

riscatto, di redenzione, come se fosse in grado di tacitarla, avendola raccolta e fatta sua. « Questo significa che tutti i tentativi d'andare oltre la modernità, a partire dalla soppressione e dal compimento di quella domanda, in realtà sono destinati a rimanere nel suo orizzonte, cioè nell'orizzonte nichilistico della fine e della consumazione » (p. 22). La questione dell'eremenutica si pone in tale contesto. L'interpretazione si colloca tra l'immersione nella modernità e il ripudio di ogni forma di acquiescente ratificazione del reale. L'interpretazione sta « fra il riconoscimento che non ci sono valori assoluti, principi eternamente validi, ordini categoriali indipendenti dalla loro appropriazione e dal loro uso e il rifiuto di abbandonarsi perciò a un pacifico relativismo » (p. 8).

L'interpretare è così al centro dei saggi raccolti in questo volume. L'A. studia Hamann che interpreta la Bibbia, Goethe che interpreta Byron, Nietzsche che interpreta la tragedia greca, Thomas Mann che interpreta Dostoevskij, Broch che interpreta Virgilio.

Per quanto riguarda Nietzsche, l'A. osserva che il rovesciamento della negatività del nichilismo è una svolta, e potrebbe anche apparire un vero e proprio punto di non ritorno. « Lo confermerebbe l'attribuzione al cristianesimo di tutto ciò che sta prima del rovesciamento: nostalgia di un senso ultimo, disprezzo e risentimento per un mondo che non è come dovrebbe essere, bisogno di giustificazione — tutti elementi questi che influiscono anche sull'interpretazione che Nietzsche dà della tragedia greca facendogliela presto apparire inadeguata. E lo confermerebbe, quindi, la contrapposizione di cristianesimo e sentimento dionisiaco della vita come sentimento tragico che oltrepassa la tragedia stessa. Eppure questa contrapposizione, in definitiva, è basata sopra un'occulta, rimossa e tuttavia continuamente evocata solidarietà di Dioniso e del crocifisso » (p. 87).

A proposito di Thomas Mann, il Givone osserva acutamente che l'interpretazione che Mann dà di Dostoevskij ripropone decisamente le domande dostoevskiane da lui raccolte. L'A. si sofferma su tre punti principali: la concezione dialettica del male, l'opposizione fra escatologia e mito, la visione della demonicità come trasporto

criminale e assolvente nei confronti del dolore irredento. « L'interpretazione che Mann dà di Dostoevskij cede alla tentazione — del resto diffusissima e trionfante, come l'intera vicenda della letteratura dal romanticismo a oggi testimonia ampiamente — di secolarizzare o meglio estetizzare quell'idea di storia della salvezza entro cui soltanto è pensabile il contrasto... che una tale estetizzazione annulla, falsifica, distorce » (p. 115). Mann riproduce la demonicità nella forma di un aggiornato estetismo, « tacendo invece di quella raccapricciante solidarietà che lega il quotidiano e l'eccezionale e avvicina il genio, l'eroe faustiano, il profeta della morte di Dio alle figure che più gli fanno orrore » (p. 116).

Un filo comune lega così i diversi saggi; quel filo è reso esplicito nella Introduzione per mezzo della metafora del "crocevia", più esattamente del "crocevia d'occidente", un tema evidentemente legato alla ambiguità del "nichilismo".

(A. Babolin)

N. BERDIAEFF, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Introduzione di F. BIASUTTI, Ed. Elle Di Ci, Torino 1982. Un vol. di pp. 174.

Il tema della persona è specificamente l'oggetto della quinta meditazione, ma non è difficile ravvisare in esso il motivo centrale dell'intera riflessione di Berdiaeff. Questa centralità è una delle conseguenze della speciale prerogativa che il filosofo russo attribuisce alla persona. « La persona umana ha la prerogativa tutta sua di essere il punto di intersezione di molti mondi, in ognuno dei quali non si realizza in modo totale: per cui appartiene soltanto in parte a una società, a uno Stato, a una confessione, e persino all'universo intero. La persona esiste su molti piani, per cui l'unicità di piano postulata dal monismo è la violazione e la distruzione della persona. La persona, come totalità in sé, non appartiene ad alcun sistema o piano in particolare, ma suppone sempre l'esistenza di qualche realtà diversa da quella in cui si manifesta » (p. 152).

