

intrecciano con diverse tradizioni filosofiche, derivanti da Cartesio, Leibniz, Malebranche, e con diversi programmi di ricerca, sia nelle scienze della natura sia nello studio dell'uomo.

I contributi raccolti in questo volume provengono da un Seminario promosso nel 1977 dalla Domus Galileiana di Pisa, volto a fare il punto sull'opera di ricostruzione dei diversi « newtonianesimi » settecenteschi.

Paolo Rossi svolge una introduzione metodologica in cui, richiamandosi a Larry Laudan, difende la fecondità della nozione di « tradizione di ricerca » o di « immagine della scienza » come chiave per affrontare la storia della scienza. Va ricordato subito anche l'intervento conclusivo di Paolo Casini, che fa il punto sulle questioni dibattute dagli storici del newtonianesimo: che peso hanno gli scritti di Newton sull'alchimia o sulla cronologia biblica? Quanto è univoco il rapporto fra newtonianesimo e ideologia politica dominante nell'Inghilterra seicentesca? È importante il rilievo che Casini dà al ruolo delle metafore come momenti di passaggio fra universi di discorso diversi, come la fisica e la teoria politica, e fra tradizioni di pensiero diverse, quali possono essere il vitalismo e il meccanicismo in biologia (p. 175).

Il contributo di Walter Bernardi, *Legge naturale e ideologia: il « caso » Morelly-Montesquieu* esplora proprio uno di questi slittamenti metaforici di significati: il concetto di legge naturale in rapporto alla nozione di legge delle scienze della natura. È interessante la ricostruzione del rovesciamento del ruolo che vengono chiamati a svolgere i presupposti metodologici del giusnaturalismo nel confronto fra Morelly e Montesquieu e in quello fra Mably e i fisiocratici: la difesa dello *status quo*, affidata da Montesquieu al presupposto della discontinuità fra natura e uomo, verrà in seguito affidata dai fisiocratici al presupposto contrario.

Un altro terreno di confronto, quello fra scienza newtoniana e religione, è esplorato dal contributo di Chiara Giuntini, su *Bentley, Clarke l'ideologia delle « Boyle Lectures »*.

Va ricordato poi il contributo, su un nodo altrettanto cruciale, di Felice Mondella: *Newton e alcuni fisiologi del Settecento*, che dà alcune prime indicazioni per una ricostruzione del ruolo che il richiamo a Newton gioca nel cambiamento avvenuto nelle scienze della vita nel corso del Settecento con l'abbandono dell'approccio meccanicistico e insieme di quello animista. Si tratta di posizioni protovitalistiche, che con il ricorso ai termini *vis vitalis*, *vis insita*, *vis nervosa*, mostrano di credere nella « fecondità euristica di principi causali od esplicativi limitati, volti a individuare oggetti o proprietà del livello di organizzazione superiore a quello microscopico o micromeccanico » (p. 141).

Gli altri interventi si occupano rispettivamente dell'influenza di Newton nella chimica settecentesca (Antonio di Meo e Ferdinando Abbi); del rapporto fra Newton e Bosovich (Maurizio Mamiani) e fra il newtonianesimo e il malebranchismo (Gianbattista Gori), e infine (Stefano Poggi) dell'intreccio dell'eredità leibniziana con quella newtoniana nella prima recezione del kantismo in Germania.

SERGIO CREMASCHI

ARMANDO RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Ed. Studium, Roma 1983. Un volume di pp. 174.

Corrispondendo alle finalità della collana da lui stessa diretta, Armando Rigobello ci offre in questo suo lavoro un'altra testimonianza del proprio interesse antropologico e personalistico, animato ancora una volta da un'accurata lettura di testi kantiani presi nei loro punti meno divulgati, ma soprattutto sottratti, come vuole l'odierna e rinnovata coscienza esegetica, ai « miti storiografici imperanti da Hegel in poi » (p. 124). Assumendo una sua precisa posizione in questo nuovo contesto metodologico dell'ermeneutica

kantiana « ove il discorso logico e l'esperienza esistenziale richiedono un superamento dei loro limiti regionali, nel tentativo di attingere un nuovo tipo di universalità » (p. 131), il Rigobello ravvisa il « luogo speculativo » (p. 131) di tale universalità nella *persona*, appunto, e nei rapporti che essa stabilisce e in cui si realizza: vale a dire nella *interpersonalità* della comunicazione, che Kant aveva delineato nella dottrina del « regno dei fini ». Occorre allora riferirsi all'altra opera dell'A., a *I limiti del trascendentale in Kant*, di cui il lavoro che abbiamo qui in esame rappresenta lo sviluppo in ordine a quel concetto di « limite » e alla problematica che in esso si addensa fino ad emergere connotandosi quale sfera della ulteriorità in cui solo « può disegnarci la nostra speranza » (p. 69).

