Helmut Dahm - Asen Ignatov

STORIA DELLE TRADIZIONI FILOSOFICHE DELL'EUROPA ORIENTALE

Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

La ricostruzione storica delle tradizioni filosofiche dell'Europa centro-orientale fatta da Dahm e Ignatov risponde all'esigenza di evidenziare l'ambito della filosofia come un luogo originario della cultura europea e al tempo stesso consente di allargare l'orizzonte della nostra comprensione del lavoro filosofico in quanto tale, perchè dischiude un territorio geo-filosofico finora quasi sconosciuto.
È dunque un primo passo per presentare anche in Italia una tematica che, sia da noi sia nel resto d'Europa, è stata approfondita soltanto da gruppi più o meno ristretti di specialisti. Infatti, solo tra gli studiosi del pensiero e della spiritualità dell'Europa orientale si è sviluppato un certo interesse per questa tematica, mentre tra i filosofi e gli storici della filosofia è mancata, tranne poche eccezioni, un'attenzione specifica e sistematica per le dinamiche filosofiche di questa metà dell'Europa che per oltre mezzo secolo è stata segregata rispetto alle vicende storico-intellettuali dell'Occidente.

Renato Cristin
Premessa all'edizione italiana

Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale

Helmut Dahm - Asen Ignatov

Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

Copyright © 2005 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: edizioni@fga.it Internet: http://www.fondazioneagnelli.it

Edizione italiana a cura di Renato Cristin

Traduzioni dal tedesco di Jan Bednarich (sezioni Russia e Romania),
Andrea Cudin (rimanenti sezioni)

Revisione della traduzione di Gian Luigi Giacone

Assistenza redazionale e indice dei nomi di Milena Brizio

La traduzione dell'opera è stata realizzata grazie al contributo del SEPS

SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - tel 051 271992 - fax 051 2659 seps@alrna.unibo.it - www.seps.it

ISBN 88-7860-188-8

Indice

Premessa all'edizione italiana
Renato Cristin XV

Prefazione XIX
Note XXI

Russia 1

Capitolo primo
Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia
Gustav A. Wetter 3

1. Il problema 3
2. L'eredità greca 6
3. Canali di mediazione 10
4. La filosofia «latente» 12
5. Primi principi di una filosofia 16
6. Il «risveglio» della filosofia russa 17
7. Spirito illuministico e correnti opposte 20
8. Vladimir Sergeevič Solov'ëv 24
9. Annotazioni conclusive 27

Note 29

Capitolo secondo
L'ascesa a un valore universale
Helmut Dahm 35

1. Cenni preliminari e concetti: il rapporto tra la filosofia russa e la filosofia occidentale – presentazione e introduzione 35
2. Il passaggio dal XIX al XX secolo 36
   a) La polemica sulla filosofia russa 36
   b) La «nuova filosofia della religione» 38

3. Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900): fondatore della filosofia sistematica in Russia 46
a) Il disegno sistematico 49
— Il punto di partenza teosofico 49
— L'affermazione della fenomenologia 51
— Amore e conoscenza 51
— L'ulteriore revisione e la sua valutazione 53
— Etica materiale dei valori 54
— Fenomenologia degli atti 56
— Risultati 60
— Equivoci 61
— «Mistica» e fenomenologia 64
— Antropologia filosofica 66
b) La quintessenza 71
4. L'espulsione dell'élite spirituale 84
5. Il pensiero in esilio 89
a) Lev Isaakovič Šestov-Švarcman (1866-1938) 89
b) Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944) 97
c) Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948) 119
d) Semën Ljudvigovič Frank((1877-1950) 124
e) Vasilij Vasil'evič Zen'kovskij (1881-1962) 129
Note 138

Capitolo terzo
Sulla questione del rapporto tra filosofia occidentale e filosofia russa
Asen Ignatov 179
1. L'eredità culturale russa come fonte di una nuova evoluzione filosofica: valore e limiti 179
a) L'a-razionalismo come filosofia del Dio vivente e degli uomini concreti 179
b) Le riserve su una democrazia conservatrice dei valori 182
c) Il principio della *sobornost'* e i suoi postulati 183
2. Ricominciare dal passato 186
a) Stimoli per la ricerca e per il pensiero 186
b) Stimoli per la valorizzazione della tradizione russa: i «neosiavofili» 189
c) I nuovi «occidentalisti»: esiste una filosofia russa? 191
Note 196

Polonia 201

Capitolo primo
Periodi, ambiti di influenza, tendenze e scuole
Mieczysław Gogacz 203
a) Primo periodo (1900-1918) 204

b) Secondo periodo (1918-1945) 206
c) Terzo periodo (1945-1989) 209
d) Considerazioni generali 210
Note 212

Capitolo secondo
Storia della logica in Polonia nel XX secolo
Edward Nieznański 213

a) Primo periodo (1900-1918) 213
— Leopoli 214
— Varsavia 214
— Cracovia 215
b) Secondo periodo (1918-1945) 215
— Leopoli 215
— Varsavia 217
— Cracovia 224
— Poznań 226
— Wilna 226
— Lublino 226
c) Terzo periodo (1945-1989) 226
— Varsavia 227
— Breslavia 231
— Toruń 233
— Cracovia 234
— Poznań 235
— La scuola cattolica di Lublino-Varsavia 235
— Indice dei centri didattico-scientifici che si occupano di logica 237
Note 238

Capitolo terzo
Storia della filosofia, gnoseologia e filosofia teoretica
Tadeusz Ślipko 247

1. Tematica 247
2. Storia della filosofia 247
a) Primo periodo (1900-1918) 247
— Cracovia 247
— Leopoli 248
— Varsavia 248
b) Secondo periodo (1918-1945) 249
— Cracovia 249
— Varsavia 249
c) Terzo periodo (1945-1989) 250
— Varsavia 250
— Lublino 252

— Altri centri 252
3. La problematica storiografica 252
4. Gnoseologia 253
a) Primo periodo (1900-1918) 254
— Tendenze empiristiche 254
— Tendenze universalistiche 257
b) Secondo periodo (1918-1945) 258
— Tendenze empiristiche 259
— Tendenze universalistiche 259
c) Terzo periodo (1945-1989) 260
— Tendenze empiristiche 260
— Tendenze universalistiche 261
5. Filosofia teoretica 263
a) Primo periodo (1900-1918) 264
— Concezioni materialiste 264
— Concezioni spiritualistiche 265
b) Secondo periodo (1918-1945) 267
— Orientamenti materialisti 267
— Orientamenti spiritualistici 268
c) Terzo periodo (1945-1989) 269
— L'antropologia di Roman Ingarden 270
— La filosofia tomista 270
Note 272

Capitolo quarto Filosofia pratica
Tadeusz Ślipko 279
1. Etica 279
a) Primo periodo (1900-1918) 279
— L'etica evoluzionistica 280
— L'etica dell'egoismo nazionale 281
— L'etica di ispirazione positivistico-kantiana 281
— L'etica cristiana 282
2. Secondo periodo (1918-1945) 284
— L'etica psicologista 284
— L'etica naturalistica 285
— L'etica analitica 285
— L'etica cristiana 287
— La sociologia della morale 288
c) Terzo periodo (1945-1989) 288
— L'etica empiristica 289
— L'etica fenomenologica e dell'esistenzialismo 289
— L'etica cristiana 290
— La scienza della morale 291

2. Estetica 292
a) Primo periodo (1900-1918) 292
b) Secondo periodo (1918-1945) 293
c) Terzo periodo (1945-1989) 293
Note 294
Riviste e società filosofiche 297

Repubblica Ceca e Slovacca 299

Le tradizioni filosofiche nell'ambito dell'ex Cecoslovacchia
Karel Mácha 301
Premessa 301
1. Considerazioni generali sul carattere e sulla storia dell'origine del pensiero filosofico nell'area ceca 302
a) L'area spirituale dei cechi 302
b) L'ambivalenza culturale del pensiero ceco 302
c) La lingua come destino 302
d) Praga, mater philosophorum 303
e) L'università 304
2. La storia delle idee nella filosofia ceca 304
a) Ambienti culturali 304
b) L'affinità spirituale ceco-tedesca e il suo eco nella filosofia ceca 305
c) Gli influssi dell'Oriente 306
d) Il 1918 e le sue conseguenze 306
e) Tendenze local-patriottiche 308
f) Tra due guerre: esortante alla pace... 308
3. Filosofia ceca: 1900-1938 309
a) Influssi delle correnti filosofiche del XIX secolo 309
b) Herbartismo e neokantismo 309
c) Tomáš Garrigue Masaryk 309
d) Gli allievi di Masaryk 310
e) Il positivismo 311
f) Il vitalismo e i critici del positivismo 311
g) Altre correnti 312
h) Filosofia delle scienze naturali 313
i) Etica e filosofia della cultura 313
4. Filosofia della religione 313
a) Filosofia cattolica 314
b) Filosofia evangelica 315
c) Altre correnti della filosofia della religione 317
5. Filosofia ceca tra il 1938 e il 1989 317
a) Gli anni della guerra 317
b) Il rinnovamento della vita filosofica dopo il 1945 318

c) Alla ricerca di se stessi? 318
6. Filosofia cecoslovacca dell'esilio 320
7. Filosofia slovacca 322
8. Filosofia tedesca in Cecoslovacchia 325
9. Filosofia slava in Cecoslovacchia 329
Note 330
Indice dei titoli originali delle opere degli autori cechi 336
Riviste 341
Bibliografia 343

Ungheria 347

Capitolo primo
La filosofia tradizionale in Ungheria
Tibor Hanák 349
1. Correnti e periodi 349
2. Sistemi 354
a) Károly Böhm 354
b) Ákos Pauler 357
c) Béla Brandenstein 360
d) Abbozzi di sistema 362
— Béla Zalai 362
— Menyhért Palágyi 362
— Gyula Kornis 363
— József Halasy-Nagy 364
— Ulteriori tentativi di realizzare un sistema 364
3. Discipline 366
a) Gnoseologia e psicologia 367
b) Filosofia sociale e filosofia della cultura 369
c) Etica ed estetica 373
d) Storia della filosofia 376
Note 376
Bibliografia essenziale 384

Capitolo secondo
Lo sviluppo recente
Ferenc L. Lendvai 385

1. Periodo di passaggio successivo alla Seconda guerra mondiale 385
2. Il consolidamento del cosiddetto «socialismo reale» 389
3. La situazione attuale 395
Note 396

Romania

La filosofia romena
Dumitru Amzăr 399

1. Gli inizi 399
   a) Titu Maiorescu (1840-1917): il filosofo «divulgativo» 399
   — Opere 403
   — Bibliografia scelta 404
   b) Vasile Conta (1845-1882): il materialista premarxista 405
   — Opere 412
   — Edizioni complete 413
   — Bibliografia scelta 413
2. Constantin Dimitrescu-Iaşi (1849-1923): la transizione alla filosofia «scientifica» 414
   — Opere 415
   — Bibliografia 416
3. Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957): il vero fondatore 416
   a) Cenni biografici 416
   b) Panoramica del pensiero 418
   — Il concetto di filosofia 418
   — La psicologia come scienza filosofica fondamentale 419
   — Unità dell'anima o della coscienza: questione non psicologica, ma metafisica 419
   — Causalità psichica 421
   — Carattere 422
   — Cultura 423
   — La vocazione dell'uomo 424
   — Pedagogia della vocazione 425
   — La vocazione dei romeni 426
   c) Elementi di metafisica 426
   — Verità e coscienza individuale 427
   — Monismo 428
   — Determinismo universale – una prospettiva euristica 429
   — Realtà – Correlazione – Identità – Unità 429
   — Unità della coscienza 431
   — Evoluzione 432
   — Realtà 433
   — Adattamento 434
   — L'uomo 435
   — Il superuomo 436
   — Sintesi 438
   d) L'opera tarda: sulla spiritualità dei romeni 440
   — Destino 440
   — Costituzione della sostanza spirituale 441
   — Sostanza – Stato – Struttura 441
   — Destino e legge causale 442

— Circostanze: mutevolezza e costanza 443
— Il personalismo energetico 444
— Opere 448
— Bibliografia 449
Note generali 449

Bulgaria 455

Capitolo primo
La filosofia in Bulgaria dalla fine del XIX secolo sino alla metà del XX
Georgi Šiškov 457

Introduzione 457
1. Ivan Gjuzelev (1844-1916): inizio della filosofia matematica e dell'idealismo 459
2. Ivan Georgov (1852-1936): studi di filosofia della storia, questioni di metodologia delle scienze ed etica 462
3. Krûstju Krûstev (1866-1919): il fondatore dell'estetica letteraria e filosofica 464
4. Nikola Aleksiev (1877-1912): studi filosofico-psicologici e di filosofia della storia 466
5. Spiridon Kazandžiev (1876-1966): studi di filosofia e di psicologia 468
6. Asen Zlatarov (1885-1936): filosofia della natura e impegno nel campo della formazione filosofico-scientifica 471
7. Michail Dimitrov (1881-1966): studi di psicologia e filosofia, materialismo e critica di Freud. 472
8. Dimitûr Michalčev (1880-1967): eccentrico pensatore di alto livello e fondatore di un circolo filosofico 474
9. Correnti irrazionaliste e filosofia della vita 480
Note 485
Bibliografia 486

Capitolo secondo
Tradizione filosofica e pensiero post-marxista in Bulgaria
Asen Ignatov 487
1. L'interesse per i pensatori bulgari premarxisti 487
2. Panorama di interessi arbitrari e isolati senza alcuna connessione 489
3. C'è un'eredità autoctona della filosofia in Bulgaria? 491
Note 491

Serbia, Croazia e Slovenia 493

Le tradizioni filosofiche della Jugoslavia
Predrag M. Grujić 495
1. Premessa storico-filosofica sulla filosofia dell'Europa orientale 495
2. Sulla particolarità della storia della Slavia del sud 496

3. Filosofia non marxista 497
a) La filosofia serba all'Università di Belgrado 498
b) La filosofia croata all'Università di Zagabria 501
4. Branislav Petronijević: tra metafisica e scienza 504
a) Compito e metodo della metafisica 505
b) I problemi fondamentali della metafisica 506
c) Ipermetafisica 509
5. Conclusione 511
6. Epilogo: la possibilità di un nuovo inizio 511
Note 513
Bibliografia 517

Breve rassegna della filosofia slovena contemporanea
Jan Bednarich 518
Note 520

Indice dei nomi 521

Premessa all'edizione italiana

Renato Cristin

Nel 1987 Constantin Noica, uno dei maggiori filosofi romeni e senza dubbio colui che più di ogni altro ha operato per salvare la cultura romena dalla devastazione che il regime di Ceaușescu aveva inflitto al suo Paese, scrisse, all'inizio di un'appassionata e al tempo stesso disincantata meditazione sull'Europa, rivolgendosi agli intellettuali dell'Europa occidentale: «da due generazioni la vostra gioventù viene trascinata sulle strade e resa isterica. E questo perché non avete saputo portare il lato glorioso della nostra civiltà nella giusta luce. [...] Infatti, voi non dite all'umanità che circa mille e cinquecento anni fa è sorta una civiltà che con i suoi valori ha abbracciato tutto il resto dell'umanità, si, è vero, l'ha sfruttata, ma l'ha anche educata; voi non dite che quasi tutto ciò che oggi avviene sul globo terrestre e che domani addirittura avverrà nel cosmo, reca il sigillo dell'Europa. [...] Ma se voi non lo dite, dobbiamo allora dirlo noi, abitanti della periferia?»[1].

Come tutti i grandi pensatori, Noica era lungimirante: è proprio dalla *periferia orientale* del continente, infatti, che doveva venire il più intenso appello a recuperare le radici di un patrimonio culturale che accomuna le varie aree d'Europa. Si trattava di una richiesta perentoria e ineludibile, non solo perché in essa si esprimeva tutta la drammatica lotta ingaggiata dai popoli per abbattere i regimi comunisti che si erano impadroniti dell'altra metà dell'Europa, Russia inclusa, ma anche perché quella lotta aveva al tempo stesso il significato di una volontà di riunificazione con i fratelli separati da un'iniqua cortina di ferro, innalzata da un sistema politico che aveva in odio l'idea stessa di Europa.

La *domanda d'Europa* che è venuta e continua a venire dall'Est è dunque anche un richiamo a noi occidentali, agli europei tutti: riaffermiamo la nostra – pur molteplice – identità europea, perché solo così potremo assicurare alle future generazioni un'esistenza all'altezza dei valori civili, politici, morali, teoretici e religiosi che hanno costituito i fondamenti dell'intero mondo occidentale. Oggi, in una fase storico-politica in cui gli Stati centro-orientali vengono progressivamente inclusi nell'Unione Europea, e in cui l'Europa sta elaborando la sua Carta Costituzionale, evento epocale che dovrà ridisegnare il profilo del continente e tracciarne la via del futuro, questo appello deve diventare la bandiera ideale dell'Europa, per almeno tre ragioni: per realizzare un concreto e attivo tessuto di interazione e integrazione culturale fra le diverse regioni europee; per portare a compimento il processo di unificazione politica ed economica dell'Europa; e per riassegnare all'area centro-orientale l'importanza che le compete nel concerto continentale. E in quest'ultima prospettiva bisogna non solo, attraverso tutto il sostegno strutturale possibile, incentivare *in loco* la valorizzazione delle immense risorse culturali e spirituali che i vari Paesi dell'est europeo possiedono, ma anche, attraverso un'intensa opera di diffusione, contribuire a far conoscere nei Paesi occidentali i grandi tesori di cultura e di spirito racchiusi *dall'altra parte*.

In tale ottica, la realizzazione di una ricostruzione storica delle tradizioni filosofiche del-

L'Europa centro-orientale rappresenta il modo forse più elevato per imboccare questa strada. Il libro pubblicato da Dahm e Ignatov nel 1996, e tradotto ora in italiano, è dunque benemerito, perché esercita un'importante funzione culturale in generale, e prezioso, perché ci aiuta nella conoscenza degli itinerari *orientali* della meditazione filosofica europea. Per quanto riguarda i riflessi sullo scenario culturale, quest'opera risponde all'esigenza di evidenziare l'ambito della filosofia come luogo originario della cultura europea: infatti, se l'Europa oggi ha bisogno di una forte spinta verso la formazione di un'identità comune valorizzando al tempo stesso tutti i diversi elementi che possono contribuire a comporla, è soprattutto la filosofia a poterle fornire tale motivazione, perché è nel pensiero filosofico europeo che la fusione armonica tra unità e pluralità ha trovato la sua massima realizzazione, sia teoretica sia pratica.
Per quanto riguarda il campo specifico del pensiero filosofico in senso stretto, quest'opera va considerata come una sorta di apripista, di esempio da seguire per allargare l'orizzonte della nostra comprensione del lavoro filosofico in quanto tale, perché dischiude un territorio geofilosofico finora quasi sconosciuto. Se la filosofia infatti è stata il punto di partenza storico e teoretico della civiltà europea, e se essa è oggi una delle dimensioni fondamentali, forse quella primaria, per la formazione della coscienza culturale della nuova Europa, approfondire e diffondere gli esiti che la ricerca filosofica ha prodotto nell'area centro-orientale è senza dubbio il passo principale verso la costituzione della rinnovata coscienza di cui abbiamo bisogno e, di conseguenza, verso una piena e consapevole integrazione politico-istituzionale del continente.
Il presente volume è, dunque, un primo passo per presentare anche in Italia una tematica che finora, sia da noi sia nel resto d'Europa, è stata approfondita soltanto da gruppi più o meno ristretti di specialisti. Infatti, solo tra gli studiosi del pensiero e della spiritualità dell'Europa orientale si è sviluppato un certo interesse per questo tema, mentre tra i filosofi e gli storici della filosofia è mancata, tranne poche eccezioni, un'attenzione specifica e sistematica per le dinamiche filosofiche di questa metà dell'Europa che per oltre mezzo secolo è stata segregata rispetto alle vicende storico-intellettuali dell'Occidente.
E poiché è attraverso le traduzioni che in Italia ha potuto, sia pure limitatamente, esprimersi e affermarsi l'interesse per la filosofia *dell'altra Europa*, è opportuno fornire una piccola, parziale ma rappresentativa rassegna degli autori e dei testi di cui gli studiosi e i lettori italiani dispongono oggi, se desiderano accostarsi a una tradizione filosofica, in sé molto varia e differenziata, che è troppo poco conosciuta e insufficientemente valorizzata. Dal panorama della Russia spiccano i grandi filosofi del primo Novecento: Pavel Aleksandrovič Florenskij, Vladimir Sergeevič Solov'ëv, Pëtr Jakovlevič Čaadaev, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, Semën Ljudvigovič Frank, ma vanno segnalate anche le traduzioni di alcune opere di Sergej Averincev, filosofo della religione e della cultura recentemente scomparso[2]. Dall'orizzonte della Romania, accanto al grande storico della cultura Mircea Eliade, vanno ricordati il metafisico Constantin Noica, lo scrittore-filosofo Emil M. Cioran e l'epistemologo Vasile Conta[3]. Da quello della Polonia, lo storico dell'estetica Wladyslaw Tatarkiewicz, il fenomenologo Roman Ingarden e il logico Kazimierz Twardowski[4]. Dalla Cecoslovacchia, il filosofo della politica Tomáš Garrigue Masaryk e il pensatore dell'anima europea Jan Patočka[5]. Dall'Ungheria, accanto allo storico delle religioni Karoly Kerényi, il teorico marxista György Lukács e la sua allieva Ágnes Heller[6].
Inoltre, per capire tutte le ragioni di questa ricezione molto apprezzabile sul piano dei molteplici sforzi personali ma insufficiente sul piano strutturale e istituzionale rispetto alle grandi potenzialità e ai grandi orizzonti della filosofia di questa *altra* Europa, bisogna precisare pure che quest'ultima è sempre apparsa, anche prima dell'occupazione sovietica del blocco

orientale, troppo lontana per essere affrontata diffusamente con competenza e capacità di penetrazione, e pertanto doveva necessariamente rimanere limitata ad una sfera di specialisti e di piccoli gruppi di ricercatori. Non sono mancati studi che hanno approfondito, per esempio, i grandi pensatori-scrittori russi, da Dostoevskij a Solov'ëv, ma non ci sono state né ricostruzioni storico-sistematiche che abbiano avuto grande risonanza nei lettori, né un'attenzione scientifica ampia e uniforme nei confronti dei diversi Paesi (infatti, su alcuni di essi, come la Russia, la ricerca è stata assai più approfondita che su altri), come pure è mancata una precisa e duratura attenzione da parte della grande editoria e dei mass-media.

Certo, bisogna riconoscere che, al di là sia dell'impossibilità di comunicazione che almeno fino ai primi anni Novanta del secolo appena trascorso ha reso praticamente impossibile uno scambio culturale autentico tra i due *blocchi*, sia di un insufficiente interesse da parte occidentale, una separazione così radicale, avvenuta per di più in un periodo storico in cui lo sviluppo culturale e scientifico è stato infinitamente più veloce che in qualsiasi altra epoca passata, doveva per forza di cose produrre una differenza sostanziale nel lavoro filosofico, che si è tradotta anche in una parziale paralisi della crescita filosofica di quell'Europa prigioniera di un'ideologia antioccidentale e antieuropea. Ciò nonostante, i fermenti e la creatività dei filosofi dell'Est europeo hanno generato un tessuto teoretico di grande rilevanza, dagli esiti qualitativamente diversi ma sorretti sempre da grande intensità emotiva e coinvolgimento personale, da profonda competenza e sensibilità storico-filosofica e spesso ai limiti del sacrificio individuale (basti ricordare la testimonianza di Jan Patočka, morto in carcere nel 1977, o la durissima condanna al confino subita da Constantin Noica).

Oggi, con l'avanzamento del pr ocesso di unificazione europea, quella distanza sembra venuta meno e sembra che quella realtà ci sia divenuta quasi familiare. Ma è ancora solo un'apparenza e un lodevole auspicio. Vorremmo che fosse così, ci sembra che sia così. E tuttavia c'è ancora molto lavoro da fare, molti sforzi da compiere. Noi dobbiamo ancora prendere piena coscienza della riflessione filosofica e della ricchezza spirituale dell'area centro-orientale, perché solo questa acquisizione ci permetterà di avvicinarci non soltanto formalmente a un mondo, filosofico ma anche culturale in senso ampio, che abbiamo per lo più visto da lontano e che non abbiamo mai potuto capire fino in fondo. Dobbiamo conoscerlo, perché così diventeremo pienamente consapevoli degli aspetti che ci accomunano e che ci affratellano con quella metà dell'Europa. E grazie a questo processo di conoscenza e di riconoscimento ci balzerà agli occhi soprattutto un elemento, che spesso l'Occidente sembra dimenticare: la tradizione cristiana, che ritrae ed esprime l'anima più profonda e autentica dell'Europa intera, e che oggi, sulla soglia dei grandi eventi istituzionali e costituzionali che ci attendono, dev'essere riaffermata con intensità, con la passione e con la ragione, tanto più in quanto stiamo riabbracciando quella parte d'Europa in cui l'anima cristiana è ancora ben radicata.

Si tratta di un'esigenza sempre più urgente, perché rappresenta il passo imprescindibile per innescare quella dinamica di conoscenza reciproca che è indispensabile a creare un nuovo equilibrio tra le diverse parti del continente e a generare un'identità europea più ampia e più radicata, frutto cioè di un recupero della tradizione in tutta la sua profondità e, insieme, di un rinnovamento proiettato verso il futuro. E a questa esigenza, appunto, vengono incontro i saggi contenuti nel presente volume, fornendo un approfondito panorama storico e critico di una complessa realtà filosofica a cui dobbiamo finalmente avvicinarci.

[1] C. Noica, *De dignitate Europae*, Kriterion, Bucure§ti, 1988, p. 6.

[2] N. A. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, tr. it di E. Grigorovich, Milano, 1952; idem, *Il senso della storia*, tr. it. di P. Modesto, Milano, 1977; P. J. Čaadaev, *Lettere filosofiche* e *Apologia d'un pazzo*, A. Ferrari (a cura di), Roma, 1991; P. A. Florenskij, *Le porte regali: saggio sull'icona*, E. Zolla (a cura di), Adelphi, Milano, 1981; idem, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, E. Treu (a cura di), Milano, 1987; idem, *Il valore magico della parola*, G. Lingua (a cura di), Milano, 2001; S. L. Frank, *L'inattingibile*: *verso una filosofia della religione*, tr. it. di P. Modesto, Milano, 1977; V. S. Solov'ëv, *Opere*, A. Dell'Asta (a cura di), Milano, 1983; idem, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, A. Dell'Asta (a cura di), Milano, 1986; S. Averincev, *L'anima e lo specchio*: *l'universo della poetica bizantina*, tr. it. di G. Ghini, Bologna, 1988; idem, *Atene e Gerusalemme*, *tr.* it. di R. Belletti, Roma, 2001. Cfr. anche le monografie di N. Bosco, *L'Europa e il suo Oriente*: *la spiritualità del cristianesimo orientale*, Napoli, 1993; idem, *Vladimir Solov'ëv*: *ripensare il cristianesimo*, Torino, 1999; G. Lingua, *Oltre l'illusione dell'Occidente*: *P. A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Torino, 1999.

[3] E. M. Cioran, C. Noica, *L'amico lontano*, M. Cugno (a cura di), Bologna, 1993; C. Noica, *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, M. Cugno (a cura di), Bologna, 1993; V. Conta, *Teoria dell'ondulazione universale: Saggi sull'Evoluzione*, *tr.* it. di R. G. Tentori, Roma, 1916.

[4] R. Ingarden, *Fenomenologia dell'opera letteraria*, tr. it. di G. Brozich-Lipszer e S. Checconi, Milano, 1968; idem, *Sulla responsabilità*, tr. it. di A. Setola, Bologna, 1982; idem, *L'opera musicale e il problema della sua identità*, tr. it. di A. Fiorenzi, Palermo, 1989; A. Tarski, *Introduzione alla logica e alla metodologia delle scienze deduttive*, tr. it. di E. Ballo e S. Bozzi, Milano, 1969; W. Tatarldewicz, *Storia dell'estetica*, G. Cavaglià (a cura di), Torino, 3 voll., 1979-1980; idem, *Storia di sei idee*, K. Jaworska (a cura di), tr. it. di O. Burba e K. Jaworska, Palermo, 1993; K. Twardowski, *Contenuto e oggetto*, S. Besoli (a cura di), Torino, 1988.

[5] T. G. Masaryk, *La Russia e l'Europa*: *studi sulle correnti spirituali in Russia*, tr. it. di E. Lo Gatto, Bologna, 1971[2]; idem, *La nuova Europa*: *il punto di vista slavo*, F. Leoncini (a cura di), Pordenone, 1997; J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Pacini, introd. di V. Bělohradský, Bologna, 1981; idem, *Platone e l'Europa*, tr. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, introd. di G. Reale, Milano, 1997.

[6] À. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, tr. it. di A. Morazzoni, pref. di P. A. Rovatti, Milano, 1974; idem, *Sociologia della vita quotidiana*, tr. it. di A. Scarponi, pref. di G. Lukács, Roma, 1975; idem, *Filosofia morale*, tr. it. di R. Scognamiglio, Bologna, 1997; G. Lukács, *La distruzione della ragione*, 2 voll., tr. it. di E. Arnaud, Torino, 1959; idem, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, 2 voll., tr. it. di R. Solmi, Torino, 1960; idem, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Milano, 1967; idem, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, 2 voll., tr. it. di A. Scarponi, Roma, 1981.

Prefazione

Argomento del presente volume è la storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale e sudorientale. Essa ha inizio intorno al XIX secolo e sviluppa le sue diverse peculiarità sino alla metà del XX secolo. Solo la Russia costituisce un'eccezione sotto il profilo sia temporale sia formale. Gustav A. Wetter suggerisce che l'impronta della patristica greca abbia caratterizzato già molto presto il pensiero russo, creandovi una particolare predisposizione alla ricezione della dialettica hegeliana.

Se si consultano le esposizioni tedesche della filosofia europea del XX secolo redatte negli anni Quaranta e Cinquanta, si può rilevare una clamorosa lacuna nella trattazione della filosofia dell'Europa orientale e dell'area balcanica (cfr. per esempio Józef Inocens Maria Bocheński [1947], Wilhelm Windelband, Heinz Heimsoeth [1950], Ludwig Landgrebe [1957], Fritz Heinemann [1959][1]. Sul finire degli anni Settanta fu Manfred Riedel, professore di filosofia presso l'Università di Erlangen-Nürnberg, a rimarcare la necessità di «una più stretta mediazione tra la vita spirituale nei paesi dell'Europa orientale e quella del nostro paese», citando espressamente il filosofo polacco Wladyslaw Tatarkiewicz (1886-1980)[2]. Questo è stato lo stimolo decisivo che ha condotto alla stesura del presente lavoro.

