

serl, sia verso il capovolgimento heideggeriano dell'intera questione, giacché comincia ad emergere come la nozione di adeguazione non possa definire originariamente la verità e come il problema della conoscenza richieda e implichi la previa soluzione del problema ontologico (pp. 20-22). Intesi come frutto di questa evoluzione di pensiero, riescono comprensibili e meno « dirompenti » gli ultimi scritti di Husserl e le affermazioni relative all'ammissione di un mondo, come fondamento ed orizzonte anteriore ad ogni giudizio, anche se destinato ad essere colto non attraverso un sapere ma per mezzo di una credenza (pp. 46-47). Ma in Husserl manca lo sviluppo coerente dell'ontologia necessaria alla sua dottrina.

E per compiere ciò, Heidegger metterà in questione lo stesso punto di partenza husserliano: la dottrina dell'adeguazione, come tentativo di risolvere un problema esclusivamente gnoseologico. Infatti ogni dottrina della verità « implica fatalmente un'interpretazione dell'essere dell'ente » (p. 65). L'uomo non può conoscere con verità il reale, se non se lo lascia apparire, sorgere dinanzi nella sua autonomia, cioè nel suo essere se stesso. Inversamente, soltanto mediante l'appresentazione all'uomo — inteso nella sua globalità di sensibilità e ragione — l'ente può esser colto come tale, rivelarsi cioè come avente un preciso significato e quindi essere nella verità (p. 83). L'ente però non può essere lasciato essere, come esso è, se in esso non viene colto anche l'Essere che ne è a fondamento e che — come tale — non deve esser confuso con quanto è fondato, con l'ente (anche se all'essere non si perverrà mai con un sapere esplicito e, tanto meno, tematizzato). De Waelhens richiama poi la tematica, ampia e profonda, della non verità, che, nelle sue diverse sfumature, costituisce il dispiegarsi dell'obnubilamento del senso dell'essere. Allora la riuscita di un'ontologia, e quindi l'essere nella verità, « suppone in ogni caso che riformiamo la natura del nostro contatto con l'essere e con l'ente, e così pure che mettiamo fine all'epoca storica della filosofia che Heidegger designa con il nome di metafisica » (p. 119).

Lo sviluppo del saggio è poi arricchito,

per quanto riguarda Husserl, dal richiamo ad alcune interpretazioni date al suo pensiero (e sono discussi Levinas, Fink e Tranc-Duc-Thao) e dal confronto fra il *Glaube* nel mondo e il *belief* umano (pp. 48-50). Sarebbe stato altrettanto interessante, se l'autore avesse anche chiarito il rapporto esistente fra la credenza nel mondo, come orizzonte di ogni nostro giudizio, e la *natürliche Einstellung*, la cui influenza Husserl, per fondare la filosofia come scienza rigorosa, voleva rimuovere attraverso l'*epoché*.

Relativamente ad Heidegger, il De Waelhens esamina tutti gli aspetti in cui il problema della verità ha rilievo: così il rapporto essenziale con la libertà, così l'interpretazione heideggeriana della dottrina platonica; così la relazione con l'arte e la possibilità che questa sia testimone dell'essere nell'ente. Maggiore chiarezza avrebbe ricevuto l'intera trattazione, se l'autore avesse determinato la differenza fra presenza e Presenza e fra essere ed Essere, al di là del semplice rimando fatto a p. 104.

Le pagine conclusive, da un lato, sottolineano, nel confronto con Hegel, come nella soluzione fenomenologica e heideggeriana l'uomo non possa mai superare la sua finitezza e identificarsi come momento della totalità; d'altro lato, esse cercano di precisare, secondo un'impostazione che meriterebbe certo di essere discussa, l'opera di recupero e superamento della concezione classica della verità, messa in atto dalla fenomenologia husserliana e dall'ontologia di Heidegger.

(M. Lenoci)

P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova ed., Roma 1972. Un vol. di pp. 248.