È un vero e proprio progetto di lettura, quello che il Rigobello ha già proposto per la filosofia kantiana e che egli ha attuato trascorrendo via via dalla *Nova Delucidatio* del momento precritico alla prima *Critica*, privilegiando in questa i temi della *Dottrina trascendentale del metodo*, temi che a loro volta « con il loro stesso porsi, indicano la impossibilità di eliminare dal campo speculativo i temi della trascendenza o comunque di ciò che è superiore alla ragione scientifica » (p. 56). L'anima della filosofia kantiana vista dal Rigobello come « quella illuministica e quella romantica o comunque non illuministica » (p. 55), è un'anima che conserva e confronta entro di sé gli opposti concetti di determinazione e di ulteriorità come descrizioni teoretiche di due modi di essere, ambedue universali e necessari, sia quello che si estrinseca nella necessità per l'uomo di conoscere secondo giudizi — « e nel giudizio risiede la forma costitutiva di ogni conoscenza universale e necessaria » (p. 57) — sia quello che si esprime nella illusione, pur essa necessaria, di superare il fenomeno: « Lo stesso andare oltre il fenomeno è sì, per Kant, una illusione, ma è "illusione trascendentale", universale quindi e necessaria » (p. 56). Il progetto di lettura del Rigobello si specifica e si attua sempre più compiutamente (qui ci riferiamo ancora a *I limiti del trascendentale in Kant*) applicandosi alle altre opere precritiche di Kant, da cui emergono nuclei concettuali sempre più idonei a delineare la più autentica condizione dell'uomo, quella della problematicità e dell'interrogazione perenne che denunciano, nel loro inesauribile riproporsi, la necessità razionale di un trasferimento di piani da operare in seno alla complessità della ragione, da quello proprio del *kennen* a quello che si pone appunto come piano dell'*Hoffnung der Zukunft*. Pur non allontanando troppo il filosofo dall'ambito del rigore criticistico e considerando quell'*iter* speculativo che lo porta alle soglie del trascendentismo come un puro affinamento metodologico, il Rigobello sottolinea immancabilmente i tratti in cui questo affinamento prende la forza e l'intento proprio di un'ascesi metodologica che attende di risolversi in quella che egli considera una vera « metánoia » della coscienza — di suggestiva risonanza socratica — dall'intellettualistico gusto della verità alla sofferenza e responsabile testimonianza di essa. Così, leggendo nella *Sezione seconda del Canone della ragion pura* il Kant che tratta della speranza quale contenuto della terza delle tre celebri domande, il Rigobello applica il metro dell'analisi semantica e psicologica, più corrispondente alle esigenze di una fondazione antropologica. La formulazione del « che cosa posso? », comune, in italiano, ai suoi tre diversi oggetti, si differenzia, in tedesco, a seconda dello stato d'animo del soggetto che l'esprime: « *Darf...* indica quasi una preghiera... Sia *darf* sia *hoffen* si riferiscono ad uno stesso contesto psicologico, aperto verso la sfera dell'ulteriore, del trascendimento » (p. 18). Anche l'atto per cui la ragione umana aspira a superare i confini del determinato è colto come se essa « presentisse (*ahndet*) la presenza di ciò che risveglia in lei un supremo interesse » (p. 15) e una conferma di questo interesse, di questa tensione che si avvicina al senso di ciò che altrove il Rigobello ha connotato come « stupore originario », ineliminabile categoria esistenziale in cui si costituisce e si esprime secondo autenticità la domanda filosofica, è data da quella quarta interrogazione che Kant si propose come definitivo piano di svolgimento della filosofia: « È significativo che in un posteriore scritto kantiano, alle tre domande riportate si aggiunga una quarta: "che cosa è l'uomo?" (*was ist der Mensch?*), la riassuntiva domanda antropologica » (p. 18).