Dopo la fine della Seconda guerra mondiale, le Editions de la Baconnière di Neuchâtel hanno fornito nel loro terzo volume dedicato alla Polonia un quadro della situazione della filosofia polacca[3]. Autore di questo contributo di primissimo spessore fu il padre domenicano Józef I. M. Bocheński (1902-95), che dal 1945 fino al suo pensionamento nel 1972 insegnò storia della filosofia all'Università di Friburgo in Svizzera, dove dal 1957a1 1972 fu direttore dell'Istituto per gli studi sull'Europa orientale da lui fondato. Fino alla fine degli anni Trenta poteva bastare la seconda versione, estesa da tre a cinque volumi (1923-28), del *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (1862-66) a cura di Friedrich Ueberweg (1826-71). La riedizione del 1951-53 fu infatti una mera ristampa di quella seconda versione (vale a dire la 12° edizione), il cui volume V è qui di particolare interesse: *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart (1928)*[4]. Si può affermare qualcosa di simile anche per il grande *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1892) di Wilhelm Windelband (1845-1915), cui Heinz Heimsoeth (1886-1975) aggiunse a partire dalla 13° edizione (a metà degli anni Trenta) un capitolo conclusivo (VIII) di quarantun pagine intitolato *Die Philosophie im 20. Jahrhundert* (14° edizione senza modifiche, 1950)[5]. Anche *A History of Philosophy* (1950-74), esposizione sinottica in nove volumi di Frederick Charles Copleston (1907-94), non fu di ulteriore aiuto[6]. Inoltre, relativamente all'altra opera di Copleston *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdjaev* (1986)[7], va ricordato che Wilhelm Goerdt aveva pubblicato già due anni prima il lavoro *Russische Philosophie*, il cui primo volume *Zugänge und Durchblicke* (1984) fu ripubblicato nel 1989 come opera di carattere antologico di 836 pagine[8].

La presente *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale* rappresenta dunque qualcosa di completamente nuovo, che restituisce ai paesi di questa regione, rimasti per quasi cinquant'anni – e la Russia addirittura per tre quarti di secolo – sotto la tutela del comunismo sovietico, quell'identità spirituale che era propria a ciascuno di essi. Quando Karel Mácha osserva che «una topografia spirituale della filosofia cecoslovacca è per buona parte lavoro da pionieri»[9], la sua affermazione si potrebbe estendere anche agli altri paesi, con l'eccezione della Russia»[10]. Tale affermazione andrebbe poi circoscritta nel caso dell'Ungheria menzionando i due libri *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung* (1988) e *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß* (1990), rispettivamente di Larry Steindler e Tibor Hanák[11].
A causa della straordinaria qualità e importanza del pensiero russo e del pensiero polacco, nonché delle loro caratteristiche opposizionali, ciascuna delle parti ad essi dedicate è stata redatta da tre diversi autori. Per la Polonia è stato Tadeusz Ślipko a delineare la struttura del concetto generale, in qualità di coordinatore, coautore e redattore dei singoli contributi originari. In pensione dal 1988, Ślipko è stato per lunghi anni titolare della cattedra di Etica della Facoltà di filosofia cristiana presso l'Accademia di teologia cattolica dell'Università di Varsavia. Ha inoltre insegnato presso la Facoltà di filosofia dell'ordine dei gesuiti e presso la Facoltà teologica pontificia di Cracovia, sviluppando a partire da una base tomistica e dalla connessione tra il diritto naturale e il mondo dei valori una metodologia, un'assiologia e una deontologia innovative e peculiari.
Le restanti esposizioni – che riguardano l'ex-Cecoslovacchia, la Romania e la Serbia e la Croazia nell'ambito dell'ex-Jugoslavia – sono state scritte ciascuna da un unico autore qualificato. Per quanto riguarda l'Ungheria, Ferenc Lendvai, redattore capo della rivista *Magyar Filozófiai Szemle*, ha preso spunto dal saggio di Tibor Hanák per offrire una pregevole introduzione ai «nuovi sviluppi» della filosofia ungherese dalla fine della Seconda guerra mondiale fino a oggi. La ricerca di Raymond Klibansky e David Pears *La philosophie en Europe* (1993) contiene uno studio di Lendvai dedicato allo stesso argomento[12], esteso poi da Attila Beckskehazi e Imre Marton agli aspetti più controversi della nuova configurazione del quadro politico ungherese[13]. Il testo sulla Bulgaria di Georgi Šiškov, purtroppo scomparso come Gustav A. Wetter nel 1991, è stato integrato dal suo connazionale Asen Ignatov. Nella ricerca francese sulla filosofia in Europa citata poc'anzi è presente sull'argomento un notevole contributo di Anani Stojnev, dell'Accademia delle scienze della Bulgaria[14].
I differenti contributi della presente *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale* si articolano, corrispondentemente alle loro peculiarità, secondo periodi temporali, discipline, sistemi, personalità (ritratti), università e indirizzi scientifici.
L'intenzione *originaria* del progetto era quella di mantenere deste e vive nei paesi della cosiddetta società socialista, prescindendo dalla pretesa dell'ideologia statale marxista-leninista di imporsi come verità unica, le tradizioni che l'avevano preceduta, sia nelle coscienze dei popoli dell'Est e dell'area sudorientale sia tra gli addetti ai lavori al di fuori di quest'area. In seguito ai rivolgimenti avvenuti nel sistema comunista, la svolta del 1989-91 si può ora considerare un evento sociale e politico-culturale di livello planetario, paragonabile forse agli *anni* immediatamente successivi alla Prima e alla Seconda guerra mondiale – momenti storici che vengono compresi e identificati, per esempio nel contributo dedicato alla Polonia, come fasi fondamentali dell'evoluzione spirituale e culturale.
Per contrastare l'erronea interpretazione che le tradizioni filosofiche dell'Europa orientale qui esposte siano da intendere come un parallelo alternativo dell'ideologia statale marxista-leninista, si è deciso infine di integrare l'esposizione sui singoli paesi, a partire dalla svolta epocale del 1989-91, con una breve appendice sulla «rinascita e sul nuovo inizio», cosa che

L'ulteriore sviluppo degli eventi ha rivelato essere fondata e adeguata. Oltre ai colleghi già citati nel caso dell'Ungheria e la Bulgaria, tale compito è stato intrapreso da A. Ignatov per la Russia, da E. Nieznański e T. Ślipko per la Polonia, da K. Mácha per la Cechia e la Slovacchia, da P. Grujić per la Serbia e la Croazia. Per la Romania un'operazione di questo tipo è venuta purtroppo a mancare, e per un semplice motivo: dalla fine del regime comunista di Nicolae Ceauşescu, nel dicembre 1989, in ambito filosofico non si è avuto nulla di rilevante da comunicare. Persino Alexandre Tánase, professore presso l'Università di Bucarest, ha limitato a nove pagine in tutto[15] il suo contributo alla succitata ricerca francese sulla filosofia europea[16]. Secondo Tánase «la filosofia ha cominciato da quel momento a seguire altri percorsi, cercando soprattutto il dialogo con il cammino morale e politico dei paesi dell'Europa occidentale»[17]. Un'opera utile e importante in tal senso è rappresentata dalla pubblicazione da parte di alcune case editrici indipendenti dei grandi classici filosofici in traduzione. Questa possibilità di accedere a campi nuovi e a modi di interrogarsi finora rimasti inediti impronterà indubbiamente il futuro della filosofia in Romania[18].
Non da ultimo, lo scopo e il valore della presente opera derivano anche dal preciso intento di offrire finalmente al fortunato volume *Die Philosophie Westeuropas* di Hermann Noack[19] il suo naturale correlato per quanto riguarda la filosofia dell'Europa dell'est.

[1] J. I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart* (La filosofia europea contemporanea), Bern, 1947, rielaborato 1951[2] (Dalp Bd. 50); cfr. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Manuale di storia della filosofia), con un capitolo conclusivo, «Die Philosophie im 20. Jahrhundert» (La filosofia nel XX secolo), e una panoramica, «Uebersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung» (Rassegna sulla situazione della ricerca storico-filosofica), curati da H. Heimsoeth, Tübingen, 1950[14]; vedi L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart* (Filosofia contemporanea), West Berlin, 1957 (Ullstein 166); vedi F. Heinemann (a cura di), *Die Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben* (La filosofia nel XX secolo. Una presentazione enciclopedica della sua storia, discipline e compiti), con 16 contributi, Stuttgart-Zürich-Salzburg, 1959.

[2] Lettera del prof. M. Riedel al Decano della Facoltà di filosofia, storia e scienze sociali dell'Università di Erlangen-Nürnberg, Dr. K.-H. Ruffmann, datata 26 maggio 1978.

[3] *Pologne 1919-1939* (Polonia 1919-1939), vol. III: «Vie intellectuelle et artistique»; cap. III: «Les Sciences, I, La Philosophie», Neuchâtel, 1947, pagg. 229-60.

[4] Vedi F. Ueberweg (a cura di), *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Lineamenti di storia della filosofia), 3 voll., Berlin, 1862-66; M. Heinze (1835-1909) ripubblicò la nuova edizione della prima versione, che rimase inalterata fino all'11ª edizione (Berlin, 1916); la seconda versione (12ª edizione) risale al 1923-28 (Berlin). Tale versione venne ripubblicata in 13ª edizione a Tubinga nel 1951-53, sempre in cinque volumi; il vol. V si intitola appunto *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart* (La filosofia all'estero dall'inizio del XIX secolo fino a oggi).

[5] Vedi nota 1: W. Windelband/H. Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, cit.

[6] Vedi F. Ch. Copleston SJ, *A History of Philosophy* (Una storia della filosofia), voll. I-III London, 1950-53; voll. IV-IX, ivi, 1958-74, tr. it. *Storia della filosofia*, Brescia, 1994. Qui il riferimento temporale è costituito dal vol. VII, 1965, «Fichte to Nietzsche»; vol. VIII, 1966, «Bentham to Russell»; vol. IX, 1974, «Maine de Biran to Sartre».

[7] Vedi F. Ch. Copleston SJ, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev* (La filosofia in Russia. Da Herzen a Lenin e Berdjaev), Notre Dame, Indiana, 1986; vedi nota 8: W. Goerdt, *Russische Philosophie* (La filosofia russa), Freiburg (Brsg.)/Munchen, 1989, vol. II, pag. 41 seg.

[8] Vedi W. Goerdt, *Russische Philosophie*, vol. I: *Zugdnge und Durchblicke* (Aditi e sguardi), Freiburg (Brsg.)/München, 1984; vol. II: *Texte*, ivi 1989.

[9] Vedi *ibidem*, vol. I, pag. 444.

[10] Vedi *ibidem.*, vol. I, 1984 e vol. Il, 1989.

[11] L. Steindler, *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung* (La filosofia ungherese nello specchio della sua storiografia), Freiburg (Brsg.)/München, 1988; T. Hanák, *Geschichte der Philsophie in Ungarn. Ein Grundriß* (Storia della filosofia in Ungheria), Studia Hungarica, Schriften des Ungarischen Instituts München, Bd. 36, München, 1990; vedi anche T. Hanák, Az *elfelejett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a századunk elsö felében* (Il rinascimento dimenticato. Il pensiero filosofico ungherese nella prima metà del nostro secolo), Bern 1981, Budapest, 1993[2].

[12] Vedi F. L. Lendvai, «Hongrie – I. La vie philosophique», in *La philosophie en Europe* (La filosofia in Europa), Sous la direction de Raymond Klibansky et David Pears. Publié avec le concours de l'Unesco, Paris, 1993, pagg. 203-12.

[13] A. Beckskehazi e I. Marton, «Hongrie - II. La philosophie confrontée à la recornposition du paysage politique» (Ungheria – [II La filosofia raffrontata alla ricomposizione del paesaggio politico), in *La philosophie en Europe*, cit., pagg. 212-22.

[14] Vedi A. Stojnev, «Bulgarie», in *La philosophie en Europe*, cit., pagg. 124-31.

[15] Vedi A. Tánase, «Roumanie», in *La philosophie en Europe*, cit., pagg. 358-69.

[16] Vedi *ibidem*, pag. 369

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] Vedi H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas* (La filosofia dell'Europa occidentale), Darmstadt, 1976[4].

Parte prima
Russia

Capitolo primo

Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia

Gustav A. Wetter

La stesura del presente capitolo è stata condotta perseguendo un fine duplice. Compito primario dell'autore è stato senza dubbio quello di trasmettere alcune nozioni di storia della filosofia russa necessarie per comprendere quanto avvenuto nel XX secolo. Si è trattato quindi di presentare, seppure brevemente, i più importanti pensatori del passato, tracciando un conciso profilo dei loro assunti principali, presentando brevemente le più rilevanti correnti spirituali e così via.

L'autore si è proposto inoltre un secondo scopo. Pur affidandosi alla necessaria obiettività nel perseguimento del fine principale, gli è sembrato possibile non limitarsi a riferire meri dati relativi alla protostoria e ai primi sviluppi della filosofia russa, bensì discutere anche una visione soggettiva della sua evoluzione storica. È infatti convinzione dell'autore che il pensiero russo rappresenti, per vasti strati, una continuazione del pensiero greco sorretta da un instrumentario filosofico moderno, e che tale origine gli conferisca quell'impronta specifica che si è appunto cercato di descrivere riportandone alcuni tratti essenziali. Si è infatti dell'avviso che proprio tali tratti essenziali possano favorire una comprensione più profonda di alcuni fenomeni della storia spirituale russa. Senza mai ignorare il carattere soggettivo di tale operazione, l'autore è pronto naturalmente ad accettare ogni eventuale correzione. Per converso, gli farebbe piacere se la sua visione potesse contribuire a ricerche su problemi finora soltanto sfiorati, quali, per citarne uno, quello relativo al ruolo della liturgia bizantina nella trasmissione del pensiero greco in Russia.

Proprio da tale duplice finalità deriva l'impostazione del presente capitolo. Una volta formulata la particolare problematica emergente dalla visione della filosofia russa delineata poc'anzi, vanno innanzitutto spiegate le radici di tale filosofia, che affondano nel pensiero grecoantico, evidenziando successivamente alcuni dei canali attraverso i quali l'eredità greca è stata trasmessa alla Russia. Poiché una disciplina filosofica vera e propria è sorta in Russia solo all'inizio del XIX secolo, si pone l'ulteriore questione di che cosa vada messo in luce di tutto quel lungo periodo della storia russa che ha preceduto tale «risveglio filosofico». È necessario, in tal senso, evidenziare la chiara possibilità di individuare anche in quest'epoca di torpore una sorta di «filosofia latente», basata su elementi filosofici che improntano la produzione culturale in ambiti diversi. La maggior parte del capitolo, infine, sarà dedicata allo sviluppo della filosofia russa sino al 1900, anno in cui morì il maggior filosofo russo del XIX secolo, Vladimir Sergeevič Solov'ëv.

1. *Il problema*

Come abbiamo già brevemente rimarcato, la filosofia come disciplina vera e propria fece la sua comparsa in Russia solo all'inizio del XIX secolo e, specificatamente, nella scia della

riorganizzazione sotto gli zar Alessandro I (1801-25) e Nicola I (1825-55) dell'intero sistema scolastico, riguardante cioè tanto le università quanto le accademie spirituali,. Era naturale che in questo periodo l'idealismo tedesco esercitasse un suo forte influsso. Il primo a infiammare gli animi fu Friedrich Wilhelm Schelling; poi, e in modo assolutamente peculiare, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dopo la messa al bando degli studi filosofici nelle università da parte di Nicola I, che sotto l'effetto della rivolta dei decabristi del 1825 ravvisava ovunque «tendenze nocive» e non si aspettava nulla di buono dalla filosofia, la conoscenza dell'idealismo tedesco si diffuse per lo più attraverso le discussioni eccitate e straordinariamente accese dei circoli filosofici extra-accademici. Fu come se qualcosa nelle anime di questa giovane generazione avesse cominciato a vibrare grazie al contatto con l'idealismo tedesco.

Come si spiega la passione con cui la gioventù russa accolse l'idealismo tedesco? Dmitrij Čiževskij, uno dei maggiori conoscitori della storia spirituale russa, parla di una «affinità elettiva» tra lo spirito russo e l'idealismo tedesco, affinità da lui ricondotta al fatto che entrambi risalgono, seppur per vie diverse, alla medesima fonte neoplatonica. Nel caso di Schelling e Hegel, tale legame è palese nel radicamento nella tradizione mistica wüttemburghese e risale all'influsso di Jakob Böhme, Christoph Oetinger e altri, mentre per la coscienza russa, come verrà evidenziato con maggior completezza, l'influsso del neoplatonismo divenne sensibile attraverso la mediazione della patristica greca, e in special modo attraverso gli scritti di Dionigi lo Pseudoareopagita (noto come «l'Areopagita»). «Si deve considerare», scrive Dmitrij Čiževskij, «che tale "affinità elettiva", che riportava continuamente e con insistenza la tradizione russa a Schelling e a Hegel, aveva un'origine ancora più antica nella lettura e nella venerazione dei misteriosi scritti dello Pseudoareopagita. [...] Dal XIV secolo in poi[1] questi scritti erano infatti vivi in Russia nella rielaborazione commentata di Massimo il Confessore. Facevano parte dei testi prediletti della letteratura patristica»[2].

Secondo Čiževskij, gli scritti dello Pseudoareopagita influirono in modo determinante sul lettore russo e divennero perciò fondamentali anche per la formazione del peculiare profilo assunto dal pensiero russo. «Essi continuavano a risvegliare con insistenza nella coscienza del lettore russo, assieme a molte altre idee, anche la consapevolezza dei paradossi, delle incongruenze e della dinamica dell'Essere nelle sue forme più alte.» Grazie all'Areopagita, secondo Čiževskij, «divenne accessibile al lettore russo anche Proclo, il più importante precursore di Hegel, con le sue idee sul carattere dinamico del vero Essere e sul movimento mistico-dialettico dello spirito. Se prestiamo un minimo di attenzione, ciò che troviamo dietro le parole dell'Aeropagita è il ritmo tripartito della dinamica e del vero Essere – esattamente quello che possiamo leggere nel Proclo cristianizzato»[3].

Per quanto riguarda il problema dell'«affinità elettiva», risulta che tale impronta del pensiero russo – dobbiamo indicarlo anticipatamente: attraverso la patristica greca, almeno quella d'indirizzo alessandrino – presuppone per diversi aspetti un'eccezionale predisposizione alla ricezione della dialettica hegeliana. Dialettica non significa soltanto paradosso e contraddittorietà apparente, ma anche, e forse si dovrebbe dire *soprattutto*, totalità. L'intero è il vero, e ogni fenomeno parziale sussiste nella sua verità solo se posto nella globalità del complesso. Quest'unità tuttavia non giace a livello della superficie esteriore delle cose e dei fatti empirici, ma in una regione più profonda, accessibile soltanto al pensiero speculativo. Dialettica significa perciò anche una certa duplice stratificazione del mondo, unità di reale e ideale. Per Hegel, inoltre, dialettica vuol dire anche processualità, poiché per il filosofo tedesco l'assoluto non è solo rigida indifferenza, bensì ciò che diviene ed è divenuto senza tempo. Questo ci riporta infine a un quarto aspetto della dialettica:, vale a dire alla sua paradossalità, a quello cioè che dal punto di vista del pensiero raziocinante astratto appare come il suo carattere contraddittorio.

Si pone perciò la questione se per l'«affinità elettiva» prospettata da Čiževskij risulti decisivo solo quest'ultimo aspetto della dialettica o se invece anche gli altri tre rivestano uguale importanza, e, nel caso la risposta fosse positiva, se essi si possano considerare come un'eredità greca mutuata dalla coscienza russa. Per rispondere a questa domanda, tuttavia, occorrerebbe aver già completato questa nostra ricerca, che, per ora, si sta invece soltanto profilando. A questo punto della nostra esposizione, pertanto, non possiamo che limitarci ad accettare il fatto che numerosi filosofi russi non soltanto rispondono affermativamente alla domanda ma considerano anche i quattro tratti fondamentali testé citati come caratteristici della filosofia russa.

In primo luogo, per quanto concerne l'aspetto della totalità, nella coscienza russa vi corrisponde la visione di una connessione vitale tra tutte le cose nel mondo: «Tutto è come un oceano in cui tutto scorre e tutto confluisce, un contatto in un punto genera una ripercussione all'altro capo del mondo.»[4]. Il filosofo e storico della filosofia russa Nikolaj O. Losskij dipinge tale visione parlando di una comprensione del mondo come di un «tutto organico»[5]. Lev P. Karsavin definisce a sua volta la metafisica dell'unitotalità come «il tratto caratteristico del pensiero filosofico del popolo russo»[6]. Secondo Losskij, inoltre, appartiene alla filosofia russa una sorta di «ideal-realismo», una visione dell'unità di reale e ideale che chiarisce la realtà dei mondo in base alla sua stessa partecipazione a un altro mondo, sovratemporale e sovraspaziale[7]. Vasilij V. Zen'kovskij, anch'egli autore di una storia della filosofia russa, parla in modo simile della «sofianicità del mondo» come di un tratto essenziale della filosofia russa, intendendo con tale espressione la dottrina relativa a un fondamento ideale del mondo, libero dalle aporie e dalle contraddizioni del mondo empirico, che sottostà invece alle categorie spazio-temporali[8]. Alla visione dialettica della processualità si collega poi la propensione verso la filosofia della storia, che Losskij giudica altrettanto caratteristica del pensiero filosofico russo[9].

Dal giudizio di Čiževskij , secondo cui è stato in fondo l'Areopagita a trasmettere al pensiero russo quella particolare sensibilità per la paradossalità del vero Essere, non si discosta neppure Pavel A. Florenskij, che, avendo come riferimento il neokantismo che domina nella sua epoca, contrappone la filosofia russa – in quanto filosofia della *homousia*, cioè dell'unità dell'essenza secondo il pensiero generato dalla chiesa d'Oriente – alla speculazione filosofica occidentale – in quanto filosofia della *homoousia*, cioè dell'analogia dell'essenz[10]. Il pensiero occidentale, fedele al principio di identità, rimane dunque una filosofia dell'intelletto; al massimo può esprimere l'analogia tra due essenze, laddove il pensiero orientale poggia sul superamento del principio d'identità e, come pensiero raziocinante, è capace di pensare l'unità dell'essenza come fondamento dì qualsiasi molteplicità[11].

Da quanto si è detto risulta che l'affinità sostenuta da Čiževskij tra la filosofia russa e l'idealismo tedesco non si riferisce solo alla paradossalità, ma che anzi, almeno secondo il parere di alcuni dei più importanti rappresentanti della più recente filosofia russa, si basa altresì su altri tratti essenziali della dialettica hegeliana. Compito del presente lavoro è appunto stabilire se tale giudizio sia corretto.

A questo punto, tuttavia, è doveroso aggiungere qualche chiarimento. L'«affinità elettiva» di cui abbiamo parlato non va intesa come una mera predisposizione a recepire prontamente il pensiero di Hegel. Come vedremo anche in seguito, quegli stessi giovani pensatori russi che ammiravano Hegel tendevano altresì a reagire al filosofo tedesco, arrivando spesso a un'autentica ribellione antihegeliana e a un'aperta rottura con il suo pensiero.

Occorre pertanto un chiarimento ulteriore: parlando in precedenza di «filosofia russa», ci si riferiva soprattutto, benché non in maniera esclusiva, a una delle sue correnti principali, vale a dire il pensiero religioso. In realtà, come avremo ancora occasione di vedere, quei

tratti essenziali che abbiamo appena delineato sono presenti anche ben al di fuori della filosofia religiosa, basti dire che, in forza della loro origine hegeliana, i concetti relativi a una connessione globale del tutto con il tutto, a processualità e paradossalità, appartengono come caratteristiche persino al marxismo. Si pensi per esempio alle tesi del marxismo dialettico inerenti l'unità materiale del mondo, o al principio di contraddizione come origine del movimento logico e al tentativo di elaborare una logica dialettica in grado di superare la tradizionale logica formale basata sul principio di non-contraddizione. L'attenzione verso la filosofia religiosa russa appare quindi più che giustificata proprio in virtù del suo carattere paradigmatico. Allorché Lenin legge il capitolo sull'«essenza» in *La scienza della logica* e dà sfogo alla sua sorpresa esclamando: «L'idea di fondo di un'universale, molteplice e vitale connessione del tutto con il tutto […] è assolutamente geniale»[12], il suo entusiasmo per Hegel non può non ricordare l'esaltazione filohegeliana dei circoli studenteschi russi negli anni Trenta del secolo XIX. Tra le varie correnti della filosofia russa non marxista fu proprio il pensiero religioso ad attirare su di sé l'interesse maggiore anche al di fuori dalla Russia. Resta ancora una terza questione da chiarire: riferendoci in precedenza ai quattro tratti essenziali della filosofia russa, non intendevamo certo escludere la presenza di altre caratteristiche sostanziali, come il massimalismo filosofico, frutto dell'anelito a soluzioni ultime e definitive, o il metafisicismo, che cerca di raggiungere e penetrare nella realtà dell'assoluto, e altro ancora[13].

All'autore è parso tuttavia che queste e altre simili caratteristiche potessero essere comprese nelle quattro citate, o perlomeno facilmente riconducibili ad esse. Del resto, in questo tipo di esposizione, qualsiasi nostra dissertazione in proposito può aspirare unicamente a porsi come un'ipotesi gnoseologica di lavoro, da verificarsi poi attentamente con lo studio concreto della filosofia russa. La speranza dell'autore è che la sua esposizione delle origini e del primo sviluppo della filosofia russa possa superare tale verifica empirica.

2. *L'eredità greca*

Parlando di un'affinità tra il pensiero russo e l'idealismo tedesco, Čiževskij basa soprattutto tale interpretazione su quello che abbiamo definito come il quarto aspetto della dialettica, ovvero la paradossalità. Occorre dire, in tal senso, che alcuni dei più importanti filosofi russi considerano come caratteristici del pensiero russo anche gli altri aspetti che abbiamo indicato in riferimento alla dialettica. È possibile tuttavia considerare anche questi ultimi come un'eredità greca presente nel pensiero russo? Abbiamo già menzionato brevemente la questione, pur senza approfondirla. È giunto il momento di occuparcene.

Il pensiero filosofico europeo in senso lato sorge di fatto con il problema dell'Uno e dei Molti. I presocratici ricercano ancora naturalisticamente il principio dell'unità sullo stesso piano della molteplicità delle cose empiriche (acqua, aria ecc.). Solo con i socratici e con l'introduzione della dottrina delle idee si arriva a un cambiamento decisivo nell'impostazione di tale questione. Se in Socrate, e ancora nel primo Platone, questa dottrina mantiene un carattere gnoseologico, dal *Simposio* in poi essa viene «ontologizzata»: l'insieme delle idee viene cioè a costituire un mondo intellegibile particolare, accessibile solo alle idee. Per la problematica dell'Uno e dei Molti sorge quindi una nuova prospettiva: la molteplicità delle singole cose del mondo visibile è sempre legata all'unità attraverso la partecipazione a un'idea. Aristotele, tuttavia, rimprovera a Platone il fatto che le singole cose siano in tal modo troppo distinte dalle idee, il che porta a una duplicazione non necessaria del mondo. Trasferendo infatti alle cose reali del mondo empirico il principio delle idee in quanto «forma», il

mondo delle idee cessa di essere un mondo integrale. Applicando invece il principio delle idee *nelle* cose, esso diventa, in quanto «entelechia», una norma che guida dall'interno lo sviluppo stesso delle cose.

Un contrappunto materialistico alle entelechie di Aristotele è rappresentato dai *logoi spermatikoi* (*rationes seminales*) degli stoici. Le ragioni seminali non sono più pensate come un principio ideale nelle cose, bensì, materialisticamente, come una particella infuocata in cui si suddivide il fuoco originario, che viene compreso come anima del mondo e designato, riallacciandosi a Eraclito, anche come «Logos». Questo dualismo di *Logos* e *logoi* ritornerà d'ora in poi in continuazione.

Con Filone d'Alessandria (ca. 25 a.C. - 50 d.C.), in cui il concetto di «Logos» acquista nuovamente il significato di mondo ideale, il problema di Dio si sposta in primo piano. Se in Platone Dio era dapprima presente come forma della somma idea del bene e poi come demiurgo, e se in Aristotele Dio si faceva «primo motore» e per gli stoici era infine l'anima del mondo strettamente legata al mondo empirico, l'ebreo Filone accentua nettamente l'assoluta trascendenza divina. Da qui la necessità di un mediatore tra Dio e mondo. È questo un ruolo che compete al Logos, a cui appartiene una duplice essenza: come *logos endiathetos* (cioè come parola pensata, «interiore») esso è il mondo delle idee in Dio; come *logos prophorikos* (parola pronunciata) ne diviene invece pura espressione, totalità delle idee realizzate nel mondo visibile e delle forze agenti (*dynameis*). Nella sua trascendenza assoluta, Dio si nega alla comprensione umana.

Plotino (203-264) si basa su Filone. Impossibile da trattenere, l'unità in tensione del Logos filosofico si scinde in Plotino in due ipostasi autonome, quella del *Nous* (ragione) e quella della *Psyché* (anima). L'enigmaticità complessiva e ideale che avvolge il mondo visibile appare ora come «unitrinità», coesistenza cioè dell'Uno (*Hen*), che supera ogni comprensione umana al pari del Dio di Filone, del *Nous*, derivante da esso per emanazione, e della *Psyché*, emanata dal *Nous* in una fase successiva. All'estremo inferiore dell'emanazione troviamo la materia: essa è negazione (*Mè on*) e, come già per Filone, principio del male. A questo cammino verso il basso segue un percorso di riascesa all'Uno di tutto ciò che è «divenuto», con un cammino mediato dalla contemplazione filosofica e dalla purificazione morale dell'anima individuale. La dinamica di questo duplice movimento di discesa e di nuova ascesa influirà marcatamente, come vedremo, sulla teologia patristica, fecondando la dottrina ascetica paleocristiana e trovando eco anche nella trattazione teologica della storia sacra. Un discorso simile vale per la trascendenza del principio primo, che viene posta in evidenza ancora più decisamente che non in Filone e alla quale non può applicarsi nessun concetto originato dal mondo empirico, per quanto sublimato esso possa essere. Con quest'idea del Dio inconoscibile (*Theos agnostos*) che permea le religioni orientali il neoplatonismo riuscì a dare un impulso nuovo al platonismo. In ambito cristiano, tale idea condusse poi alla costruzione della «teologia negativa», soprattutto attraverso Dionigi lo Pseudoareopagita, questione sulla quale ritorneremo. Occorre tuttavia ricordare ancora un elemento particolare della filosofia di Plotino, giacché esso non ritorna soltanto nella dottrina patristica del Logos ma avrà un ruolo centrale soprattutto nel pensiero religioso russo: in quanto idea delle idee, al *Nous* di Plotino appartiene una struttura interna unitotale. La bellezza del mondo intellegibile del *Nous* viene descritta dal filosofo con parole estatiche nell'VII Trattato della V *Enneade*: «Ogni essenza racchiude in sé tutto il mondo e lo riflette in ogni altra essenza, così che tutto è ovunque, ogni singola essenza è tutto e la magnificenza non ha confine»[14].

