

Dopo aver delineato l'atmosfera culturale e politica in cui è maturato l'incontro tra marxismo e strutturalismo, l'autore cerca di seguire Althusser esponendo le tesi contenute nei vari saggi del volume *Pour Marx*: qui Althusser è alla ricerca della « filosofia » di Marx e della sua specificità (sia rispetto ad Hegel che rispetto allo stesso Feuerbach), ma in questa ricerca — osserva il Prontera — il filosofo francese finisce per separare la storia dall'uomo e dalla sua libertà, fiducioso nell'efficacia anonima dei processi storici, dei quali vuol cogliere il necessario dinamismo interno. Inoltre l'attribuzione a Marx di questo « antiumanesimo teorico » comporterebbe da parte di Althusser l'esercizio di una vera e propria violenza storiografica nei confronti dei testi marxiani.

La lettura althusseriana del *Capitale* (*Lire le Capital*) avrebbe avuto l'intento di condurre a termine la costruzione della filosofia marxista come pura epistemologia; « il risultato — scrive il Prontera — è stato quello di sfociare in un astratto intellettualismo che non riusciva a collocare, tra la scienza e l'ideologia, la politica » (p. 215). La morte della politica nella teoria sarebbe stata, a giudizio dell'autore, la fine inevitabile del tentativo althusseriano, se non fosse intervenuta una rilettura di *Materialismo ed empiriocriticismo*, l'opera più dimenticata ed avvilita di Lenin, a svelare che la presa di posizione in filosofia è sempre seconda rispetto alla presa di partito in politica. La filosofia stessa non sarebbe altro che un travestimento della pratica politica del proletariato.

Il giudizio del Prontera su *Lénine et la philosophie*, che rappresenta appunto la fase più recente della ricerca althusseriana, è che le tesi di Althusser « sono il compromesso dell'intellettuale che vede svanire la sua forza e che, teorizzando la propria morte, crede di riconquistare la vita... Non a caso quindi, — conclude l'autore — nella ricerca althusseriana, non c'è posto per l'impegno libero, morale, responsabile ed assoluto nel suo valore costitutivo » (p. 213).

Il lavoro del Prontera, pur apprezzabile nel suo sforzo di minuziosa ricostruzione storico-critica dell'itinerario percorso da Althusser fino ad oggi, ci sembra più l'espressione dell'insofferenza polemica del

suo autore di fronte al discorso althusseriano, che non un tentativo di assumere effettivamente, per vagliarle e risolverle criticamente all'interno della propria concezione, le tesi del filosofo francese. In altre parole, abbiamo l'impressione che la sfida lanciata da Althusser non sia raccolta fino in fondo, e che ci si fermi alla rigida contrapposizione di due filosofie.

(E. Botto)

G. FORNI, *Il soggetto e la storia*, Il Mulino, Bologna 1972. Un vol. di pp. 260.

Proseguendo la propria indagine impegnata nella tematica fenomenologica, entro ed oltre i testi husserliani, il Forni raccoglie ed integra qui in questo volume studi già in parte pubblicati in vari luoghi, ma indubbiamente rispondenti ad un proposito unitario di ricerca: il tentativo di mediazione o almeno di raffronto fra soggettività pura e assoluta da un lato, storicità concreta ed incarnata dall'altro. È questo il problema prospettato nell'Introduzione (pp. 7-22), che va riscoprendo al di là della coscienza filosofica e del pensiero indagante, riflettente, « critico » ma storicamente condizionato e consapevole di questo suo limite, la soggettività trascendente e creatrice della tradizione teologico-metafisica, pensiero che è misura reale dell'essere, antecedente la sua esistenza e quindi fondante la sua capacità di misurare, a sua volta, oggettivamente, il nostro pensiero.

