

Tom Sorell, G.A.J. Rogers e Jill Kraye (eds.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 139, € 135,00.

Il volume raccoglie nove articoli scritti da studiosi anglofoni di storia della filosofia moderna e riguarda il problema della continuità-discontinuità della concezione aristotelica di *scientia* nel XVII secolo. È un luogo comune di molta storiografia filosofica notare che la concezione aristotelico-scolastica di *scientia* muta radicalmente alle soglie della modernità, assumendo un nuovo e rivoluzionario significato concettuale: *prima della rivoluzione* la scienza sarebbe consistita nella conoscenza delle essenze attraverso l'induzione, senza l'aiuto dell'osservazione ma solo attraverso definizioni, senza prendere in considerazione i casi eccezionali e occupandosi solo delle cause finali e formali per descrivere qualitativamente la natura; *dopo la rivoluzione*, invece, la scienza si occuperebbe non più di essenze, ma di oggetti materiali esaminati nelle loro proprietà aritmetiche e geometriche, per dare una descrizione

quantitativa della natura, concentrandosi sullo studio delle cause efficienti e utilizzando l'osservazione come strumento probatorio della teoria. In conclusione la scienza moderna sarebbe sorta in reazione alla tradizione aristotelica e si sarebbe caratterizzata come una sorta di scienza non-aristotelica o anti-aristotelica.

I saggi contenuti nel volume contestano quelle generalizzazioni, rilevando che esse non descrivono adeguatamente il complesso cambiamento di *forma mentis* avvenuto con i filosofi moderni; all'opposto di quelle istanze generali, tendono a mostrare la complessità del mutamento del paradigma scientifico. Ad es. il saggio di Daniel Garber, "*Philosophia, Historia, Mathematica*": *Shifting Sands in the Disciplinary Geography of the Seventeenth Century*, mostra chiaramente come per larga parte dei filosofi naturali del diciassettesimo secolo, fra i quali Francis Bacon, il concetto di "scienza" non fosse quello di una conoscenza quantitativa e matematizzata della realtà, secondo le concezioni che sarebbero state sostenute da Galileo, Descartes, Leibniz e Newton. Anzi, secondo Garber, guardando la storia delle istituzioni, la scienza moderna non si basava in modo unitario e monolitico su concetti avversi alla

scientia aristotelica. Uno degli aspetti particolari della scienza secentesca sarebbe invece stato l'intersecarsi di domini differenti, che portarono all'integrazione della ricerca prettamente filosofica, con l'osservazione naturalistica e l'analisi matematica, in un processo che portò a cambiamenti sociali, politici e istituzionali e che condusse a una riorganizzazione dei saperi che, secondo Garber, ebbe un ruolo centrale nell'affermarsi della rivoluzione scientifica.

In *The Unity of Natural Philosophy and the End of "Scientia"*, Stephen Gaukroger esamina il problema della spiegazione causale fra la *scientia* aristotelico-scolastica, prevalentemente essenzialistica-finalistica, e la scienza moderna di stampo meccanicistico. Secondo Gaukroger non si può parlare semplicemente di una sostituzione del modello essenzialistico della *scientia* aristotelica in favore di un modello riduzionistico meccanico, dato che entrambe avevano come compito principale sempre e comunque quello di trovare un principio unitario della spiegazione naturale. Tale principio unitario sembrerebbe piuttosto messo in discussione proprio dalla scienza moderna, che si è differenziata in molte discipline che studiano oggetti diversi con metodi diversi. Prima di procedere alla proclamazione della vittoria di una presunta unità della scienza moderna contro la disomogeneità della *scientia* aristotelica, secondo Gaukroger, bisognerebbe motivare l'esigenza di una determinata sistematizzazione del sapere e spiegare perché si siano adottate alcune strategie esplicative anziché altre.

In *Matter, Mortality, and the Changing Ideal of Science*, Catherine Wilson mostra come la posizione anti-aristotelica non sia sempre associata ad un'istanza filosofica "moderna", ed abbia invece riguardato anche la ripresa di fonti antiche, come l'atomismo epicureo. In particolare, la studiosa si concentra sul problema dell'immortalità o mortalità dell'anima in

Gassendi, Hobbes, Charleton e Locke, esplorando le interconnessioni fra la nuova filosofia naturale e la teologia. Secondo la Wilson, per contrastare varie dottrine teologico-religiose un considerevole numero di autori del XVII secolo si richiamò non alla scienza moderna, ma all'antico ideale di scienza basato sull'atomismo.

Il fatto che la *scientia* aristotelica non sia stata soppiantata dalla scienza moderna viene sostenuto da Stephen Clucas in "*Scientia*" and "*Inductio Scientifica*" in the "*Logica Hamburgensis*" of Joachim Jungius. L'autore mostra come Jungius, forse il più importante aristotelico tedesco del XVII secolo, essenzialmente mantenga una concezione aristotelica di *scientia* dimostrativa, sviluppando ulteriormente l'idea di un'induzione scientifica che potesse essere applicata nel campo della medicina, della matematica, della storia naturale e nella chimica.

In "*Scientia*" and the *Sciences in Descartes* Tom Sorell afferma che nell'opera del filosofo francese si possano riscontrare due concezioni distinte di "scienza". La prima sarebbe un concetto limitativo di "scienza", non sempre utilizzato da Descartes, che riguarderebbe la conoscenza delle cause delle cose derivata dall'uso metodico delle facoltà della mente e dal fatto che Dio garantisca la veracità di tale conoscenza. Il secondo concetto di "scienza", non omogeneo con l'autoconsapevolezza che Dio non inganna, sarebbe fondato sui principi matematici. Sorell afferma che la prima e più ampia concezione di scienza era meno esatta, ma tuttavia rendeva possibile fondare la morale e la metafisica; in questa prospettiva, anche la metafisica sarebbe una scienza come tutte le altre, ma più fondamentale perché basata su elementi costitutivi più semplici e basilari, tali da fondare idealmente le altre scienze. Solo concependo la scienza cartesiana attraverso questo concetto allargato è possibile riconciliare la morale e la metafisica

all'interno dell'intero sistema delle scienze rappresentato dall'albero del sapere.