Il pensiero neoplatonico è stato trasmesso sia alla filosofia medievale dell'Occidente sia a quella d'Oriente principalmente nella forma sviluppata da Proclo (410-485). Proclo si

preoccupò soprattutto di superare la distanza che separava le singole ipostasi e di rendere comprensibile la derivazione dell'ente inferiore da quello superiore. Da tale sforzo derivò una pluralità di triadi. A tutti i livelli, l'Essere appare dapprima come un'unità riposante in se stessa (*monê*), poi, in un secondo momento, il «progresso» (*proodos*) fuoriesce da sé per ritornare a sé in un terzo momento, il «ritorno» (*epistrophê*). Oltre che la pluralità delle triadi, ciò che distingue Proclo da Plotino è che il ritorno viene concepito come terzo momento della triade – elemento, questo, che ricorda fortemente Hegel, che si espresse sempre verso Proclo con molta reverenza [15]. Detto questo, tra la dialettica hegeliana e quella di Proclo si può comunque rilevare una differenza sostanziale, in quanto nella prima è palese un movimento ascendente.

Questo breve scorcio della filosofia greca mostra come la problematica iniziale dell'Uno e dei Molti abbia condotto in definitiva all'assunto di una realtà ideale che regge il nostro mondo visibile e che nei suoi più profondi strati trascende le capacità del pensiero concettuale umano. Riguardo al nostro tema, non è insignificante il fatto che questo tratto essenziale della paradossalità, tanto sottolineato da Čiževskij, non sia di origine greca: il neoplatonismo lo riprende infatti dal pensiero orientale, benché successivamente tale tratto diventi un elemento stabile del pensiero greco.

In questo ambiente spirituale subentra ora il cristianesimo. Per quanto concerne i problemi che stiamo affrontando, il suo contributo appare duplice. Innanzitutto, con la sua dottrina della creazione del mondo dal nulla, esso introdusse una netta distinzione tra Dio e il mondo. Inoltre, in virtù della sua radice veterotestamentale, risvegliò con la dottrina della storia della redenzione il senso per la storicità in genere, cosa di cui il pensiero greco difettava[16].

Rispetto alla distinzione tra Dio e mondo, tuttavia, venne a risultare meno chiara in primo luogo la posizione del Logos come figlio di Dio e in rapporto a Dio Padre e al mondo. Nell'ardito prologo che Giovanni fa precedere al suo Vangelo, egli designa il Figlio di Dio con il nome di Logos: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. [...] Tutto è stato fatto per mezzo di lui...». È chiaro che nell'ambiente spirituale che abbiamo già delineato questo dovette risvegliare il pensiero di una sorta di mondo delle idee come base ideale del creato visibile e conferire ai misteri sacri cristiani, soprattutto a quello dell'incarnazione e a quello della redenzione, una marcata dimensione cosmologica. In effetti, già nei più antichi Padri della Chiesa, da Giustino a Clemente Alessandrino, troviamo un'eco della dottrina filosofica del *logos endiathetos* e del *logos prophorikos*. Il Logos, che dall'eternità era recondito in Dio, nella creazione del mondo viene generato come primogenito del creato e deriva dal Padre. In questa «teoria dei due stadi» si celava in ogni caso il pericolo di una subordinazione del Figlio al Padre. Per scongiurare tale pericolo e per evitare altresì un intreccio troppo stretto tra la generazione del Figlio e la creazione del mondo, prese ad affermarsi, già a partire da Ireneo (†202), la teoria di un unico stadio di generazione del Figlio, secondo cui il Figlio viene generato dal Padre già dall'eternità[17]. Anche la stessa idea dei *logoi spermatikoi* trovò un riflesso nel pensiero cristiano: secondo Giustino, per esempio, il Logos si rivelò in modo completo in Cristo, mentre in tutti gli altri uomini è presente invece solo un seme del Logos che ha sede nel loro intelletto.

Tutti questi elementi, riuniti in sintesi, ritornano in Origene (†254), contemporaneo di Plotino. Dio Padre appare nuovamente come unità assoluta che supera ogni capacità concettuale umana, produce per la creazione del mondo un principio divino, il Figlio, che nella sua unità è anche molteplicità, in modo da poter svolgere il suo ruolo di mediatore tra Dio e il mondo. Egli non è solo sede delle idee al di sopra delle cose del mondo, similmente al *logos endiathetos* filosofico, ma anche centro di tutte quelle forze ed energie creative che risultano attive nelle cose stesse (*logos prophorikos*). In Origene, oltre alla dottrina del Logos, trovia-

mo, soprattutto nel suo periodo giovanile a cui appartiene lo scritto *Perì archòn* (*De principiis*), anche un'altra interpretazione della concezione del mondo intellegibile, in cui quest'ultimo appare chiaramente collocato in una dimensione creaturale ed equipollente al mondo degli angeli[18].

Lo stretto legame tra la generazione del Logos e la creazione del mondo e il suo carattere di mondo delle idee fanno scaturire nel IV secolo la crisi dell'arianesimo, risolta poi dal concilio di Nicea del 325 con la dottrina del Figlio consustanziale (*homousios*) al Padre, che porta a un valido chiarimento su come si ponga il Figlio in rapporto al Padre preservando la natura divina del Logos.

Si potrebbe credere che questo privasse di fondamento ogni speculazione sul Logos come mondo intellegibile. In realtà, la vitalità di tale insegnamento si rivelò così forte che, dopo un periodo di silenzio, si fece nuovamente sentire, annunciandosi già con Dionigi lo Pseudoareopagita (intorno al 500) e costituendosi con San Massimo il Confessore (580-662) in una modalità che preservava la trascendenza del Logos. Massimo, infatti, interpretò il Logos unico come una molteplicità di *logoi*, idee e immagini primordiali secondo le quali vengono create le cose del mondo visibile: se queste ultime si comportano nella loro esistenza in conformità alle immagini originarie, esse giungono a partecipare del Logos e attraverso il Logos diventano partecipi di Dio stesso[19].

Come abbiamo inoltre visto poco sopra, la filosofia greca precristiana trovò nel riconoscimento di un mondo delle idee la base per la soluzione del problema dell'Uno e dei Molti. Similmente, anche nei Padri della Chiesa il Logos si fa mediatore della sintesi di unità e molteplicità. In tal senso, già Clemente Alessandrino (†215) applica al Logos il concetto di Tutto-uno (*Panta hen*)[20], mentre per Origene il Logos, similmente al *Nous* di Plotino, appare come un principio mediatore tra l'assoluta unità del Padre e la molteplicità del mondo, un principio che nella sua unità è ugualmente contraddistinto dalla molteplicità[21]. Tale appare il Logos anche in Massimo il Confessore.

Accanto a questa sintesi di unità e molteplicità, data nella struttura interna del Logos, nei Padri della Chiesa si può trovare molto spesso anche una seconda modalità di pensiero che richiama di nuovo fortemente Plotino, ossia un movimento dialettico nella storia sacra dall'unità alla molteplicità e dalla molteplicità all'unità, simile alla discesa plotiniana dall'Uno (*Hen*) e alla nuova ascesa ad esso. Alcuni Padri concepirono la natura umana come una specie di «universale *concretum*», come una concreta unità dell'intero genere umano, che si corrompe nella caduta di Adamo e viene ristabilita con il regno di Cristo. La visione di una concreta unità di questo tipo si rivela nell'utilizzo di espressioni peculiari per designare l'umanità: «*anthropine physis*» – la natura umana, «*ton anthropon hapasa physis*» – l'intera natura umana, «*tes physeos pleroma*» – la pienezza della natura, «*holon to physeos*» – la totalità della natura, «*pan to anthropinon phylon*» – l'intero genere umano eccetera. Gregorio di Nissa chiama la storia dell'umanità «*ho anthropinos bios*» – la vita umana[22]. Corrispondentemente, la caduta viene vista come frantumazione e perdita dell'unità: «Satana ci ha dispersi» (Cirillo d'Alessandria)[23]. «La natura esistente come unità viene scissa in innumerevoli parti» (Massimo il Confessore)[24]. L'opera di redenzione del Cristo consiste quindi in una nuova produzione dell'unità perduta: attraverso la colpa «Adamo fu disperso su tutta la terra […], ma la misericordia divina raccolse comunque i cocci da ogni luogo, li fuse nel fuoco dell'amore e fece nuovamente essere uno ciò che era stato frantumato» (Agostino)[25]. Tale unità riconquistata abbraccia spesso nei Padri una dimensione cosmica: Andrea di Creta definisce la redenzione «*pankosmou soteria*»: la salvezza dell'intero cosmo[26]. Giovanni Damasceno introduce altresì il concetto di microcosmo: poiché l'uomo rappresenta un microcosmo che riunisce in sé sia il mondo visibile sia quello invisibile, Dio riesce, attraver-

so l'incarnazione del Figlio che gli è consustanziale, a far collimare la divinità con l'umanità e a riconnettere attraverso quest'ultima l'intero creato all'unità, essendo Dio ogni cosa in ogni cosa[27]. Ciò che qui appare come un'unica triplice gradualità, che si compie nel duplice movimento della discesa e della nuova ascesa all'unità, diviene poi, con Dionigi lo Pseudoareopagita e sotto l'influsso di Proclo, una catena di triadi, sia della discesa sia della nuova ascesa. Attraverso tre triadi della gerarchia celeste e tre triadi della gerarchia terrestre, che presenta il carattere di una stratificazione ontologica, tutto deriva da Dio, essere perfetto e traboccante, e a Lui ritorna nuovamente attraverso la stessa gradualità.

Su tale dottrina «neoplatonizzante» di Dio come Uno primigenio, perfezione assoluta che trascende ogni concezione umana, Dionigi fonda la sua teologia «apofatica» (ossia negativa). Le affermazioni positive su Dio devono essere costantemente corrette dalla negazione, essendo Dio la perfezione assoluta.

Oltre alla paradossalità, abbiamo dunque colto tre ulteriori caratteristiche del pensiero russo: la visione di un costante legame del tutto con il tutto, la visione di una duplice stratificazione del mondo e infine la visione della dinamica e della processualità come fondamento della filosofia della storia. Si pone ora la domanda se anche questi tre elementi caratteristici possano essere considerati come una comune eredità greca, tanto per il pensiero russo quanto per l'idealismo tedesco. Per quanto riguarda le prime due caratteristiche, sulla base dell'analisi testé svolta, sembra giustificarsi una risposta affermativa. Le cose non appaiono tuttavia così semplici per quanto concerne la processualità e la filosofia della storia. In questo caso infatti c'è bisogno di distinguere innanzitutto tra dinamica e storia, in quanto non ogni tipo di dinamismo significa necessariamente storicità. Già il pensiero di Eraclito era contraddistinto da una certa dinamica, che non può negarsi neppure in Plotino e Proclo. Nel pensiero greco, tuttavia, una filosofia della storia vera e propria si può trovare solo a livello di spunto, laddove un principio veramente essenziale pare invece reperibile nella teologia dialettica della storia tipica della patristica, con il suo movimento dall'unità alla molteplicità e da quest'ultima a una nuova unità arricchita dall'incarnazione del Figlio di Dio. Questo movimento ha ispirato nella filosofia russa una serie di costruzioni dialettiche della storia che avremo ancora occasione di conoscere in seguito.

3. *Canali di mediazione*

Possiamo ora chiederci come fu trasmessa alla Russia l'eredità del patrimonio del pensiero patristico. Indubbiamente, un canale importantissimo fu rappresentato dalle traduzioni delle opere dei Padri della Chiesa nelle lingue slave. Allorché gli slavi orientali (il cui centro politico era Kiev) accolsero il cristianesimo intorno al 988 sotto il principe Vladimir, essi avevano già accesso a una ricca letteratura cristiana in lingua slava proveniente dalla Bulgaria, convertitasi fin dal IX secolo. Sotto lo zar Simeone questo paese conobbe già nel primo quarto del X secolo una grande fioritura culturale grazie alla trasposizione di una ricca letteratura ecclesiastica dal greco in slavo. Furono tradotti non solo la Bibbia e i libri liturgici, ma anche numerose opere dei Padri della Chiesa greci. Stando al giudizio del noto slavista Vetroslav Jágič (1838-1923), la letteratura ecclesiastica bulgara poteva competere senz'altro con le più ricche letterature dell'epoca, quella latina e greca, superando persino, sotto questo aspetto, tutti gli altri paesi europei[28]. A Kiev non ci si accontentò solo della letteratura ecclesiastica importata dalla Bulgaria ma ci si preoccupò soprattutto, specialmente sotto Jaroslav, di tradurre in slavo libri di carattere storico e laico. Una nuova ondata di letteratura patristica dal contenuto mistico-ascetico sorse dall'attività di traduttore del metropolita Cipriano di

Mosca (1390-1406), che fra le altre cose fece tradurre o tradusse lui stesso opere di Basilio Magno, Diadoco, Isacco il Siriaco, Esichio, Giovanni Climaco, Massimo il Confessore e Dionigi l'Areopagita[29].

In quanto a influenza e diffusione, una mediazione importante dell'eredità del pensiero patristico giunto agli Slavi meridionali e orientali fu esercitata anche dall'innografia straordinariamente ricca della chiesa bizantina. Mentre l'ora canonica ecclesiastica della chiesa latina d'Occidente era costituita in modo preponderante da salmi, in quella bizantina, accanto ai salmi, veniva dato ampio spazio anche agli inni.

Il mistero del giorno festivo o il momento sacro della giornata venivano celebrati soprattutto negli inni e nei canti, una cospicua parte dei quali, soprattutto quelli in cui venivano presentati i grandi misteri sacri del cristianesimo, risaliva ancora all'epoca della patristica e rifletteva in forma per così dire «condensata» il patrimonio trasmesso dai grandi Padri della Chiesa. A questo riguardo, risultava di particolare importanza il fatto che l'ora canonica ecclesiastica non fosse celebrata quasi esclusivamente dal solo clero, come avveniva invece nella chiesa occidentale. Al calare della sera, la domenica, nei giorni festivi, ma anche in altre occasioni, si celebravano il vespro e le altre parti dell'ora canonica con la diretta partecipazione della comunità. Non ci si deve meravigliare che il patrimonio del pensiero patristico si sia concretizzato in questi canti liturgici, tanto più che in essi ritornano anche quelle idee che abbiamo seguito lungo il percorso del pensiero greco e patristico. È un aspetto interessante che esamineremo in seguito.

L'idea che l'intero genere umano formi un'unità essenziale si esprime spesso nell'identificazione dell'orante con Adarno[30], e in modo simile vengono viste unite la Madre di Dio ed Eva[31]. Tale unità concreta del genere umano comporta che il Figlio di Dio, accettando la natura umana, si rivesta di essa[32]. Corrispondentemente, anche nei canti liturgici, così come già accadeva nella letteratura patristica, la caduta di Adamo[33] appare come una frattura in lui della natura universale umana, mentre la redenzione diviene invece il rinnovato raggiungimento dell'unità originaria[34].

Questo evento – così grande e totalizzante – racchiude inoltre in sé un'ampiezza cosmica: esso non riguarda infatti solo il genere umano, in quanto a parteciparvi è «tutto il creato». Accogliendo nel grembo di Maria la natura umana, Cristo produce un rinnovamento del mondo intero[35], così come è il mondo intero a essere colpito dalla caduta di Adamo [36]. Tutto il creato è dunque coinvolto anche nell'evento pasquale della crocifissione e della resurrezione. La croce appare in un certo qual modo come il punto centrale di un sistema di coordinate spazio-temporali in cui tutte le linee del mondo convergono[37]. La morte di Cristo ha prodotto una trasformazione che coinvolge anche i più profondi strati del creato[38]. L'intera creazione prova compassione per l'evento della crocifissione ma partecipa altresì alla resurrezione[39]. L'intera storia sacra appare nella liturgia bizantina come un accadimento dialettico che, partendo dall'unità, conduce alla frantumazione nella molteplicità e da questa a una nuova unità in Cristo in virtù della sua opera redentrice.

Anche l'idea dell'unità tra reale e ideale (spirituale), mondo visibile e mondo invisibile, terra e cielo, è un motivo ricorrente nella liturgia bizantina, sia che questa unità sia vista come data sia che essa sia vista come abbandonata. È un elemento che incontriamo con particolare frequenza nella riflessione sull'incarnazione di Cristo in occasione della ricorrenza del Natale[40]. Tale unità dei due mondi, cielo e terra, è talmente interiore che la terra riesce a tramutarsi in cielo[41].

Nell'innografia bizantina è molto pronunciata anche una predilezione per la paradossalità. I canti liturgici gradiscono infatti rintracciare nei misteri sacri del cristianesimo tutto quanto appaia come paradossale. Nella liturgia del sabato pasquale vediamo la Chiesa medi-

tare sulla tomba del suo sposo, per così dire, sul mistero ineffabile della vita che è pervenuta alla morte[42], eppure, l'intero periodo pasquale viene celebrato con giubilo dalla Chiesa, perché Cristo ha sconfitto la morte con la morte[43]. La liturgia bizantina sottolinea con particolare enfasi l'antinomia della verginale maternità di Maria. La stessa madre di Dio è un grande mistero[44] che supera la facoltà di comprensione non solo degli uomini, ma anche quella degli angeli[45]. Qui ci imbattiamo, sia detto per inciso, in una dialettica[46] che assomiglia a quella hegeliana[47].

I testi che abbiamo qui ricordato rappresentano solo una scelta molto limitata tra numerosi testi simili. Tuttavia, per evitare di interpretare in modo errato l'intera liturgia bizantina, va notato che sicuramente non tutti gli inni raggiungono una simile profondità filosofica. I testi riportati in nota fanno parte di un novero di altri canti che spesso, pur rivelando bellezza e compiutezza, non appaiono così rilevanti sotto l'aspetto filosofico. Bisogna anche considerare che diversi tra i testi qui riprodotti sono ripresi da quelle parti dell'ora canonica ecclesiastica che abitualmente vengono recitate solo nei chiostri o solo dal clero, senza la partecipazione del popolo. In ogni caso, anch'essi hanno potuto esercitare un influsso seppure indiretto sulla formazione delle coscienze attraverso la predica o l'insegnamento. Diversi altri inni risuonano invece costantemente nell'orecchio di ogni fedele praticante. Il ruolo avuto dalla liturgia nella formazione delle coscienze appare evidente anche dalle numerosissime allusioni ai testi liturgici che ritroviamo nella letteratura russa antica.

4. *La filosofia «latente»*

Come si è già ricordato, una filosofia propriamente russa fece la sua comparsa soltanto all'inizio del XIX secolo. Si pone dunque la questione su che cosa si possa dire in merito all'epoca dei quasi mille anni trascorsi dalla evangelizzazione della Russia. L'eredità greca e patristica si fece sentire anche in questo lungo lasso di tempo? Diversi autori, per esempio Gustav Špet, esprimono un giudizio molto severo su tutto questo lungo periodo della cultura russa fino al XVIII secolo, definendolo come un'epoca di profondissima ignoranza[48].

Simile è pure il giudizio di altri autori, come quello del noto storico della Chiesa Evgenij E. Golubinskij. Rispetto alla questione, Georgij V. Florovskij appare invece più prudente. Pur ammettendo che in tale epoca lo spirito russo non abbia prodotto alcuna espressione di rilievo nell'ambito delle lettere e del pensiero, egli ricorda che esistettero tuttavia altre opere, come quelle appartenenti all'evolutissima arte iconografica, che testimoniano una profonda esperienza spirituale[49].

Proprio l'arte iconica offre numerosi spunti nel contesto della presente ricerca. Evitando coscienziosamente ogni naturalismo, sforzandosi di rappresentare persone e cose così come mai potremmo ritrovarle in questo mondo, essa cerca di condurre l'anima di chi le contempla da questa realtà empirica a un «altro» mondo. Lo stesso effetto è generato dalla prospettiva rovesciata, aperta verso il basso, in cui edifici e oggetti vengono rappresentati come se sembrassero aprirsi costantemente all'infinito. Nell'arte delle icone si esprime molto chiaramente anche la sensibilità per la misteriosa unità di tutto il creato, e questo vale soprattutto per quelle icone note col nome «Tutto quel che respira innalzi le sue lodi al Signore» oppure «In te, Misericordioso, gioisce tutto il creato», in cui vediamo riuniti angeli, uomini e creature non dotate di intelletto umano che elevano le lodi al Signore o alla Madre di Dio. Non è affatto un caso che la pittura iconica fosse tanto fiorente proprio nello spazio greco e slavo[50].

Anche nella poesia popolare e nelle fiabe russe risuona spesso il motivo dell'«altro mondo», per trovare il quale non sono sufficienti la saggezza umana e gli altri mezzi naturali.

Nelle fiabe è spesso una porta a indicare la giusta via: un uomo che per esempio avverte il richiamo dell'«altro mondo» e al quale viene chiesto perché stia vagando, fornisce la seguente risposta: «Lo sa Dio»; un altro ancora dice: «Vado là, ma non so dove». L'idea di un legame universale si esprime pure nel fatto che l'uomo e l'animale si aiutano a vicenda, anzi, talvolta sono proprio gli animali a indicare all'uomo la via verso l'«altro regno»[51].

Per quanto riguarda la poesia popolare, vale la pena menzionare almeno brevemente i canti eroici e i poemi epici di contenuto religioso (*duchovnye stichi*). Particolaimente ricco di spunti rispetto al nostro tema risulta lo *Stich o golubinof knige* (Libro della profondità)[52]: un libro misterioso è caduto dal cielo e nessuno, tranne il Re David, è in grado di leggerlo. Egli risponde a una serie di quesiti che gli vengono posti dal principe Vladimir e in cui, tra le altre cose, si ricerca un prototipo per le cose di questo mondo profano: quale Re sia il re dei re, quale città sia la madre di tutte le città, quale fiume sia il padre di tutti i fiumi, quale monte il padre di tutti i monti e via dicendo. Come prototipo delle cose di questo mondo David indica sempre una forma biblica: Re dei Re è il Re (Imperatore) bianco, che difende la fede cristiana e di cui tutti i popoli sono sudditi; Gerusalemme è la madre di tutte le città; il Giordano è il padre di tutti i fiumi; il monte Tabor il padre di tutti i monti e così via. Se già questa sola «ricerca dei prototipi» potrebbe ricordare fortemente il mondo platonico delle idee, a maggior ragione lo fa la chiusa del canto, dove il principe Vladimir racconta al Re David un sogno fatto nella notte in cui aveva visto due animali combattere fra di loro. David lo istruisce sul fatto che ciò che ha visto non era la battaglia tra due animali, bensì la lotta della Giustizia contro l'Ingiustizia (*Pravda* e *Krivda*). L'Ingiustizia voleva superare la Giustizia ma era stata vinta; la Giustizia tuttavia si era ritirata in cielo presso Cristo mentre l'Ingiustizia si era diffusa su tutta la terra russa.

Tale contrapposizione tra un mondo della giustizia e un mondo dell'ingiustizia è uno schema mentale profondamente radicato nello spirito russo e di cui è espressione molto eloquente la leggenda, diffusa soprattutto tra «vecchi credenti», della «Città santa di Kitež», che Dio avrebbe difeso durante l'assedio tataro facendola sommergere dal lago Svetlojar. Questo lago richiama ancora oggi folle di pellegrini che ne percorrono il periplo sulle ginocchia, collocando icone sugli alberi vicini alla riva davanti alle quali sostano in preghiera. Nel settembre 1968 la «Literaturnaja gazeta» organizzò sul lago una spedizione scientifica che pervenne al risultato che non esisteva alcun elemento evidente che potesse smentire l'eventualità che la città di Kitež si trovasse effettivamente nel bacino occupato oggi dal lago Svetlojar e che fosse poi scomparsa sotto le acque in seguito a uno sprofondamento del terreno[53].

Il contrasto tra il mondo dell'ingiustizia e un mondo sacro della giustizia fu anche alla base del primo grande confronto spirituale avvenuto sul suolo russo, se escludiamo il misterioso movimento eretico dei «giudaizzanti» nato nel XV secolo. Ben più importante fu lo scontro tra l'eremita Nil Sorskij (1433-1508) e il monaco Iosif da Volokolamsk (1439/40-1515). Il primo fu il teorico principale del movimento degli eremiti, che ebbe forte sviluppo nel XIV e nel XV secolo. Nella prima metà del XIII secolo la Russia era caduta progressivamente sotto il dominio dell'Orda tatara, da cui era riuscita a liberarsi definitivamente solo alla fine del XV secolo con Ivan III. Nella vittoria dei miscredenti si era vista spesso un'espressione della debolezza interna del paese cristiano e al contempo il castigo divino. Si era diffusa perciò la sensazione che questo mondo era «il mondo della depravazione», a cui si contrapponeva un altro regno, quello di Dio. La via per raggiungere il regno di Dio non era quella dello stato, depravato tanto quanto il mondo (nonostante la grande ascesa del principato di Mosca nel XV secolo), ma piuttosto la fuga dal mondo terreno nella solitudine, cercando di perfezionarsi nell'«azione interiore», nella penitenza e nella «preghiera spirituale».

Diametralmente opposto era l'ideale di perfezione di Iosif da Volokolamsk, per il quale il sacro consisteva nel pieno raggiungimento di uno stato ortodosso, inscindibilmente fuso con la Chiesa, in cui i dogmi e i riti della religione fossero contemporaneamente anche leggi dello stato. Solo partecipando alla vita di questo stato e osservando i precetti della religione si viveva un'autentica vita cristiana e si raggiungeva la salvezza eterna[53].

Questa idea dei due regni, che si contrapponevano aspramente nella visione di Nil Sorskij fondendosi invece in un'unità omogenea nella concezione di Iosif da Volokolamsk, fu anche alla base delle potenti correnti cultural-religiose e politico-sociali che segnarono poi nel XVI secolo tutta la vita russa e che furono alla radice dei profondi sconvolgimenti del XVII secolo. Fu allora che si iniziò a parlare della «santa Russia», di «Mosca, la terza Roma» e, soprattutto, di «scisma» (*raskol*).

La potente ascesa politica del principato di Mosca nel XV secolo sotto Ivan III, a cui si sottomise la maggior parte dei potenti della Moscovia, continuò nel XVI secolo con Vasilij III e soprattutto sotto Ivan IV detto «Il Terribile» (che nel 1547 assunse il titolo di zar). Il clima spirituale dell'epoca era segnato dall'ideologia di Iosif da Volokolamsk, che poggiava sulla rappresentazione della «santa Russia» e su una corrispondente identificazione della sfera religiosa e di quella laica. Se tali posizioni ideologiche si fossero realizzate, avrebbero sicuramente reso la Russia un solo grande monastero. Tale mentalità trovò un'eloquente espressione nel *Domostroj* (Il governo della casa), un originale trattato della metà del XVI secolo che insegnava a «governare» la vita casalinga di una famiglia pia, precisandone anche i più piccoli dettagli con istruzioni spesso tratte dalla vita monacale. Tra le altre cose, vi si esigeva che si pregasse quanto più spesso possibile: tutti i famigliari si dovevano ritrovare per il vespro, persino la notte si dovevano alzare per la preghiera; ai muri dell'abitazione dovevano essere affisse le icone, davanti alle quali si accendevano le candele durante la preghiera, eccetera. Sulle conseguenze storiche dell'ideologia della «santa Russia» Čiževskij espresse un giudizio particolarmente severo: «Essa inculcò nella coscienza popolare la più pericolosa di tutte le illusioni: quella dell'utopia realizzata»[55]. In tal modo, essa condusse alcuni a obbedire ciecamente alle vecchie consuetudini, rese assolute, mentre portò altri, che intravedevano la vera situazione spirituale della Russia, ad abbandonare il mondo delle tentazioni per dedicarsi all'eremitismo ascetico, producendo come vedremo ancora in seguito, soprattutto nel XVIII e nel XX secolo, un utopismo lontano dalla realtà.

Alla rappresentazione della «santa Russia» si connetteva direttamente una seconda posizione ideologica, diffusissima in tutte le epoche, che un monaco di nome Filofej espresse con il motto «Mosca la terza Roma». Con la presa di Costantinopoli da parte della Sublime Porta, il centro dell'Ortodossia – la giusta fede – si ritrovò nelle mani degli «infedeli». L'evento storico fu generalmente percepito come un castigo di Dio per l'unione di Bisanzio con l'«eretica Roma», risalente a pochi anni prima, nel 1439. Come unico baluardo della Slavia ortodossa rimaneva dunque il principato di Mosca, e sulla base di tale visione Filofej elaborò, all'epoca del granduca Vasilij Ivariovič III (1505-1530), la seguente idea: «La prima e la seconda Roma sono cadute, la terza resiste, e non ce ne sarà una quarta.» La chiusa «non ce ne sarà una quarta», ricca di pathos, esprimeva l'idea che con il numero tre si fosse raggiunto qualcosa di definitivo e che il regno di Mosca rappresentasse dunque il compimento della storia.

La storia tuttavia non si fermò affatto. Alla lunga, infatti, l'isolazionismo che era alla base dell'ideologia della «santa Russia» e l'incapsulamento della nazione russa a difesa di qualsiasi influsso culturale proveniente dall'esterno (soprattutto dall'Occidente) non potevano resistere. Se non altro, le conquiste della tecnica militare, ma anche altre necessità della vita, costringevano comunque a imparare dall'Occidente. Già al tempo di Ivan III numerosi commercianti dell'Europa occidentale erano giunti a Mosca, dando inizio così nel XV secolo a

una lenta infiltrazione della cultura occidentale. In certi ambienti, soprattutto tra i ceti più elevati della società, iniziarono presto a diffondersi nuove visioni e nuovi criteri. Tali influssi si rafforzarono specialmente all'epoca dei «torbidi», durante i disordini politici che scoppiarono subito dopo la morte di Ivan il Terribile e che furono superati solo con l'instaurazione della dinastia dei Romanov nel 1613. Sullo sfondo ideologico della «santa Russia» quest'irruzione del pensiero occidentale non poteva che condurre allo scontro tra due culture contrapposte e la crisi divampò con particolare veemenza nella seconda metà del XVII secolo.

Vi si pervenne per motivi apparentemente futili. La presenza di abusi e soprusi nella vita della Chiesa russa fece sì che alla metà del XVII secolo si sentisse ovunque il desiderio di una riforma, e a tale riguardo si trovavano d'accordo anche i due partiti che si sarebbero poi detestati. La polemica si sviluppò sostanzialmente sulla questione del metodo e, più in concreto, sulla questione dell'ufficio divino. Nel corso dei secoli, infatti, nei libri liturgici erano stati introdotti numerosi errori a cui occorreva porre rimedio. Ma secondo quali modelli dovevano essere corretti? Per una fazione più avvezza ad argomentare con motivazioni razionali, era chiaro che potevano essere utilizzati solo i libri greci, essendo i testi liturgici slavi nati da traduzioni dal greco. Per la controparte, che faceva appello ad argomenti religiosi, ma anche nazionali, e incarnava la tradizione della «santa Russia», questa richiesta era assolutamente inaccettabile.

