

non si può discutere del problema del male se non a partire dal male sofferto dall'uomo e dal male che l'uomo produce —, ma anche il suo confine: non più una teo-, ma piuttosto una *antropo-dicea*, non una 'dottrina della giustizia di Dio' che la renda compatibile con l'esistenza del male, ma la rivendicazione della capacità dell'umanità di 'rendere giustizia' a se stessa, rifiutando il male come elemento costitutivo della sua essenza e come cifra dell'esperienza» (p. 112).

Un pregio del libro, l'ampiezza della documentazione e la varietà degli indirizzi di pensiero presi in considerazione, rischia di trasformarsi nel suo principale limite o difetto, perché a un certo punto il tema della teodicea si disperde nei numerosi rivoli della problematica etica e religiosa del pensiero moderno, da Shaftesbury a Diderot, da Hutcheson a Hume, da Mandeville a Sade, con la conseguenza che diventa difficile seguire la linea interpretativa di fondo e non tutti i giudizi critici possono risultare sufficientemente argomentati. Il punto di riferimento, comunque, resta sempre Kant. Il senso del discorso è esattamente quello indicato dal titolo: dalla teodicea al male radicale. «L'interpretazione di Kant sembra così pervenire ad un duplice risultato: la garanzia dell'imputabilità alla libertà del male morale, che non deriva da una disposizione originaria e resta dunque sempre in linea di principio solo possibile, mai necessario; la certezza che la battaglia per il bene possa essere vinta, proprio in quanto giocata sul terreno della libertà, a prescindere da ogni condizionamento materiale» (p. 270). Col male radicale, osserva il Semplici, Kant imprime alla riflessione sulla volontà dell'uomo una curvatura che non è quella del pessimismo, ma del carattere per essa costitutivo della differenza: «quella stessa libertà che è tale in quanto fondata sulla legge morale ed è dunque libertà per il bene è tuttavia al tempo stesso libertà per il male» (p. 275). È questa, per l'A., la vera novità della *Religion*, che supera una volta per tutte l'equivoco della riduzione dell'esperienza morale al confronto fra la libertà e gli istinti come confronto fra la libertà e la natura.

È interessante, da questo punto di vista, il confronto sul problema del male, istitui-

to dall'A., fra la *Religion* e le *Vorlesungen über die Rational-theologie*. Sebbene ci sia spazio per una «interpretazione in senso teologico della filosofia della religione di Kant» (p. 271), resta pur vero, per l'A., che la risposta di Kant al male è proprio la virtù che non ha bisogno di un aiuto superiore, ma tutt'al più l'attende come suo complemento. «La ragione che dà a se stessa il proprio limite nella sfera conoscitiva e si afferma in quella pratica soltanto nel sempre nuovo conflitto con la radicalità della tendenza al male è pur sempre il 'bene prezioso' che permette all'uomo di affermare con orgoglio la propria autonomia e di pretendere i diritti della maggiore età» (p. 302).

(A. Babolin)

F.W. LUPI-R. GENOVESE-G. PANELLA-G. VARNIER, *Tra scetticismo e nichilismo*, ETS ed., Pisa 1985. Un vol. di pp. 158.

L'idea che è alla base di questi studi è che il nichilismo sia da considerare «una radicalizzazione, a tinte fortemente emotive, di argomenti scettici» (p. 6). La possibilità della scepsi è insita nella «chiusura autoreferenziale propria dei sistemi che si autoservano» (p. 7). Nel pensiero moderno questa possibilità si presenta nella sua forma più radicale. Nell'antropologizzazione del pensiero si costituisce quella riflessività che si propone di esaurire tutto il mondo: il circolo dell'autosservazione è la misura di ogni altra osservazione. Sorge così la domanda: «in che misura è possibile — se è possibile — allontanare la coscienza dal mero circolo dell'autosservazione, cioè riuscire a controllare, grazie a un di più di teoria, i paradossi della soggettività» (p. 8). I diversi saggi raccolti in questo volume si cimentano tutti, in vario modo, con questa domanda.

Nel saggio di F. Walter Lupi su Montaigne la ricerca su tale pensatore e sul suo secolo è l'occasione per una riflessione sul fondamento dell'etica nel pensiero moderno e sul modo dello scetticismo nella determinazione e negazione dei valori, nella linea che va da Montaigne a Nietzsche, a Camus, Rensi e Weischedel. L'attenzione è

concentrata su Montaigne, perché questo pensatore «dà voce ad un'importante svolta nella comprensione del soggetto umano, all'interno della tradizione occidentale» (p. 55).

