

lascia spazio a una dialettica di azione e passione » (p. 136).

Alla fine l'A. mette in luce le esigenze che hanno dettato i precedenti spunti critici e che spingono la ricerca oltre pericolose chiusure sistematiche: l'esigenza estetica, l'esigenza logica, l'esigenza etica. Le pagine conclusive, assai dense e perciò forse un po' oscure, prefigurano nuove linee di ricerca e di approfondimento.

L'esame de *I problemi fondamentali della fenomenologia* è indubbiamente utile per la ricostruzione del pensiero di Heidegger, delle sue scelte di fondo, del senso della sua « fenomenologia ».

(A. Babolin)

G. SANSONETTI, *Il pensiero di Gadamer*, Morcelliana, Brescia 1988. Un vol. di pp. 272.

Questo studio di Sansonetti si presenta come un'ampia ed esauriente introduzione generale al pensiero di Gadamer, di cui illustra le componenti essenziali e segue i successivi sviluppi.

Un primo capitolo è dedicato all'inquadramento di Gadamer nell'ermeneutica contemporanea e a impostare i rapporti del suo pensiero con quello di Heidegger, che vengono poi dettagliatamente chiariti nel secondo capitolo soprattutto seguendo l'opinione di Ricoeur, secondo la quale Gadamer avrebbe inteso sottolineare « la necessità di un confronto più diretto con i temi della cultura e della storia », evitando « il radicalismo heideggeriano » tendenzialmente antistorico. Così Gadamer istituisce un rapporto con la problematica delle « scienze umane » e in particolare approfondisce la discussione circa il loro metodo, e con quella del linguaggio, pur sempre ispirandosi alla problematica heideggeriana, ma non ad essa sola. Come bene viene documentato dai capitoli seguenti, Platone e Hegel sono pure intensamente presenti nella filosofia gadameriana e, con essi, rivive in questa la problematica tipica dell'Umanesimo, come esperienza storica, che invece Heidegger ritiene fuorviante rispetto alla « custodia » della verità dell'essere. E qui sta la differenza principale rispetto a Hei-

degger: questi intende per ermeneutica non una teoria generale della cultura o una riflessione fondante rispetto alla interpretazione delle sue forme storiche e umane, ma la stessa ontologia e quindi la meditazione interpretante che si rivolge all'essere, mentre Gadamer intende invece per ermeneutica proprio una teoria generale della cultura che, su basi gnoseologiche e antropologiche, dia significato all'essere storico e ne permetta lo studio metodico. Così sia in Platone che in Hegel la dialettica diviene una indicazione il metodo per il farsi storico della verità e, reciprocamente, per il farsi verità della storia.

Da Hegel però Gadamer prende anche le distanze con la sua caratteristica interpretazione dell'arte come « esperienza extrametodica » e quindi della conseguente limitazione delle pretese oggettivanti e logizzanti della scienza in generale e della filosofia in particolare: testi che tanto eco ha avuto nella rivalutazione delle componenti non metodiche e artistiche rinvenibili nella realtà storica concreta dello sviluppo stesso delle scienze. E d'altro canto vengono così largamente a coincidere estetica ed ermeneutica, e viene in primo piano l'affermazione di una irriducibile alterità o originalità come presupposto fondamentale sia dell'arte che della stessa attività di interpretazione, cioè della comprensione di ciò che è storico, appunto tale nella sua individualità irripetibile.

Le conclusioni tratte da Gadamer in questo senso sono, secondo Sansonetti, risolutive o almeno chiarificanti nei confronti delle « aporie dello storicismo » e ristabiliscono il primato della storicità stessa come totalità rispetto allo sforzo umano di interpretazione: questo è calato totalmente entro quella e proprio perciò ne riesce almeno parzialmente e progressivamente il compito di « intellectione », di *Verstehung* non logica né deduttiva, realizzato per immedesimazione e riconoscimento di diversità-continuità, donde discendono la storicità del comprendere e l'universalità del linguaggio, inteso come dialogo vivente che attraversa e costituisce insieme la storia della cultura.

Il volume, corredato di ampia bibliografia (pp. 255-265) e nutrito di molti riferimenti alla critica gadameriana, apre perciò la via a una più approfondita e diretta lettura

ra dell'opera di Gadamer nel suo complesso significato filosofico e culturale.

(G. Penati)

L. HANDJARAS-A. MARINOTTI, *Epistemologia, logica e realtà. Una introduzione a K. Popper e a W. V. Quine*, La Nuova Italia, Firenze 1983. Un vol. di pp. 196.