Acconsentendo infatti all'Unione delle Chiese con il concilio di Firenze, Bisanzio si era abbandonata all'eresia e non poteva più vantare alcuna pretesa di autorità nella sfera religiosa. Relativamente alla questione delle correzioni da apportare ai testi liturgici sorsero anche vari altri punti di scontro: se si dovesse fare il segno della croce con due dita (che simboleggiavano le due nature in Cristo), seguendo lo stile russo antico, o con tre dita (la Santissima Trinità), come volevano i nuovi credenti, e altre controversie simili. Il sostenitore principale della «antica fede» fu l'arciprete Avvakum, mentre dalla parte dei riformatori si schierò la forte personalità del patriarca Nikon. Lo zar Alessio, per il quale la riforma della Chiesa rappresentava anche una scottante questione personale, si schierò decisamente dalla parte dei riformatori e i proseliti dell'«antica fede» (i «vecchi credenti») furono perseguitati con l'impiego di tutti i mezzi del potere statale. I loro maggiori esponenti furono giustiziati (Avvakum morì sul rogo nel 1681) mentre i semplici credenti dovettero andare in esilio o emigrare nelle remote regioni del nord per evitare la persecuzione. Ciononostante, diversi milioni di persone rimasero fedeli alle fede antica, che si è mantenuta fino all'epoca attuale.

Con la presa di posizione dello stato a favore dei riformatori, nella mente dei vecchi credenti la scissione assunse dimensioni addirittura apocalittiche: era caduta anche la terza Roma. Ma non ce ne sarebbe stata una quarta. La sacra Russia, dunque, era diventata il regno dell'Anticristo. La cosa migliore da fare era fuggire da questo regno nel deserto. Questo tratto apocalittico della coscienza dei vecchi credenti divenne particolarmente marcato nel momento in cui, morendo i preti fedeli all'antica fede, si vedevano costretti a rinunziare alla vita sacramentale. Con l'avvento dell'Anticristo si esaurivano nella Chiesa il sacerdozio e la vita nella grazia. La Chiesa era dunque entrata in una nuova epoca: l'epoca senza grazia. Sulla terra dominava ormai vittoriosa la *Krivda,* l'ingiustizia, mentre la *Pravda,* la vera Chiesa, si era ritirata in un mondo invisibile, nell'aldilà. È caratteristico il fatto che la leggenda della città «invisibile» di Kitež, nascosta nella profondità del «sacro» lago di Svetlojar, sia a tutt'oggi viva soprattutto trai i vecchi credenti.

Il fatto che divergenze su questioni tutto sommato irrisorie come gli usi e i costumi liturgici abbiano avuto conseguenze di tale gravità non può essere spiegato solamente in base a fattori esteriori, quali per esempio l'ignoranza, oppure, andando un po' più in profondità, in base a particolari categorie sociologiche o psicologiche. Fondamentalmente, si trattava della

tensione tra due culture: da un lato, la cultura della «santa Russia», con la sua interpretazione della Russia come incarnazione del regno di Dio in terra, in cui la sfera spirituale e quella terrena erano fuse insieme; dall'altro, una nuova cultura votata al pensiero razionale che si andava affermando lentamente[56]. Questa prima scissione fu di importanza assolutamente decisiva per lo sviluppo successivo del pensiero russo: da questo momento in poi, infatti, la tensione tra il carattere peculiare della Russia e gli orientamenti occidentali si estenderà a tutta la storia spirituale russa.

5. *Primi principi di una filosofia*

Subito dopo lo scisma dei *raskol'niki*, la penetrazione della cultura occidentale in Russia fu radicalmente potenziata da Pietro il Grande (nato nel 1672, zar dal 1682, imperatore dal 1721, morto nel 1725). Sotto questo aspetto, acquisì particolare importanza la realizzazione di un sistema scolastico sempre più ordinato che aveva i suoi precedenti nell'Ucraina, che allora apparteneva alla Polonia. Al fine di contrastare con maggiore efficacia la cosiddetta «Unione di Brest», che nel 1569 aveva sancito l'unione delle Chiese occidentale e orientale entro i confini polacchi, il metropolita di Kiev Pëtr Mogila (o Petro Mohyla) istituì nel 1632, secondo l'esempio dei collegi gesuiti, il famoso «Collegio mohyliano», divenuto Accademia nel 1701. Oltre alle antiche lingue latino, greco e slavo ecclesiastico e accanto a discipline come matematica, grammatica, poesia e retorica, vi si insegnavano anche filosofia e teologia, entrambe, in ogni caso, nello spirito della scolastica occidentale. Il Collegio di Kiev ebbe un fortissimo influsso sullo sviluppo del sistema scolastico anche in altre regioni.

Seguendo l'esempio del Collegio mohyliano, fu istituita nel 1687 l'«Accademia slavo-greco-latina», che si ritrovò immediatamente sotto l'influsso dei dotti ucraini filooccidentali. Di lì a poco, sorsero in diverse città altre scuole sul modello del collegio di Kiev. Per quanto concerneva gli studi filosofici, il *protoierej* Georgij Florovksij ne delineò le caratteristiche nel modo seguente: «A quell'epoca si insegnava ovunque la filosofia peripatetica, *Philosophia aristotelico-scholastica*, ricorrendo abitualmente agli stessi libri utilizzati dai gesuiti polacchi»[57]. A metà del XVIII secolo si passò dalla scolastica aristotelica a Wolff: «Cominciò il dominio della scolastica latino-protestante. La scuola mantenne la lingua latina, pure i metodi di insegnamento e il sistema scolastico come tale non furono modificati»[58].

Tutte queste scuole avevano un marcato carattere ecclesiastico, ma, a prescindere da ciò, erano altresì dotate di un programma d'insegnamento che mirava a una formazione completa. Parallelamente, sotto Pietro il Grande, sorse una rete di scuole professionali, principalmente scuole per le scienze matematiche e nautiche, il che corrispondeva al particolare interesse di Pietro per la marina. Chiamando in Russia dotti occidentali, lo zar istituì nel 1724 addirittura un'Accademia delle scienze, che « fino alla metà del XIX secolo rivestì quasi il ruolo di un'agenzia della scienza occidentale in un paese che le era praticamente indifferente»[59], e questo benché a metà del XVIII secolo i suoi membri fossero russi. Tra questi ultimi va citato soprattutto il coltissimo e straordinariamente dotato Michail Vasilevič Lomonosov, autore tra l'altro della prima grammatica della lingua russa (scritta per distinguerla dallo slavo ecclesiastico).

Di importanza decisiva per lo sviluppo della filosofia fu la fondazione dell'Università di Mosca nel 1755. Soltanto da questo momento in poi si può parlare di una filosofia in Russia, seppure non di una filosofia *propriamente russa*. Inizialmente, fu predominante l'influsso di Christian Wolff, a cui subentrò verso la fine del secolo quello dell'Illuminismo e degli enciclopedisti.

Rispetto a questi influssi filosofici accademici, ben più importante per il «risveglio» della filosofia russa nel XIX secolo fu il movimento della massoneria, che ebbe in Russia un carattere molto diverso da quella occidentale. I massoni russi rifiutarono decisamente l'Illuminismo e lo spirito «voltairiano», indirizzandosi spiritualmente soprattutto alla mistica pietista protestante tedesca – Jakob Böhme, Louis Claude de Saint-Martin, Johann Heinrich Jung-Stilling, John Pordage, Valentin Weigel – ma anche alla patristica, ad autori come Agostino, Dionigi lo Pseudoareopagita, Gregorio Palama, a opere come *De imitatione Christi* e ad autori come lo Scupoli, Angelo Silesio e altri. Lev Tolstoj ha tracciato nel suo romanzo *Guerra e Pace* un ritratto assai penetrante della fisionomia di un massone russo. I massoni si imposero una severissima disciplina spirituale e videro il proprio compito fondamentale nell'autoabnegazione, nello «sgrossare la ruvida pietra del cuore umano».

Ricorderemo anche che nella medesima epoca operò in Ucraina un pensatore molto originale come Grigorij Savvič Skovoroda (1722-94), nel cui pensiero è ravvisabile l'impronta altrettanto decisiva della patristica e della mistica occidentale.

6. *Il «risveglio» della filosofia russa*

Come abbiamo detto, una filosofia propriamente russa sorse, nonostante tutti gli influssi occidentali, solo all'inizio del XIX secolo, soprattutto nei già citati circoli studenteschi e nelle discussioni filosofiche che si tenevano nei salotti delle alte sfere della società. In tali circoli, inizialmente sotto l'influsso di Schelling, divenne predominante dopo il 1837 l'influsso di Hegel.. Non si trattò, in ogni caso, di una semplice ricezione del filosofo tedesco ma di una reazione originale e di un dibattito, in cui si fece rapidamente sentire lo sforzo di superare il pensiero hegeliano, concepito come formalismo astratto, rivolgendosi soprattutto al concreto e all'azione. Esiste una linea unitaria che si può notare spesso nello sviluppo spirituale di questi giovani entusiasti: al primo entusiasmo per Hegel successe rapidamente una fase di ripulsione, che sprigionò una profonda crisi nelle loro anime e condusse infine alla rottura con l'idealismo tedesco e poi, spesso, con tutta la filosofia. Alcuni di quei giovani entusiasti credettero dunque di trovare uno sbocco nella «prassi».

Ciò che nella filosofia hegeliana tanto colpiva la gioventù che ne discuteva nei circoli filosofici, divenne visibile con particolare chiarezza in Michail Bakunin, Grigorij Belinskij e Aleksandr Herzen, e in tal senso ricorderemo in primo luogo il concetto di realtà razionale. La nota espressione hegeliana del prologo ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, «tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è reale è razionale»[60], fu utilizzata da Bakunin, e in seguito anche da Herzen, per determinare il concetto della vera speculazione filosofica: la filosofia preempirica aveva cercato il vero nell'astratto universale, mentre il merito dell'empirismo stava, al contrario, nell'aver rivolto l'attenzione nuovamente al concreto, continuando tuttavia a porsi nell'astratto-finito. La vera filosofia non cerca un universale che superi il particolare e lo abbandoni poi dietro di sé: la verità consiste piuttosto nella «inscindibile e razionale unità del generale e del particolare, di infinito e finito, dell'Uno e dei Molti»[61]. Una filosofia di questo tipo è conoscenza della «reale verità» e della «vera realtà»[62].

In una prima fase del loro sviluppo, tuttavia, i giovani hegeliani russi fondarono la ricerca pratica di un'incondizionata riconciliazione con la realtà concretamente esistente su un'equivoca comprensione del principio hegeliano di realtà razionale. Questo significava nella Russia di allora l'assenso alla politica ultrareazionaria di Nicola I. «La riconciliazione con la realtà in ogni aspetto e in tutti gli ambiti della vita», scrive Bakunin, «è il grande compito del nostro tempo. [...] Vogliamo credere che, finalmente, la nuova generazione si senta affine

alla nostra bella realtà russa e [...] che in sé coltivi il legittimo bisogno di essere veri uomini russi»[63]. Anche Belinskij esigeva, in una prima fase della sua infatuazione per Hegel, un'incondizionata sottomissione alla realtà.

Tale ottimistica visione tuttavia durò poco. Nell'autunno del 1839 Belinskij si trasferì da Mosca a San Pietroburgo, ove ebbe occasione di conoscere in modo ravvicinato la «bella realtà russa» della corte pietroburghese. Se prima egli esigeva la sottomissione alla realtà in nome della teoria secondo cui l'uomo è «reale» solo come espressione finita dell'infinità, ora egli poteva vedere a che cosa tutto ciò portava in pratica. Ne colse le conseguenze, e con Hegel fu rottura. Nel 1841 egli fece i conti con Hegel in una denuncia straordinariamente toccante che troviamo in una lettera all'amico Vasilij P. Botkin: «In lui [Hegel] il soggetto non è fine a se stesso, ma mezzo per una transitoria espressione dell'universale, e questo universale appare in lui [Hegel] rispetto al soggetto come un *Moloch*, poiché, dopo essersi soffermato un po' in lui [nel soggetto], se ne sbarazza poi come fosse un vecchio cencio»[64].

Come si può notare dalle parole di Belinskij che abbiamo appena citato, un ruolo essenziale nella ricezione di Hegel da parte dei giovani russi fu svolto, accanto al principio della realtà razionale, anche dalla dialettica (che vi è comunque intimamente legata). Ciò si può vedere, in modo ancor più nitido rispetto a Belinskij, in Bakunin e Herzen. Bakunin riprese la dialettica dapprima con un fervore addirittura religioso, scorgendo in essa il richiamo al sacrificio di sé e alla rinunzia. Ancora il 3 gennaio 1842 scriveva in una lettera: «Contrariamente alla vita materiale, che possiede solo ciò che si prende, lo spirito possiede solo quel che cede [...] L'uomo deve morire di continuo per vivere di continuo: donarsi incessantemente per possedersi sempre...»[65] Già nell'ottobre dello stesso anno, tuttavia, con lo pseudonimo di Jules Elysard, egli pubblicava sui «Deutsche Jahrbticher», organo della sinistra hegeliana, il suo famoso articolo *Reaktion in Deutschland* (La reazione in Germania), in cui intendeva suggerire che nella dialettica hegeliana il momento decisivo era rappresentato dalla negazione, ora già trasformata in un concetto politico. L'articolo si chiudeva con la nota affermazione: «La voglia di distruggere è contemporaneamente una volontà creatrice!»[66] In seguito, Bakunin si discostò non solo da Hegel, ma anche dalla filosofia in genere, dedicandosi all'azione rivoluzionaria e diventando «il padre dell'anarchismo russo».

Se Belinskij e Bakunin hanno tratto inizialmente delle conseguenze ancora conservatrici dal principio hegeliano di realtà razionale, Aleksandr Herzen interpretò tale principio costantemente in senso rivoluzionario. Se tutto il reale è razionale, allora anche la lotta contro la realtà esistente, nella misura in cui è reale, è razionale[67]. In tal modo, la dialettica di Hegel diventava per lui un'«algebra della rivoluzione». Nel 1847 Herzen si trasferì in Occidente, che però lo deluse a causa della mancanza di un vero slancio rivoluzionario. Di pari passo con tale delusione presero a profilarsi il suo distacco da Hegel e la perdita di una propria posizione filosofica. Essendogli stato proibito il ritorno in Russia, dovette rimanere in Occidente fino alla morte. A Londra pubblicò il giornale rivoluzionario russo «Kolokol», in cui faceva propaganda per un socialismo da costruirsi sulla base del *mir*, la comunità di villaggio diffusa nelle campagne russe. In tal modo, aprì la strada al movimento populista del *narodničestvo*.

Analizzando lo sviluppo spirituale di queste tre figure, non si possono non scorgere alcune affinità con la crisi spirituale che aveva attraversato la Russia nel XVI e nel XVII secolo. In entrambi i casi, la crisi affondò le sue radici nella fede in un ideale realizzato. Al tempo, i proseliti dell'idea della «santa Russia» avevano assolutizzato la realtà religiosa e politica, vedendo nell'ordinamento statale del granducato di Mosca l'incarnazione della realtà cristiana e chiudendosi a ogni riforma, per quanto necessaria essa fosse, il che portò alla fine al grande scisma ecclesiastico del 1666. Successivamente, su un altro piano, ossia quello filo-

sofico, il principio hegeliano (equivocato) della realtà razionale fece credere ai giovani hegeliani, seppur per breve tempo, che il mondo russo circostante fosse l'incarnazione dell'Idea nella realtà politico sociale. Quando essi videro il vero carattere della realtà, la conseguenza fu non solo una rottura con Hegel e con la filosofia in genere, ma una decisiva dichiarazione di guerra alla situazione in cui si trovavano e il passaggio alla prassi politico-rivoluzionaria.

Nella ricezione di Hegel da parte di una gioventù entusiasmata dalla filosofia abbiamo visto che l'influsso del filosofo tedesco derivava soprattutto dal suo «idealrealismo», dalla visione di una realtà ideale che andava trovata nella realtà empirica. D'importanza tutt'altro che secondaria era tuttavia la visione nel mondo di una reale unità del tutto con il tutto. Lo scrittore Ivan Turgenev ci dipinge l'atmosfera che dominava nei circoli filosofici, in cui si imparava da Hegel a percepire il legame universale e la legge delle cose: «Un ordine armonico permeava tutto [...] tutto ciò che era lacerato si ricompose, crebbe di fronte a noi come una costruzione, tutto divenne chiaro, lo spirito soffiò ovunque. [...] Nulla rimase di insensato e casuale: in tutto si esternarono la necessità razionale e la bellezza, tutto ottenne un significato chiaro e contemporaneamente misterioso; ogni singola manifestazione della vita risuonava come un accordo, e noi stessi ci sentivamo pervasi da una sacra venerazione, da un dolce trepidio del cuore, quasi fossimo i vasi della verità eterna, i suoi strumenti, chiamati a qualcosa di grande»[68].

Che nell'entusiasmo dei giovani russi per Hegel giocasse un ruolo notevole anche l' antinomica, si può intravedere da una serie di testi che Čiževskij trae da Belinskij. La forza espressiva di tali scritti risulta ancora maggiore se si considera che Belinskij non conosceva il tedesco e aveva nozione di Hegel solo da quanto gli raccontavano di lui gli amici (soprattutto Bakunin, Vasilij P. Botkin, Mikhail N. Katkov)[69].

Negli anni Quaranta si arrivò a una nuova scissione del ceto colto in due direzioni contrapposte, che avrebbe avuto pesanti conseguenze per tutto il futuro sviluppo della cultura russa: gli slavofili e gli occidentalisti. La polemica divampò sulla questione dell'appartenenza culturale della Russia. Per un occidentalista la Russia non era null'altro che una parte d'Europa, seppure una parte piuttosto arretrata nello sviluppo. Il suo compito principale sarebbe dunque consistito nell'imparare dall'Occidente. Fra i fautori principali dell'ala radicale occidentalista (accanto a cui ci fu una corrente più moderata, maggiormente operante in senso scientifico, alla quale appartenevano per esempio Timofej N. Granovskij, K. D. Kavelin e altri) si citano comunemente Belinskij, Bakunin e Herzen, benché a causa del loro romanticismo essi fossero più vicini agli slavofili di quanto volessero ammettere.

Gli slavofili, al contrario, vedevano nella Russia una connotazione culturale diversa da quella occidentale che, cresciuta nell'eredità grecobizantina, si sarebbe formata appieno nella Russia prepetrina, e, in tal senso, consideravano deleterie per la Russia le riforme di Pietro il Grande, che miravano a un'europeizzazione del paese. Vedevano l'Occidente invischiato in una profonda crisi spirituale e ne sottolineavano volentieri il «marciume». L'opposizione tra slavofili e occidentalisti tuttavia non va resa troppo assoluta. Infatti, se da un lato gli slavofili non chiusero mai gli occhi di fronte ai successi culturali dell'Occidente – tanto che uno slavofilo come Aleksej S. Chomjakov lo definiva addirittura «terra di sacre e mirabili opere» –, occidentalisti, dall'altro, non negavano alla Russia una precisa missione nei confronti dello stesso Occidente, una volta che la nazione russa fosse riuscita a elaborare positivamente le aporie della società occidentale. Essi credevano che, richiamandosi alle proprie tradizioni culturali e facendo tesoro delle esperienze negative dell'Occidente, la Russia sarebbe riuscita a trovare prima o poi la parola liberatrice che avrebbe potuto trarre in salvo dalla sua crisi anche la cultura e la società occidentale (per esempio Herzen e Pëtr Ja. Čaadaev).

La visione del mondo degli slavofili recava l'impronta decisiva dell'ideale dell'integralità. Nel campo filosofico essi contrapposero al razionalismo, che avrebbe dovuto rappresentare l'ultima parola e contemporaneamente anche la dissoluzione della cultura europea, l'esigenza di una conoscenza integrale. Per Ivan Kireevskij, il «filosofo» del movimento slavofilo, nel momento della conoscenza si realizzava un incontro esistenziale tra il conoscente e la «verità», un atto cioè di sublime responsabilità. L'atto della conoscenza non era pertanto questione di una sola capacità, ma costituiva un richiamo per l'uomo nella sua interezza e con tutte le sue facoltà: intelletto, volontà, coscienza, senso del bello, del vero, della giustizia, della misericordia e così via[70].

Aleksej S. Chomjakov, il «teologo» degli slavofili, sviluppò invece nella dottrina della *sobornost'* soprattutto la dimensione comunitaria della teoria slavofila del sapere integrale: solo chi si trova in un vitale legame con l'organismo della Chiesa può partecipare compiutamente alla verità, giacché lo spirito della verità non è dato al singolo, bensì alla comunità della Chiesa, unita nell'amore. «Se uno di noi commette peccato, egli pecca da solo; ma nessuno si salva da solo. Chi sarà salvato, sarà salvato nella chiesa, come suo membro, unito a tutti gli altri suoi membri. Se uno crede, si trova nella comunità della fede, se egli ama, si trova nella comunità dell'amore.»[71] Vista con gli occhi dello spirito, la Chiesa visibile non è una società visibile di cristiani: a vivere in questa comunità sono piuttosto lo spirito di Dio e la grazia dei sacramenti: «Quindi anche la chiesa visibile è visibile solo al credente, poiché, per chi non crede, il sacramento è solo un rito e la chiesa è solo una società»[72].

Kireevskij e Chomjakov furono critici rispetto alla filosofia di Hegel già dall'inizio, il che non vale tuttavia per tutti gli slavofili. Konstantin S. Aksakov, per esempio, vedeva svolgersi nella storia della Russia un processo dialettico: le riforme introdotte da Pietro il Grande significavano a suo parere la «negazione» della sostanza nazionale, a cui sarebbe dovuta seguire la «negazione della negazione» con la piena realizzazione dell'essenza russa in campo sociale. Jurij F. Samarin si spinse addirittura a considerare il destino della chiesa russa come legato alla filosofia hegeliana, applicando lo schema dialettico alla relazione opposizionale delle tre confessioni cristiane: caratteristica del cattolicesimo era l'idea astrattamente assunta dell'unità; il protestantesimo, a sua volta, si fondava sull'unicità altrettanto astratta della persona; solo l'ortodossia poteva essere intesa come sintesi di entrambi. Sotto l'influsso di Chomjakov, tuttavia, sia Aksakov sia Samarin abbandonarono il loro hegelianesimo e, alla pari degli occidentalisti, cessarono di occuparsi di filosofia *in toto* dedicandosi piuttosto alla «prassi», intesa, a differenza di Bakunin, Belinskij e Herzen, non come lotta politico-rivoluzionaria bensì come operato etico-religioso[73].

7. *Spirito illuministico e correnti opposte*

Per quanto riguarda la Russia, nella seconda metà del secolo scorso lo sviluppo spirituale dei singoli hegeliani russi coincise, in modo alquanto peculiare, con quello del ceto colto. Al grande entusiasmo per la filosofia degli anni Trenta e Quaranta, che influì anche oltre negli anni Cinquanta, subentrò un netto rifiuto. La generazione seguente, formatasi negli anni Sessanta, dimostrò invece un atteggiamento spirituale completamente diverso, cominciandovi a predominare un materialismo piuttosto rudimentale.

I principali esponenti di tale corrente furono Nikolaj Cernygevskij (1828-89), Nikolaj Dobroljubov (1836-61) e Dmitrij Pisarev (1840-68), nei quali la successiva filosofia russa toccò il vertice della speculazione premarxista. Il materialismo fu poi sostituito negli anni Settanta da un modello di positivismo i cui principali rappresentanti furono Pëtr L. Lavrov

(1823-1900) e Nikolaj K. Michajlovskij (1842-1904). Portatrice di questo atteggiamento spirituale fu *l'intelligencija* russa, un gruppo sociale che non era determinato né professionalmente né economicamente bensì ideologicamente. Se nel periodo precedente i portatori dello sviluppo spirituale erano stati soprattutto gli appartenenti alla nobiltà, emergeva ora la figura del *raznočinec*, appartenente a classi e ceti diversi, soprattutto al clero e al basso ceto impiegatizio.

L'epoca maggiormente segnata dal pensiero e dall'operato di questa *intelligencija* viene spesso definita come l'epoca del nichilismo – espressione che va comunque utilizzata con prudenza. Vennero sì negati tutti i cosiddetti valori superiori – Dio, lo spirito, l'idea, l'anima e via dicendo – ma tutto questo avvenne nel nome di un valore sommo, difeso appassionatamente: la concreta persona umana e la sua emancipazione politica e sociale. Tutti i valori superiori della cultura spirituale, quali la filosofia, la religione eccetera, vennero visti come una sorta lusso che non arrecava alcuna utilità all'uomo semplice e bisognoso.

Questo atteggiamento di base condizionò un ulteriore tratto caratteristico della visione del mondo *dell'intelligencija*: un certo sguardo monotematico, un'unidimensionalità in cui quelle che di volta in volta apparivano come sfere superiori venivano ricondotte a sfere inferiori: lo spirito a processi fisiologici, questi ultimi a forze chimiche e fisiche, e via dicendo. Secondo Černyševskij, la filosofia vedeva nell'uomo quello che vedevano in lui la medicina, la fisiologia e la chimica[74]. Analogamente, nell'ambito della vita spirituale, la moralità venne ricondotta al desiderio di felicità, mentre il bello finì per coincidere con l'utile. Di pari passo con tale concezione si sviluppò una forte fede nella scienza. Nell'accettare una qualsiasi nuova teoria non si badava tanto a quanto fosse vera ma a quanto fosse utile nella lotta contro lo zarismo e contro l'ordine costituito. Se si rivelava utile, diventava un dogma incrollabile, una verità assoluta, anche nel caso che per il suo creatore non fosse più di una mera ipotesi o di una verità parziale[75].

Un altro tratto caratteristico *dell'intelligencija*, e secondo Nikolaj A. Berdjaev tipicamente russo, era costituito dal suo massimalismo, dal desiderio di definitivo e di assoluto, con un atteggiamento spirituale che nasceva dal fatto che questi uomini si tenevano lontani da ogni realtà e da ogni forma di responsabilità pubblica e vivevano in un mondo onirico irreale. «Si vedeva il compito non già nella liberazione del contadino, ma nel socialismo; si auspicava una repubblica sociale, o addirittura l'anarchia, al posto di una monarchia costituzionale; il cosmopolitismo e il superamento di ogni ristretta visione nazionale divenivano la soluzione del problema sempre più grave dei nazionalismi (posto alla società e al governo russo dall'insurrezione polacca del 1863); si intendeva sostituire la libertà di coscienza con l'ateismo.»[76]

Negli anni Settanta, in base a tali premesse ideologiche, si sviluppò anche il particolare movimento rivoluzionario del *narodničestvo*, della cosiddetta «andata al popolo» (cioè del «populismo» o anche degli «amici del popolo»). «Sottomettetevi al popolo!», così Herzen, dalle colonne del suo giornale «Kolokol» pubblicato a Londra, esortava gli studenti espulsi dalle università dal ministero per l'istruzione pubblica. Nel 1869 anche Michail Bakunin rivolse il medesimo appello alla gioventù russa. Di fatto, all'inizio degli anni Settanta, il movimento assunse una dimensione autenticamente popolare: giovani intellettuali, soprattutto, ma anche appartenenti alla vecchia generazione, nobili e non nobili, non esitarono a trasferirsi nelle campagne, in parte nella filantropica convinzione di poter vivere così al fianco dei popolo semplice e aiutarlo a dare un ordine migliore alla vita, in parte nella speranza rivoluzionaria di «illuminare» i contadini russi sul loro stato e risvegliare in loro una coscienza nazionale. Questo primo momento del movimento si risolse tuttavia in un insuccesso totale. Ciò che interessava i contadini, infatti, non era il trasferimento della proprietà

terriera privata nella proprietà collettiva delle comunità di villaggio (*mir* e *obkina*), in cui i *narodniki* vedevano il principio dello sviluppo in direzione del socialismo. I contadini volevano essere proprietari della terra e dei fondi, richiedevano di essere liberati una volta per tutte dal giogo dei proprietari terrieri, né apparivano interessati a lottare contro la zar, in cui adoravano ancora il «piccolo padre» e l'«unto dal Signore». La polizia ebbe dunque gioco facile nel sedare l'agitazione rivoluzionaria con arresti e processi di massa, spesso condotti con metodi alquanto discutibili.

Forti di quest'esperienza, i *narodniki* decisero allora di optare per la lotta politica organizzata e fondarono nel 1876 l'organizzazione *Zemlja i volja* (Terra e libertà). Nel 1879 essa si scisse dando vita, da un lato, alla società segreta radicale e terroristica *Narodnaja Volja* (Volontà popolare), i cui aderenti credevano di poter portare a compimento una trasformazione della situazione politico-sociale della Russia con attentati terroristici condotti contro personaggi che detenevano funzioni elevate, in primo luogo contro la persona dello stesso zar, dall'altro all'organizzazione moderata *Čërnij peredel* (Divisione nera)[77]. Nel 1881 lo zar Alessandro II, lo stesso che venti anni prima aveva portato a termine la riforma agraria e abolito la servitù della gleba, rimase vittima di un attentato terroristico.

Alla metà degli anni Ottanta prese a diffondersi in Russia anche il marxismo, dapprima nei circoli operai, poi, dalla fine degli anni Novanta, con la costituzione di un partito socialista – il Partito operaio socialdemocratico russo – che era diffuso capillarmente in tutto il paese e tenne il suo primo congresso a Minsk nel 1898. Sul piano teorico i marxisti russi condussero una battaglia energica contro il *narodničestvo*. Lo scontro riguardava soprattutto la tesi avanzata dai *narodniki* secondo cui le comunità di villaggio delle campagne russe racchiudevano già in sé il germe di uno sviluppo verso il socialismo, grazie soprattutto alla proprietà comune del terreno e dei fondi, e la Russia, pertanto, aveva la possibilità di passare direttamente al socialismo senza la fase intermedia del capitalismo. I marxisti, al contrario, sostenevano nel modo più energico la tesi secondo cui le leggi evolutive individuate da Marx avevano validità universale ed erano quindi utilizzabili anche nella situazione concreta della Russia. A sostegno della loro tesi essi sostenevano che l'esistenza del capitalismo in Russia era già una realtà. I protagonisti marxisti della lotta contro iI *narodničestvo* furono principalmente Georgij V. Plechanov (1856-1918), Pëtr B. Struve (1870-1944) e, in un secondo momento, anche Lenin (1870-1924). Nonostante il livello del dibattito non fosse ancora particolarmente elevato, lo scontro tra *narodničestvo* e marxismo portò nuovamente un po' di movimento nella stagnante vita spirituale della Russia.