Anche il saggio di Nicholas Jolley, "*Scientia*" and *Self-knowledge in Descartes*", è dedicato allo *status* della scienza in Descartes, ma l'autore non è interessato tanto alla fisica, quanto alla psicologia cartesiana. Nelle *Meditazioni* Descartes afferma che gli oggetti mentali sono meglio conosciuti di quelli fisici, ma secondo Jolley ciò non significa che il mentale sia più adatto ad essere oggetto della scienza che non la materia. Secondo l'autore, l'asserzione cartesiana (*Seconda Meditazione*) della migliore conoscibilità della mente rispetto al corpo deriva dalla coscienza della propria natura di essere pensante. Qui tuttavia, come pure nella *Sesta Meditazione* e nei *Principi*, non vi è nessuno sviluppo sistematico di studio scientifico del mentale, dato che Descartes parla di *cognitio* anziché *scientia*; è nelle *Passioni dell'anima* che si trova la concezione cartesiana di *scientia* della mente, che però è simile non alla fisica, ma piuttosto alla geometria, dato che si tratta di una conoscenza *a priori* delle modificazione dell'anima e delle relazioni fra i suoi stati.

In *Spinoza's Theory of "Scientia Intuitiva"*, Don Garrett cerca di determinare le caratteristiche della *scientia intuitiva* spinoziana rispetto all'antica *scientia* e alla scienza moderna. Garrett afferma che come la *scientia* aristotelica anche la *scientia intuitiva* è una conoscenza del perché della cosa anziché del come; tuttavia, a differenza della prospettiva aristotelica, essa non procede secondo una deduzione sillogistica. Inoltre, a differenza della scienza moderna, la *scientia intuitiva* di Spinoza conduce direttamente alla fondazione di una morale e di una metafisica che culmina nell'amore intellettuale di Dio, assente invece nella prospettiva metafisica cartesiana.

In "*Scientia*" in *Hobbes* Douglas Joseph sottolinea le presenze aristoteliche

nel concetto hobbesiano di scienza come conoscenza di cause. È noto però che la causa che Hobbes prende principalmente in considerazione è quella efficiente del suo sistema meccanicistico. In particolare si ha scienza rispetto a ciò di cui si ha la conoscenza della causa della generazione, così come in geometria ha la conoscenza di un circolo quando si conosce come esso viene tracciato. Hobbes definisce la *scientia* in opposizione alla *prudentia*, che concerne non, come in Aristotele, l'aspetto pratico, ma l'*experientia* e i suoi aspetti congetturali e particolari. La *scientia* conduce, attraverso processi deduttivi, ad una conoscenza necessaria e universale, mentre la *prudentia*, attraverso la memoria di esperienze passate, porta ad una conoscenza di tipo probabile e fallibile.

Nell'ultimo contributo, *John Locke and the Limits of "Scientia"*, Graham A.J. Rogers mostra che, pur discostandosi, l'epistemologia lockiana condivide l'approccio dimostrativo, sistematico e causale di quella aristotelica. Tuttavia, a differenza di Aristotele, Locke nega la possibilità che le essenze possano essere acquisite attraverso la sensazione e l'induzione, e che la conoscenza dimostrativa si possa fondare su *praecognita*.

Gli articoli del volume contribuiscono a mettere in discussione lo schema interpretativo fondato sull'opposizione fra *scientia* aristotelica e scienza moderna. In particolare gli aspetti più interessanti che si possono ricavare dal volume sono da una parte la persistenza della *scientia* aristotelica nella scienza dei moderni, dall'altra il fatto che quando la seconda si stacca dalla prima è per una radicale incomprensione della filosofia aristotelica stessa. La critica lockiana ad Aristotele, ad es., non regge di fronte ad un'analisi accurata del testo aristotelico: per Aristotele, attraverso la sensazione e l'induzione non si conoscono le essenze che sono a fondamento della scienza, ma si percepiscono dei generali che sono ancora

confusi, e che con il faticoso lavoro d'analisi dell'intelletto vengono chiariti; quanto ai *praecognita*, essi non sono principi innati o universali, ma conoscenze pre-acquisite in esperienze passate e che hanno determinato la formazione di abiti mentali.

In conclusione la scienza dei moderni non può fare a meno della *scientia aristotelica* perché, come osservava Paolo Rossi in *Aristotelici e moderni*, far emergere il nuovo vuol dire sostituire a vecchie carte geografiche carte geografiche nuove, che parlano dello stesso mondo, sebbene ne dicano cose diverse; le vecchie carte non vengono però gettate, ma riasorbite nelle nuove, configurando in maniera irrimediabilmente diversa le relazioni fra i vari elementi.

Marco Sgarbi*

Antonio Vallisneri, *Che ogni Italiano debba scrivere in Lingua purgata Italiana, o Toscana, per debito, per giustizia, e per decoro della nostra Italia. Lettera del Sig. N. N. *** al Sig. Alessandro Pegolotti, Segretario di Belle Lettere del Serenissimo di Guastalla*, a cura di Dario Generali, Firenze, Olschki 2013, pp. 85, € 10,00.

La lingua è parte fondamentale dell'identità di un singolo e di una collettività. Lo sapeva bene Antonio Vallisneri, che alla competenza scientifica, medica, biologica affiancò sempre un vivo interesse per la questione della lingua italiana, del suo rapporto con le altre lingue europee e soprattutto con il latino. Attento alla funzione civile degli studi, nei «Supplementi al Giornale dei Letterati d'Italia» pubblicò nel 1722 una *Lettera* sulla necessità di utilizzare il volgare anche nella comunicazione scientifica e letteraria. Si tratta di un testo brillante nello stile, argomen-

tato nella polemica e profondo nelle motivazioni, capace – scrive il curatore – d'illustrare «in modo eccellente anche alla nostra contemporaneità il valore della lingua e della cultura italiane» (p. 14).

Queste le «ragioni semplici», esposte «senza belletto e senza artificio» (p. 30), enunciate da Vallisneri. La prima è storica, e spiega che come gli individui così le civiltà sono destinate a raggiungere un culmine e poi a scomparire. Lo stesso accade alle lingue. Il greco cedette al latino e quest'ultimo all'italiano. La seconda ragione è psicologica: se Greci e Latini raggiunsero gli eccellenti risultati che tutti ammiriamo, è perché pensarono, parlarono e scrissero nella loro lingua. La terza elenca i «cinque requisiti», validi in prosa e in poesia, che fanno dell'italiano uno strumento consono a esprimere e comunicare qualsiasi contenuto: «il nostro idioma» è «ricco e copioso di voci e di sinonimi, a fine di poterne far libera elezione de' migliori e de' più confacenti all'eleganza dello stile e alla proprietà del parlare»; esso porta con sé «agevolezza e comodità di favellare» in tutte e tre le modalità retoriche «umile, media e sublime»; è «capace di molte e varie figure, e di forme nobili ed ingegnose»; è «di suono dolce e spedito nella pronunzia» (pp. 40-41). Vallisneri condanna le contaminazioni tra volgare e latino, che originano un ibrido lontano dai pregi delle due lingue e precipitano in «un terzo modo barbaro e disgustoso» (p. 78).