Il Marinotti affronta *Il problema della conoscenza oggettiva in Karl Popper* da una angolatura un po' diversa da quella abituale negli studi su Popper. L'A. dà molto spazio al contesto culturale in cui maturò la filosofia popperiana. In particolare è messo in luce l'influsso di Kant e Schopenhauer: « Da Kant e Schopenhauer Popper ricavava criticamente questa lezione: che una teoria scientifica può essere discussa razionalmente solo in rapporto ad una data situazione problematica di cui essa si propone come soluzione » (p. 4). Oltre a Schopenhauer, l'A. rinvia anche a Mauthner e, attraverso questi autori, anche a Wittgenstein. È singolare che nelle affermazioni del *Tractatus* sul soggetto e sul solipsismo, l'A. veda una critica anti-idealistica che comporterebbe chiaramente il distacco di Wittgenstein da Schopenhauer (pp. 18-20). Generalmente, quelle affermazioni sono interpretate invece come il segno più evidente dall'influsso di Schopenhauer. Il soggetto *non* appartiene al mondo, perché *non* è uno stato di cose, ma è trascendentale, è « un limite del mondo » (un'espressione che Wittgenstein trae da Schopenhauer). Di contro a Wittgenstein, e differenziandosi anche dal Circolo di Vienna, « Popper metteva in evidenza — secondo l'A. — come una epistemologia strettamente conseguente all'impossibilità di parlare del mondo 'come un tutto' fosse scarsamente produttiva per la ricerca scientifica. Egli dava un senso positivo alla coscienza della crisi dei fondamenti teorici della scienza e al pragmatismo che si affacciava nelle considerazioni di Wittgenstein sulle leggi scientifiche, introducendo l'idea della necessità del mutamento della scienza » (p. 42). L'A. segue attentamente e mette in luce lo svolgimento dell'idea di falsificabilità da criterio di demarcazione a metodo di « conoscenza oggettiva ». La funzione

metodologica della falsificabilità è precisata in modo particolare dalla critica popperiana dello strumentalismo (p. 66,78). Molto opportuna è la messa a punto dell'A. circa l'atteggiamento di Popper verso la metafisica, un atteggiamento, come è noto, assai diverso da quello neopositivistico, ma non per questo di per sé atto a un recupero della metafisica tradizionale.

« Come pretesa di essere conoscenza ultima, la metafisica è quindi sempre considerata da Popper come antagonista della tradizione critica o razionalistica; pertanto appare ingiustificata la posizione di chi vede nella critica popperiana del criterio empiristico di significato il mezzo per il recupero della metafisica tradizionale » (p. 94). Naturalmente « metafisico » per Popper non significa solo « non scientifico »; ha anche un significato positivo; ma allora ha « il senso positivo del finalismo intrinseco ad una *volontà intersoggettiva* di conoscenza e razionalità, un finalismo che solo può giustificare, con apparente contraddizione, una 'ricerca senza fine' » (p. 95).

Nel saggio *Logica, ontologia e conoscenza naturale in Willard Van Orman Quine*, L. Handjaras tenta di presentare un quadro del pensiero di Quine in cui trovano risalto « i più seri punti di contraddizione, o più semplicemente di difficoltà » (p. 101). Il filo conduttore è il nesso logico-conoscenza-realtà. È generalmente riconosciuta l'importanza del saggio di Quine sui « due dogmi dell'empirismo ». L'A. mette in luce come il rifiuto di un dogma, del riduzionismo, non implicasse per Carnap il rifiuto dell'altro dogma, dell'analitico/sintetico, ma anzi lo obbligasse, in certo senso, a farne il perno della sua attività di costruzione di linguaggi convenzionali. « Quine, nel rifiutarli *entrambi* come due manifestazioni di uno stesso pregiudizio non solo si preclude ogni approccio di tipo carnapiano al problema della conoscenza, ma si pone nella necessità di ridefinirne integralmente, e su altre basi, l'intero arsenale di strumenti concettuali a cui i neoempiristi avevano creduto sino ad allora di poter legittimamente attingere » (p. 161). In *Word and Object* il progetto di un empirismo senza dogmi è ripreso con argomenti che disperdono l'aria di approssimazione e metaforicità che l'avvolgeva e collegano saldamente l'idea di enunciato di osservazione all'idea di resoconto di dati scientifici.