Per quanto riguarda la filosofia generale del marxismo russo di allora, bisogna considerare che all'epoca i più importanti scritti filosofici del giovane Karl Marx non erano ancora noti. In quel periodo la filosofia russa, al pari dell'Occidente, gravitava ancora attorno alle tesi *dell'Anti-Dühring* di Engels, a cui mancava la profondità filosofica per esempio dei *Pariser Manuskripte* di Marx. Ai marxisti russi il pensiero filosofico di Marx arrivò attraverso la mediazione dei numerosi saggi filosofici di Plechanov, prima tra tutti la sua opera del 1895 *Vopros razvitia monističeskogo načala istorii* (Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia), e di diversi scritti indirizzati contro il revisionismo filosofico. Nei circoli del marxismo russo filosoficamente più attenti cominciarono immediatamente a crearsi, così come in Occidente, alcune correnti revisionistiche, in primo luogo quella insoddisfatta del sistema gnoseologico marxista, ritenuto insufficiente. Alcuni filosofi si rivolsero perciò al neokantismo, come Nikolaj Berdjaev (1874-1948), Sergej Bulgakov (1871-1944) e Pëtr Struve, che era stato in precedenza uno dei sostenitori del marxismo in lotta con il *narodničestvo;* altri all'empiriocriticismo, come Aleksandr A. Bogdanov (1873-1928), N. Vl. Valentinov (1879-1964), Vladimir Bazarov (1874-1939) e altri. Proprio alla

lotta contro l'empiriocriticismo Lenin dedicò la sua principale opera filosofica *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909).

Beninteso, negli anni in cui predominò l'ideologia nichilista non mancarono pensatori che cercarono di nuotare contro corrente e tenere alta la bandiera della filosofia. Il loro destino fu tuttavia ben poco invidiabile: nel caso migliore furono ignorati, se non ingiuriati e calunniati. Si arrivò al punto di rifiutare la nomina a una cattedra di filosofia perché il futuro docente non intendeva ritrovarsi a tenere conferenze o lezioni filosofiche di fronte a un uditorio ostile. I filosofi vissero e scrissero in solitudine, o ammutolirono per sempre di fronte a una costante persecuzione, come avvenne per Parnfil D. Jurkevič, che per un periodo fu il maestro di Vladimir Sergeevič Solov'ëv[78].

Solo negli anni Ottanta le cose cominciarono lentamente a cambiare e la filosofia iniziò un cammino di rinnovamento che seguì percorsi diversi. Molti filosofi, per esempio, si riallacciarono a scuole e correnti occidentali. Fu così che la scuola hegeliana russa fece sbocciare alcuni importanti fiori tardivi (Boris Nikolaevič Čičerin, da non confondere con il più noto Georgij V. Čičerin, suo nipote e futuro ministro degli esteri russo; Pavel A. Bakunin, fratello minore del Michail Bakunin di cui abbiamo parlato sopra; N.G. Debol'skij e altri). Nacque anche un neokantismo russo (Ivan I. Lapšin, Georgij I. Čelpanov e, per un certo periodo all'interno del marxismo russo, Nikolaj Berdjaev. Questi e altri vennero chiamati «marxisti legali», in quanto pubblicavano su riviste non clandestine); ancora all'interno del marxismo si costituì il già ricordato empiriocriticismo russo. Bogdanov continuò a sviluppare l'empiriocriticismo in direzione di un «empiriomonismo».

Di maggior interesse furono tuttavia alcune personalità che cercarono un rinnovamento del pensiero filosofico seguendo un cammino più autonomo, e che si possono classificare soltanto con una certa difficoltà. In alcuni di loro riemerse in primo piano la problematica slavofila delle relazioni tra Russia ed Europa, ragion per cui questi autori vennero spesso definiti come esponenti di una seconda generazione di slavofili per i quali tra Russia ed Europa non esistevano soltanto differenze radicali bensì un autentico antagonismo.

Grande influsso ebbe a tal riguardo l'opera *Rossija i Evropa* (1871) di Nikolaj Ja. Danilevskij (1822-85). Danilevskij vi rifiutava risolutamente il concetto di una «cultura umana universale», come pure l'idea di una storia universale dell'umanità. A suo giudizio, il processo storico non è che il susseguirsi di diversi tipi culturali che nascono come organismi viventi, crescono, invecchiano e muoiono. In tal senso, anche la distinzione tra antichità, medioevo ed epoca moderna poteva applicarsi unicamente all'interno di un determinato modello culturale. Secondo Danilevskij, l'idea di una «cultura umana universale» serviva all'Occidente solo come pretesto per imporre alla Russia la propria cultura: a risolvere lo specifico problema politico-sociale della Russia sarebbe stato il modello culturale slavo.

Anche nel pensiero di Nikolaj N. Strachov (1828-96) si rilevò un antagonismo tra Russia ed Europa, ben evidenziato già nel titolo della sua opera principale – in tre volumi – *Bor'ba s Zapadom v našej literature* (La lotta contro l'Occidente nella nostra letteratura, 1882-96). Strachov rientrava nel gruppo dei cosiddetti «radicali», per i quali era possibile creare una vera cultura solo se il creatore di tale cultura rimaneva saldamente ancorato con tutte le sue forze spirituali e con tutte le aspirazioni alle «radici» del popolo semplice. I «radicali» vedevano la missione della Russia nel raggiungimento di una sintesi di valori culturali accuratamente selezionati tra quelli manifestatisi in Occidente, e solo questo avrebbe permesso alla Russia di profferire quella «parola nuova» capace di salvare la cultura europea dal vicolo cieco in cui era finita. Fino a quel momento, tuttavia, la Russia avrebbe dovuto condurre una lotta incessante contro l'Europa, in quanto quest'ultima avrebbe continuato a cercare di strappare la Russia dal suo terreno più autentico (*počva*), e le conseguenze di tale processo,

nella visione dei radicali, erano ravvisabili già nel fenomeno del nichilismo. Nella filosofia teoretica di Strachov il mondo costituisce un tutto unitario e annonico, organicamente articolato, una piramide di sfere superiori e inferiori. Nel mezzo della totalità del mondo vi è l'uomo, la cui irriducibilità alle sfere inferiori viene enfaticamente difesa da Strachov in funzione antinichilista[79].

Una visione dialettica della storia emerse invece in modo più chiaro in Konstantin N. Leont'ev (1831-91). Il suo pensiero principale era il principio dell'unità nella molteplicità, il suo ideale quello della «complessità in fiore» (*cvetuščaja složnost'*). Nell'interpretazione organica della storia di Leont'ev, il processo vitale di ogni singolo organismo si compie attraverso il passaggio da un'originaria e ancora inarticolata unità primigenia dei suoi elementi costitutivi alla complessità di una compiuta e differenziata «unità nella molteplicità». È connesso a ciò un processo di progressiva conquista di autonomia da parte dei singoli elementi e, contemporaneamente, un continuo indebolimento del principio di unità, il che conduce infine a una disintegrazione completa nella morte – un processo che Leont'ev scorge *in fieri* anche negli organismi sociali. Applicando tale processo alla storia europea, vediamo che fino al IX secolo l'Europa si trova nella condizione della semplicità originaria; poi inizia a sviluppare la propria complessità fino a raggiungere lo stadio della «complessità in fiore», e ora, neI XIX secolo, procede rapidamente verso la sua dissoluzione. Leont'ev è fortemente ostile all'egalitarismo e afferma il dispotismo come principio unificante. In tal senso, almeno in un primo momento, egli vede la Russia in una situazione più favorevole rispetto all'Occidente, e questo non già in virtù del suo carattere nazionale bensì grazie alla sua struttura sociale e politica. In seguito, tuttavia, egli perde anche la speranza nella Russia, vede profilarsi la rivoluzione bolscevica e predice che la Russia comunista mobiliterà i popoli dell'Est contro l'Ovest e disintegrerà l'Europa[80].

Vorremmo ricordare almeno brevemente una delle figure più originali della filosofia russa di questo periodo: Nikolaj F. Fëdorov (1828-1903), il cui pensiero, un amalgama di misticismo e positivismo, viene giudicato geniale da alcuni e assurdo da altri. Partendo dalla tesi di un'universale affinità tra tutte le cose nel mondo sulla base della loro molteplice unità, egli riteneva che fosse dovere dell'umanità rendere possibile il risveglio a una nuova vita di tutte le generazioni più giovani grazie a un impegno collettivo nel lavoro e per mezzo dello sviluppo della scienza e della tecnica[81].

8. *Vladimir Sergeevič Solov'ëv*

Il più importante tra i pensatori russi del XIX secolo che stimolarono la nuova ascesa della filosofia contro la sua negazione nichilista, fu indubbiamente Vladimir Sergeevič' Solov'ëv (1853-1900). Egli stesso visse in prima persona la crisi del nichilismo, ritrovando poi la via del ritorno alla filosofia e alla fede. Tutto il suo sforzo venne indirizzato a far conoscere anche ai contemporanei questo percorso di rinnovamento spirituale. In un primo periodo, egli ritenne che si potesse realizzare tale rinascita grazie a un'ampia sintesi che abbracciasse la scienza, la filosofia e la teologia. Sotto questo aspetto, il filosofo prendeva spunto da una concezione dialettica della storia molto simile a quella che Leont'ev andava sviluppando all'incirca negli stessi anni Per Solov'ëv il processo storico conduce da uno stadio di mancata differenziazione iniziale dei singoli ambiti dello sviluppo umano alla loro autonomia in un secondo stadio, in cui sviluppano questa loro propria identità. Diversamente da quel che accade per Leont'ev, in Solov'ëv lo sviluppo storico non si conclude necessariamente con una distruzione completa ma deve piuttosto proseguire verso il terzo stadio di

una libera e nuova riunificazione di tutte le sfere dell'operare umano. Applicando tale teoria al concreto ed effettivo processo storico, vediamo per esempio che nella linea di sviluppo della vita sociale si distinguono via via dalla comunità religiosa originaria e universale dapprima la sfera politica (stato), poi l'economia e le restanti sfere della società. Si realizza in modo simile anche lo sviluppo della realtà conoscitiva (teologia-filosofia-scienza) e delle attività creative dell'uomo (mistica-arte-tecnica).

Solov'ëv scorge nell'epoca a lui contemporanea il punto più elevato della differenziazione sotto forma di una pericolosa atomizzazione della cultura, in cui ogni singolo ambito si sforza di affermarsi sugli altri. Affinché non si arrivi a una completa distruzione della cultura ci si deve impegnare con tutte le forze al fine di compiere il passaggio al terzo stadio di sviluppo, alla libera riunificazione di tutte le singole sfere. Dal loro libero legame deriverà poi nell'ambito della vita sociale la «libera teocrazia», in quello dell'attività conoscitiva la «libera teosofia» e nella sfera della creazione la «libera teurgia». Dalla libera unione dei singoli ambiti risulterà la vita «integrale».

Tale filosofia della storia poggia nel pensiero di Solov'ëv su una metafisica dell'unitotalità. Già l'assoluto viene concepito dal filosofo come Uno-Tutto (*Hen kai pan*). Il principio della molteplicità interiore di Dio viene visto nella Sofia, nella saggezza divina, in piena conformità con i libri sapienzali veterotestamentari. In quanto principio della molteplicità, la Sofia coincide per Solov'ëv anche con la «materia di Dio» (non ancora spaziotemporale), con la corporeità divina e l'«umanità ideale e compiuta». Questa «divinoumanità» interna a Dio stesso (un'altra categoria fondamentale nei pensiero di Solov'ëv) non si realizza per la prima volta nell'incarnazione di Gesù nel grembo di Maria, ma ha una sua base eterna, interna a Dio. Con l'atto della creazione, Dio fa sorgere un mondo unitotale extradivino. A causa del peccato originale pre-storico, la struttura compiuta, molteplice e allo stesso tempo unica di questo mondo si frantuma, e sorge il mondo spaziotemporale colpevole e caduto. Anche dopo il peccato, tuttavia, nel mondo decaduto rimane desto un elementare desiderio di elevarsi nuovamente all'unità multipla perfetta. L'ascesa si compie dapprima nella natura come «processo cosmogonico», sotto forma di gravitazione, affinità chimica e nascita della vita (similmente alla gradualità hegeliana meccanica-fisica-organica). Con l'avvento dell'uomo ha inizio il «processo teogonico», cioè della libera riunificazione della creatura con il suo creatore. Esso culmina nella reincarnazione di Cristo e continua nella storia della Chiesa. Questo, sostanzialmente, è un processo divinoumano che l'umanità ha realizzato finora solo in modo incompleto. L'Oriente cristiano ha preservato il principio divino senza svilirlo, cedendo però nell'immobilismo e senza comprendere che tale principio deve prendere forma nella storia. La cristianità occidentale, il cattolicesimo e il protestantesimo, hanno portato invece, ciascuno a modo suo, allo sviluppo del principio umano, ritrovandosi tuttavia a esperire tutte le aporie derivate dalla loro separazione dall'Oriente e dal loro autoisolamento. L'umanità spirituale sorgerà soltanto con la riunificazione tra Occidente cristiano e Oriente cristiano. Questa dialettica tra Oriente e Occidente è una delle idee più care a Solov'ëv, un motivo che, seppure con diverse variazioni, riaffiora costantemente nella sua opera.

La riunificazione spirituale e religiosa di Oriente e Occidente rimase, per tutta la vita di Solov'ëv, lo scopo che il filosofo cercò di perseguire con tutta la sua opera. In un primo tempo, negli anni Settanta, egli credette di poter porre al servizio di tale scopo la sua attività teoretica e si prodigò nell'elaborazione della prima versione del suo sistema filosofico. Trattò argomenti di metafisica soprattutto in *Čtenija o Bogočelovečestve* (Lezioni sulla divinoumanità) [1877-81] e di etica e di gnoseologia in *Kritika otvlečennych načal* (Critica dei principi astratti) [1877-80]. Sviluppando la teoria della sapienza integrale di Kireevskij e Chomjakov, egli riconobbe nella conoscenza umana un'autentica validità, fondata sul fatto che il soggetto

e l'oggetto di tale conoscenza si trovano legati in un'unità essenziale in virtù del loro radicamento nella struttura unitaria e molteplice del mondo che precede l'atto conoscitivo. Con il nome di misticismo, Solov'ëv contrappose tale concezione al razionalismo e all'empirismo.

Fu l'assassinio dello zar Alessandro II a destare in Solov'ëv la convinzione che lo sforzo teoretico, da solo, non fosse sufficiente a superare la crisi in cui versava l'umanità. Nella vita del filosofo si profilò allora quella stessa forma di delusione rispetto alla teoria e di attrazione verso la prassi che abbiamo già trovato sia negli occidentalisti sia negli slavofili. Sempre partendo dalla necessità di un superamento della contrapposizione tra la confessione orientale e quella occidentale, Solov'ëv si dedicò a un'intensa e ambiziosa attività politico-ecclesiastica e pubblicistica, in cui perorava il superamento della scissione confessionale interna alla cristianità e una conseguente alleanza tra lo zar e il papa. Queste idee vennero sviluppate in numerosi articoli e opere rilevanti come *Istortja i buduščnost' teokratii* (Storia e futuro della teocrazia) [1884-86] e *La Russie et l'église universelle* (*La Russia e la Chiesa universale e altri scritti* [Milano, 1989]). Questo secondo periodo teocratico nell'opera di Solov'ëv si concluse intorno al 1890, nuovamente con una grande delusione, poiché sia in Russia sia in certi ambienti religiosi occidentali il suo pensiero fu accolto non solo con un'assoluta mancanza di comprensione ma addirittura con odio.

Nel terzo e ultimo periodo della sua opera, allorché sia la via della teosofia sia quella della teocrazia si erano rivelate incapaci di condurre allo scopo prefisso, Solov'ëv si rivolse alla teurgia. Nella già citata *Kritika otvlečennych načal* Solov'ëv giunse alla conclusione che l'unitotalità rappresentava, come oggetto della volontà, il bene assoluto; come oggetto della ragione, la verità assoluta; come realizzazione nel mondo dei sensi, la bellezza assoluta. Nel nostro mondo, tale realizzazione, non ancora presente, sarebbe stata innanzitutto un compito da portare a termine in un'arte che avrebbe dovuto avere come suo fondamento la mistica[82].

Solov'ëv si sforzò dunque di articolare nuovamente il suo sistema filosofico nelle tre parti dell'etica, della filosofia teoretica e infine dell'estetica. Di particolare interesse fu la riedizione della sua etica, *Opravdanie dobra* (La giustificazione del bene) [1897], completamente rielaborata. Diversamente dalla sua interpretazione precedente, ora Solov'ëv sosteneva una sempre più netta indipendenza dell'etica sia dalla religione sia dalla filosofia teoretica, fondandola piuttosto sull'analisi fenomenologica dei «primi dati morali» e sulla base del senso del pudore, della compassione e del rispetto. Un analogo passaggio alla fenomenologia caratterizzò anche la rielaborazione della sua filosofia teoretica, in cui, come ha mostrato Helmut Dahm[83], finì per anticipare alcune posizioni di Edmund Husserl e di Max Scheler.

Pur trovandosi ora in deciso disaccordo con i suoi precedenti vagheggiamenti teocratici, Solov'ëv continuò a perseguire come scopo la riunificazione delle confessioni cristiane divise. Nella sua famosa *Kratkaja povest' ob Antichriste* (Breve racconto dell'Anticristo), scritta nel 1900, anno della sua morte, il filosofo collocò la riunificazione della cristianità in un'epoca finale in cui tutti i cristiani si sarebbero sentiti ugualmente minacciati dall'Anticristo.

L'influsso di Solov'ëv sulla successiva filosofia russa fu straordinario e, in tal senso, l'influsso delle opere risalenti al periodo teosofico si rivelò ben superiore rispetto ai più maturi ma frammentari scritti degli anni Novanta in cui il filosofò rielaborò il suo sistema.

Solov'ëv fu il primo ad affrontare tematiche specifiche quali la dottrina della Sofia, la derivazione da una colpa pre-storica del mondo spaziotemporale decaduto, la soluzione del problema della conoscenza in base a un preciso legame tra soggetto e oggetto nell'unitotalità che precede l'atto conoscitivo – tutti temi che ritorneranno costantemente nei pensatori religiosi russi del XX secolo.

Persino la *Filosofskaja Enciklopedija*, di epoca sovietica, definisce Solov'ëv «la figura più rilevante» dell'idealismo filosofico in Russia, sostenendo che «senza Solov'ëv » rimar-

rebbero incomprensibili «il successivo pensiero filosofico religioso russo (N. A. Berdjaev, S. N. Bulgakov, L. P. Karsavin, i fratelli Evgenij e Sergej Trubeckoj, Pavel A. Florenskij, Semën L. Frank e altri) nonché la lirica filosofica di Aleksandr Blok e Andrej Belyj»[84].

Solov'ëv, tuttavia, non fu solo un teorico ma anche un uomo d'azione. La sua approfondita analisi della contrapposizione esistente all'interno del cristianesimo tra Oriente e Occidente e il suo insistere per un superamento di ogni divisione confessionale della cristianità possono ancora fornire validi suggerimenti per la riunificazione del mondo cristiano, soprattutto in un'epoca come quella dell'ecumenismo.

9. *Annotazioni conclusive*

1) Se a questo punto, giunti alla soglia del XX secolo, ci volgiamo indietro, possiamo appurare che i quattro tratti caratteristici che abbiamo cercato di evidenziare nel corso del nostro breve studio rappresentano effettivamente delle dominanti nello sviluppo del pensiero russo. Ben prima del risveglio di un pensiero propriamente filosofico, queste modalità interpretative sono già presenti davanti agli occhi dello spirito russo in altri ambiti della produzione culturale. Esse ci fanno comprendere in modo più profondo dinamiche diverse, quali per esempio la tensione tra due culture opposte – che portò al grande scisma interno alla chiesa russa – o l'entusiasmo con cui la gioventù russa accolse all'inizio del XIX secolo l'idealismo tedesco.

2) In secondo luogo, soprattutto nel primo grande abbozzo sistematico di Vladimir Solov'ëv – e questo vale anche per i suoi successori nel XX secolo –, possiamo vedere che proprio grazie alle caratteristiche ricordate la filosofia russa si muove costantemente lungo la scia della filosofia greca, sia di quella precristiana ed extracristiana (soprattutto di Filone, Plotino e Proclo) sia di quella patristica. E questo non solo occasionalmente, anzi, ricordando ancora una volta quei tratti caratteristici da noi messi in luce, occorre piuttosto dire che essa procede lungo la linea principe della filosofia greca. Abbiamo infatti visto che il pensiero greco pare destarsi prima di tutto con il tentativo di ricondurre la molteplicità delle cose a un'unità, pervenendo presto al tentativo di risolvere l'adozione di un mondo intellegibile in cui la molteplicità delle cose empiriche è riunita in un'unità ed elevando il mistero della sintesi dell'Uno e dei Molti a principio antinomico e dinamico, come avviene nel neoplatonismo sotto l'influsso stimolatore delle religioni orientali.

3) Di particolare interesse – anche in merito ad altri problemi filosofici – appaiono i due primi tratti fondamentali: il problema dell'unitotalità e il problema della visione dei due mondi. La concezione dell'unitotalità offre una base di partenza particolarmente favorevole per raggiungere, nell'ambito della filosofia sociale, un equilibrio tra la personalità del singolo e il popolo. È infatti l'unitotalità a esprimere proprio una simile sintesi di singolare e universale, in cui l'individualità del singolo non rimane esclusa bensì inclusa nell'unità. È un universale il cui contenuto, con l'estensione del concetto, non si impoverisce, ma si arricchisce. Senza questo fondamento ontologico, la sintesi tra personalità singola e società si sfalderebbe, oppure, sostenendo il singolo a costo della generalità, si avrebbe l'anarchia, o ancora, sostenendo la generalità a scapito del singolo, ci ritroveremmo nel collettivismo. Diviene così ben evidente il significato attribuito al concetto di *homousios*, elaborato nel primo concilio di Nicea: senza di esso è impossibile concepire l'unitotalità. Questo non vuol dire tuttavia che tale concetto si possa trasferire senz'altro all'ambito extradivino e che sia possibile far derivare immediatamente da esso un programma sociopolitico: nel mondo esterno alla sfera divina, il principio dell'*homousios* viene sempre realizzato solo in forma indebolita.

Comunque sia, l'unitotalità intesa come principio regolatore dovrebbe illuminare tutti gli sforzi di natura filosofico-sociale e politico-sociale.

4) Tutto questo ci conduce al problema della duplicità. Nel «principio regolatore» dell'unitotalità possiamo ravvisare quel principio ideale che in numerosi filosofi russi costituisce, insieme con l'empiria, la realtà e ne mette in moto lo sviluppo. Nel superamento teoretico del conflitto dei due mondi è fondamentale il concilio di Calcedonia, alla cui dottrina sulle due nature – quella divina e quella umana che, «incommiste, immutate, inseparate e indivise», raggiungono un'«unione ipostatica» nell'unica persona di Cristo – fanno spesso riferimento i pensatori russi. Con tale definizione il concilio di Calcedonia intendeva evitare da un lato il rischio di ridurre entrambe le nature di Cristo a un'unica natura (il monofisismo nella sua forma più radicale) e, dall'altro, una divisione non solo in due nature ma anche in due persone (nestorianesimo)[85]. Il concilio di Calcedonia ebbe un significato assolutamente straordinario per la Chiesa bizantina, che si definì «ortodossa», cioè «della giusta fede», per contrastare dapprima il monofisismo e il nestorianesirno e in seguito la Chiesa romana[86]. La coscienza religiosa russa concepì nello spirito di questa duplicità anche il rapporto esistente nel mondo visibile tra reale e ideale, la cui tensione unificante, tuttavia, non venne sempre mantenuta. Ciò accadde in particolare nelle diverse interpretazioni che abbiamo definito con Čiževskij come concezioni dell'«utopia realizzata»: per esempio nella concezione della «santa Russia», che portò a una chiusura a ogni progresso conducendo alla grande crisi della Chiesa russa nel XVII secolo; oppure nel tentativo da parte di alcuni hegeliani russi degli anni Trenta del secolo scorso di trovare una conciliazione con la (reazionaria) realtà russa su cui dominava Nicola I. In questa visione la tensione unificante veniva a trasformarsi in identità (nazionale) e il principio regolatore – l'utopia – combaciava perfettamente con la realtà empirica. Possiamo considerare come aspetto dello stesso fenomeno anche il massimalismo *dell'intelligencija* russa, con la sua esigenza di un'immediata e totale realizzazione dell'ideale sociale.

Da quanto è stato detto appare chiaro che la filosofia russa – nella misura in cui vi sono attive le idee dell'unitotalità, della connessione essenziale del tutto con il tutto e della visione dei due mondi – andò rivelandosi sia come un ulteriore sviluppo lungo la via maestra segnata dalla filosofia greca precristiana sia come una continuazione della problematica affrontata nei primi due concili. Nei dogmi centrali della fede cristiana – la Santissima Trinità e le due nature compresenti nell'unica persona di Cristo – si incontrano la rivelazione di Dio e il pensiero umano che vi anela.

5) Quanto si è detto in questa breve trattazione sulle quattro caratteristiche fondamentali del pensiero russo vale soprattutto per la filosofia e non tanto per la coscienza religiosa russa in quanto tale. Caratteristica della religiosità russa è infatti un forte tratto ascetico, evidente tanto nel monachesimo quanto nella normale cura dell'anima e nella religiosità popolare. Qui è ancora viva la tradizione antiochena, laddove la filosofia russa è sita più nella tradizione alessandrina; e nell'ambito della filosofia questo vale soprattutto per entrambe le correnti principali del secolo: per la filosofia religiosa e, fino a un certo punto, per quella marxista. Per quanto concerne quest'ultima, si possono indicare senza difficoltà tre dei quattro tratti principali da noi evidenziati: la connessione vitale del tutto con il tutto, la paradossalità e la dinamica; ciò che manca è la visione dei due mondi[87].

6) Senza dubbio degno di nota è il rapporto che intercorre tra la filosofia russa e quella occidentale. Abbiamo visto che nel corso della storia si è giunti per due volte a una penetrazione su larga scala della filosofia occidentale in Russia: la prima la si ebbe con un passaggio attraverso l'Ucraina e, in seguito, con la ricezione della filosofia aristotelico-scolastica nel Collegio mohyliano di Kiev, da cui l'influsso della scolastica si diffuse a tutto il sistema

scolastico ucraino e russo che si stava allora formando. Tale influsso, benché ne fosse promotore Pietro il Grande, andò via via affievolendosi, fino a estinguersi con la chiusura dell'Accademia di Kiev all'inizio del XIX secolo, all'epoca cioè in cui iniziò a dilagare una seconda influenza occidentale: quella dell'idealismo tedesco. Da essa sprigionò un'ondata d'entusiasmo tra la gioventù studentesca russa, portando alla nascita di una filosofia propriamente russa, ancorché aspramente osteggiata sia dallo zar Nicola I sia dal governo. Gli influssi tuttavia, data la profonda crisi che afflisse la filosofia russa nella seconda metà del XIX secolo, non cessarono qui, e a partire dagli ultimi decenni del secolo determinarono le due correnti principali della filosofia russa moderna: da una parte, il pensiero religioso di Solov'ëv e dei suoi successori, dall'altra la filosofia marxista di derivazione hegeliana. Come si deve spiegare il destino contrapposto di queste due grandi irruzioni della filosofia occidentale? Ha forse ragione Čiževskij nel sostenere che il successo dell'idealismo tedesco in Russia sia da imputare a una «affinità elettiva» tra due forme di pensiero che avevano la loro radice comune nel neoplatonismo?

7) Sarebbe oltremodo gratificante poter appurare in quale misura queste intuizioni dell'unitotalità, del mondo visibile sorretto dal mondo invisibile e del mistero nel mondo vengano espresse anche nella letteratura russa. Si scoprirebbero infatti molte cose, ma è compito che ci condurrebbe troppo lontano. Dobbiamo accontentarci di un esempio, e precisamente di alcuni passaggi molto toccanti del romanzo *I fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij che si riferiscono agli insegnamenti dello *starec* Zosima: «Amate tutte le creature divine, l'intera creazione come ciascun granello di sabbia. [...] Se amerete ogni cosa, in ogni cosa coglierete il mistero di Dio. [...] Molte cose sulla terra ci sono nascoste, ma in compenso ci è stato donato un misterioso, recondito senso del nostro vivido legame con un altro mondo, un mondo superiore, celeste, e le radici dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti non sono qui, ma in altri mondi [...] Dio prese i semi da altri mondi e li seminò su questa terra, il suo giardino crebbe e tutto quello che poteva germogliare germogliò, ma ciò che è cresciuto vive ed è vivo esclusivamente in virtù di quel senso di contatto che avverte con gli altri mondi misteriosi. [...] Che il prostrarti per terra e baciare la terra ti siano cari. Bacia la terra e amala incessantemente, insaziabilmente, ama tutti, ama tutto.»[88]

La sera tardi, Alëša Karamazov lascia la camera ardente del vecchio *starec* Zosima, sapendo che porterà per sempre nel cuore questi ultimi insegnamenti del maestro prediletto. «La volta celeste», continua Dostoevskij, «punteggiata di placide stelle splendenti, si stendeva ampia e sconfinata sopra di lui. [...] Il silenzio della terra sembrava fondersi con quello del cielo, il segreto della terra faceva tutt'uno con quello delle stelle... Alëša stava in piedi, ad osservare la notte, quando ad un tratto si gettò di colpo per terra.

Non sapeva perché stesse abbracciando la terra, non si spiegava perché desiderasse così irrefrenabilmente baciarla, eppure la baciava, piangendo, singhiozzando. [...] Per che cosa stava piangendo? Oh, nella sua esultanza egli piangeva persino per quelle lacrime che brillavano per lui dall'abisso della notte. [...] Era come se i fili di tutti questi innumerevoli mondi divini si fossero uniti tutti insieme nella sua anima ed essa trepidasse "al contatto con gli altri mondi".»[89]

[1] Nella sua opera fondamentale *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)* (Il cristianesimo e la letteratura teologica nella Rus' di Kiev, 988-1237), München, 1982, pag. 67, G. Podskalsky riporta al 1371 la prima traduzione slava (balcanica) dell'Areopagita.

[2] D. I. Čiževskij, *Gegel'v Rossii* (Hegel in Russia), Paris, 1939, pag. 10.

[3] *Ibidem*, pag. 10 seg.

[4] F.M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, parte II, libro VI, III, Opere complete in 30 volumi, tomo XIV, Leningrad 1976, pag. 290; tr. it. di Maria Rosaria Fasanelli, *I fratelli Karamazov*, Milano, 2001, vol. I, pagg. 443-4.

[5] N. O. Losskij, «Russkaja filosofija v XX veke» (La filosofia russa nel XX secolo), in *Zapiski Russkago Naučnago Instituta v Belgrade*, 3ª serie, Beograd, 1931, pagg. 71-132, qui pag. 83.