L'attenta analisi che il Rigobello ha condotto proprio sul concetto di trascendentale che è il nucleo speculativo stesso del criticismo, e le segnalazioni delle varie sfumature

di significato che Kant stesso vi attribuisce e sempre in funzione aggettivale, la necessità di giustificarne la genesi, portano all'approfondimento della nozione stessa dell'«io penso». Qui, sottolinea il Rigobello, comincia il discorso dell'idealismo, della *autoposizione*, che supera d'un balzo la difficoltà che Kant aveva incontrato nell'elaborare una necessaria dottrina dei vari modi di connessione tra la conoscenza concettuale e le sintesi operate dalla conoscenza sensibile, nonché la difficoltà implicita nella stessa teoria della deduzione trascendentale. Il problema di Kant, dunque, non è solo quello di indicarci la trascendentalità delle forme e il loro uso, ma, conseguentemente, quello del loro limite: non solo quello di descriverci il modo di formarsi della rappresentazione, ma la sua stessa crisi e di additarci quindi la speranza che è proprio il luogo occupato nello «spazio lasciato libero dalla crisi della rappresentazione» (p. 59). La speranza, quindi, non è a sua volta rappresentabile. Il suo è quello stesso spazio che la fede occupa non intenzionalmente, ma «per l'impossibilità della stessa ragione ad occuparlo» (p. 61): la fede, però, implica contenuti dogmatici non necessari alla nozione di «speranza», e Kant ritiene questa più idonea a significare quel procedere oltre una *interruzione* (come il Rigobello preferisce tradurre dal tedesco) che implica una ulteriorità legittimata dall'espresso riferimento che Kant stesso fa ad uno «spazio da garantire (*Platz zu bekommen*)» (p. 61). Qui l'ermeneutica del Rigobello si confronta con quella del Chiodi, intimamente influenzata dall'analitica esistenziale heideggeriana che non le consente di scorgere nella complessa speculazione teoretico-morale di Kant la possibilità di superamento del limite quale indubbia caratteristica della condizione umana; tale situazionalità viene dal Chiodi vista «nel senso di una infinitudine intrascendibile» e non come «rimando allusivo o dialettico ad una ulteriorità» (p. 124), secondo il criterio con cui il Rigobello legge quelle pagine kantiane ove, in definitiva, «la ragione, nel suo uso pratico, ristabilisce gli equilibri, riconoscendo, oltre la conoscenza scientifica, la fede che dà contenuto alla speranza» (p. 68). Su questa linea di confronti si svolge tutta la terza parte del saggio, che scopre qui una sua efficacia anche sul piano di una fattiva sollecitazione ad iniziative di studi e di approfondimenti sul tema proposto e sviluppato nella prima parte ed ampiamente documentato nella seconda.

VALERIA SORGE

SERGIO CREMASCHI, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984. Un volume di pp. 214.

Adam Smith non è solo il padre dell'economia politica, ma appartiene a quegli *eventi di pensiero* che attraversano vari domini: dalla filosofia in senso lato, all'etica, dalle questioni di metodo alla costituzione di nuovi saperi e, nel nostro caso, dell'economia politica come *scienza*. Un evento di pensiero di tal fatta è suscettibile di molteplici letture, a seconda della prospettiva disciplinare con cui il pensatore o la dottrina vengono di volta in volta esplicitati. Sergio Cremaschi nel suo saggio *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984, ha il merito di tenere in mano i fili di questa complessità: l'autore, infatti, analizza la reciproca influenza e i livelli di integrazione tra i diversi saperi e domini disciplinari, allo scopo di chiarire la nascita dell'economia politica come sapere autonomo o *sistema della ricchezza*. In questo senso, il saggio di Cremaschi è, a tutti gli effetti, un saggio di epistemologia storica, nel doppio significato di considerare epistemologicamente la storia e nel contempo di elevare tale storia a paradigma d'analisi, attraverso cui identificare la formazione dei saperi. In questa ricerca, infatti, si accerta una rottura epistemologica, ossia l'oltrepassamento di una soglia che disloca ad un diverso livello l'analisi della ricchezza trasformandola in teoria dello scambio, dell'utilità e del valore. D'altra