L'opera, che appare nella traduzione dall'originale francese, è il testo dei corsi tenuti all'Istituto Superiore di Studi Ecumenici dell'Istituto Cattolico di Parigi; es-

sa pertanto si colloca immediatamente in una prospettiva ecumenica, e nello stesso tempo sottolinea un particolare modo di intendere l'ecumenismo, che per Evdokimov è diventato la vocazione della sua vita.

Nato a Pietroburgo nel 1901, Evdokimov emigrò a Parigi dopo la rivoluzione bolscevica, e completò i suoi studi presso l'istituto ortodosso San Sergio dove fu anche docente. Nel clima della diaspora, in uno dei più prestigiosi centri della teologia ortodossa, ha vissuto da protagonista l'incontro ecumenico che « fa scoprire agli Occidentali la loro anima orientale ed agli Orientali l'intelligenza occidentale ed il suo universalismo dinamico » (p. 213).

Parlando allo scrivente dell'ecumenismo, Evdokimov insisteva in modo particolare su un punto: se è vero che l'essenza dell'ecumenismo « consiste in una certa azione condotta in tutte le parti del mondo e in tutte le confessioni cristiane per giungere all'unità possibile ed accessibile », non bisogna dimenticare che la vera essenza dell'ecumenismo « è l'intervento gratuito da parte di Dio, la Sua azione nella vita della Chiesa che supera le contingenze storiche e sconvolge la logica del pensiero umano e si pone quindi come atto trascendente che si esprime poi in avvenimenti inattesi ». Il dialogo ecumenico deve essere dunque un riconoscimento reciproco nella comune meditazione della propria tradizione ecclesiale rivissuta ed assimilata alla luce della totalità del mistero divino. In questa prospettiva si pongono tutte le opere di Evdokimov e prima di tutto la sua opera fondamentale, *L'Ortodossia*. Se essa è una sintesi per temi della tradizione orientale, il testo ora in esame ne è la sintesi storica, benché breve e schematica. Esso dà più di quanto il titolo suggerisca, perché non è solo una presentazione dello sviluppo della dottrina cristologica secondo gli autori russi, ma è più ampiamente il profilo storico della teologia e della filosofia religiosa russa che ha come centro il tema della Divina Umanità studiato e meditato nella prospettiva del mistero trinitario.

L'autore, per far meglio conoscere questo sviluppo storico, premette nella sua trattazione una breve presentazione della

cristologia nella patristica orientale, e della spiritualità russa, che sono due elementi fondamentali dai quali questo pensiero trae origine.

La parte centrale del lavoro è costituita da brevi profili degli autori russi che più hanno contribuito all'approfondimento della tradizione ortodossa. La trattazione storica si apre con la figura del metropolita Filarete di Mosca, e, attraverso brevi capitoli che presentano il risveglio filosofico della prima metà dell'Ottocento, la scuola moralista alla quale appartengono Ivanov e Merežkovskij, la filosofia religiosa e la teologia neopatristica di autori come Florovskij e V. Losskij, giunge fino all'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff.

Dal punto di vista filosofico, è di particolare interesse la presentazione della filosofia religiosa. Attraverso l'analisi di autori quali Solov'ev, Frank, N. Losskij, Zenkovskij, Višeslavcev, Berdjaev, Florenskij e Bulgakov, l'autore mette in rilievo i tratti caratteristici di questo pensiero. Sottolinea innanzitutto che esso si muove essenzialmente nell'ambito del platonismo nel quale viene riassimilata la tradizione patristica e rimedia la filosofia del romanticismo tedesco. I contributi fondamentali di questa filosofia possono essere raccolti, secondo l'autore, intorno al tema antropologico che pone al centro della sua meditazione l'uomo ed il suo destino storico, il senso della storia, della creazione e della cultura e la sofiologia che si occupa dei problemi del cosmo e delle idee di Dio sul mondo. Benché egli affermi che « la nozione trinitaria della consustanzialità diversifica i sistemi filosofici e orienta verso la metafisica e verso la dottrina della deificazione e delle energie divine » (p. 147), l'autore non sottolinea a sufficienza il modo particolare con cui viene inteso dai filosofi russi il rapporto tra la teologia e la filosofia, tema questo che può essere considerato come la terza grande caratteristica di questo pensiero.