Nella «Premessa», Dario Generali analizza e commenta il valore del testo di Vallisneri anche in relazione a decisioni e intenzioni come quella del Rettore del Politecnico di Milano e del Ministro Profumo d'imporre l'inglese come lingua esclusiva dei corsi di laurea magistrali, e scrive che una simile scelta «porterebbe alla creazione di un'élite anglofona e alla distruzione della cultura e della lingua

* marco.sgarbi@univr.it; Professore a contratto nell'Università di Verona.

italiana [...], un vero e proprio suicidio culturale» (p. 6).

Alberto Giovanni Biuso*

Giovanni Gerardi, *La nozione di «Bildung» nel primo Hegel*, LED, Milano 2012, pp. 320, € 34,00.

Gli *Scritti teologici giovanili* di Hegel, così definiti da Hermann Nohl nel 1905, anno della loro pubblicazione, non cessano di interessare gli studiosi. Ciò è ancor più evidente dopo il faticoso lavoro filologico dei *Gesammelte Werke*, a opera, in particolare, di Gisela Schüler: sono infatti stati ricostruiti i testi hegeliani e la loro successione dal 1785 al 1796 e l'edizione degli *excerpta* dal 1785 al 1800; non sono ancora stati pubblicati ma sono già stati preparati i testi degli anni 1796-1800.

L'edizione critica ha reso dunque accessibili in modo cronologico le riflessioni giovanili di Hegel, ma non ne ha certo eliminato il carattere frammentario, di "laboratorio" filosofico. Giovanni Gerardi ha scelto di leggere i testi hegeliani dal 1785 al 1800, ricercandovi un filo rosso, trovato nel concetto di *Bildung*, che dovrebbe permettere di cogliere il carattere precipuo degli scritti, così caratterizzato: «[In essi] vita e riflessione scientifica vanno considerate non come estremi di un movimento unidirezionale, ma come momenti di un rapporto caratterizzato da reciprocità» (p. 9). Nella *Bildung* è dunque in atto quel processo di razionalizzazione dell'esperienza dell'uomo, in qualche modo già razionale, che contribuirà a costituire il modello di corrispondenza reciproca tra esperienza e scienza, elaborata negli anni jenesi. Come spiega Gerardi: «Allo svolgimento della vita corrisponde il susseguirsi di diversi gradi di *Bildung*, ognuno dei quali è dotato di

specificità e il cui legame è garantito dall'essere espressione della vita stessa. È proprio questo legame a permettere di considerare intrinsecamente veritativo il processo attraverso cui l'uomo coltiva il proprio aspetto immediato» (p. 279). Proprio il concetto di *Bildung* dovrebbe rendere possibile il monito, espresso nella famosa lettera a Schelling del 2 novembre 1800, secondo cui Hegel sarebbe giunto alla scienza meditando sui bisogni più subordinati degli uomini.

Il libro si compone di sei capitoli, nei quali sono seguiti passo dopo passo gli scritti hegeliani; il filo rosso della ricerca è, per così dire, interno alla cornice generale del concetto di *Bildung*, ed è il legame tra *Bildung* popolare, *Bildung* dotta e formazione individuale. Nei primi due capitoli, «*Bildung* come educazione popolare» (pp. 17-64) e «*Bildung* come educazione dell'individuo» (pp. 65-116), Gerardi riepiloga la riflessione hegeliana sull'Illuminismo e sulla filosofia kantiana e giunge ad alcuni elementi di novità interpretativa: in particolare rivaluta la lettura hegeliana dell'Illuminismo, spesso ridotta a feroce critica della funzione cristallizzante e angusta dell'intelletto. Gerardi vi vede invece il tentativo hegeliano di accettare la funzione critica dell'intelletto illuministico e di limitare tuttavia l'utilitarismo morale, a favore di una «maggiore attenzione nei confronti del lato sensibile della natura umana» (p. 63); egli offre quindi degli spunti per poter pensare a uno Hegel, per così dire, illuministico, con un atteggiamento che potrebbe essere esteso anche ad altri momenti della sua evoluzione filosofica, fino al periodo sistematico maturo. Del resto, l'attenzione a una funzione rischiarante dell'intelletto, che si svolge nell'esame della religione popolare, consente di riflettere sulla ricezione hegeliana di Kant: se la *Bildung* applicata alla religione po-

* agbiuso@unict.it; ricercatore di Filosofia teoretica nell'Università di Catania.

polare mette in luce un progressivo cammino verso l'affermazione di principi razionali, nella filosofia kantiana l'individuo diviene consapevole della propria universalità individuale. Ne è esempio la figura di Gesù: «La destinazione dell'uomo è rappresentata dalla perfezione morale, la quale costituisce l'ideale del processo formativo che deve guidare sia l'individuo sia la collettività» (p. 117).

Nei capitoli successivi, Gerardi considera, appunto, come la *Bildung* così delineata possa costruire la realtà esterna, religiosa, politica ed economica dell'uomo. Non è qui possibile seguire nel dettaglio le argomentazioni dell'autore né dar conto in modo esauriente delle scelte interpretative sostenute; i successivi capitoli, «*Bildung*, positività, estraneazione» (pp. 117-158), «Il passaggio da Berna a Francoforte» (pp. 159-194), «Il ciclo dello sviluppo» (pp. 195-238), «Società, politica, storia» (pp. 239-280) sono un'accurata ricostruzione dei testi di Hegel e dei molteplici, nascosti dialoghi da lui sostenuti con gli autori della tradizione o con contemporanei, come Schiller e Herder. Occorre tuttavia notare come, nella definizione di *Bildung*, nel periodo di Francoforte, compaiano ormai i termini "riflessione" e "separazione", con la consapevolezza che debba essere posto una relazione razionale del molteplice: «L'attività riflessiva e l'intelletto non possono non implicare un distacco tra il soggetto riflettente e l'insieme delle pratiche in cui si trova a essere calato, determinando in questo modo la rottura della coesione che queste stesse pratiche garantiscono sul piano sociale» (p. 191).

Questa ricerca di Giovanni Gerardi ha un duplice merito: consente di capire meglio gli scritti giovanili di Hegel e le scelte filosofiche che questi dovette affrontare; permette altresì di ben cogliere

il progetto hegeliano di costituire una scienza dell'esperienza dell'uomo. Il concetto di *Bildung* mette in luce la necessità che Hegel ebbe di dotarsi di strutture categoriali per, appunto, conoscere la razionalità presente nell'attività umana: l'approdo è un monismo delle relazioni razionali e ontologiche; un monismo immanente, che tolga la scissione dell'uomo e la sua subordinazione al dato di fatto.