[6] L. P. Karsavin, *Filosofija istorii* (Filosofia della storia), Berlin, 1923, pag. 350 seg.

[7] *Ibidem*.

Vedi V. Zen'kovskij, *Preodolenie platonizma i problema sofijnosti mira* (Il superamento del platonismo e il problema della sofianità del mondo), in «Put'», Paris, 1930, 24, pagg. 3-40, qui pagg. 4 e 8. L'autore prospetta un «superamento» del platonismo attraverso la visione sofianica del mondo, ravvisando in essa, diversamente da quanto accade in Platone, il fondamento ideale del mondo inteso come creazione di Dio.

[9] Vedi N. O. Losskij, *Characteristic features of Russian philosophy*, in *History of Russian Philosophy* (Storia della filosofia russa), London, 1952, cap. XXVII, pagg. 402-9.

[10] Questa terminologia deriva dalla polemica contro l'arianesimo del quarto secolo. Secondo Ario (morto nel 336), il Logos incarnatosi in Cristo non era Dio ma solo la creatura più perfetta e creata prima di ogni tempo. Nel Concilio di Nicea (325) tale dottrina fu condannata come eretica e il Figlio fu definito consustanziale (*homousios*) al Padre. Nel prosieguo della controversia l'arianesimo si divise in diverse correnti, tra le quali quella dei semiariani definì il Figlio come simile alla sostanza (*homoousios*) del Padre, questo per avvicinarsi per quanto possibile alla formula di Nicea.

[11] Vedi P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny* (La colonna e il fondamento della verità), Moskva, 1914; *Rossica*, Berlin, 1929, pag. 80; tr. it. di P. Modesto, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano, 1974.

[12] V.I. Lenin, *Philosophische Hefte* (Quaderni filosofici), in *Werke*, vol. XXXVIII, Berlin (Ost), 1973, pag. 136 seg. Per il rapporto tra filosofia religiosa russa e marxismo cfr. G. A. Wetter, *Russkaja religioznaja filosofia i marksizm* (La filosofia religiosa russa e il marxismo), in N. P. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysr XX veka*, Pittsburgh, 1975, pagg. 99-116.

[13] Cfr. B. Jakowenko, *Dreißig Jahre russischer Philosophie* (Trent'anni di filosofia russa), in «Der russische Gedanke», 1 (1929/30), quaderno 3, pagg. 325-49, qui pag. 342.

[14] Plotino, *Enneadi*, V, 8, 4.

[15] In virtù «della più acuta e ampia dialettica dell'Uno», che lo rende capace di mostrare «i molti come l'Uno e l'Uno come i molti». Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Lezioni sulla storia della filosofia), vol. III, *in Sämtliche Werke*, H. Glockner (a cura di), vol. XIX, Stuttgart 1959, pag. 73.

[16] Lo studioso russo A. Losev, eccezionale conoscitore dell'antichità greca, intende dimostrare nella sua opera *Antičnaja filosofija istorii* (La filosofia della storia di epoca antica), Moskva, 1977, che anche nella filosofia greca *antica* era presente, se non propriamente una filosofia della storia, almeno un insieme di suggerimenti in tale direzione.

[17] Vedi H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (La filosofia dei Padri della Chiesa), Cambridge, Mass., 1956, pagg. 112-232.

[18] Cfr. a tale proposito R. Arnou, «Platonisme des Pères» (Il platonismo dei Padri), in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XII, parte II, sez. 2258-2392, Paris, 1935.

[19] Cfr. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (La liturgia cosmica. L'immagine del mondo di Massimo il Confessore), Einsiedeln, 1961², pag. 126 seg.

[20] Vedi J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, vol. VIII, sez. 1365 B, Paris, 1857; d'ora in poi citato come MG.

[21] Il riferimento a Plotino qui ha un significato puramente illustrativo e non sottintende un rapporto di reale subordinazione. Rimane tuttora aperta la questione di come spiegare le vistose somiglianze tra Plotino e Origene, ossia chiarire se Origene dipenda da Plotino o se viceversa Plotino, più giovane di 17 o 18 anni, dipenda da Origene,. La spiegazione più plausibile è che entrambi rechino l'impronta del loro maestro Ammonio Sacca.

[22] Vedi MG 45, 1252. Cfr. per questo e per quanto segue H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogma*, Paris, 1938, 1983[7], pag. 4 seg.

[23] Vedi MG 74, 69 B.

[24] Vedi MG 90, 256 B.

[25] *Patrologiae cursus completus*, Series latina, vol. XXXVII, sez. 1236, Paris, 1865.

[26] MG 97, 961 A.

[27] Cfr. MG 96, 572 seg.

[28] Vedi A. S. Archangel'skij, *Tvorenija Otcov Cerkvi v drevnerusskoj pis' mennosti* (Le opere dei Padri della Chiesa nell'antica letteratura russa), Sankt Peterburg, 1888, pag. 6.

[29] Vedi G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija* (Percorsi della teologia russa), Paris, 1937, pag. 9 seg.; d'ora in poi: Florovskij, *Puti*.

[30] «Tendendo oltraggiosamente la mano, *ho mangiato dall'albero della conoscenza*, dal quale Dio mi aveva severamente proibito di mangiare.» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, ultima domenica del periodo prequaresimale, canone mattutino, III ode.

[31] «Chi è in grado di annunziare l'opera da Te compiuta, Dio? Sei diventato figlio di colei che avevi condannato a generare figli nel dolore. Così si rallegra di te, grazie alla Madre di Dio, la natura caduta della donna.» Mottetto a otto voci, primo tono, lunedì, canone, III ode.

[32] «Vestendosi *di me*, il Signore uscì *da te*, [...] e divinizzò la natura caduta...» Mottetto a otto voci, martedì, primo tono, canone, V ode.

[33] Nella celebrazione del battesimo di Cristo la chiesa pone nella bocca del Figlio incarnato di Dio le seguenti parole: «rinnovando l'Adamo spezzato dalla colpa, io ricevo come uomo il battesimo.» Liturgia del Vespro del 7 gennaio secondo il *Mineja*, calendario delle funzioni quotidiane di tutto l'anno, *stichiry na stichovne* (canti religiosi in versetti).

[34] «La tua potenza ("*edinonacalie*", letteralmente: uniprincipio) che si irraggia in triplice luce, Signore, illumina con chiaro splendore il nostro spirito e ci conduce da un molteplice accecamento alla deificazione che unisce.» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, venerdì della sesta settimana, canone mattutino, IX ode.

[35] «In te, Madre di Dio, noi vediamo una fornace spirituale: così come l'Altissimo salvò un giorno i tre giovani, così egli ha rinnovato il mondo intero nel tuo grembo.» Mottetto a otto voci, domenica del primo tono, canone mattutino, VII ode.

[36] «Il sole nascose i suoi raggi, la luna e le stelle si tramutarono in sangue, i monti in terrore, le colline tremarono, il Paradiso si chiuse.» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, quarta domenica del periodo prequaresimale, Vespro.

[37] «Crocifisso per tua libera volontà in mezzo alla giornata in mezzo al mondo, tu hai, o Buono, liberato i confini del mondo dalla vendetta del serpente.» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, mercoledì della quarta settimana, canone mattutino, VIII ode. «Tutti noi ti glorifichiamo, Figlio di Dio, che allarghi le mani sulla croce indicando i quattro lati (del mondo), quindi attraverso di te noi ottenemmo l'accesso al Padre.» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, mercoledì della terza settimana, canone mattutino, IX ode.

[38] «Durante la tua crocifissione il sole mutò la sua luce in oscurità, il lume della luna si spense e gli elementi tutti si trasformarono per il terrore». Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, mercoledì della quarta settimana, canone mattutino, IX ode.

[39] «Tutto il creato si rallegra della tua resurrezione dai morti, buon Signore, perché hai ristabilito con te tutto il mondo e abbattuto il dominio della morte». Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, mercoledì della terza settimana dopo Pasqua, canone completo, III ode.

[40] «Oggi cielo e terra si sono riuniti, Cristo è nato. Oggi Dio è disceso dal cielo in terra e ha elevato l'uomo in alto dalla terra al cielo.» Liturgia del Vespro del 25 dicembre secondo il *Mineja*, calendario delle funzioni quotidiane di tutto l'anno.

[41] L'antivigilia di Natale, in cui viene celebrata la festa dei martiri cretesi, la chiesa bizantina si rivolge ai santi con le seguenti parole: «Voi schiera chiamata da Dio [...] voi chiare stelle, che con lo splendore delle vostre opere avete portato in cielo la terra (*zemlju onebešivse*).» Liturgia del Vespro del 23 dicembre secondo il *Mineja*, calendario delle funzioni quotidiane di tutto l'anno.

[42] «O Cristo, o vita sprofondata nella tomba, le schiere degli angeli glorificano nell'orrore la tua discesa. – O vita, come è possibile che tu muoia, vivendo nella tomba?» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, ode mattutina, Osanna al salmo 118.

[43] «Cristo è risorto dai morti, ha sconfitto la morte con la morte, e ha donato la vita a coloro che giacciono nelle tombe.» Raccolta di inni sacri del *«triod'* dei fiori», domenica di Pasqua, mattutino, *passim*.

[44] «Ogni cosa in te supera la comprensione umana, tutto in te, o Madre di Dio, è un mistero straordinariamente meraviglioso, in assodata purezza e conservando la verginità sei divenuta vera madre, generando il vero Dio.» Mottetto a otto voci, secondo tono, *theotokion* al *troparion* domenicale.

[45] «Rallegrati, Altissimo, inaccessibile al pensiero umano, rallegrati, Profondo, che nemmeno gli occhi degli angeli ti possono ricercare!» Raccolta di inni sacri del *triod'* quaresimale, sabato della quinta settimana, *akathistos* mattutino, primo *oikos*.

[46] Dialettica come unità degli opposti: «Rallegrati, perché hai riunito insieme l'opposto, rallegrati, perché hai riunito la verginità e la maternità!» – *Ivi*, VIII *oikos*.

[47] Ascoltando un testo come il seguente, tratto da un inno dell'antivigilia di Natale, non può non venire in mente l'«identità dell'identità e della non-identità» di hegeliana memoria. Riferendosi alla persecuzione del bambino di Betlemme da parte di Erode, la Chiesa bizantina canta: «Andate a vedere, amici, e non abbiate paura, poiché è inutile il desiderio di Erode, che cerca di uccidere il Salvatore neonato. Questi, abbracciando vita e morte, vive e salva il mondo per amore degli uomini.» Liturgia completa del 23 dicembre secondo il *Mineja*, calendario delle funzioni quotidiane di tutto l'anno, completo, I ode.

[48] Vedi G. Špet, *Očerk razvitija russkoj filosofii. Pervaja čast'* (Lineamenti dello sviluppo della filosofia russa. Parte prima), Petrograd, 1922. Špet assegna al primo capitolo del suo libro, in cui viene trattato questo periodo, il titolo «Ignoranza». Egli si duole infatti dell'operato degli apostoli slavi Cirillo e Metodio che, traducendo i libri sacri in lingua slava, impedirono ai popoli della Slavia l'accesso diretto alla letteratura classica, come invece avvenne per i popoli dell'Occidente grazie alla conoscenza del latino. Il fatto poi che Špet definisca la lingua bulgara, in cui i libri sacri arrivarono anche agli slavi orientali, «la lingua di un popolo senza tradizioni culturali, senza letteratura e senza storia» (pag. 12), ci induce a considerare *cum grano salis* le sue dichiarazioni, basti ricordare quanto si è detto poc'anzi sulla fioritura culturale della Bulgaria del X secolo.

[49] Vedi G. Florovskij, *Puri*, cit., pag. 1.

[50] Cfr. E. Trubeckoj, *Umozrenie v kraskach* (Contemplazione a colori), Moskva, 1915; ristampa in *Tri očerka o russkoj ikone* (Tre saggi sull'icona russa), Paris, 1965.

[51] Vedi "*Inoe carstvo*" *i ego iskateli v russkoj narodnoj skazke* («L'altro regno» e i suoi cercatori nelle favole popolari russe), in «Russkaja Mysl'», Praha-Berlin, 1923/I-II, pagg. 220-61.

[52] Tale titolo viene spiegato in diversi modi: l'etimologia popolare lo fa derivare da *golub'* (colomba), in cui vede il simbolo dello Spirito Santo che avrebbe ispirato la scrittura del libro; altri, tra cui il noto slavista M. Vasmer, connettono questo nome a *glubina* (profondità). Il titolo «Libro della profondità» vorrebbe esprimere la profondità del contenuto. Cfr. M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch* (Dizionario etimologico russo), vol. I, Heidelberg, 1953, pag. 288.

[53] Vedi «Literaturnaja Gazeta», 27 novembre 1968, pag. 12. Il testo della leggenda si trova in *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XIII vek* (Monumenti della letteratura dell'antica Rus'. XIII secolo), Moskva, 1981, pagg. 210-27.

[54] Cfr. N. Alekseev, *Russkij narod i gosudarstvo* (Il popolo russo e lo stato), in «Put'», nr. 8, Paris, 1927, pagg. 21-57, qui pag. 34.

[55] D. *Čiževskij*, *Russische Geistesgeschichte* (Storia dello spirito russo), München, 1974², pag. 95.

[56] Cfr. a tale proposito l'introduzione di R. Jagoditsch all'autobiografia di Avalckum da lui curata: *Das Leben des Protopopen Avvakum*, Berlin, 1930; ed. it. *Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, Milano, 1986.

[57] G. Florovskij, *Puti*, cit., pag. 104.

[58] *Ibidem*. Un resoconto bibliografico dei corsi di retorica e di filosofia tenuti tra il 1635 e il 1817 all'Accademia mohyliana è offerto da Ja. M. Stratij, V. D. Litvinov, V. A. Andrugko, *Opisanie kursov*

filosofi i ritoriki professorov Kievo-Mogiljanskoj Akademii (Descrizione dei corsi di filosofia e di retorica dei professori dell'Accademia mohyliana di Kiev), Kiev, 1982.

[59] D. Čiževskij, *Russische Geistesgeschichte*, cit., pag. 187.

[60] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Lineamenti di filosofia del diritto), *Sämtliche Werke*, vol. VII, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1964, pag. 33.

[61] M. A. Bakunin, «O filosofii» (Sulla filosofia), in *Sobranie sočinenij i pisem 1828-1876* (Raccolta delle opere ed epistolario 1828-1876), vol. II, Moskva, 1934, ristampa anastatica Düsseldorf-Vaduz, 1970, pag. 323, cfr. pag. 171 e 380.

[62] *Ibidem*, pag. 320.

[63] M. A. Bakunin, nell'introduzione alla sua traduzione dei discorsi ginnasiali di Hegel, *ibidem*, pag. 177 seg.

[64] Lettera a V. P. Botkin del 1 marzo 1841, in: V. G. Belinskij, *Polnoe sobranie soéinenij* (Raccolta completa delle opere), vol. XII, Moskva, 1956, pag. 22.

[65] M. A. Bakunin, *Sobranie soéinenij i pisem 1828-1876*, cit., vol. III, pag. 90.

[66] «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», n. 251, 21 ottobre 1842, pag. 1002.

[67] Cfr. M. Wolff, *Hegel in vorrevolutionaren Rußland* (Hegel nella Russia prerivoluzionaria), in O. Negt (a cura di), *Aktualität and Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., 1970, pagg. 151-82, qui pag. 163.

[68] Citato in D. Tschizewskij (Čiževskij) (a cura di), *Hegel bei den Slawen* (Hegel tra gli slavi), Darmstadt, 1981[2], pag. 171.

[69] Vedi *ibidem*, pagg. 210, 212-5.

[70] Vedi A. I. Košelev (a cura di), *Polnoe sobranie sočinenij Ivana Vasil' eviča Kireevskago*, (Collezione completa delle opere di Ivan Vasif' evič Kireevskij), torno I, edito da A. I. Košelev, vol. I, Moskva, 1861, pag. 336. Cfr. anche *Russische Religionsphilosophen. Dokumente* (I filosofi della religione russi. Documenti), curato e tradotto da N. von Bubnoff, Heidelberg, 1956, pag. 56 seg.

[71] A. S. Chomjakov, «Cerkov' odna» (La Chiesa è una), in *Sočinemja A.S. Chomjakova* (Opere di A.S. Chomjakov), vol. II, Moskva, 1907[5], pag. 20; cfr. altresì N. von Bubnoff (a cura di), *Das dunkle Antlitz. Russische Religionsphilosophen* (Il volto oscuro. I filosofi della religione russi), vol. I, Köln, 1966, pag. 40 seg.

[72] A. S. Chomjakov, cit., pag. 12; *Das dunkle Antlitz*, cit., pag. 27.

[73] *Hegel bei den Slawen*, cit., pag. 245-63.

Vedi N. G. Černyševskij, *Das anthropologische Prinzip* (Il principio antropologico), Berlin (Ost), 1956, pag. 44.

[75] Cfr. N. Berdjaev, *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus* (II senso e il destino del comunismo russo), Luzern, 1937, pagg. 23-5.

[76] D. Čiževskij, *Russische Geistesgeschichte*, cit., pag. 236.

[77] Il nome deriva dalla voce diffusa tra i contadini che in breve ci sarebbe stata una generale distribuzione di terreni. Cfr. *Bol' šaia Sovetskaja Enciklopedija* (Grande enciclopedia sovietica), vol. XXIX, Moskva, 1978[3], pag. 107.

[78] Cfr. D.I. Čiževskij, *Gegel' v Rossii,* cit., pagg. 250-254.

[79] Cfr. *Mir kak celoe* (Il mondo come totalità), Sankt Peterburg, 1892.

[80] Cfr. N. A. Berdjaev, *Konstantin Leont'ev. Očerk iz istorii russlcoj religioznoj mysli* (Konstantin Leont'ev. Uno studio sulla storia del pensiero religioso russo), Paris, 1926; cfr. I. Kologrivov, *Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken K. Leontjews* (*1831-1891*) (Dall'Ellade al monachesimo. La vita e il pensiero di K. Leont'ev), Regensburg, 1948.

[81] Cfr. G. M. Young jr., *Nikolai F. Fedorov*, *An Introduction*, Belmont, Mass., 1979.

[82] Vedi *Kritika otvlečennych načal* (Critica dei principi astratti), in *Sobranie sočinenij Vi. S. Solov'ëva* (Opere di Vl. S. Solov'ëv), vol. II, Bruxelles, 1966, pag. 354 seg.; cfr. anche K. Močul' skij, *Vladimir Solov'ëv. Žizn' i učenie* (Vladimir Solov'ëv. Vita e dottrina), Paris, 1951[2], pag. 236.

[83] Cfr. H. Dahm, *Die Chance der Philosophie und das Verhängnis der slawophilen Utopie*, in G. Katkov et al. (a cura di), *Rußlands Aufbruch ins 20. Jahrhundert* (II passaggio della Russia al XX secolo), Olten und Freiburg i.Br., 1970, pagg. 234-62, qui pag. 239; cfr. altresì idem, *Vladimir*

Solov'ëv und Max Scheler, München und Salzburg, 1971, *passim*; idem, *Grundzüge russischen Denkens – Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts* (Tratti fondamentali del pensiero russo – Personalità e testimonianze del XX secolo), Miinchen, 1979, pagg. 16-46 e 131-8.

[84] Vedi *Filosofskaja Enciklopedija*, vol. V, Moskva, 1970, pag. 55.

[85] Cfr. K. Rabner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Piccolo dizionario teologico), Freiburg-Basel-Wien, 1976[10], pag. 69.

[86] Un ruolo di primaria importanza nella trasmissione del dogma di Calcedonia alla coscienza religiosa russa fu nuovamente rivestito dalla liturgia bizantina: in numerosi inni sacri ortodossi viene infatti celebrata l'incarnazione di Cristo come unità di una persona in due nature. Un esempio tra i molti: «Chi non ti rende gloria, santissima Vergine, chi non celebrerà la tua purissima maternità? Poiché il Figlio unico, che sorse senza tempo dal Padre, deriva da te, pura, diventando uomo in un modo ineffabile. Di natura divina, divenne per la nostra salvezza anche uomo per natura; non distinto in due persone, egli viene incommistamente abbracciato in due nature. Pregalo, beatissima Vergine, di aver compassione delle nostre anime.» Vespro domenicale del sesto tono.

[87] Cfr. G. A. Wetter, *Die russische religiöse Philosophie und der Marxismus* (La filosofia religiosa russa e il marxismo), in 600 *Jahre Theologische Fakultät an der Universität Wien 1384-1984*, Wien, 1985, pagg. 73-92.

[88] F. M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, cit., parte II, libro VI, III. Opere complete in 30 voll., Leningrad, 1976, pagg. 289 seg., pag. 292; tr. it. di Maria Rosaria Fasanelli, cit., vol. I, pagg. 442-7.

[89] *Ibidem*, parte III, libro 7, IV, pag. 328; tr. it. di Maria Rosaria Fasanelli, cit., vol. Il, pagg. 502-3.

Capitolo secondo
L'ascesa a un valore universale
Helmut Dahm

1. *Cenni preliminari e concetti: il rapporto tra la filosofia russa e la filosofia occidentale – presentazione e introduzione*

L'istituzione del Collegio mohyliano di Kiev (fondato nel 1631 e divenuto Accademia nel 1701) ebbe una serie di conseguenze: un'affermazione tardiva della scolastica latina; l'attività didattica dei fratelli di origine greca Ioannikij (1663-1717) e Sofronij (1652-1730) Lichudes presso le scuole seminariali moscovite di Bogojavlenskij e Zakonospasskij dal 1685 al 1694 (fatto che fu all'origine dell'accademia ecclesiastica con sede dal 1814 nel Monastero della Trinità); la polemica sull'indirizzo orientale od occidentale – che avrebbe dovuto assumere la vita spirituale russa. Due discepoli dei Lichudes, Pëtr Postnikov e Palladij Rogovskij, furono i primi russi a ottenere, poco prima del 1700, il titolo di dottore in filosofia, rispettivamente a Padova e a Roma. Pressappoco nello stesso periodo, Andrej Belobockij scrisse un commento filosofico alla *Ars magna* di Raimondo Lullo. Dopo i trattati *Logica*, *Psychologia* e *Physica* di Sofronij Lichudes, all'inizio del XVIII secolo fu pubblicato lo *Zerkalo* (Specchio della visione della natura), prima esposizione sistematica della cosmologia aristotelica in lingua russa. Gradualmente, intanto, la filosofia della religione (Vasilij N. Tatiščev, 1686-1750; Antioch Kantemir, 1708-44; Michail V. Lomonosov, 1711-65) cominciava a disgregarsi in seguito all'affermarsi della scienza, cosa che condusse presto alla nascita di un illuminismo aristocratico (Dmitrij Aničkov, 1733-88; Jakov Kozel'skij, 1728-94; Semën Desnickij, † 1789; Aleksandr Radiščev, 1749-1802), che si orientava essenzialmente verso modelli tedeschi, francesi e inglesi, mentre Gottfried Wilhelm Leibniz e Christian Wolff dominavano la metafisica della filosofia delle scuole. Tra i pensatori del XVIII secolo, una posizione peculiare fu assunta dall'ucraino Grigorij Skovoroda (1722-94), proveniente dall'Accademia ecclesiastica di Kiev e spesso considerato (per esempio da Ern, 1912), a causa del suo interesse per l'antropologia filosofica, come il vero creatore della filosofia russa. La sua dottrina di tono panteistico era influenzata sia dall'antica stoa sia dalla patristica, soprattutto dagli alessandrini Clemente e Origene.

La problematica dell'annessione forzata al pensiero europeo, promossa da Pietro il Grande e dalla sua «compagnia scientifica» (*učenaja družina*), il circolo che si raccoglieva intorno a Feofan Prokopovič (1681-1736)[1], divenne evidente in tutta la sua portata solo con la polemica tra gli slavofili (Chomjakov, 1804-60; Kireevskij, 1806-56; Aksakov, 1817-60; Samarin, 1819-76; Leont'ëv, 1831-91) e gli occidentalisti (Čaadaev, 1794-1856; Herzen, 1812-70; Kavelin, 1818-85; Belinskij, 1811-48; Čičerin, 1828-1904). Mentre il più importante sostenitore della slavofilia, Aleksej Chomjakov, sviluppava il suo esistenzialismo religioso paragonabile a quello kierkegaardiano studiando la patristica, Blaise Pascal e Arthur Schopenhauer, gli occidentalisti consideravano come propri riferimenti soprattutto Hegel (Kant, Fichte,

Schelling), i primi socialisti e Comte. A svolgere un ruolo particolare nella ricezione di certe forme del pensiero occidentale furono vari circoli filosofici attivi in decenni successivi: quello della Ljubomudrost' (Amore per la sapienza) dei cosiddetti «giovani archivisti» negli anni Venti; il circolo che si raccoglieva intorno a Nikolaj V. Stankevič (1813-40) negli anni Trenta; il gruppo che faceva capo a Michail V. Butaševič-Petraševskij (1821-66) tra il 1845 e il 1849. Nella seconda metà del XIX secolo crebbero d'importanza il materialismo (Černyševskij, 1828-89; Dobroljubov, 1836-61; Pisarev, 1840-68; materialismo dialettico in Plechanov[2], 1856-1918); il positivismo (Lavrov, 1823-1900; Vladimir Lesevič, 1837-1905; Michajlovskij, 1842-1904; Nikolaj Grot, 1852-99; Vladimir Vemadskij 1863-1945) e il kantismo (Aleksandr I. Vvedenskij, 1856-1925; Čelpanov 1862-1936; Lapšin, 1870-1952).

Il pensatore più importante dell'epoca fu tuttavia Vladimir Solov'ëv (1853-1900). Studioso di vastissima erudizione filosofica, Solov'ëv costituì, su un fondamento platonico- agostiniano e con piena consapevolezza di quanto acquisito in Europa da Cartesio a Nietzsche, il primo sistema russo di una conoscenza integrale, precorrendo negli anni Novanta quasi tutto l'instrumentario metodologico della fenomenologia fondata da Brentano, Husserl e Scheler. Solov'ëv condusse con regale autorevolezza la filosofia russa del XX secolo: sulla base della sua metafisica dell'unitotalità, Sergej Trubeckoj (1862-1905), Evgenij Trubeckoj (1863-1920), Struve (1870-1944), Boris Vyšeslavcev (1877-1954) e Il'in (1883-1954) svilupparono l'idealismo trascendentale; Aleksej A. Kozlov (1831-1901), Lev Lopatin (1855-1920), Losskij (1870-1965) e Sergej A. Askol'dov (1871-1945) l'idealismo personalistico; Bulgakov (1871-1944), Karsavin (1882-1952) e Florenskij (1882-1943) l'idealismo sofiologico della «nuova filosofia della religione», senza peraltro ravvisare il passaggio di Solov'ëv dalla teosofia alla fenomenologia e all'antropologia filosofica. Il moderno esistenzialismo russo[3] sorse dai principi e dalle rotture di schemi che caratterizzarono la fase finale del pensiero di Solov'ëv solo con la filosofia in esilio di Lev Šestov (1866-1938), Berdjaev (1874-1948) e Frank (1877-1950).

2. *Il passaggio dal XIX al XX secolo*

Come è noto, Friedrich Engels considerava «la questione del rapporto tra pensiero ed essere, tra spirito e natura» come «la somma questione di tutta la filosofia»[4]. Indubbiamente, questo fu un gravissimo equivoco, che non rimase affatto privo di conseguenze per la riflessione sulla storia della filosofia. Da questo momento in poi, infatti, vi cominciò a dominare – almeno da parte marxista – la contrapposizione tra idealismo e materialismo: si definiva cioè come idealistico ogni sistema filosofico che prendesse le sue mosse dall'originarietà dello spirito rispetto alla natura e si interpretava invece come materialistico qualsiasi sistema che sostenesse, al contrario, l'originarietà della natura rispetto allo spirito.

Poiché nell'ambito della filosofia russa – se si prescinde da alcune eccezioni[5] – non si ebbe alcun accenno di realismo critico, l'alternativa «idealismo-materialismo» rimane in questo caso specifico pienamente giustificata nonostante la sua palese insostenibilità storico-filosofica sia in particolare sia in linea generale. Ma è sufficiente questo per parlare di una filosofia russa autonoma, sia essa fondata e orientata in senso idealistico o materialistico?

a) *La polemica sulla filosofia russa*

Alla domanda che ci siamo testé posti, accreditati storici della filosofia russa come Ernest Radlov (1854-1928 – uno tra i curatori delle opere di Vladimir Solov'ëv e curatore unico

delle sue lettere), Michail Geršenzon (1869-1925 – curatore degli scritti e delle lettere di Pëtr Čaadaev), Gustav Špet (1878-1940) e Boris Jakovenko (1884-1948) hanno risposto in modo risolutamente e inequivocabilmente negativo[6]. Secondo Geršenzon, la storia della filosofia russa nel XIX secolo non è stata altro che una trasformazione degli influssi provenienti dalle diverse scuole filosofiche estere. Tra gli aspetti essenziali di questa trasformazione e ricezione di dottrine filosofiche straniere vi sarebbero il passaggio da Schelling a Hegel, quello da Hegel a Claude Henri de Rouvroy Saint-Simon e François M. Ch. Fourier, poi al positivismo e infine a Friedrich Nietzsche. Un rappresentante della dottrina marxista sovietica, Viktor Malinin, suggeriva nel suo libro *Osnovnye problemy kritiki idealističeskoj istorii russkoj filosofii* (Problemi fondamentali della critica della storia idealistica della filosofia russa) l'idea che in tale «caleidoscopio» di influenze straniere non era rimasto coinvolto soltanto uno fra i vari indirizzi del pensiero occidentale, cioè il materialismo. Per quanto riguardava le forme e le modalità stesse in cui l'idealismo era venuto a manifestarsi in Russia, già Geršenzon avrebbe ritenuto completamente sviante la domanda su uno sviluppo di pensiero autonomo all'interno della filosofia russa[7]. L'opera *Očerki russkoj filosofii* (Lineamenti di filosofia russa) di Jakovenko esprimeva appunto tale visione autocritica degli storici borghesi della filosofia russa con il seguente giudizio: «Tutto quello che la Russia possedette e diede in campo filosofico consistette o in una diretta imitazione o in una subordinazione non cosciente all'influsso straniero, o altrimenti nello sforzo di scegliere alcune tra le correnti straniere più importanti e collegarle tra di loro»[8]. Gli storici borghesi della filosofia russa che abbiamo citato poc'anzi non seppero apparentemente scoprirvi nulla più di una debole, pallida, triviale e volgare imitazione della fiorente e originaria filosofia dell'Europa occidentale. Come affermò Malinin:

> «Tanto Jakovenko quanto Špet, Radlov e Geršenzon ritennero perfettamente accettabile ricondurre l'oggetto della filosofia russa (in un determinato periodo del suo sviluppo) a quello della filosofia francese o (in un'epoca successiva dello sviluppo filosofico della Russia) a quello della filosofia tedesca. A loro parere, infatti, da un lato non esistettero (in Russia) idee filosofiche autonome, dall'altro la discussione delle idee delle scuole filosofiche occidentali, seppure impetuosa e appassionata, non fu in grado di produrre un proprio pensiero filosofico, caratterizzato da un'autentica originalità nazionale. Possiamo dire pertanto che secondo Jakovenko, Špet, Radlov, Geršenzon e altri storici borghesi del pensiero filosofico russo non poteva esistere *una scienza della storia della filosofia russa*, poiché, nel senso rigoroso della parola, non esisteva una *storia della filosofia russa*.»[9]

I sostenitori di quest'interpretazione altamente spregiativa potevano appellarsi al giudizio di un'autorità di valore indiscutibile: fu infatti lo stesso Solov'ëv, recensendo l'pera di Danilevskij e Strachov intitolata *Rossija i Evropa* (La Russia e l'Europa, 1888), a rispondere alla domanda «Che cosa può far vedere la filosofia russa?» (parte III della recensione) con queste parole: «Negli ultimi due decenni, in Russia di scritti più o meno seri e di maggior o minor interesse su diverse tematiche filosofiche ne sono usciti a sufficienza. Ma tutto quel che c'è di filosofico in queste opere è del tutto non russo, mentre quel che c'è in essi di russo non ha minimamente a che fare con la filosofia e talora è (addirittura) privo di qualsiasi fondamento. Non siamo in grado di appurare segni reali di una filosofia russa autonoma; tutto quanto si è presentato in questa veste è rimasto limitato alla mera pretesa»[10]. L'indubbio talento dei russi per il pensiero speculativo si sarebbe finora manifestato solo come una capacità ricettiva: «Indubbiamente, abbiamo compreso eccellenti idee filosofiche straniere e le abbiamo fatte nostre, ma in questo campo non abbiamo formato una sola opera significativa, sicché o ci appaghiamo di abbozzi frammentari o diamo forma compiuta a certi estremi e

a certe visioni unilaterali del pensiero europeo»[11]. Già la ricezione della filosofia hegeliana attraverso il circolo di Nikolaj Stankevič (1813-40) avrebbe mostrato che mancava al pensiero russo lo «sforzo positivo», proteso allo sviluppo di una concezione propria: «Questo movimento filosofico di spiriti scelti (negli anni Trenta e Quaranta del XIX secolo), che cominciò con grande splendore ed entusiasmo, si concluse – almeno per la filosofia – letteralmente con un nulla»[12].