Di particolare interesse ed utilità, e quindi degne di menzione, ci sembrano le note biografiche e bibliografiche poste in appendice al volume. Esse infatti danno notizia di testi russi difficilmente rintracciabili e mostrano quanto poco questi autori siano stati studiati in Occidente.

Il lavoro, pur nei limiti che l'autore si è imposto, deve essere considerato un'utile e chiara introduzione al pensiero russo, un testo che va accolto con soddisfazione, in modo particolare per la scarsità di opere del genere in lingua italiana.

(P. Galignani)

L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei «Pensieri» di Pascal e nel teatro di Racine*, trad. it. di L. Amodio e F. Fortini, Laterza, Bari 1971. Un vol. di pp. 634.

L'editore Laterza ripropone all'attenzione degli studiosi, e di quanti siano interessati al pensiero di Pascal (o all'opera di Racine), la nota opera di Lucien Goldmann, *Il Dio nascosto*.

Comparsa nella sua prima edizione francese nel 1955, l'opera di Goldmann suscitò subito discussioni accese, e reazioni anche violente. Basti ricordare, tra gli altri, gli ampi interventi di uno studioso dell'opera pascaliana, e del *grand siècle*, quale Julien-Eymard d'Angers, e di Albert Béguin, Jean Conilh, André Blanchet, Augusto Del Noce.

La prospettiva interpretativa generale di Goldmann è troppo nota, perché qui la si richiami. Nota, certo, è anche la determinata esegesi dell'opera e della personalità pascaliana: basterà perciò, in questa sede, farvi un rapido cenno.

Per Goldmann, Pascal sarebbe (con Racine e con Kant) un pensatore tragico: un pensatore, cioè, che vedrebbe la situazione attuale dell'uomo bloccata in una antinomia insolubile, intranscendibile. Tale antinomia nascerebbe dal fatto che Dio sarebbe, per Pascal, sempre presente all'uomo come oggetto di un'aspirazione, di un'istanza, di una scommessa (il famoso *pari!*) e insieme sempre assente, perché non si rivelerebbe mai: non rivelerebbe la

propria esistenza; non rivelerebbe una legge di comportamento all'uomo. L'uomo riconoscerebbe l'inconsistenza del finito in confronto con l'Infinito, vedrebbe che nel finito non ha senso stare, eppure vedrebbe anche che all'Infinito non si sa come arrivare: antinomia, tragicità.

Goldmann inserisce questo schema interpretativo del pensiero pascaliano entro un quadro del movimento del pensiero moderno che consta di tre stadi: il pensiero tragico si collocherebbe tra il pensiero empiristico e razionalistico da un lato, e quello dialettico (Hegel, Marx, Lukács) dall'altro; invererebbe (superandolo e conservandolo) il primo, sarebbe inverato dal secondo.

Ognuna di queste forme di pensiero avrebbe alla sua radice e come suo alimento, una precisa condizione sociale, di classe, una visione del mondo la cui forma coerente sarebbe data da tali sistemi di pensiero (la borghesia mercantile per l'empirismo e il razionalismo moderno; la *noblesse de robe* in crisi, per il giansenismo (e per Pascal in particolare); il proletariato, per il pensiero dialettico).

Seguendo di pochi anni l'opera di Henri Lefebvre (*Pascal*, 1949, I vol.; 1954, II vol.), lo studio di Goldmann dimostra di saper utilizzare lo schema interpretativo marxistico con molto minor pesantezza dal punto di vista critico di quanto non accada al Lefebvre (il quale si era mosso non già *incontro* a Pascal, ma *contro* Pascal, senza *nuances* e senza disponibilità alcuna).

Goldmann mostra di condividere alcune idee di fondo di Lefebvre su Pascal, ma le volge ad un'utilizzazione che si sforza di vedere anche la funzione positiva dell'opera pascaliana.

In questa sede noi ci limitiamo a segnalare questa edizione laterziana del *Dieu caché* goldmanniano, rinviando la discussione della prospettiva di Goldmann (certo, ben discutibile) ad altro luogo: ad un lavoro sul *pari* di Pascal che speriamo di potere concludere presto.

(A. Bausola)