Enrico Colombo*

Maria Grazia Sandrini, *La filosofia di Rudolf Carnap tra empirismo e trascendentalismo*. In Appendice: Rudolf Carnap, *Sugli enunciati protocollari*, a cura di Ernesto Palombi, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. VI-111, € 14,90.

Il libro di Maria Grazia Sandrini – arricchito dalla traduzione italiana, con note di commento a cura di E. Palombi, dello scritto di Carnap, *Über Protokollsätze* (pp. 73-110) – è una breve, ma densa ricostruzione delle tappe fondamentali del pensiero di Carnap. Ogni capitolo rappresenta una sorta di "stazione" lungo il percorso della riflessione del filosofo, un percorso a tratti tormentato, che lo porterà lontanissimo dal suo empirismo iniziale. Non si può non rilevare però che l'A. non discute mai l'ormai ricca e spesso innovativa bibliografia su Carnap, accumulatasi negli ultimi decenni.

Il programma del nascente Neopositivismo può essere condensato, a parere dell'A., in queste parole d'ordine: anti-metafisica, empirismo e linguaggio unitario della scienza. *Der logische*.

Il programma del nascente Neopositivismo può essere condensato, a parere dell'A., in queste parole d'ordine: anti-metafisica, empirismo e linguaggio unitario della scienza.

* enricoachillecolombo@gmail.com; professore di Filosofia e Storia nel liceo scientifico "Paolo Frisi" di Monza.

rio della scienza. *Der logische Aufbau der Welt* si colloca appieno in questo quadro generale e «rappresenta il primo, autentico tentativo» di dare vita ad una teoria empiristica della conoscenza, basata sulla costruzione di un metodo per la verifica degli enunciati conoscitivi. Tuttavia il tentativo di Carnap è inficiato, secondo l'A., da insuperabili ambiguità. Da un lato egli sembra identificare la teoria della conoscenza con il compito eminentemente logico-costruttivo, che avrebbe un carattere ampiamente convenzionale; dall'altro però, individuando gli oggetti fondamentali del conoscere nei dati vissuti elementari, sembra lasciare spazio a considerazioni di carattere squisitamente ontologico. Non meno problematico è il passaggio dalla base psichica propria, la sfera soggettiva di esperienza, all'intersoggettività della conoscenza. Pur non volendo comprometersi né con un'ontologia realistica, né con l'idealismo, Carnap sembra costretto, sia pure in modo ambiguo, ad assumere una sorta di realtà "in sé", che sola potrebbe garantire il passaggio dal solipsismo all'intersoggettività. Il suo costante richiamo ad un piano meramente logico-convenzionale, puramente metodologico risulta quindi tutt'altro che convincente. Problematico infine appare anche il principio di verifica, che necessariamente rimanda ad una realtà empirica. Ma il concetto di realtà, cui ricorre Carnap, ricorda l'A., è spesso forzato e confuso, né aiuta a trovare una soluzione considerare la questione della realtà da un punto di vista puramente linguistico, perché mette in evidenza l'insufficienza del criterio della fattualità, altrove invocato per dirimere le questioni ontologiche.

L'adesione al fisicalismo e la discussione sui protocolli, ed in particolare *Über die Protokollsätze*, rappresenta, secondo l'A., «il momento forse culminante, e pertanto confuso, di transizione dalla precedente teoria della conoscenza» (p. 20). Carnap si libera della base feno-

menica, che aveva caratterizzato l'*Aufbau*, anche se questo non comporta affatto l'abbandono del primato della percezione sensoriale «e quindi soggettiva». Il passo compiuto da Carnap è però tutt'altro che irrilevante. Egli si è ormai spinto verso l'abbandono dell'ontologia che, come s'è visto, caratterizzava l'*Aufbau*, e dell'assolutismo attribuito ai dati immediati dell'esperienza. Carnap ha ormai ricondotto l'intero problema della conoscenza all'interno del linguaggio ed ha spostato la discussione sui protocolli dal piano teorico a quello delle decisioni pratiche. In questo modo egli ritiene di aver risposto, almeno provvisoriamente, ad uno dei corni che caratterizzano il fisicalismo: la base empirica della costruzione logica del mondo. Il secondo corno, la base logica, lo affronta in *Logische Syntax der Sprache*. In quest'opera Carnap mostra di aver fatto pienamente sua la concezione della filosofia come analisi logica del linguaggio della scienza. Resta però ancora, a parere dell'A., una tensione irrisolta tra convenzionalità delle forme linguistiche e piano empirico dei fatti. A queste difficoltà Carnap cerca di rispondere con la "liberalizzazione dell'empirismo", che insieme alla convenzionalità della logica costituisce «il primo importante passo verso l'abbandono dei presupposti empiristici originari del Circolo di Vienna» (p. 29). Ma neppure questa soluzione e la conseguente sostituzione del principio di verificabilità con quello di confermabilità sembrano del tutto soddisfacenti, e Carnap si vede costretto ad andare oltre. Nascono così gli studi di semantica che si affiancano a quelli sulla sintassi del linguaggio. Neppure questi lavori però, almeno inizialmente, comportano uno strappo definitivo con il fisicalismo, conservando, tra l'altro, la netta separazione tra piano logico e piano pragmatico. L'intento di Carnap, che qui, come altrove, si distanzia da Tarski, al quale pure si rifà, è quello di costruire una definizione della verità

logica che corrisponda ad un senso più ampio di analiticità. Le ambiguità che Carnap si porta ancora dietro non sciolgono però del tutto l'aporia sussistente tra convenzionalità delle forme logiche e un certo assolutismo ancora riconosciuto ai contenuti materiali; tuttavia, a parte i risultati specifici, tutti di grande portata, con la definizione di L-verità, Carnap perviene finalmente ad un concetto di verità esclusivamente logico.

