

in quanto tale, spinge il « nulla », condizione intrinseca alla definizione del tempo e dell'essere in Hegel. Nella problematica esistenziale di Feuerbach il tempo assume dimensione ontologica, anche se in prospettiva depotenziata rispetto alla atemporalità dell'essere della natura e alla sovratemporalità dell'essere generico. La *Lebenszeit*, il livello ontologico del tempo della vita, si dà come « ontologia vissuta », che prima che pensata viene sentita. C'è in Feuerbach un recupero del pre-filosofico o pre-categoriale, dell'immediato, di ciò che precede il pensiero.

Mentre con Feuerbach ci troviamo di fronte a un duplice movimento ascendente, dal singolo alla *Gattung*, e discendente, dalla *Gattung* al singolo, con Marx invece, « assai più hegelianamente, ci troviamo di fronte a un movimento puramente discendente, dalla *Gattung* al singolo » (p. 148). Il tempo, come in Stirner, si riduce alla vita dell'ente, risultando per Marx la vita stessa coincidente con l'essere dell'ente. Marx pone dunque in coincidenza l'essere e il tempo. « Antihegelianamente, introduce il tempo nell'essere, configurando l'essere medesimo non quale "caduta" nel tempo, bensì quale temporalità a sua volta. Ragione antropologica è la razionalità dell'essenza umana che si scandisce secondo i momenti di una temporalità non estrinseca a quell'essenza » (p. 177). Ontologia temporale è definita la concezione di Marx, perché è una concezione che porta alla luce l'essenzialità di un'esistenza che nel tempo si svolge secondo le forme dell'autenticità.

L'importanza del libro è indubbiamente originale, la conoscenza dei testi e della letteratura notevole. Il confronto teorico, più implicito che esplicito, con l'« ontologia della temporalità » del Novecento, è condotto con discrezione; non si sovrappone meccanicamente all'indagine storiografica.

(A. Babolin)

W. KLUBACK, *Paul Valéry. Philosophical Reflections*, Peter Lang, New York 1987. Un vol. di pp. 166.

L'A. segnala egli stesso ciò che v'è di ironico nell'impresa stessa cui si accinge:

la sua convinzione che questo poeta, Paul Valéry, che non amava la filosofia, affermava di averne letta assai poca, « ha molto da insegnare al filosofo » (p. 1). L'A. arriva a sostenere che ci sono « più intuizioni filosofiche in questo poeta che nei nostri dotti professori di filosofia » (ibid.), perché Valéry ci riconduce all'enigma, a quello stupore primordiale che è all'origine di ogni processo creativo, da cui insieme procedono poesia e filosofia. Attraverso i vari testi di Valéry possiamo seguire il suo continuo sondare la mente umana, il suo esplorare gli interrogativi che la mente continuamente solleva, il suo « disordine naturale ». In ogni espressione della sua arte ci troviamo sempre dinanzi a una mente che cerca di comprendere se stessa. L'A. dedica una particolare attenzione al rapporto di Karl Löwith con Valéry: Löwith trovò in Valéry ciò che aveva tentato di esprimere nelle sue opere, « lo scettico che rifiutava di negare all'uomo il suo mondo » (p. 44). In particolare, nel valutare la disputa di Voltaire contro Pascal, Löwith fa sua la posizione di Valéry, che con Voltaire si opponeva alla visione dell'uomo come un essere disperato e corrotto. « Pretendi di essere solo un uomo; questa è la lezione della vita ». Parimenti, l'A. ricorda la stima di Löwith per la discussione di Valéry su Descartes.

Che cos'era la filosofia per Valéry? Egli disprezzava le sue astrazioni, ma ammetteva che se la filosofia ha valore, lo ha per il suo interesse rivolto alla *forma*, alla ricerca della forma, per la sua speciale sensibilità, per il suo linguaggio. « Se c'è validità in ciò che Valéry ha da dire, e io credo che ci sia — osserva l'A. — allora la filosofia è un'opera d'arte. Coloro che la praticano sviluppano la loro sensibilità per la realtà circostante, per la relazione umana in cui sono impegnati, per la politica che cercano di comprendere, per quei « diritti dello spirito » in cui ripongono la loro fiducia. La filosofia è tale intima relazione fra sapere e fare, suono e senso; è poesia nel significato originale: la comprensione del fare » (p. 84).