Nell'Introduzione il Biasutti illustra gli

aspetti principali del pensiero di Berdiaeff. Egli fa vedere come il concetto di filosofia come sapere, sebbene emerga attraverso la netta distinzione sia rispetto al discorso religioso sia rispetto al discorso scientifico, si caratterizzi poi soprattutto attraverso la netta separazione dalla scienza. Una filosofia che non voglia degenerare nello scientismo deve avere un carattere di « profetismo » (p. 23). L'antropologia costituisce l'essenza della metafisica di Berdiaeff. Il Biasutti pone anche l'accento sulla distinzione fra conoscenza oggettivata e il tipo di conoscenza che si fa una con l'essere e l'esistenza e quindi sul fatto che la filosofia dell'esistenza significa anzitutto lotta contro la conoscenza oggettivata. La relazione fra religione e filosofia è una relazione biunivoca: soprattutto « la religione può e deve rivolgersi alla filosofia per essere protetta contro la reificazione e la naturalizzazione delle proprie verità » (p. 32). La denuncia del sempre più problematico rapporto tra umanesimo e tecnica è un altro tema di notevole attualità nel pensiero di Berdiaeff.

Una obiezione che sorge spontanea alla lettura del filosofo russo è quella di un irrimediabile irrazionalismo. A questo proposito il Biasutti sostiene che si possono trovare in Berdiaeff alcuni correttivi ad una posizione di totale irrazionalismo: ammettere una conoscenza emozionale non significa negare la ragione; *ratio* e *logos* sono due piani diversi dell'attività della ragione. C'è però un misticismo irrazionalistico che può rivelarsi « la vera "malattia mortale" della filosofia berdiaeviana » (p. 39). Ora, « proprio per aver dimenticato che l'esperienza esistenziale dell'uomo è fatta anche di ragione, *logos*, il pensiero del filosofo russo può rappresentare una tappa nel viaggio che è necessario intraprendere, ma non può costituire il sicuro punto di arrivo » (p. 40).

(A. Babolin)

R. PITITTO, *Linguaggio ed esperienza religiosa*, Bulzoni, Roma 1980. Un vol. di pp. 179.

L'A. mira ad offrire un contributo per-

sonale a una critica della ragione teologica (p. 15). In realtà ci offre un'ennesima ricostruzione storica dei diversi atteggiamenti dell'empirismo logico e della filosofia analitica di fronte al problema religioso. È una storia nota, e più volte raccontata: il circolo di Vienna, Carnap e Ayer, il "primo" e il "secondo" Wittgenstein, la sfida falsificazionistica, Popper e Flew, le risposte alla sfida, I.T. Ramsey. Il libro sarebbe stato utile se l'A. si fosse sforzato di rivedere taluni stereotipi, invece di ribadirli. I contributi di Flew successivi al saggio del 1950 *Theology and Falsification* sono di solito ignorati dagli studiosi più superficiali. Dal Pititto sono appena menzionati in nota il contributo di Flew a un volume di *Dibattito sull'ateismo* e il titolo del libro *God and Philosophy*, mentre sono ignorati l'intervento del 1969 su « Religious Studies » intitolato *The Falsification Response* e i due fondamentali saggi retrospettivi, « *Theology and Falsification* » in *Retrospect* (1975), e « *Theology and Falsification* »: *Silver Jubilee Review* (1976), che permettono di inquadrare l'argomento in una prospettiva diversa da quella convenzionale. Neppure la letteratura recente sull'argomento è presa in considerazione. Il libro *Theology and Meaning* (1969) di R.S. Heimbeck, cui lo stesso Flew attribuisce il merito di avergli mosso una critica decisiva, non è menzionato. Di Basil Mitchell è menzionato in nota, e non utilizzato, l'articolo *The Justification of Religious Belief*, ma non è neppure ricordato l'importante e assai discusso libro che reca lo stesso titolo (ma costituisce tutta un'altra cosa) pubblicato nel 1973. Mitchell non è rimasto fermo alla « parabola del partigiano » (p. 100) che, del resto, anche allora era solo una parabola.

Gran parte della discussione su linguaggio e religione, in campo analitico, degli ultimi venti anni, è ruotata intorno alle posizioni del wittgensteiniano D.Z. Phillips. Nel libro Phillips è menzionato come *editor* di un volume, *Faith and Philosophical Enquiry* (p. 108 n.), del quale è invece l'autore! Il conflitto fra le tendenze empiristiche e quelle wittgensteiniane è stato al centro della recente filosofia analitica della religione (cfr. A. Babolin, *Ultimi sviluppi della filosofia della religione in Gran Bretagna*, « Cultura e Scuola », 1979, pp. 110-122). Ne è un documento evidente