I concetti di descrizione di stato e campo logico che caratterizzano la semantica carnapiana non forniscono però solo la base per definire la L-verità e gli L-concetti, ma risultano estremamente proficui anche per la formulazione di un rigoroso *explicatum* per il concetto di conferma e quindi di probabilità logica, consentendo a Carnap di affrontare in modo nuovo e rigoroso il problema dell'induzione. La soluzione proposta da Carnap al problema dell'induzione si discosta nettamente dalle teorie *standard*, che interpretano la probabilità come l'inferenza da un numero finito di osservazioni alla generalizzazione e quindi alla legge di natura. A questa concezione è legata l'idea che le ipotesi vadano accettate sulla base della loro alta probabilità e che le leggi di natura ricevano un grado sempre più elevato di conferma dall'esperienza. A parere di Carnap gli eventuali criteri di accettazione non hanno nulla a che vedere con la logica induttiva; si tratta semmai di criteri pragmatici; le leggi di natura poi, che per Carnap hanno un carattere eminentemente strumentale, non possono essere in alcun modo confermate dall'esperienza. E se in *Logical Foundations of Probability* (1950), Carnap, a parere dell'A., sembra cadere egli stesso nel circolo vizioso di giustificare induttivamente l'induzione, in seguito riesce a ricondurre la logica induttiva nell'ambito della convenzionalità, che diventa sempre più rilevante per la sua riflessione. Anche se, sempre a parere dell'A., «le "ragioni", sulle quali tale con-

venzionalismo si modella, sono affidate ancora ad una prassi estranea» (p. 55). Tra i notevoli risultati ottenuti dal suo sistema di logica induttiva, «addirittura portentoso», vi è l'indebolimento della confermabilità come criterio di significanza, che va ormai relativizzato al linguaggio di riferimento; in questo modo viene indebolito anche il riferimento ad un piano predeterminato di osservabilità. Carnap si allontana così sempre più dall'empirismo originario, aprendo «al senso di una "convenzionalità" tutta da definire, le più importanti questioni della scienza e della vita» (p. 58).

Nella sua ricerca di una sempre più chiara definizione dell'analiticità, libera da ogni riferimento ad un piano predeterminato di osservabilità, Carnap giunge a proporre il concetto di A-postulato. Egli propone cioè una definizione generale di analiticità per enunciati di un sistema semantico *L*, al quale venga aggiunto un insieme *P* di postulati di significato. Un enunciato *s* allora sarà analitico in *L* se e solo se è *L-implicato* da *P*. A parere di Carnap gli A-postulati non dicono nulla del mondo, ma questa affermazione viene contestata dall'A., la quale ritiene invece che essi possano sottrarre o aggiungere "fatti" al mondo, cambiando così la natura degli enunciati, precisando la distinzione tra enunciati analitici ed enunciati sintetici ed erodendo il campo di ciò che è detto reale. In ogni caso, se l'insieme degli enunciati fattuali può essere liberamente determinato mediante le regole e gli A-postulati del linguaggio, risulterà allora inutile cercare i termini primitivi che si riferirebbero a cose o eventi osservabili. Non esistono più criteri oggettivi, esterni al linguaggio, per stabilire se un termine è osservabile oppure no. Cade insomma ogni riferimento, tipico dell'empirismo, a piani oggettivi o intersoggettivi di realtà che non siano completamente determinati dal linguaggio. La distanza di Carnap dal suo empirismo originario, ma anche dal privilegiamento

del linguaggio oggettivo-cosale, e ormai profonda. Ma vi è un altro significativo aspetto di queste ultime riflessioni di Carnap che viene molto enfatizzato dall'A. Un sistema linguistico, all'interno di una molteplicità possibile di strutture logico-linguistiche, non può essere considerato né vero, né falso; la scelta tra questo o quel sistema linguistico non è una scelta conoscitiva, bensì pratica, legata all'efficienza del sistema scelto e alla sua fecondità. Questa concezione viene definita dall'A. trascendentale «in senso kantiano o forse husserliano», anche se col rifiuto di ogni forma di assolutezza. Qui si situa anche, secondo l'A., l'aspetto più attuale e fruttuoso del pensiero di Carnap.

I due livelli di trascendentalità, cui sarebbe giunto Carnap in *Empiricism, Semantics and Ontology*, quello logico-linguistico e quello pratico, «invitano ad un ripensamento dell'intera questione del rapporto tra sfera conoscitiva e sfera pratica, tradizionalmente disgiunte, ed a prospettare una loro possibile riunificazione in direzione dello sviluppo di un'idea della razionalità non più esclusivamente conoscitiva» (p. 70). A parere dell'A., insomma la scelta di un linguaggio conoscitivo in accordo con finalità pratiche fa emergere la questione del significato stesso della conoscenza e della funzione che si intende attribuire alla scienza. Del resto, a suo avviso, «lo sviluppo odierno delle scienze, aprendo all'azione dell'uomo prospettive ed orizzonti del tutto inediti, sembra convergere verso la riunificazione della sfera teorica con quella pratica, e suggerire una nuova immagine della scienza, la cui funzione parrebbe indirizzata verso finalità di intervento sul "naturale", piuttosto che meramente descrittive e fruttive di esso: una scienza volta a perseguire finalità concretamente umane e non ad inseguire verità sempre solo approssimabili ed indiffe-

renti alla vita dell'uomo» (72). In questo modo l'A. fa pienamente suo il richiamo di Carnap ad un umanismo scientifico o, se si vuole, ad una forma aggiornata del trascendentalismo della prassi di quegli che fu il maestro della Sandrini, Andrea Vasa.

Alessandro Vegetti*

Gretel Adorno, Walter Benjamin, *Briefwechsel 1930-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, pp. 434, s.i.p.

È il sottile segno della malinconia a guidare l'amicizia e il carteggio tra Gretel Karplus, poi moglie di Adorno, e Walter Benjamin. Al di là delle affinità culturali e filosofiche che potevano accostare i due amici, queste lettere sono espressione di una profonda tensione emotiva, di una disinteressata attenzione verso le vicende umane dell'altro e testimoniano quei motivi etici che animarono tra le due guerre un'intera generazione di intellettuali radicali, determinando un distacco dalla loro originaria estrazione sociale e dalla formazione che l'aveva improntata: una sorta di "età forte", per riprendere il titolo del libro di Simone de Beauvoir, che getta una luce su una fitta rete di relazioni amicali in un contesto storico drammatico per l'intera cultura europea.