Nel suo saggio su Hume, Rino Genovese mette l'accento sullo Hume «antropologo». Sul terreno dell'antropologia, lo scetticismo perde la sua consistenza, resta solo un «sobrio richiamo ai limiti dell'umana conoscenza» (p. 87). Sul piano strettamente intellettuale, dal punto di vista di una ricerca teorica che faccia riferimento unicamente a se stessa, lo scetticismo resta insuperabile, se non grazie al potere dell'astrazione, in virtù del quale «la teoria si distanzia dal puro sguardo autospeculare e si sforza di inserire nella realtà, in virtù delle sue astrazioni, uno sguardo esterno» (p. 89). Questa problematica ha analogie con quella sollevata da Th. Nagel, in *Mortal Questions* (1979), ma soprattutto in *The View from Nowhere* (1986), dove è proprio la possibilità dello sguardo esterno a generare lo scetticismo.

Il saggio di G. Panella si intitola *Da Hume a Hamann. Dalla critica antropologica alla Kénosis del miracolo*. L'interpretazione del pensiero religioso di Hume è convincente, anche se non particolarmente originale. Le analitiche discussioni dei *Dialogues concerning Natural Religion* non mettono in crisi le conclusioni scettiche del saggio sui miracoli: tutte le argomentazioni possibili vengono «stroncate e ridotte al rango di ipotesi, con pari validità — e pari impossibilità» (p. 106). Non ha senso vedere in Hume un sorta di «teologo pre-esistenzialistico». Tanto più singolare appare allora la rilettura di Hume condotta da Hamann secondo le coordinate del suo pensiero anti-illuministico. Attraverso la radicale messa in discussione delle forme storiche della religione, «passa l'abbandono di ogni tentativo di dimostrazione e di persuasione ed il paradosso rappresentato dalla fede può emergere in tutta la sua potenza dispiegata» (p. 123).

Il saggio di Giuseppe Varnier tratta de *Il nichilismo tra Jacobi e il giovane Hegel*. Per l'A., il nichilismo si è affermato, da Jacobi in poi, come radicalizzazione dello scetticismo moderno. Tale radicalizzazione avviene allorché appare chiaro, con Jacobi,

che «la più alta espressione dell'ontologia moderna», la filosofia di Spinoza, non è sufficiente per dimostrare una conoscibilità del principio assoluta che riservi uno spazio al rapporto dell'uomo con un Dio personale (p. 131). L'A. si sofferma quindi su alcuni momenti della ricezione hegeliana di Jacobi.

I diversi saggi che costituiscono il volume affrontano i rispettivi argomenti con una chiara prospettiva storiografica. Al tempo stesso suggeriscono una risposta teorica al problema teorico del nichilismo in quanto risultato dello scetticismo moderno, una risposta affidata al superamento della dimensione coscienziale e alla capacità della moderna teoria dei sistemi di controllare i paradossi della soggettività e superare «il mero circolo dell'autoservazione».

(A. Babolin)

AUTORI VARI, *Seneca e la cultura*, a cura di A. SETAIOLI, Ed. Scientifiche Italiane, Perugia 1991. Un vol. di pp. 138.

Il volume raccoglie le relazioni presentate al Convegno *Seneca e la cultura*, svoltosi a Perugia il 9-10 novembre 1989. Il Convegno, promosso e organizzato dall'Istituto di Filologia Latina della Facoltà di Magistero, riuniva alcuni fra i più importanti studiosi del grande filosofo latino. Il prof. Italo Lana, dell'Università di Torino, ha svolto il tema *Seneca: la vita come ricerca*. Muovendo dal riconoscimento nella «relazione imponderabile tra vita e scrittura» del «criterio» che giustifica anche oggi il vivo interesse per Seneca, e individuata questa «relazione imponderabile» nell'analogia sussistente in Seneca, sotto l'elemento unificatore della ricerca, tra la vita vissuta e l'esperienza della scrittura, il relatore ha distinto tre fasi nella ricerca etica di Seneca: la dimensione individuale, col filosofo rivolto al suo personale perfezionamento interiore; quella sociale, nella quale Seneca accetta la dimensione sociale e politica, per la realizzazione di un programma di vita che include come dato essenziale anche gli altri e il suo rapporto con gli altri; quella universale, che include i poste-