Malinin negò obiettività a questo «severo giudizio» solo nella misura in cui esso veniva a «rigettare anche la tradizione materialistica», offrendo invece fondamento alla «non meno vacua pretesa di Solov'ëv », ossia quella di riportare «l'origine della storia della filosofia russa a quel punto temporale» in cui sono state edite «le sue opere mistico-filosofiche»[13]. Va anche detto, a onor del vero, che non mancarono alcuni storiografi sovietici che inserirono persino l'inquietante «fenomeno Solov'ëv » in una lettura marxista della storia della filosofia russa e cercarono di chiarirne il pensiero in base ai criteri marxisti[14]. Gli storici sovietici Anatolij Galaktionov e Pëtr Nikandrov riconobbero a questo importantissimo pensatore russo del XIX secolo di aver «creato il sistema metafisico di un "sapere integrale"», in cui la «sintesi di scienza, filosofia e religione» appare «come il compito più alto e al contempo come l'ultimo risultato dello sviluppo intellettuale dell'uomo»[15]. Solov'ëv avrebbe inoltre lasciato dietro di sé un'eredità cospicua e culturalmente composita, di cui facevano parte anche alcuni importanti lavori di traduzione in russo, tra cui i *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* di Kant e alcune opere di Platone[16]. Secondo il giudizio conclusivo di entrambi gli storici sovietici della filosofia, «il sistema di Solov'ëv richiamò numerose imitazioni [...] Soprattutto nell'ultimo decennio del secolo scorso lo si cominciò a contrapporre al marxismo. Gli autori del volume antologico *Vechi* subirono enormemente l'influsso di Solov'ëv.»[17]

Anche un altro storico della filosofia di epoca sovietica, Evgenij Ryškov, condivise in tutto e per tutto tale interpretazione. In un articolo della rivista «Nauka i religija» del novembre 1968 egli affermava innanzitutto che « Solov'ëv ha posto tutte le sue forze e tutte le sue conoscenze a servizio dell'idea religiosa della redenzione universale», per poi rendere trasparente, su questo sfondo, il seguente contrasto: «La vita tuttavia ha impietosamente divelto le illusioni di Solov'ëv e ha risvegliato in lui stesso una delusione sempre maggiore e un senso di alienazione (separazione) dagli amici terreni. In ultima analisi, Solov'ëv comprese che era rimasto solo con la sua speranza di realizzare il "regno di Dio" in terra, e con la consapevolezza che tale speranza era stata irrimediabilmente infranta»[18].

È comunque degno di attenzione il fatto che Ryškov abbia concesso al pensatore russo quell'alto valore che sino ad allora gli era stato negato da parte sovietica. L'articolo dello storico esordiva infatti con le parole seguenti: «Tra i molti nomi che ricorrono nella storia della filosofia, se ne trovano solo pochi che per notorietà possano essere posti accanto al nome dell'idealista e teosofo russo Vladimir Sergeevič Solov'ëv [...] Perciò anche noi atei dobbiamo interessarci dell'eredità di Solov'ëv.»[19]

b) *La «nuova filosofia della religione»*

Nella prefazione alla raccolta di articoli apparsa nel 1903 *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej* (*1896-1903*) (Dal marxismo all'idealismo – 1896-1903), Sergej N. Bulgakov scriveva: «Devo confessare che Kant è stato per me sempre meno discutibile di Marx. Ritenevo perciò scontato che dovessi verificare Marx con Kant, e non il contrario», nella speranza «di dare una forma accettabile alla dottrina positiva del materialismo economico» e di poterla «liberare dalle sue assurdità»[20]. Che tale posizione nascesse non da ultimo dall'azione spirituale di Solov'ëv lo rivela lo studio che Bulgakov dedicò in quello stesso periodo al

pensatore russo: «La filosofia di Solov'ëv », spiegava Bulgakov, «offre alla coscienza contemporanea una visione cristiana e integrale del mondo, sviluppata in modo coerente»[21].

A questo nuovo orientamento filosofico a cavallo tra il vecchio e il nuovo secolo, negli anni della completa distruzione della società russa, seguì tuttavia in Bulgakov – a differenza degli ex «marxisti legali» che pur condividevano le sue opinioni, come P. B. Struve e N. A. Berdjaev – un passaggio immediato e radicale all'interpretazione religiosa. Nella sua raccolta di articoli *Tichie dumy* (Pensieri silenziosi) [Mosca, 1918], la rivoluzione dei valori filosofici appariva più che evidente nel seguente giudizio: solo ora, infatti, si poteva scorgere chiaramente «che il Solov'ëv mistico, con quella sua peculiare, ricca e personale esperienza mistica, è più significativo, originale e interessante del Solov'ëv filosofo»[22]. Tra le due prese di posizione iniziava dunque a sorgere l'epoca della «nuova filosofia della religione», il cui vertice fu rappresentato, nello stesso Bulgakov, dall'opera *Svet nevečernij* (*La luce senza tramonto* [Roma, 2002]), scritta tra il 1911 e il 1916. Essa si rivolgeva direttamente, e nuovamente, proprio a quella concezione slavofilo-teologica dell'unitotalità che Solov'ëv, nella fase conclusiva del suo pensiero, interpretabile in senso fenomenologico, aveva considerato come fallimentare. In tal modo, dunque, rimaneva ancora inutilizzata la possibilità che lo stesso Solov'ëv aveva elaborato e offerto: realizzare cioè una filosofia russa, improntata a un autentico realismo critico, che, secondo i criteri proposti dal filosofo, sarebbe stata in grado di rendersi indipendente dalla teologia e di fondare in modo metodologicamente convincente la sua pretesa di autonomia.

Il 31 luglio 1900 (13 agosto secondo il calendario giuliano) Vladimir Solov'ëv moriva nella tenuta di Uzkoe. Gli era accanto l'amico Sergej N. Trubeckoj[24]. Questi – professore di storia della filosofia antica, e dal 2 (15) settembre 1905 primo rettore liberamente eletto dell'Università di Mosca[25], noto anche come politico liberale per via del discorso da lui pronunciato al cospetto dello zar Nicola II il 6 (19) giugno 1905 a San Pietroburgo[26] –, riprese con il fratello di un anno più giovane, Evgenij N. Trubeckoj – professore di filosofia del diritto prima a Kiev e poi a Mosca[27] –, l'eredità spirituale della concezione slavofilo-teosofica ed ecclesiastico-nazionale dell'unitotalità, appartenente sia a Kireevskij e a Chomjakov sia al pensiero di Solov'ëv degli anni Settanta e Ottanta.

Nelle opere di Sergej Trubeckoj, *Metafizika v drevnej Grecii* (La metafisica nell'antica Grecia) [1889] – dissertazione di baccalaureato[28] – *O prirode čelovečeskogo soznanija* (Sulla natura della coscienza umana) [1889-1891], *Osnovanija idealizma* (I fondamenti dell'idealismo) [1896][29] e *Učenie o Logose v ego istorii* (La dottrina del Logos nella sua storia) [1900] – dissertazione di dottorato[30]– predominava il tentativo di collegare, attraverso una metafisica della natura dell'ente assoluto, l'autonomia e l'individualità della coscienza del singolo con l'«impersonalismo» della «coscienza universale», senza identificare – come Hegel – pensiero ed essere. Tale interpretazione, definita da Lapšin come «idealismo concreto» o «metafisica critica»[31], proponeva in forma ipotetica che «la coscienza» non poteva essere «né impersonale né unipersonale», in quanto essa risulterebbe essere «più che personale», cioè «integrale», «conciliare» (*soborno*)[32]. Secondo questa interpretazione, in tutti i nostri atti etici e teoretici «noi conserviamo in noi stessi la connessione (*sobor*) con il tutto»[33]. Il principio del «carattere integrale» (*sobornost'*) della coscienza, che Sergej Trubeckoj sviluppò in un particolarissimo «socialismo metafisico»[34], fu in parte alla base[35] anche dell'espressione «personalismo comunitario» (k*ommunitarnyj personalizm*)[36], utilizzata più tardi da Berdjaev, così come della visione in teoria «intuitiva» ma in realtà «costruttiva» di Losskij, secondo cui «tutto è immanente in tutto»[37].

Mentre Sergej Trubeckoj si limitò alla stesura di una biografia di Solov'ëv che il «Vestnik Evropy» di Mosca pubblicò nell'anno 1900, il fratello Evgenij diede alle stampe nel

1913 un'opera in due volumi intitolata *Mirosozercanie Vl.* Solov'ëva (La visione del mondo di Vl. S. Solov'ëv)[38]. Entrambe le sue dissertazioni (quella di specializzazione e quella di dottorato) erano dedicate all'«ideale religioso-sociale del cristianesimo occidentale nel V secolo» (su Agostino [1892]) e «nell'XI secolo» (su Gregorio VII [1897])[39] e ad esse seguirono *Metafizičeskie predpoložnija poznanija. Opyt preodolemja Kanta i kantianstva* (I presupposti metafisici della conoscenza. Tentativo di superamento di Kant e del kantismo)[40] nel 1917 e, l'anno seguente, la sua più importante opera filosofica, *Smysl žizni* (Il senso della vita)[41].

Benché questo percorso speculativo e il suo riflesso pubblicistico rendessero chiaramente visibile l'affinità spirituale esistente tra il principio slavofilo-teosofico e la nuova filosofia della religione, la revisione della dottrina dell'unitotalità compiuta da Solov'ëv negli anni Novanta con la teoria dell'*Ordo amoris*, l'etica materiale dei valori, la fenomenologia della coscienza e la fenomenologia degli atti continuava purtuttavia a restare nell'ombra, e, pertanto, poteva accettarsi solo parzialmente l'affermazione espressa da E. Trubeckoj in *Metafizičeskie predpolžentja poznanija*, secondo cui il suo pensiero «era in una connessione diretta e consequenziale con la "filosofia teoretica" di Vl. Solov'ëv » ed egli stesso non mirava che a una «puntuale realizzazione del programma da lui [Solov'ëv] annunciato»[42].

Sia la filosofia della religione di Bulgakov sia quella di Sergej e di Evgenij Trubeckoj erano legate alla nascita di una «nuova coscienza religiosa», che si basava, aspirando a superarla, sull'antinomia tra decadenza secolare e cristianesimo storico. Questa coscienza trovava da un lato la sua espressione nell'utopia, diffusa soprattutto da Dmitrij Sergeevič Merežkovskij (1866-1941) e dal suo gruppo (Ternavcev, Zinaida Gippius), di una «comunità religiosa» sviluppata nel senso della «libera teocrazia» di Solov'ëv e, dall'altro, nel neo-romanticismo del Berdjaev della prima maturità. Entrambi i movimenti di pensiero costituivano il tratto di unione tra il neokantismo russo e la filosofia trascendentale russa su base metafisica.

Tra i più noti sostenitori del neokantismo russo ricordiamo Aleksandr I. Vvedenskij (1856-1925), Georgij I. *Čelpanov* (1862-1936) e Ivan I. Lapšin (1870-1952). Il principio gnoseologico di questo indirizzo fondò, assieme a quello ontologico della nuova filosofia della religione, i presupposti del trascendentalismo metafisico, sviluppato principalmente da Pavel I. Novgorodcev (1866-1924), P. B. Struve (1870-1944), Boris P. Vyšeslavcev (1877-1954) e Ivan A. Il'in (1883-1954). Tra i due gruppi si situavano Boris Jakovenko (18841948) e Fedor Stepun (1884-1965). A questi si aggiunse la scuola leibniziana russa rappresentata da Aleksej Kozlov (1831-1901) e Nikolaj Bugaev (1837-1903), la cui tradizione fu continuata da Lev M. Lopatin (1855-1920) sotto l'aspetto personalistico e da Sergej A. Askol'dov (1871-1945) sotto quello panpsichistico. Appartenne inizialmente a tale scuola anche Nikolaj Losskij (1870-1965), che fondò poi l'intuizionismo insieme con Semën L. Frank (1877-1950). Su tali basi sorse – autenticamente solo dopo la fine della dinastia dei Romanov – la metafisica dell'unitotalità, che pur faceva riferimento a Solov'ëv, dei grandi sistemi sofiologici di S. Bulgakov, S. Frank, Lev P. Karsavin e P. A. Florenskij.

Tutte queste correnti idealistiche costituirono un fronte d'opposizione più o meno compatto al positivismo – in parte ingenuo – della cosiddetta «filosofia scientifica», che riconosceva solo metodi empirici esatti, insegnava la completa relatività e storicità del sapere e rifiutava risolutamente ogni metafisica. Dopo Vladimir V. Lesevič (1837-1905) e Nikolaj J. Grot (1852-1899), tra i più noti rappresentanti accademici di una «visione scientifica del mondo» vanno citati in particolare Il'ja I. Mečnikov (1845-1916) e Vladimir I. Vernadskij (1863-1945). Il loro positivismo tese a corroborare ulteriormente, accanto al naturalismo dei più importanti scienziati russi – per esempio i fisiologi Ivan Sečenov (1829-1905) e Ivan

Pavlov (1849-1936), il chimico Dmitrij Mendeleev (1834-1907) e il botanico Kliment Timirjazev (1843-1920) –, le idee dell'antropocentrismo radicale e socialrivoluzionario di Nikolaj Černyševskij (1828-89), Pëtr Lavrov (1823-1900) e Nikolaj Michajlovskij (1842-1904). L'influsso inconfutabile che queste correnti – critiche rispetto alla società – esercitarono soprattutto sulla gioventù studentesca della Russia ebbe per conseguenza un latente asserragliamento del secolarismo fedele alla scienza e opposto allo statalismo russo fatto di ortodossia e di autarchia, secolarismo che venne poi sfruttato dalla filosofia marxista di G. V. Plechanov (1856-1918), Aleksandr A. Malinovskij-Bogdanov (1873-1928) e dello stesso Vladimir Il'ič Lenin (1870-1924).

Alla luce di tale provocazione, spirituale e al tempo stesso sociopolitica, prese a svilupparsi a cavallo dei due secoli un movimento spontaneo di opposizione idealistica che, se da un lato cercava di rinnovare il patrimonio speculativo teocratico di Solov'ëv, dall'altro era affascinato, almeno parzialmente, dagli aforismi ultraindividualistici, biocentrico-sessual-metafisici e psicopatici di un pensatore quale Vasilij V. Rozanov (1856-1919), il cosiddetto «Nietzsche russo». Sotto l'aspetto filosofico, culturale e antropologico, Rozanov appariva in sintonia con le interpretazioni del suo predecessore K. N. Leont'ev (1831-91), ma risultava in deciso contrasto con quest'ultimo sotto l'aspetto critico-religioso[43]. Dal 1901, su iniziativa di D. S. Merežkovslcij, presero a svolgersi a San Pietroburgo le prime riunioni pubbliche su questioni filosofico-religiose, i cui verbali venivano pubblicati sul giornale «Novyj put'» [San Pietroburgo, 1903-1904]. A questi iniziali incontri informali seguì, dopo soverchianti difficoltà e svariate interruzioni, l'istituzione di vere e proprie società filosofico-religiose a San Pietroburgo, Mosca e Kiev, il cui operato è stato esaustivamente descritto da Jutta Scherrer[44].

Fu in quel periodo che sorse il movimento del cosiddetto *bogoiskatel'stvo*, ovvero la «ricerca di Dio», i cui sostenitori – tra cui Berdjaev, Bulgakov, Dmitrij Filosofov, Z. Gippius, Merežkovskij, Nikolaj Minskij e altri – si ritrovavano principalmente nella società filosofico-religiosa di San Pietroburgo e pubblicavano le loro riflessioni sulle riviste «Novyj put'» [San Pietroburgo, 1903-1904], «Voprosy žizni» [San Pietroburgo, 19051, «Vesy» [Mosca, 1904-1909] e «Pereval» [Mosca, 1906-1907], di cui essi stessi erano editori. Tra gli argomenti prediletti dalla critica dei «cercatori di Dio», rivolta principalmente contro il secolarismo rivoluzionario, vi era quello secondo cui la dottrina marxista era da considerarsi come una religione «sfigurata», superabile soltanto con un «vero» cristianesimo, vale a dire un cristianesimo astorico e indipendente della Chiesa[45] alla base del quale doveva esservi una nuova interpretazione dei *Čtenija o Bogočelovečestve* (Lezioni sulla divinoumanità) di Solov'ëv.

Benché tali argomentazioni avessero poco da spartire con la filosofia vera e propria, esse si rivelarono in seguito così influenti e degne di attenzione che negli anni della grande «reazione» (1907-10) una parte dell'*intelligencija* socialdemocratica russa ritenne necessario opporvisi in modo decisivo instaurando un «nuovo credo religioso» totalmente ateo. Tra i portavoce di tale tendenza, definita come «costruzione di Dio» (*bogostroiter'stvo*)[46] e di cui anche Maksim Gor'kij (Aleksej Maksimovič Peškov, 1868-1936) subì il passeggero influsso, vi erano Vladimir A. Bazarov-Rudnev (1874-1939)[47] e il futuro Commissario del popolo per l'istruzione Anatolij V. Lunačarskij (1875-1933)[48]. La polarizzazione idealistico-materialistica del pensiero filosofico e sociologico russo, sempre più evidente, nasceva dai risultati che l'ultimo scorcio del XIX secolo in Russia aveva lasciato dietro di sé. La cosiddetta *intelligencija* russa – definita nella *Filosofskaja Enciklopedija* di epoca sovietica come una «società di persone che si occupano professionalmente di lavoro intellettuale»[49] – si era infatti sviluppata nella sua forma tipica, che prevedeva la costituzione di circoli e associazio-

ni, con la nascita del *raznočinstvo* degli anni Sessanta del XIX secolo, termine con cui si designarono quegli intellettuali appartenenti a «ceti diversi» (in russo *raznyj čin*) che svolsero un ruolo significativo nella lotta spirituale e politica contro la tirannia dell'epoca. I modelli guida teorici corrisposero inizialmente a rappresentazioni dell'ordinamento sociale di tipo nichilistico e anarchico, più tardi, e in misura crescente, a quelle ideologiche di stampo nazionalistico e marxista. Alla fine del XIX secolo, nelle frange politicamente e socialmente più attive della classe colta russa presero un indubbio sopravvento il patrimonio ideale del populismo rivoluzionario (*narodničestvo*) e la visione del mondo del marxismo. Sotto l'aspetto filosofico, iniziarono a dominare il positivismo e il materialismo, sotto quello religioso l'ateismo o l'indifferenza rispetto alle domande della fede, sotto quello etico ed estetico l'utilitarismo, insieme con il cosiddetto realismo democratico o critico.

Nel 1901 Berdjaev pubblicò il suo libro *Subektivizm i individualizm v obgčestvennoj filosofii. Kritičeskij etjud o N.K. Michajlovskom. S predisloviem P.B. Struve* (Il soggettivismo e l'individualismo nella filosofia sociale. Studio critico su N.K. Michajlovskij. Con una prefazione di P.B. Struve), di cui una parte considerevole era costituita appunto dalla prefazione di Struve[50]. Il lavoro, redatto a quattro mani, annunziava il passaggio dal positivismo alla metafisica. Un anno più tardi, con la supervisione di Pavel Novgorodcev e una breve introduzione di Lopatin, usciva il volume collettivo Problemy idealizma (Problemi dell'idealismo, 1902), edito dalla Società psicologica di Mosca con contributi di dodici autori in tutto, tra cui i filosofi Askol'dov, Berdjaev, Bulgakov, Frank, Novgorodcev, Struve, Sergej e Evgenij Trubeckoj[51].

Il punto chiave delle argomentazioni offerte da quest'opera collettiva era costituito da un duro confronto con il positivismo più recente e dalla difesa della metafisica su base filosofico-religiosa. Attribuendo alla scienza empirica solo una funzione parziale nell'ambito globale dei fenomeni, delle domande e dei compiti dello spirito umano, e concedendole quindi una giustificazione soltanto relativa, gli autori di *Problemy idealizma* preferivano il criticismo gnoseologico ai giudizi dogmatici, rifiutavano il criterio della mera finalità in campo etico richiamandosi a principi assoluti e sottolineavano il significato essenziale del problema della morale per la comprensione di ogni idealismo filosofico.

Siffatte argomentazioni non erano affatto nuove. Già B. N. Čičerin (1828-1904), sostenendo che senza la filosofia erano destinate a rimanere irrisolte le più importanti questioni della scienza politica, aveva criticato il positivismo degli anni Settanta[52] in modo piuttosto simile a Solov'ëv. Analogamente, nell'introduzione alla seconda edizione [Parigi, 1967] del volume antologico *Iz glubiny* [Mosca, 1918] (*Dal profondo: raccolta di saggi sulla rivoluzione russa* [Milano, 19711), Nikolaj Poltorackij credeva di poter ravvisare una rilevante differenza rispetto al passato nel fatto stesso che all'inizio del XX secolo l'idealismo fosse venuto per la prima volta in contatto con determinati processi politico-sociali[53].

Dopo *Problemy idealizma*, fu il volume collettivo *Vechi* (*La svolta Vechi: l'intelligencija russa tra il 1905 e il 17* [Milano, 1970]), pubblicato a Mosca nel 1909 da Michail Geršenzon con altri sei autori, tra cui i filosofi Berdjaev, Bulgakov, Frank e Struve, a riprendere il tentativo di recuperare allo stato quell'*intelligencija* che era rimasta fortemente scossa nelle sue convinzioni globali e politico-sociali dal fallimento della prima rivoluzione del 1905[54]. «La coscienza intellettuale», scrisse Berdjaev nel suo saggio *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* (La verità teoretica della filosofia e la verità pratica dell'*intelligencija*), «ha bisogno di una riforma radicale, e la filosofia è chiamata a svolgere in questa importante questione il ruolo non trascurabile del fuoco purificatore. Tutti i fatti storici e psicologici attestano che l'*intelligencija* russa può passare a una nuova coscienza solo sul terreno di una sintesi tra sapere e fede. Solo una sintesi di questo tipo potrebbe soddisfare il posi-

tivo bisogno da parte dell'*intelligencija* di un'organica connessione tra teoria e prassi, tra "verità filosofica" e "verità pratica"»[55].

Non molto dissimile fu il giudizio di P. B. Struve, che nel suo contributo *Intelligencija i revoljucija* (*L'intelligencija* e la rivoluzione), dedicato al legame tra fede e coscienza responsabile, tra visione del mondo e politica, vedeva nel «sacrilego ammutinamento dell'*intelligencija* russa allo stato [...] la chiave per comprendere ogni rivoluzione, passata e presente»[56]. Di regola, tuttavia, predominava la sensazione che per la politica fosse completamente irrilevante e indifferente che l'*intelligencija* assumesse un atteggiamento positivo o negativo rispetto alla religione. Ma tale apparenza ingannava: non si trattava affatto di un puro caso se «l'*intelligencija* russa si dimostrava, nel senso sostanziale che intendiamo, tanto irreligiosa quanto politicamente fanatica, poco concreta e sventata. Qui si trattava piuttosto di credulità senza fede, di lotta senza azione creativa, di fanatismo senza entusiasmo, di impazienza senza rispetto. In poche parole, qui era ed è visibile la mera forma della religiosità senza il suo contenuto. Tale contraddizione, fondamentalmente, caratterizza ogni radicalismo di timbro materialistico o positivistico. Questa stessa contraddizione, tuttavia, non ha mai gravato e non grava su nessun'altra forza storica esistente quanto su quella dell'*intelligencija* russa. Il radicalismo o il massimalismo possono trovare la propria giustificazione solo nell'idea religiosa, solo nell'assoluto rispetto e nell'obbedienza a un principio superiore»[57].

Stando ai ricordi di Frank, il gruppo di autori di *Vechi* intendeva preparare già per l'anno seguente (1910) la pubblicazione di una seconda raccolta di articoli, in cui la nuova visione del mondo avrebbe dovuto trovare la sua espressione positiva e programmatica. Fino a quel momento, infatti, rispetto alle alternative positivistiche e marxistiche, le prese di posizione dei portavoce del nuovo orientamento filosofico-religioso e filosofico-sociale avevano proposto principalmente una critica negativa alla situazione spirituale e sociale affermatasi con il pensiero rivoluzionario-secolaristico. Non si giunse mai, tuttavia, alla realizzazione di tale progetto[58].

Il 1° (14) settembre 1911 l'eminente uomo di governo Petr A. Stolypin (1862-1911) fu gravemente ferito dal socialista rivoluzionario Bogrov. Il fatto avvenne a Kiev, durante l'intervallo di una rappresentazione teatrale alla quale assisteva lo zar. Quattro giorni dopo, la sera del 5 (18) settembre 1911, Stolypin moriva nell'ospedale Makovskij di Kiev. A partire dal 1902 era stato governatore del distretto di Grodno e dal 1903 di quello di Saratov; nell'aprile del 1906 era entrato a far parte del Gabinetto di Goremykin in qualità di ministro degli interni e, contemporaneamente, era stato presidente del consiglio dei ministri guidando il governo fino al giorno del suo assassinio[59].

Con la morte di Stolypin svanirono le speranze del movimento di rinascita filosofico-religiosa in un energico successo degli sforzi profusi dai suoi maggiori esponenti sugli organi di stampa al fine di realizzare in Russia una riforma spirituale e politico-sociale e una stabilizzazione della monarchia borghese. Come annotava la figlia di Stolypin, Marija Petrovna Stolypina-Bok, nella chiusa dei suoi *Vospominanija* (Ricordi), nel 1911 «dopo che mio padre era stato al potere per cinque anni e mezzo, i suoi ideali non erano riusciti a estendere le proprie radici in sufficiente profondità. Esse non entrarono nella carne e nel sangue del popolo russo. Quando cessò di vivere, tutta la costruzione che aveva costruito si sfaldò»[60].

I festeggiamenti del 1913 per il trecentesimo anniversario della dinastia dei Romanov ebbero luogo nel Palazzo di marmo[61], in un clima di cecità politico-sociale e di illusione, lontani dalla minacciosa realtà di quelle correnti di pensiero che covavano una sempre maggiore avversione verso lo stato e, per così dire, nella spettrale quiete prima della tempesta della Prima guerra mondiale, che infatti si scatenò senza che la corte e le aristocrazie avesse-

ro una qualche cognizione e comprensione dei terribili eventi che si svolgevano all'esterno della loro torre d'avorio, ai margini e al di là del loro campo visivo. Le memorie del granduca Gavriil Kostantinovič, dal titolo V *Mramornom Dvorce – Iz chroniki našej sem'i* (Nel Palazzo di marmo – dalla cronaca della nostra famiglia), attestano fedelmente questa situazione di incertezza paralizzante e di oscuro presentimento poco prima della catastrofica deflagrazione che avrebbe sconvolto il mondo, dentro e fuori la Russia. L'autore, ripensando alle sue sensazioni dell'anno 1913, afferma: «Ebbi l'impressione che il giubileo della casata dei Romanov avesse luogo senza particolare entusiasmo. Credo che la rivoluzione fosse già nell'aria. Ovviamente, il pubblico invitato a teatro gridò "urrà!" e l'orchestra intonò l'inno zarista, ma l'ambiente non era quello [...] e non si aveva affatto il senso che tutta la Russia festeggiasse unanime l'anniversario della dinastia regnante.»[62]

Cinque anni più tardi, a catastrofe ormai avvenuta, gli autori della terza importante testimonianza scritta – offerta dagli esponenti di quella resistenza filosofico-religiosa che intendeva opporsi sia al razionalismo utopico *dell'intelligencija* rivoluzionaria sia all'irrazionale accettazione della realtà monarchico-autocratica – potevano solo cercare di far prendere coscienza di ciò che a loro parere era accaduto e del perché fosse accaduto. La raccolta di articoli curata da Struve sulla rivoluzione russa del 1917 – *Iz glubiny* – fu pubblicata dalla tipografia Kusnerev di Mosca[63] nell'autunno del 1918 con undici contributi in tutto, tra cui sei di carattere filosofico appartenenti ad Askol'dov, Berdjaev, Bulgakov, Frank, Novgorodcev e Struve. In quell'anno, tuttavia, le efferatezze della prima ondata di terrore bolscevico seguite al fallito attentato a Lenin da parte di Fran'ja Kaplan (30 agosto 1918) resero praticamente impossibile la distribuzione del volume collettivo. Il libro uscì solo nel 1921 ed ebbe diffusione soltanto a Mosca[64].