La cornice dell'epistolario, la genesi dei suoi motivi più autentici, si trova nelle lettere scritte da Benjamin a Ibiza (1930-1933) e nelle risposte di Gretel: alla solitudine dell'uomo, appena temperata dalla contemplazione del paesaggio, dalla passione per tutto ciò che è insieme espressione del non civilizzato e della cultura più alta, fa da contraltare l'aprensione, la cura degli affetti, della donna. In quei mesi il filosofo berlinese si dedicava alla stesura delle *Kurze Schat-*

* alessandro.vegetti@unimi.it; dottorando nell'Università degli Studi di Milano Università di Milano.

ten ed è evidente l'influenza sui *Denkbilder* della visione dei paesaggi mediterranei e spagnoli: l'abbandono delle abitudini della vita urbana, « luce elettrica e burro, acquavite e acqua corrente, flirt e lettura dei giornali » (metà maggio 1932, p. 10) conduce all'apprezzamento di paesaggi propri di una natura percepita come assolutamente integra. Gretel scorge la propria affinità con l'amico lontano nella *Stimmung* sentimentale e nella severità nei giudizi e negli atteggiamenti nei confronti della società, ma manifesta preoccupazione sia per le condizioni di salute di Benjamin sia per quella che ella chiama la «psicosi dell'isola», un'inclinazione eccessiva nel suo interlocutore ad allontanarsi dai legami amicali e culturali tedeschi che le sue missive, invece, tendono a risvegliare. In queste prime epistole emerge un tema che caratterizzerà l'intera amicizia: le considerazioni di "Detlev" (Benjamin) e "Felicitas" (Karplus) sulla *Berliner Kindheit* (1932-1933). I due amici disputano con passione del libro sull'infanzia, sulle affinità interne ai singoli brani, sul *déjà-vu* che deriva dal confronto tra le fotografie del Benjamin bambino e adulto e singoli passaggi del libro berlinese. L'isolamento benjaminiano diventa per Gretel cifra del suo distacco dall'ambiente borghese di Berlino, della sospensione delle usuali occupazioni, della noia, la tonalità affettiva che ne erode le certezze. Ed è l'invisibilità della loro amicizia ad offrirle un approdo, che ella ritiene solido, nell'estraneazione dal mondo di Berlino. Benjamin si sofferma spesso sui suoi legami con Gershom Scholem, nell'attesa di una ricezione del proprio saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) a Gerusalemme, nella speranza di riannodare i legami con l'ebraismo, anche mediante il mai compiuto viaggio in Palestina. Nelle prime lettere vi è, anche sulla scorta delle ricerche di Siegfried Kracauer e di Ernst Bloch, citati nel carteggio, un'attenta analisi

dei romanzi polizieschi letti dai due amici, da Simenon a Green, e il comune interesse per la moda come fenomeno sociale: Gretel suggerisce a Benjamin l'ipotesi che la moda possa modificare i nostri comportamenti sociali, condizionarli, e non essere semplice epifenomeno dei rapporti di classe.

La seconda fase dell'epistolario (1933-1939) si riferisce al periodo parigino di Benjamin, interrotto da brevi soggiorni a San Remo e Skovsbostrand. La stesura benjaminiana del *Passagenwerk* (1927-1940) offre a Gretel l'occasione per invitare l'amico ad abbandonare l'Europa, dove ormai si stagliava l'ombra dei fascismi, e raggiungere gli Stati Uniti, dove si sarebbero delineate maggiori possibilità per il compimento dei progetti benjaminiani, benché ella mostri consapevolezza dello scarso interesse del suo interlocutore per quella prospettiva. Le lettere parigine di Benjamin sono spesso rivolte ai coniugi Theodor W. Adorno e Gretel Karplus e nello scambio epistolare si manifestano considerazioni interessanti sia sulle perplessità che accompagnano il lavoro benjaminiano sui *Passages* di Parigi sia sull'influenza di Bertolt Brecht su "Detlev", influenza che Gretel, concorde con i giudizi di Scholem e Adorno, valuta, certo con enfasi, in modo negativo. La *Berliner Kindheit* viene descritta come primo nucleo della stesura della "storia originaria del XIX secolo" «che si riflette nello sguardo dei bambini che giocano sulla soglia» (16.8.1935, p. 228). Benjamin interviene sovente sullo statuto gnoseologico dell'immagine dialettica, sottolineando come essa rinvii alla dimensione storica della temporalità messianica e come debba essere compresa all'interno di una dialettica con il concetto del "risveglio": quest'ultimo va inteso come una peculiare riflessione critica volta a sottrarre le immagini all'ambiguità mitica, a quella riproduzione magica della "fatticità" di cui scriveva Adorno, per collocarle nell'alveo di un progetto utopi-

co e intenderle come parti del processo di costruzione di una coscienza di classe individuale e collettiva. Il filosofo berlinese individua anche l'autore della letteratura francese che più di ogni altro lo avrebbe ispirato nell'elaborazione dell'opera sui *Passages*: Victor Hugo, descritto come genio irregolare, dalla lingua aspra e visionaria, la cui importanza gli sarebbe stata segnalata da Charles Peguy; vengono anche richiamati altri motivi fondamentali del *Passagenarbeit*: per esempio, le considerazioni sulla figura del *flâneur*, sull'ozio e sul paesaggio urbano parigino. Le lettere inviate a Gretel diventano i luoghi nei quali Adorno e Benjamin si scambiano una serie di valutazioni critiche, talvolta allusive, sui loro progetti e sulle opere realizzate: Benjamin elogia lo scritto su Husserl di Adorno e la critica della gnoseologia idealistica nel suo epilogo fenomenologico che esso contiene; Adorno descrive il suo saggio su Wagner ed il tentativo di elaborarlo con strumenti stilistici differenti da ciò che egli intende come gergo filosofico ufficiale. Sul testo wagneriano di Adorno è insistente il domandare benjaminiano sulle esperienze infantili che avrebbero mosso l'interesse del filosofo francofortese per il musicista tedesco; Benjamin ritiene tuttavia che nel *Versuch über Wagner* (1937-38) siano posti in ombra aspetti essenziali della teoria musicale adorniana quali la concezione dell'opera d'arte come consolazione e l'idea della musica come forma di protesta sociale; egli pensa che sia il tema wagneriano della salvezza a legarsi all'autenticità dell'interesse adorniano per la *décadence*. Adorno risponde alle sollecitazioni del suo antico interlocutore, precisando come Wagner non appartenga ai ricordi della sua infanzia e ribadendo l'inquietante ambiguità del concetto wagneriano della salvezza non estraneo, da un lato, al razzismo antisemita e, dall'altro, riconducibile al progetto marxiano di una società emancipata dal profitto; secondo Adorno, inoltre, la cate-

goria di redenzione, privata del suo significato teologico, esercita nel musicista tedesco una funzione meramente consolatoria nei confronti del "cattivo esistente" e Wagner, nel quale egli coglie tratti dell'ideologia fascista, tenterebbe invano di individuare nella regressione al barbarico motivi liberali e progressivi. Dopo il 1938 il peggiorare della situazione politica in Europa condiziona cupamente lo scambio epistolare tra gli amici. Le speranze di Gretel e Adorno sulla limitazione temporale della loro permanenza in America si accompagnano ai riferimenti benjaminiani al rapporto, assai tormentato in verità, con l'*Institut für Socialforschung* esule negli Stati Uniti: non mancano gli echi delle diverse stesure dello scritto su Baudelaire e del confronto teorico sul metodo materialista con Max Horkheimer e con lo stesso Adorno.

