esistenza.

Nell'*Action* del 1893 invece si trovano, a detta del Cartier, il principio e il metodo valido per risolvere il problema dianzi delineato.

Il principio è la concretezza dell'azione, opera insieme dell'intelletto e della volontà libera, in cui si scopre l'inadeguazione fondamentale fra volontà volente e volontà voluta. Il metodo è quello dell'immanenza: scoprire nel soggetto, e senza uscire da esso e dalla sua situazione, la necessità di appellare l'altro, il trascendente come condizione necessaria per poter affermare se stesso. Immanenza, come si vede (e l'A. sottolinea a più riprese), solo metodologica, di partenza.

Nel corso dell'opera il processo blondeliano dall'azione alla necessità di opzione per la trascendenza è ripetuto tre volte, da tre diversi punti di vista.

Innanzitutto si tratta di mostrare che la libertà, per porsi, appella ad una condizione necessaria: si può volere un oggetto o l'altro (e in questo consiste la libertà), ma non si può non volere (e questa è la condizione necessaria del porsi della libertà). Lo stesso sviluppo del libero volere (volontà voluta) implica una serie di condizioni che lo rivelano inadeguato alla tendenza fondamentale alla realizzazione assolutamente libera di sé (volontà volente). Tale inadeguazione si rivela un abisso infinito e come tale per esser superato appella a un Infinito trascendente davanti al quale bisogna optare: o con lui o contro di lui. Ma il secondo tipo di opzione porta al disastroso fallimento di noi stessi. Queste le dottrine trattate nel cap. II dell'opera, intitolato: « Libertà e necessità ».

Nel cap. III, « Libertà e verità », il processo è ripercorso sotto un angolo di visuale nuovo: il capitolo precedente poneva questo problema: se la libertà è la radice dell'uomo al punto da poter rifiutare l'appello al trascendente, come salvare l'esigenza della verità come norma oggettiva necessaria del sapere e dell'agire?

Dopo lungo preliminare ove mette in luce che il dubbio e il fenomenismo da cui Blondel parte sono meramente metodologici e dove precisa che la riflessione sull'azione non perde mai di vista il fatto che l'azione stessa è gnoseologicamente intrascendibile, il Cartier mostra che il rapporto stabilito prima fra la libertà e le sue condizioni necessarie rivela queste ultime come valori dal punto di vista etico e come sistema di verità dal punto di vista teorico per cui l'opzione, l'atto supremo di libertà, è anche l'atto più razionale.

L'A. si ferma poi a polemizzare contro coloro che vorrebbero una distinzione rigida fra

intelletto e volontà e che quindi non comprendono il senso delle affermazioni blondeliane, alcune delle quali però, formulate infelicemente, prestano il fianco ad alcune critiche, per dileguare le quali basta però tener conto che il processo azione-valore non è temporale e che i due termini sono strettamente correlativi.

Il quarto ed ultimo capitolo, che porta lo stesso titolo dell'opera, risponde al problema, che anche G. Marcel tenta di risolvere: se nella conoscenza dei valori interviene in concreto la libertà, come salvare l'esigenza della oggettività, come sfuggire all'arbitrarismo e al fideismo?

Il principio di soluzione, secondo l'A., è la distinzione fra l'azione e l'idea dell'azione, fra il piano concreto dell'azione e il piano della riflessione. E' vero che la conoscenza in quanto tale non è separabile in realtà dalla conoscenza in quanto atto, ma metodologicamente si può mettere tra parentesi questa inseparabilità e seguire la riflessione non tenendo conto (solo metodologicamente) del suo valore ontologico, ma semplicemente delle relazioni che essa stabilisce fra i fatti di coscienza sotto la spinta delle necessità pratiche, fino alla alternativa suprema. Il processo dall'azione all'opzione, sotto questo punto di vista, si rivela necessario e di portata universale, si rivela una metafisica. Essa però mette in luce unicamente delle richieste, delle esigenze. Soddisfarle spetta all'azione libera, che ha fornito i termini delle relazioni stabilite dalla riflessione e che ora è sola davanti alla alternativa suprema. L'accettazione del trascendente resta un atto libero, di fede, mistero di grazia.

A questo punto il Cartier avverte che Blondel in parte ha tradito il suo metodo. Alcune sue formule infatti tradiscono l'illusione di raggiungere, mediante il « fenomenismo » metodologico un piano di assoluta obbiettività, che non richiede più il presupposto della situazione del soggetto e quindi rende possibile un sereno dialogo cogli atei. Ma così, secondo il nostro A., si finisce per rendere ontologica la distinzione fra riflessione e azione. Malauguratamente, egli continua, Blondel, resosi conto della difficoltà, ha rinunciato al suo « fenomenismo ». Invece bisognava essere coerenti fino in fondo. In ogni tipo di azione, ivi compreso il rifiuto ateo della trascendenza, sono contenute quelle condizioni necessarie che si sono viste precedentemente: anche l'ateo, suo malgrado ha la volontà di infinito e la manifesta proprio nel suo atto di rifiuto. Senonchè l'ateo, stando nella situazione di rifiuto, non può assolutamente coglierne l'incoerenza: ecco l'errore di Blondel: credere che l'ateo potesse accorgersi dell'assurdità della sua posizione rimanendovi. Riconoscere in sé la volontà d'infinito è convertirsi e convertirsi è riconoscerla. La volontà volente è nulla al di fuori dell'atto concreto della volontà voluta in cui si manifesta. Il metodo è valido dunque solo in quanto consiste nel confrontare le attitudini di rifiuto con quella di accettazione in cui si è e da cui non si

può uscire e scoprire così il valore della propria posizione.