Ma a questo punto d'arrivo, fungente più da ideale permanente della ricerca che da suo presupposto o da termine oggettivabile, il Forni ritiene di dover giungere attraverso un impegno di lettura e commento dei testi husserliani e segnatamente della *Krisis*, cui fa da prologo il saggio *Fenomenologia e filosofia della storia* (pp. 25-57) illustrante il « ritorno alla storia » della fenomenologia e il gioco permanente in essa della tensione mondanità - trascendentalità, immediatezza - riflessione critico-fondativa, avente come suo massimo risultato culturale la critica

e l'oltrepassamento dell'oggettivismo (o meglio, dello pseudo-oggettivismo) scientifico e della conseguente alienazione umana. Sono questi i temi che, in stretta aderenza all'opera di Husserl, l'autore pone in rilievo nella parte centrale del volume (*Commento alla « Crisi » delle scienze europee*, pp. 61-164), ove si riesamina tra l'altro il « significato della riduzione » e il senso e valore della conseguente « prassi fenomenologica ». Si delinea così quell'ambito di scienze dell'uomo a base fenomenologica in cui le ricerche strutturali, antropologiche e linguistiche, paiono avere la prevalenza nel dissolvere la problematica filosofica tradizionale e nel porre in dubbio la validità stessa dell'assunto critico-fondativo della coscienza come ragione. Così dal « dubbio antropologico » si tende a passare alla « metafisica dell'inconscio », si prospetta il « mito della letteratura senza autore » e si tenta « la traduzione formalistica del dialogo », sino a giungere a una vera e propria dissociazione dell'io, ad una sua definitiva alienazione (*Fenomenologia e strutturalismo*, pp. 167-248). Ne emerge, come nota il Forni già nell'Introduzione e ribadisce nella conclusione, la sofferta insufficienza delle scienze umane a ricostituire un'immagine obbiettiva dell'uomo, la frammentazione delle prospettive di oggettivazione, il ricorso « confessorio » alla soggettività trascendente, divina, creatrice, come all'unico luogo in cui prevalga finalmente la « verità ultima » di tutti e di ciascuno.

(G. Penati)

A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité*, Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1969. Un vol. di pp. IV-160.

La definizione della verità come *adaequatio rei et intellectus* ha costituito, secondo Heidegger, lo sfondo costante sul quale si è svolta, nella storia della metafisica occidentale, la lunga vicenda del problema della verità. Ovviamente questa impostazione affatto generale è stata via via concretamente determinata, ed ha subito, nei diversi pensatori, variazioni e mutamenti di prospettiva anche notevoli, do-

vuti sia al vario modo in cui venivano intesi i due termini — la *res* e l'*intellectus* — sia, conseguentemente, alla particolare curvatura assunta di volta in volta dal concetto di adeguazione, divenuto un concetto analogico. Di questo orizzonte Heidegger ha inteso portare un capovolgimento radicale, sottolineando le antinomie e le confusioni sottese alla definizione classica di verità. In che cosa consiste la novità heideggeriana? Come è stata preparata dallo stesso sviluppo del pensare metafisico e, in particolare, dalla riflessione della fenomenologia di Husserl, alla cui scuola Heidegger si è formato? Fra i due pensatori c'è veramente una rottura radicale o piuttosto uno sviluppo e un approfondimento, capaci peraltro di condurre a risultati inattesi? A queste domande intende rispondere il saggio del De Waelhens, meritatamente giunto alla sua terza edizione, procedendo — è ovvio — a grandi tratti ma con la precisione del puntuale richiamo ai testi.

Husserl non ha mai messo in dubbio la teoria classica della verità e, a differenza di Heidegger, non è stato consapevole dell'ambiguità celata in quella formula. Essa infatti istituisce una netta distinzione fra conoscenza sensibile e intellettuale, che « conduce ad affermare il primato del giudizio, e a fare del giudizio il "luogo" della verità » (p. 4). Husserl tuttavia — e qui è già presente un elemento di novità — ritiene che il giudizio « non si intende se non radicato in un'esperienza antepredicativa » (p. 5). Con l'ammissione di una simile esperienza viene, da un lato, ridotta la distanza fra i due tipi di conoscenza tradizionalmente separati, e, dall'altro, si approfondisce il problema della presenza e delle sue modalità correlative ai diversi tipi di oggettualità.

Infatti Husserl, dopo aver respinto la ammissione logicistica di una verità in sé, caratterizza la presenza, data nella percezione, come una non mai raggiunta adeguazione al conosciuto, così da notare che l'evidenza « ha universalmente una struttura teologica » (p. 19). Se allora la stessa modalità fondamentale di conoscenza — la percezione — risulta insufficiente, sorge la domanda se una teoria radicalmente realistica dell'oggetto non si superi da sé. E si apre così una duplice prospettiva, sia verso il pensiero dell'ultimo Hus-