L'ultima fase dell'epistolario (1939-1940) si svolge tra Nevers, dove Benjamin era stato inizialmente internato, e Lourdes. Le lettere, scritte spesso in francese ed in inglese, documentano con garbo e contenuta disperazione lo svolgersi degli avvenimenti: Gretel ricorda a Benjamin, nell'intento di indurlo all'emigrazione, come la pessima conoscenza dell'inglese non avesse impedito a Ernst Bloch di trasferirsi negli Stati Uniti e di adattarsi alle nuove abitudini; insiste sull'importanza delle ricerche sull'antisemitismo e sul *Radio Research Project* di Paul Lazarsfeld finanziati dal governo americano, sul ruolo via via crescente assunto da "Felicita" all'interno dell'ambiente francofortese e, aspetto assai singolare per le note riserve dell'estetica adorniana sul cinema, sulla mai doma passione, sua e di Adorno, per i film americani. Ma le attese di Benjamin e dei suoi interlocutori di un mondo libero dall'hitlerismo e di una ricostruzione della cultura europea sono vanificate dalla sconfitta francese e dall'irruzione della *Gestapo* nel suo appartamento parigino. In una lettera ch'egli scrisse a Gretel da

Parigi prima della guerra questi temi si prefigurano in modo particolarmente intenso e funesto: «Gli aspetti politici sembrano, a chi è di casa a Parigi, estremamente torbidi. Quando si passeggia si incontrano i figuranti dell'American Legion [...] interamente convertiti al fascismo. Io desidero potermi al più presto chiudere nel materiale del mio lavoro contro queste impressioni» (2.10.1937, p. 299). Quei medesimi materiali sui *Passages* parigini, ai quali egli affidava la reazione impotente dell'indifeso, lo accompagneranno, racchiusi in pesanti borse, nel suo ultimo viaggio verso Port Bou.

Massimo Locci*

Fulvio Tessitore, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, il Mulino, Napoli 2012, pp. 703, € 75,00.

«Mi sono formato su Croce e grazie a Croce», scriveva Tessitore nel 2006 rievocando l'«emozione indicibile» suscitagli dall'ascolto della viva voce del filosofo napoletano, e che oggi lo induce a ripercorre tutta la sua riflessione come un dialogo *con* e *contro* Croce, intrattenuto lungo quasi cinquant'anni e espresso nei quarantuno saggi raccolti nel volume. L'arco temporale ed i mutamenti stilistici non minano l'organicità della raccolta, che tuttavia si presenta non come un monolite, ma come la documentazione storica dello svolgimento di una riflessione critica e problematica. Gli intrecci teorici e storici del confronto con Croce fanno sì che questa *Ricerca* non sia solo una silloge di studi, ma anche una autobiografia spirituale. Nelle settecento pagine del volume – articolato in cinque sezioni: «Filosofia e storia», «Momenti di storiografia filosofica ed etico-politica», «La Germania che “abbiamo amata”», «Note in margine» e «Frammenti» – Tessitore in-

daga ampiamente la produzione crociana, dalle grandi opere filosofiche e storiche ad una varietà di postille, recensioni, lettere e taccuini, sino alle ultime e tormentate pagine in cui la natura si leva, impietosa e poderosa, contro lo Spirito, che ormai stenta a tutta ricomprenderla. Il profilo della filosofia crociana che emerge da queste analisi ha tratti ora distesi, ora tormentati, ma mai quelli di una serena e quieta filosofia “olimpica”.

La prima sezione raccoglie i contributi in cui l'Autore si è confrontato con la filosofia e la teoria della storia di Croce. Si tratta della parte più ampia e, per certi versi, più complessa del volume; essa si apre con un saggio del 2006 su *La lezione di De Sanctis*, in cui si possono ravvisare i capisaldi dell'interpretazione tessitoriana, che indica nell'attenzione per il particolare, per l'individuale, per i fatti, tipici dell'insegnamento di De Sanctis, i motivi che indussero Croce al «superamento della mera erudizione [per] il realismo nella scienza e nella vita». Da qui il rifiuto della filosofia della storia, la critica alla sociologia e alle storie universali narrate filosoficamente (il cap. II, cap. III, cap. VIII sono dedicati a queste questioni); da qui Tessitore prende le mosse per argomentare che Croce sia più kantiano che hegeliano, più storicista che idealista.

La seconda sezione riunisce i saggi in cui Tessitore riflette su di un nodo cruciale della filosofia crociana, la teoria della storia etico-politica, e, muovendo dall'idea crociana della storia come storia della libertà, in numerose pagine (capp. XI, XIV, XVIII) ragiona sul senso e sul significato della politica alla luce del nesso «verità-moralità». Tali problematiche sono affrontate e mosse da un interrogativo che si impone in questi otto saggi: «Che cosa vale moralmente l'Italia?»; domanda che Tessitore si pone nel solco di Giustino Fortunato e Benedetto Croce, nella convinzione

* 301261@tiscali.it; Professore di Filosofia e Storia nel Liceo Classico “De Castro” di Oristano.

che «nessun popolo che non valga moralmente riesce a farsi valere».

Nella terza sezione Croce è fatto interloquire con Wilhelm v. Humboldt, Schleiermacher, Ranke, Dilthey, Weber, Troeltsch e Meinecke. I padri dello *Historismus* tedesco, qui, fungono da cartina di tornasole che mostra le molteplici anime dello storicismo, distinte ma al contempo congiunte nella tensione ed attenzione per il particolare e l'individuale; tema per il quale Tessitore mostra particolare interesse.

Nella quarta e nella quinta sezione, infine, vengono raccolti brevi scritti suggeriti, per lo più, dalla lettura di opere su Croce (come l' *Estetica e teoria del linguaggio* di Vincenzo Martorano, e *La ricerca della dialettica* di Gennaro Sasso) o dalla pubblicazione di inediti crociani (capp. XXVII, XIX, XXX). È il caso del carteggio tra Benedetto Croce e la marchesa Maria Curtopassi, che offre a Tessitore l'occasione per invalidare la pretesa di applicare a Croce l'etichetta di persona religiosa in senso chiesastico. Il problema della religione attraversa tutta quanta la riflessione di Tessitore su Croce, ma è proprio in queste brevi pagine che il tono dell'Autore diviene caustico nel negare la possibilità di definire, in termini confessionali, la religiosità crociana, e perentorio nell'affermare che quella del filosofo napoletano fu una religione laica e storicistica. In queste ultime pagine non mancano riferimenti a Napoli e al carattere europeo, operoso, dignitoso e di condanna del «borbonismo di ieri e di oggi» della «napoletanità» di Croce.