Così il Cartier crede di aver risolto il problema della conciliazione dell'istanza esistenziale con quella dell'oggettività.

Per parte nostra gli possiamo obiettare che, se per conoscere la verità si deve presupporre una scelta, un'opzione, non si vede come si possa definire la verità così raggiunta altrimenti che come la « verità per me, qui ed ora » e come si possa comunicare tale verità agli altri a prescindere dalla forma di pura testimonianza di un'esperienza personale. A meno che l'A. non abbia voluto semplicemente dire che è difficile o impossibile praticamente giungere al vero senza essere preparati ad accettarlo qualunque esso sia. Ma in questo caso non vedremo la necessità del ricorso a Blondel e della taccia di intellettualismo fatta a più riprese alla metafisica classica, la quale, maestro Agostino, ben riconosceva la necessità della disposizione morale per il raggiungimento del vero.

L'opera del Cartier è tuttavia interessante, sia dal punto di vista culturale, come rassegna critica delle posizioni esistenzialiste contemporanee, sia dal punto di vista più strettamente teoretico, come tentativo di trovare entro le posizioni stesse della filosofia dell'esistenza, la molla per allargarle fino all'accettazione dell'oggettività dei valori, così come Blondel aveva tentato di trovare dal di dentro delle posizioni positivista e idealista la via verso la trascendenza.

L. SAMARATI

HENRY DUMÉRY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896*, 1 vol. di pp. 118, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

Il problema — ce lo fa noto già il titolo — non è nuovo: siamo alla ormai « vexatissima quaestio » del rapporto, in Blondel, fra natura e soprannatura, ragione e fede.

Acuta, interessante e per molti aspetti persuasiva, è però la soluzione proposta; anche se l'impegno di fondo (esclusione, oltre che del razionalismo, anche del fideismo) non riesce totalmente, come ci sforzeremo di dimostrare.

Pubblicata nel 1896 in 6 puntate sugli « *Annales de philosophie chrétienne* », la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* diede subito luogo a vivaci controversie; in esse però il Duméry non ha intenzione di entrare, poichè il suo impegno — sorretto dalla appassionata ed amorosa competenza blondelliana che è ormai a tutti nota — è più aderente a una ricerca esegetica puntuale, che faccia parlare — per discuterlo poi in libertà — Blondel stesso.

Le garanzie della autonomia e della validità

della filosofia e della fede sono rispettivamente da ricercarsi, secondo il Duméry, nella precisa distinzione, operata dal Blondel, tra pensiero « sapiente » e pensiero « vivente »: del primo si alimenta il linguaggio filosofico, del secondo quello concreto esistenziale, che sarà anche proprio della fede.

La filosofia è un discorso sui *possibili* ed adopera un linguaggio ipotizzante, la cui funzione è quella di produrre l'idea di *possibilità*, in coerenza con i dati; al di là di essa, al di là cioè della riflessione, sta però la vita vera, l'esperienza concreta, il regno della libertà, nel quale solo quelle ipotesi possono essere verificate. Certo, la filosofia, usando la *ragione*, è facoltà del *necessario*; ma si tratta di una *necessità della possibilità*.

L'applicazione di questa distinzione al problema della *grazia* dimostrerà che Blondel è coerente quando parla al contempo di *gratuità* del soprannaturale e di *naturale* esigenza di esso (conformemente in questo caso a quel metodo di immanenza per il quale solo ciò che la ragione esige, ed è perciò necessario, può essere ammesso).

La celebre analisi dell'azione e della volontà, porta infatti a riconoscere l'insufficienza delle mete naturali, e di conseguenza a far riconoscere l'aspirazione ad un gratuito soddisfacimento soprannaturale (« Dieu seul, dans sa générosité, pourrait communiquer à l'homme sa liberté pure, racheter ses limites et porter, d'un coup, son élan à l'infini » [p. 52]). Si tratta però di una aspirazione che non si trasforma di per sé in un giudizio di esistenza: « que la solution surnaturelle, que la clé religieuse se révèle en réalité la bonne, ou non, seul le sujet concret pourra, sous sa propre responsabilité, le proclamer. La philosophie réfléchit et commande d'opter, mais seule l'option décide » (p. 56). « Ce que la liberté réalise, ce qui donc devient réel pour elle et par elle, ne peut être que possible tant qu'elle ne l'a pas réalisé. C'est dire qu'au plan des représentations (celui de la réflexion critique), le philosophe n'a affaire qu'à des possibles, même lorsque ceux-ci par la suite se révèlent être des réalités au plan de la liberté effective » (p. 33).

Ecco l'efficacia della prospettiva blondelliana: venendo incontro alle esigenze immanentistiche del pensiero moderno, si dimostra il soprannaturale come esigenza cui l'uomo perviene filosofando, e lo si fa immanente alla ragione; la necessità razionale che la filosofia conferisce all'idea del soprannaturale, è però dichiarata solo necessità metodologica (« le surnaturel est nécessaire, parce qu'il est impossible de l'étudier comme solution possible » [p. 92]), è una necessità di coerenza logica (cioè, la riflessione afferma la interna coerenza logica dell'idea del soprannaturale. Attraverso l'ipotesi del soprannaturale si organizzano « en un tout cohérent — ... — les notions ou les normes idéales qui composent la série des requêtes de l'action » [p. 30]).