Nel pensiero di Valéry si scopre una mente che esplora, elabora, costruisce, forma. « Siamo in un mondo di costruzioni dove il senso della forma *l'esprit de finesse* e *l'esprit de géométrie* diventano una cosa sola » (p. 118). Ogni grande crea-

zione artistica e filosofica è un'espressione formale unica, incomparabile in struttura, inventiva e ispirazione. Gli ideali filosofici, come le opere d'arte elevano l'uomo dal finito all'infinito, e nel contempo dall'universale al particolare. «Le filosofie non sono vere o false, valide o invalide; sono ispirate dal Bene, dal Vero, o dal Bello. Le filosofie non sono semplicemente la conseguenza di un'ispirazione, sono un'opera costruttiva; le forme che si sviluppano a partire dalla ragione e sono guidate dal sentimento. L'arte si forma nella struttura, ma la struttura non rimpiazza mai l'arte; diventa la sua dimora, dove essa respira ed emerge» (p. 141). La filosofia è solo una delle numerose forme artistiche, con la poesia, la letteratura, la danza, la pittura, che lottano per diventare un veicolo per le espressioni creative dell'uomo, cercando al tempo stesso di comprendere se stessa e le altre arti.

Questa interpretazione si può accettare o rifiutare. Tuttavia l'idea che la filosofia sia una forma espressiva paragonabile alle diverse arti è qui sviluppata in modo interessante, tramite il riferimento al pensiero e all'arte di Paul Valéry.

(A. Babolin)

F. BAZZANI, *Weitling e Stirner. Filosofia e storia (1838-1845)*, Angeli, Milano 1985. Un vol. di pp. 211.

Oggetto di questa ricerca sono le filosofie della storia di Weitling e Stirner, sviluppate negli anni 1838-1845. L'A. nota come nei loro scritti agiscono essenzialmente due modelli storico-filosofici: in Weitling il naturalismo sociale illuministico, congiunto in parte a una rilettura in chiave socialista del cristianesimo originario; in Stirner, l'idealismo hegeliano ed il «razionalismo» giovane-hegeliano. Dal punto di vista metodologico è apprezzabile il tentativo dell'A. di «mostrare l'effettiva autonomia dei due autori considerati da quelle che saranno le interpretazioni del loro pensiero» (p. 10). In particolare l'A. contesta le critiche a Weitling condotte «movendo da affermazioni di Marx e Engels, non dall'indagine del pensiero weitlingiano per sé» o «l'appiattimento di Weitling su Marx» (p. 163). Lo scontro fra gli schemi

concettuali operanti in Weitling e Stirner è caratterizzato a un certo punto in termini di priorità concessa o all'universale quale *Gattung* o *Menschheit* nella sua unione con il singolo, oppure all'individualità che si manifesta nella sua unicità solamente liberandosi dall'idea stessa di universale (p. 95). «In fondo, si tratta di un differente approccio alla situazione dell'uomo nel mondo, all'essere del vivere umano, ed è una differenza che distanzia senza possibilità di conciliazione... le concezioni socialiste e umanistiche e quelle soggettivistico-radicali. Il che, certo, non vuol dire che, in generale, socialismo e individualismo — nelle sue forme anarchiche e liberali — rappresentino concezioni a priori escludentisi; tra di esse vi è possibilità di mediazione e di reciproca concezione delle rispettive rigidità. Inconciliabilità, invece, si mostra tra le argomentazioni di Hess, Weitling e Stirner: essi non possono capirsi perché si muovono su terreni disomogenei, poiché radicalizzano a tal punto le loro posizioni da renderle non mediabili sin dagli assunti iniziali» (pp. 95-96).

Il contrasto è illustrato successivamente nei termini di *Revolution-Empörung*. Con il concetto di rivoluzione Weitling si oppone al contesto storico culturale, pone il proprio pensiero in prospettiva antagonistica al presente, mentre Stirner con il concetto di ribellione «si mostra come pensatore acontestuale, propone un piano teorico che prescinde completamente dal dato effettuale» (p. 160).

L'A. è consapevole che le «dissonanze sono più numerose delle assonanze» tra i due pensatori (p. 8). Le dissonanze consentono a teorie della liberazione tra loro disomogenee di illuminarsi a vicenda. Le assonanze riguardano l'intenzione di fondo: il superamento o la negazione della datità, dell'esistente; la ricerca per vie diverse di una condizione in cui malessere sociale e individuale risultino definitivamente elisi; una visione del processo storico-sociale, che anima e legittima la prospettiva della trasformazione.

Il libro offre un interessante contributo alla conoscenza dei due pensatori esaminati. L'analisi testuale è molto precisa e accurata è la ricostruzione dello sfondo storico-culturale.

(A. Babolin)