Tutto il volume, dunque, è teso a rivelare la problematicità originaria e profonda del pensiero crociano, mostrando come sin dai primissimi scritti esso si configuri come antinomica coesistenza tra la struttura idealistica del sistema e l'istanza storicistica d'ascendenza desantisianiana. Stretto tra essenza ed esisten-

za, il pensiero di Croce assume, nella prospettiva di Tessitore, un aspetto accentuatamente bifronte: da un lato la concezione totalizzante e provvidenzialistica di uno storicismo assoluto di matrice hegeliana, che deifica e ontologizza la storia, espungendo da essa l'individuo; dall'altro l'esigenza di comprendere il momento della particolarità. Delle due anime di Croce, l'Autore predilige nettamente la seconda, ed è ad essa che dedica il maggior sforzo critico-esegetico, accostando Croce ai filosofi dell'*Historismus*.

Tessitore svolge così un'analisi che né accetta interamente Croce, né tutto lo rifiuta, ma distingue in lui «ciò che è vivo e ciò che è morto», giungendo ad indicare nella concezione della storia come scienza etica la parte più autentica della sua filosofia civile. Croce è così interpretato come il depositario dell'eredità kantiana e desantisianiana e l'esponente di una laica «religione della ragione». In questa prospettiva critica, la modernità e la vitalità di Croce vengono indicate nella tensione volta ad erompere dagli argini provvidenzialistici e ontologistici da lui stesso eretti mediante la formulazione di uno storicismo assoluto di stampo hegeliano; storicismo assoluto che diviene la filigrana di un confronto nel quale, attraverso un complesso e tormentato itinerario, Tessitore medesimo determina il proprio storicismo.

Maria Della Volpe*

Antonia Pozzi, *Flaubert negli anni della sua formazione letteraria*, a cura di Matteo Mario Vecchio, con la collaborazione di Chiara Pasetti, Ananke, Torino 2013, pp. 271, € 24,00.

Ancora parecchi anni dopo la prima pubblicazione (1940), il saggio di Antonia Pozzi su Flaubert era considerato e apprezzato da eminenti studiosi dell'opera flaubertiana, come Luciano Alboreto (*Il*

* dellavolpem@libero.it; dottore di ricerca in Filosofia nell'Università «Federico II» di Napoli.

rapporto vita-poesia in Flaubert, 1957-1958), Sergio Cigada (*Il pensiero estetico di Gustave Flaubert*, 1964) e Jean Bruneau, che lo cita nella bibliografia del suo *Les Débuts littéraires de Gustave Flaubert* (1962) e, convenendo con le sue analisi, ne riporta interi brani. Dalla fine degli anni Novanta, il lavoro della Pozzi, che nasceva dalla tesi di laurea discussa con Antonio Banfi, ha ritrovato posto nel dibattito critico, sull'onda di quella che può dirsi una "Pozzi renaissance" segnata dalla riscoperta e dalla fortuna della sua attività critica e della sua poesia, che si svolgono nell'ambito, scrive Chiara Pasetti citando Gabriele Scaramuzza, «del movimento di idee che genericamente possiamo chiamare banfiano».

Così, settantadue anni dopo la prima edizione del 1940 – quando, con Premessa di Banfi, fu pubblicato da Garzanti su proposta del padre della poetessa – il *Flaubert* torna ad avere un posto nel dibattito critico. Esso è stato ristampato dapprima da Scheiwiller (2012), con introduzione e commento di Alessandra Cenni, e, pochi mesi dopo, nell'edizione che qui si presenta, frutto della accuratezza filologica di Matteo Mario Vecchio, che ha collazionato manoscritto e dattiloscritto analizzando ed evidenziando redazioni e varianti, riscontrato citazioni, bibliografia e riferimenti e scritto un'informatissima Introduzione e un'utile nota biografica. Il "taglio" d'edizione critica rivolta agli studiosi non toglie godibilità al libro, ma anzi lo arricchisce mostrando che – come disse Banfi riguardo alla tesi della sua allieva – esso è un'opera di «comprensione intelligente e viva» e «di amore».

Il lavoro della Pozzi su Flaubert offre l'occasione di osservare ancora una volta quello spaccato suggestivo e ormai consegnato alla storia che fu, come la definisce Fulvio Papi, la "Scuola di Milano", nella quale si formò una generazione, che fu poi a vario titolo (nelle accademie, nell'editoria, nel dibattito letterario) protagoni-

sta della stagione culturale del dopoguerra: Enzo Paci, Remo Cantoni, Vittorio Sereni, Alberto Mondadori e Antonia Pozzi (suicida, com'è noto, nel '42), per stare solo ai protagonisti ritratti in una nota foto di gruppo (riprodotta nel volume di Ananke) scattata nella tarda primavera del '35 a Pasturo, dov'era la casa estiva della famiglia Pozzi. In linea con le tendenze della scuola banfiana e richiamandosi al Thomas Mann del *Tonio Kröger*, la Pozzi (che scherzosamente si firmava a volte "Tonina" Kröger) esamina le prime prove letterarie di Flaubert alla luce della linea critica del dualismo *Geist-Leben*, che la stessa Pozzi così formula in una pagina di diario: «Il contrasto fra *Geist* e *Leben* non va inteso nel senso che l'artista è colui che non arriva alla vita, ma colui che va oltre la vita. Infatti, come potrebbe comprendere, veder chiaro, riflettere su ciò che non ha vissuto? Io vorrei dire questo, in ogni modo: che la luminosa vita di Hans e di Inge può essere materia all'arte di T[onio] K[röger] solo in quanto egli vive dolorosamente il distacco da essa e la vede attraverso il suo rimpianto».

Gli anni del lavoro su Flaubert sono quelli del nascente esistenzialismo positivo, che seppur conflittualmente si collegava (in Enzo Paci) al razionalismo critico banfiano. «La stesura di un pagina – scrive Antonia Pozzi – non implica soltanto la soluzione di un problema letterario, ma rappresenta la risoluzione vivente di un problema di vita». E ancora più chiaramente nelle righe conclusive della tesi di laurea: «Nessuno di noi vorrebbe, potrebbe, credo, ripetere la frase che era per lui [Flaubert] la risoluzione suprema dell'esistenza: "L'Arte è abbastanza vasta per occupare tutto un uomo". L'uomo, oggi, anche l'uomo artista, vuole, deve vivere tutta la vita, se vuole che la sua arte sbocchi finalmente su di una via concreta e feconda, né muoia nelle angustie dell'impotenza individuale».

Andrea Cirolla*

* andreaCirolla@gmail.com; Dottore in Filosofia.