Queste furono le tre fasi principali della rinascita spirituale in Russia. Esse ricevettero un primo impulso dalla critica al positivismo e dalla difesa della metafisica [*Problemy idealizma*, 1902]; successivamente, dopo la rivoluzione del 1905, seguirono una critica al secolarisrno della visione del mondo sviluppata dalla politica dei radicalismo e una strenua difesa dei fondamenti spirituali e morali dello stato [*Vechi*, 1909]; la rivoluzione bolscevica offrì infine l'occasione per una critica dell'ideologia ateistica e per la difesa dei principi religiosi della vita sociale e culturale. Secondo Poltorackij, questo sviluppo contrassegnò «sotto l'aspetto politico-sociale il passaggio dai residui del marxismo legalitario a quella visione del mondo nazional-statale che poi si indicò con il nome di "liberalismo conservatore" o "conservatorismo liberale"»[65].

Il rinnovato e quasi scontato richiamo, in forma quasi immutata, alla tradizione dell'utopia slavofila non poteva che rivelarsi fatale sul lungo periodo, per il fatto stesso che finiva per illudere sul loro reale stato le forze conservatrici alla guida della società russa, inducendo nell'establishment dell'autocrazia una falsa consapevolezza del potere acquisito e rendendo sorda la monarchia anche a quegli sforzi che venivano prodotti per conseguire sia le necessarie riforme in modo legalitario sia un generale progresso di un paese fortemente arretrato.

Al di sopra del contrasto tra idealismo e materialismo che dominava il pensiero di quell'epoca aleggiava l'inconfondibile sagoma del gigante Vladimir Solov'ëv. D'altro canto, la ricezione modernistica della filosofia occidentale si stava facendo così determinante che in essa stentavano ad affermarsi i momenti specificatamente russi. La voce «filosofia» nel XIX torno della *Bol' šaja Enciklopedija* (Grande Enciclopedia) curata da Sergej N. Ježakov (1849-1910), particolarmente ricca di spunti a tale riguardo, annotava la presenza di conquiste russe solo nell'ambito delle traduzioni della bibliografia straniera. La nuova enfasi data alla tradizionale metafisica teosofica dell'unitotalità, collegata alla nuova filosofia della reli-

gione, ebbe come unica conseguenza il ritorno in vita, seppure in condizioni mutate, della vecchia alternativa tra pensiero slavofilo e pensiero occidentale.

La nuova polarizzazione tra la difesa filosofico-religiosa di un intuizionismo sempre più speculativo da un lato e la pretesa di una «rigorosa scientificità» dall'altro influì gnoseologicamente in modo tanto determinante che persino gli unici due sostenitori del metodo fenomenologico in Russia – G. G. Špet e A. F. Losev, proseliti di Husserl[67] – non intravidero le scoperte rivoluzionarie e innovatrici di Solov'ëv, benché Špet, in particolare, si avvicinasse in modo molto pronunciato nella sua dottrina della persona al progetto della «filosofia teoretica» di Solov'ëv[68].

Altrettanto inconcepibile, e non meno gravida di conseguenze, si rivelò la quasi totale negligenza dell'antropologia filosofica, i cui tratti fondamentali erano stati maestosamente tracciati da Solov'ëv nelle opere autocritiche e mature del suo ultimo decennio: da *Smysl' ljubvi* [1892-1894] (*Il significato dell'amore e altri scritti* [Milano, 1988]), attraverso *Opravdanie dobra* (La giustificazione del bene) [1894-1898] e *Žiznennaja drama Platona* (Il dramma della vita di Platone) [1898], fino all'apologetica polemica di *Tri razgovora* (Tre dialoghi) [1899-1900]. Il nucleo esistenziale di questa grandiosa etica era costituito dalla richiesta, allora del tutto rivoluzionaria, che « in nessuna situazione e per alcun motivo l'uomo» dovesse «essere trattato come mezzo per fini esterni di qualsiasi genere». Egli non poteva essere «mezzo o strumento per il bene di un'altra persona né per il bene di un'intera classe e neppure, infine, per il cosiddetto bene comune, cioè per una pluralità di altri uomini»[69].

Appare altresì significativo il fatto che alcuni autori marxisti sovietici abbiano espresso obiezioni nei confronti delle strutture sociali presenti nell'Europa orientale socialista avanzando una richiesta quasi letteralmente uguale: negli anni Sessanta, infatti, essi cercarono all'interno del pensiero marxista di correggere le lacune sociopolitiche evidenti nel progetto di un'antropologia filosofica sviluppata in senso individuale – e già ravvisate dai portavoce della rinascita spirituale russa all'inizio del secolo – con idee che ribadissero la volontà di difendere e affermare l'uomo come «sommo valore», come «fine in sé», e non come puro e semplice «mezzo» per il raggiungimento di uno scopo[70]. Si trattò, tuttavia, di un tentativo tardivo, evidentemente troppo tardivo. In ogni modo, l'analogia concettuale era evidente, e questo, almeno così sembra, fu anche il motivo per cui gli autori marxisti sovietici presero a interessarsi con crescente zelo all'antropologia filosofica di Solov'ëv[71].

Tra i filosofi della religione russi non possiamo non citare Viktor I. Nesmelov (1863-1920), pensatore scarsamente noto in Occidente e professore presso l'Accademia ecclesiastica di Kazan', che pubblicò tra il 1897 e il 1902 un'opera in due volumi sulla scienza dell'uomo[72]. La sua concezione, tuttavia, appariva essenzialmente fondata sul patrimonio di pensiero che Solov'ëv aveva elaborato già vent'anni prima nelle sue prime quattro opere filosofiche. In ogni caso, nella *Nauka o čeloveke* (Scienza dell'uomo) di Nesmelov, non trovò alcun riscontro l'opera intrapresa da Solov'ëv negli anni Novanta per dare fondamento a un'etica dei valori indipendente sia dalla teologia sia dalla filosofia teoretica.

Solo sotto l'effetto della Prima guerra mondiale, le cui conseguenze resero visibile con terrificante chiarezza il misero stato della società russa di allora, ci si dedicò nuovamente – soprattutto Berdjaev – al problema dell'esistenza umana nel senso dell'interrogativo etico di Solov'ëv. Il libro di Berdjaev *Smysl tvorčestva* (*Il senso della creazione: saggio per una giustificazione dell'uomo* [Milano, 1994]), edito nel 1916 a Mosca, rappresentò il primo nuovo «tentativo di una giustificazione dell'uomo». Nella prefazione l'autore spiegava il proprio intento: «Sono state scritte numerose giustificazioni di Dio, numerose teodicee. Ora è tempo però di scrivere una giustificazione dell'uomo, un'antropodicea. Forse l'antropodicea è l'unica via alla teodicea, l'unica via ancora aperta e ancora non battuta»[73].

Accanto a Lev I. Šestov (Švarcman), Berdjaev imboccò questo cammino antropologico- esistenzialistico che conduceva oltre la rivoluzione bolscevica verso l'esistenzialismo religioso della filosofia russa degli emigrati. Il suo sviluppo trovò particolare espressione in altre opere sia di Berdjaev, tra cui *O naznačenii čeloveka* (Sulla missione dell'uomo) [Parigi, 1931]; *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire* (*Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*) [Parigi, 1934; Milano, 1947]; *Samopoznanie* (*Autobiografia spirituale*) [Parigi, 1945; Firenze, 1953]; *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo* (La dialettica esistenziale del divino e dell'umano) [Parigi, 1952]; sia di Šestov: *Vlast' ključej* (Potestas clavium – Il potere delle chiavi) [Berlino, 1923]; *Na vesach lova. Stranstvovanija po dišam* (*Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*) [Parigi, 1929; Milano, 1991]; *Kirkegard i elczistencial'naja filosofija* (Kierkegaard e la filosofia esistenziale) [Parigi, 1939; edizione precedente francese: *Kierkegaard et la Philosophie existentielle*, Parigi, 1936]; *Afiny i lerusalim* (Atene e Gerusalemme) [Parigi, 1951; edizione precedente francese: *Athènes et ferusalem.* (*Essai de Philosophie religieuse*), Parigi, 1938] e *Umozrenie i otkrovenie* (Speculazione e rivelazione) [Parigi, 1964][74].

3. *Vladimir Sergeevič Solov'ëv* (*1853-1900*): *fondatore della filosofia sistematica in Russia*

Vladimir Sergeevič Solov'ëv, secondo figlio dell'importante storico russo Sergej M. Solov'ëv (1820-79), nacque a Mosca il 16 (28) gennaio 1853[75]. Nel febbraio del 1848, il padre, da cinque mesi professore associato di storia all'Università di Mosca, si era unito in matrimonio con Poliksena V. Romanova, originaria di una famiglia della Piccola Russia appartenente al ceppo dei Romanov. Era stato suo prozio il filosofo ucraino Grigorij (Hryhoryj) Skovoroda.

Dalla loro unione nasceranno dodici figli. Quattro di loro, due bambine e due bambini, morirono in tenera età; gli altri otto, tre figli e cinque figlie, raggiunsero la maggiore età. Il fratello maggiore di Vladimir, Vsevolod (1849-1903), primogenito nonché pecora nera della famiglia, ebbe tra gli anni Settanta e Novanta del secolo scorso un successo non trascurabile, ma tuttavia passeggero, in qualità di letterato e romanziere. Tra Vsevold e Vladimir si sviluppò in età giovanile un odio esasperato, cagionato dalla rivalità in amore per la cugina Katja Romanova. In seguito, si aggiunsero a questo stato d'animo due visioni radicalmente differenti dell'esistenza. Mentre i rapporti tra Vladimir e l'altro fratello Michail erano buoni e armonici, tra Vladimir e Vsevolod si arrivò nel 1896 a una rottura completa e irreparabile, dopo che Vsevolod pubblicò nel numero di febbraio del «Russkij Vestnik» un articolo nel quale deformava l'immagine paterna fino a renderla irriconoscibile e cercava di degradarne la fama di scienziato tra il pubblico liberale di allora. A questi *Zapiski* (Annotazioni memoriali) di Vsevolod seguì sul «Vestnik Evropy» di aprile un'aspra protesta di entrambi i fratelli minori, Vladimir e Michail[76].

Nel 1869 Vladimir Solov'ëv completò il corso di studi di istruzione secondaria al Primo ginnasio di Mosca, ricevendo una medaglia d'oro per i successi ottenuti, e intraprese lo studio delle scienze naturali presso la Facoltà di fisica e matematica dell'Università di Mosca. Nel terzo semestre passò alla Facoltà di storia e filologia. L'8 (20) giugno 1873 sostenne l'esame di laurea e in seguito trascorse un altro anno di studio, in qualità di uditore ospite, all'Accademia ecclesiastica di Mosca, sita nel sobborgo di Sergiev Posad. La biblioteca dell'Accademia gli permise di acquisire una conoscenza fondamentale della filosofia antica. Tra gli insegnanti, si sentì legato con particolare gratitudine al filosofo Pamfil Jurkevič

(1826-1874), dal 1861 professore all'Università di Mosca (prima presso l'Accademia ecclesiastica di Kiev).

Con la dissertazione *Krizis zapadnoj filosofai* (La crisi della filosofia occidentale) Vladimir Solov'ëv venne insignito il 24 novembre del 1874 del titolo accademico di *magister* in filosofia presso l'Università di San Pietroburgo[77]. La critica al positivismo da lui sostenuta recisamente in quegli anni provocò l'aspra opposizione di Konstantin Kavelin (1818-85)[78], che dal 1844 al 1848 aveva insegnato giurisprudenza a Mosca e dal 1857 al 1861 diritto civile a San Pietroburgo. Dopo aver rassegnato Ie dimissioni da docente in seguito ai tumulti studenteschi scoppiati all'università di Pietroburgo e dopo aver inutilmente presentato domanda per ottenere la cattedra a Novorossijsk (1862), aveva iniziato a difendere i principi del positivismo filosofico, cercando infine di ridurre la filosofia a un insieme di problemi di carattere psicologico ed etico nelle sue opere *Zadači psichologii* (I compiti della psicologia) [San Pietroburgo, 1872]; *Zadači etiki* (I compiti dell'etica) [San Pietroburgo, 1885]. Tra gli oppositori di Solov'ëv vi fu anche Vladimir Lesevič (1837-1905), che in seguito diventò il più importante empiriocriticista russo (seguace di Avenarius). In una recensione apparsa sugli «Otačestvennye Zapiski» nel gennaio 1875 egli sosteneva che la dissertazione di Solov'ëv era priva di qualunque valore in materia di conoscenza scientifica[79].

Il 19 (31) dicembre 1874 Vladimir Solov'ëv fu chiamato all'Università di Mosca in qualità di docente ordinario di filosofia. La sua prolusione inaugurale fu pronunciata il 27 gennaio (8 febbraio) 1875. Già pochi mesi più tardi, il 31 maggio (12 giugno) 1875 fu mandato all'estero per un viaggio di studio della durata di 15 mesi. La biblioteca del British Museum gli fornì l'occasione di occuparsi a fondo delle questioni del misticismo, della cabala e della teosofia. Dal novembre 1875 fino al marzo del 1876 soggiornò al Cairo – cfr. *Tri svidanija* (Tre incontri) [1862, 1875 e 1876] –, rientrando poi in Russia attraverso l'Italia e la Francia (seguirono poi altri viaggi all'estero: nel 1886 e nel 1888-1889 in Croazia, nel 1893 nuovamente in Inghilterra e nel 1899 una seconda volta in Egitto). Dopo esser stato congedato il 14 (26) febbraio 1877 dall'incarico di docente in seguito a una polemica sullo statuto universitario, si trasferì a San Pietroburgo e il 4 (16) marzo del 1877 entrò al Ministero per l'educazione pubblica in qualità di consigliere di corte. Di lì a poco fu invitato a far parte del consiglio scientifico creato nell'ambito di tale ministero sotto la direzione di A. Georgievskij, responsabile tra iI 1866 e il 1881 della pubblicazione del «Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija» su cui tra il marzo e il novembre del 1877 Solov'ëv pubblicò un lavoro rimasto incompleto sul tema *Filosofskija načala cel'nago znanija* (*La conoscenza integrale* [Milano, 1998]). Nel giugno-luglio del 1878 si recò per alcuni giorni in visita all'eremo di Optyna Pustyn', sito vicino a KozeI'sk nel distretto amministrativo Kaluga (a sudovest di Mosca) e luogo di sepoltura di I. Kireevskij. Durante il soggiorno nel monastero, famoso in tutta la Russia, il filosofo dialogò a lungo sull'idea dei *Fratelli Karamazov* con Fëdor M. Dostoevskij (1821-81), suo compagno di viaggio, e conobbe lo *starec* Amvrosij (al secolo Aleksandr Grenkov, 1812-91), già guida spirituale di Kireevskij e di K. Leont'ev.

Fortunatamente per la filosofia russa, la ventata di spirito slavofilo che dopo lo scoppio della guerra tra Russia e Turchia nel 1877 investì Solov'ëv, allora corrispondente delle «Moskovskie Vedomosti» nonché inviato sui luoghi stessi di combattimento, non ebbe alcun seguito. Apparvero così *Kritika otvlečennych načal* (Critica dei principi astratti) sul giornale «Russkij Vestnik» (Mosca 1877-1880) e *Čtenija o Bogočelovečestve* (Lezioni sulla divinoumanità) su «Pravoslovnoe Obozrenie». Pur avendo inizialmente l'intenzione di concorrere alla cattedra accademica con l'opera *Filosofskija načala cel'nago znaraja*, Solov'ëv preferì poi seguire il consiglio di un cultore di Plotino quale Michail Vladislavcev (1840-90)

e presentare come titolo per l'abilitazione *Kritika otvlečennych načal*. La dissertazione pubblica avvenne il 6 (18) aprile 1880 all'Università di San Pietroburgo e il 20 novembre (2 dicembre) dello stesso anno il filosofo pronunciò in qualità di docente la sua prolusione *Istoričeskije dela filosofi* (Le conquiste storiche della filosofia). In veste di accademico tenne inoltre delle letture sulla storia della filosofia nell'Istituto superiore femminile.

Il 28 marzo (9 aprile) 1881 Solov'ëv pronunciò nella sala della Società di credito di Pietroburgo un discorso pubblico sui dubbi dell'educazione moderna e sulla crisi della situazione mondiale, concludendo il suo intervento con una decisa presa di posizione contro la pena di morte e l'appello allo zar Alessandro III (1881-94) affinché graziasse, in qualità di plenipotenziario obbligato alla fede cristiana, l'attentatore che il 1 (13) marzo dello stesso anno aveva ucciso lo zar Alessandro II (1855-81)[80]– posizione che Solov'ëv ribadì successivamente in una lettera inviata allo zar per giustificare il suo atteggiamento[81]. Al fine di non avere in futuro vincoli di sorta nell'esprimere le proprie idee – che avevano incontrato una violenta opposizione tra l'opinione pubblica del ceto colto –, il 6 (18) novembre dello stesso anno rassegnò in presenza del ministro per l'educazione pubblica le proprie dimissioni, non richieste per altro né dal ministro né dallo zar. Cinque giorni dopo, la domanda di dimissioni fu accolta e l'anno seguente Solov'ëv abbandonò l'insegnamento universitario. Solo 17 anni più tardi (1899) tenne nuovamente una conferenza pubblica in occasione della fondazione della Società filosofica a San Pietroburgo, impedita vent'anni prima dalla ferma opposizione dell'amministrazione zarista[82].

Da allora Solov'ëv visse solo dei proventi che derivavano dalla sua attività di pubblicista. Inizialmente si occupò preferibilmente di questioni religiose ed ecclesiastiche, pubblicando diversi lavori tra cui *Velikij spor i christianskaja politika* (Il grande conflitto e la politica cristiana) [1883]; *Evrejstvo i christianskij vopros* (II giudaismo e la questione cristiana) [1884]; *Istorija i buduščnost' teokratii* (Storia e futuro della teocrazia) [1885-87]; *La Russie et l'eglise Universelle* (*La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*) [Parigi, 1889; Mosca, 1911; Milano, 1989]. Successivamente, si rivolse con spirito militante all'analisi delle questioni di politica contemporanea, confrontandosi innanzitutto con il nazionalismo slavofilo nella sua opera *Nacional'nyj vopros v Rossii* (La questione nazionale in Russia) [2 voll., 1883-91]. Tornò poi a considerare in modo fondamentale questioni rigorosamente filosofiche in saggi come *Smysl' ljubvi*, a cui seguirono *Opravdanie dobra* [1894-98], *Teoretičeskaja filosofija* (Filosofia teoretica) [1897-99], *Žiznennaja drama Platona [1898]* e *Tri razgovora* [1899-1900].

Nella sua opera di etica assiologica, *Opravdanie dobra*, che suddivide gli atti fondamentali dell'uomo in tre classi morali basate sulle funzioni sensitive del pudore, della compassione e del rispetto, Solov'ëv si liberò completamente dai precedenti influssi schopenhaueriani. Analogamente, nel frammento *Teoretičeskaja filosofija* egli tentò di sottoporre a una radicale verifica il suo precedente riconoscimento della visione della certezza di Cartesio. Mentre l'etica fenomenologica di Solov'ëv anticipò il confronto di Max Scheler con il formalismo e la sua teoria sul sentimento della simpatia (1913-16), l'abbandono del cartesianismo si può paragonare sotto un certo aspetto a quello di Husserl. Se nella seconda parte delle lezioni sulla Filosofia prima (semestre invernale 1923-24) Husserl afferma che «l'unico essere assoluto [...] è tuttavia l'essere soggetto, l'essere originariamente costituiti per se stessi, e l'intero essere assoluto [...] è l'universo di soggetti trascendentali che stanno tra di loro in una comunità reale e possibile»[83] – idea su cui Husserl ritornò anche nelle sue *Meditazioni cartesiane*, [1929-31] –, per Solov'ëv questo stesso «soggetto trascendentale» si rivela già in *Smysl' ljubvi* come «un'individuazione dell'unitotalità, che permea indivisibilmente ciascuna di queste individuazioni»[84]. Per Solov'ëv, dunque, come in seguito per Husserl, «la

soggettività trascendentale come soggetto conscio della propria libertà non è in se stesso l'assoluto, ma il luogo della sua esperienza»[85].

L'impresa in sé sorprendente di *Teoretičeskaja filosofija* di dare fondamento alla necessità di un passaggio dal soggetto psichico a quello trascendentale – cfr. le *Meditazioni cartesiane* di Husserl –, che avrebbe dovuto rendere possibili l'apoditticità e la scienza rigorosa, si interruppe immediatamente dopo il terzo saggio. Vladimir Solov'ëv morì il 31 luglio (13 agosto) 1900 nella tenuta di Uzkoe, proprietà della famiglia dei conti Orlov-Denisov, assistito dall'amico S. Trubeckoj. Nondimeno, nell'analisi del concetto della «comprensione diveniente della verità» (*stanovjaščijsja razum istiny*), presente nel frammento che Solov'ëv ci ha lasciato, emerge chiaramente l'indicazione «dell'impossibilità di assumere un punto di partenza egologico nell'analisi della costituzione fenomenologica del mondo». Rimane ferma la distinzione che separa la «"soggettività trascendentale" [...] come dimensione dell'esperienza "assoluta", cioè ultimamente fondante», – che tuttavia, come «sapere» immediato e preriflessivo, «non è un "campo" della descrizione oggettivante e dell'eidetica»[86] –, o il «soggetto filosofico in senso proprio», che Solov'ëv chiama «spirito», dalla «comprensione diveniente della verità»[87], da un lato, e dalla «soggettività trascendentale» dall'altro, intesa quest'ultima come quella correlazione insopprimibile tra la costituzione del mondo in quanto processo della storia nel suo progredire e il mondo già costituito come orizzonte di tale progredire – campo di un'esperienza fenomenologica «in cui rientrano anche tutti i risultati della ricerca empirica psicologica e antropologica». Landgrebe aggiunse che «il fondamento metodologico di questa possibilità che l'empirico possa mediare l'accesso alle "esperienze assolute"» può «fornire l'occasione per rivedere la distinzione tra "empirico" e "a priori"»[88].

a) *Il disegno sistematico*

— *Il punto di partenza teosofico*

Come abbiamo già accennato, tra i mesi di marzo, aprile, giugno, ottobre e novembre del 1877 l'organo di stampa del Ministero della pubblica istruzione pubblicò lo scritto di Solov'ëv *Filosofskija načala cel'nago znanija*. La seconda parte di tale scritto, intitolata *O trech tipach filosofii* (Sui tre tipi di filosofia), definiva la «teosofia libera» come una «sintesi organica di teologia, filosofia e scienza empirica»[89]. Solo da una sintesi di tale portata sarebbe potuta sorgere la «verità integrale del sapere». Questa sintesi, tuttavia, avrebbe dovuto essere preceduta nell'ambito della filosofia da un'altra di portata minore, che avrebbe ricomposto in un'unità organica i tre indirizzi fondamentali della filosofia: ossia l'empirismo (con la sua affinità alla scienza empirica), il razionalismo (con la sua affinità alla filosofia) e il misticismo (con la sua affinità alla teologia)[90].

Secondo la «definizione generale» di Solov'ëv, l'«oggetto» di tale «conoscenza integrale» era il «vero ente», inteso non solo «in se stesso» ma come «principio ancestrale assoluto» anche nella sua relazione con «la realtà empirica del mondo soggettivo e oggettivo»[91]. Nella sua *Kritika otvlečennych načal* Solov'ëv precisò tale posizione concettuale con la seguente argomentazione:

> «Il vero oggetto di ogni conoscenza non è questo o quell'essere, non questo o quel predicato di per sé (poiché non ci possono essere predicati di per sé), bensì ciò che appartiene a questo essere, ciò che si esprime in questo essere, o quel soggetto a cui si riferiscono i predicati corrispondenti. Quindi, il vero sapere nella sua generalità, la filosofia, ha per oggetto reale non l'essere *tout court*, ma ciò che appartiene pienamente all'essere, cioè l'ente incondizionato, ossia l'ente come fonda-

mento incondizionato di ogni essere. Se ogni essere è necessariamente solo un predicato, allora non si può determinare quell'ente come essere, giacché esso non può essere predicato di qualcosa d'altro. Esso è soggetto o fondamento interno di qualsiasi essere, e in questo senso differisce da qualsiasi essere. Se accettiamo che l'ente sia lo stesso essere, allora si affermerebbe che ci sarebbe un essere al di là di qualsiasi essere, il che non ha senso. Dunque il fondamento di ogni essere non può essere compreso, esso stesso, come essere; né può essere definito un non-essere, poiché con tale termine abitualmente si intende una mera mancanza, un ritrarsi dell'essere, dunque il nulla. Al contrario, all'ente assoluto appartiene ogni essere, e ne consegue che non è in alcun modo possibile attribuirgli un non-essere, in questo senso negativo, o determinare l'ente assoluto come un nulla. Benché l'ente non sia l'essere, a esso appartiene ogni essere, nel senso in cui, per esempio, dobbiamo dire che l'uomo (in quanto essere pensante) non è ovviamente il pensiero ma che tuttavia il pensiero gli appartiene. Così come colui che pensa non si identifica con il pensiero, ma ha un pensiero, allo stesso modo anche l'ente non è identico all'essere ma ha o possiede l'essere. Possedere qualcosa significa avere il potere su di essa. Dunque l'ente deve essere compreso come forza o come potere dell'essere, come la sua possibilità positiva.»[92]

Dalla relazione tra il «vero ente» e la «realtà empirica» Solov'ëv sviluppò le tre componenti fondamentali del suo sistema filosofico della conoscenza integrale, affermando in proposito: «Se nell'oggetto della filosofia sono dati due elementi, cioè il principio originario assoluto e la realtà seconda (empirica) che ne deriva, allora questi due elementi possono essere pensati solo in tre relazioni: in primo luogo, in un'unità immediata; in secondo luogo, in opposizione (reciproca); in terzo luogo in un'unità o in una sintesi attuale e differenziata (riconosciuta). In questo modo si ottengono tre scienze filosofiche: la prima studia il principio assoluto nelle sue proprie determinazioni universali e necessarie (di conseguenza aprioriche), in cui l'altro, l'esistenza finita, sussiste solo secondo la possibilità. [...] La seconda (scienza filosofica) studia il principio assoluto, inteso come ciò che produce o pone fuori di sé la realtà finita. [. ..] La terza, infine, ha per oggetto il principio assoluto inteso come ciò che ricompone il mondo infinito in un'unità attuale e sistematica con se stesso»[93]. Al «momento dell'unità immediata» corrispondeva, secondo Solov'ëv, la «logica organica»; al «momento della dispersione» la «metafisica organica» e al «momento della riunificazione o della sintesi» l'«etica organica»[94].

Nei capitoli dal III al V di *Filosofskija načala cel'nago znanija* Solov'ëv cominciò a sviluppare, in merito alla «logica organica», questo disegno della «libera teosofia»[95]. Sono già evidenti in tale sede i primi indizi di una fenomenologia degli atti, innanzitutto nella determinazione del concetto di assoluto e delle categorie di ente, entità ed essere[96]. L'opera rimase tuttavia frammentaria, come risulta dalla nota 24 a pagina 308 e dall'annotazione conclusiva a *Filosofskija načala cel'nago znanija* a pag. 407 del primo volume delle opere complete di Solov'ëv (seconda edizione)[97]. Nei capitoli citati (III-V) veniva infatti trattata solo la «logica organica». Senza dubbio, qui e nei capitoli XXVII-XLIV di *Kritika otvlečennych načal* emergevano anche i lineamenti della metafisica, mentre i lineamenti dell'etica di Solov'ëv apparivano già espliciti nei capitoli III-XXVI della dissertazione pubblica del 6 (18) aprile 1880 all'Università di San Pietroburgo. Non si realizzò mai, purtroppo, l'intento di esporre in modo sistematico e organico in *Filosofskija načala cel'nago znanija*, dopo la logica, anche la metafisica e l'etica come le tre componenti della «libera teosofia»[98].

Dal marzo 1877 al settembre del 1881 il «Pravoslavnoe Obozrenie» pubblicò i dodici *Čtenija o Bogočelovečestve*. Il personalismo improntato alla fenomenologia degli atti vi trovava già delle forme assai chiaramente riconoscibili, soprattutto nelle lezioni dalla IV alla VII[99]. In seguito, tuttavia, si interruppe immediatamente il tentativo di delineare la «libera teosofia».

Seguirono i lavori sulla storia della chiesa e quelli teologici e sociologici degli anni Ottanta, in cui Solov'ëv iniziò a discostarsi dalle utopie filosofico-religiose e politico-sociali del pensiero slavofilo e a criticare il nazionalismo russo: *Velikij spor i christianskaja politika* [1883], *Istorija i buduščnose teokratii* (Storia e futuro della teocrazia) [1885-86], *La Russie et Universelle* e *Nacional'nyj vopros v Rossii* (La questione nazionale in Russia) [1883-91][100]. Secondo il giudizio di Pavel Miljukov[101], questo periodo della vita e dell'attività di Solov'ëv si concluse con il suo scritto dedicato al declino della visione medioevale del mondo, presentato alla Società psicologica di Mosca il 19 (31) ottobre 1891[102]. Miljukov, che vedeva in Solov'ëv la guida della «frazione di sinistra della slavofilia»[103] – per ciò che questo poteva significare[104] –, affermava: «Solov'ëv ha brillantemente indicato nella sua critica del nazionalismo russo il contrasto tra il nazionalismo e la vera essenza della slavofilia. D'altro canto, egli ha reso palpabile in modo eccellente con la sua costruzione (la teocrazia) [...] l'inconciliabilità della slavofilia con le visioni etnico-sociali dell' epoca.»[105]

— *L'affermazione della fenomenologia*

Di lì a poco, il pensiero di Solov'ëv subì un fondamentale cambiamento. Tanto i detrattori quanto gli ammiratori della sua filosofia avanzarono le più svariate supposizioni sulle motivazioni di tale metamorfosi. P. Miljukov era dell'opinione che «l'escatologia solov'ëviana degli ultimi anni», che egli definiva «pessimismo della disperazione», poggiasse sulla consapevolezza che fosse fallito il precedente tentativo di realizzare in un ambito politico-sociale l'ideale teocratico[106]. Konstantin Močul'skij, dal canto suo, riteneva che l'amara delusione di Solov'ëv seguita all'appassionato amore per Sofija M. Martynova, nell'estate del 1892, fosse stata l'urto decisivo che aveva spinto il filosofo a una verifica del suo pensiero, rimasto fino a tal momento inconcusso[107]. Comunque sia, appare chiaro che nelle opere degli anni Novanta, segnate da una dolorosa esperienza esistenziale, Solov'ëv prese a discostarsi da Cartesio e da Kant sulla base del «soggetto fenomenologico», dell'«io puro» e dei suoi «stati di coscienza riscontrati», nella qual cosa non risultò trascurabile il contributo di Matvej M. Troickij (1835-1899), un sostenitore moscovita della psicologia empirica inglese[108].

— *Amore e conoscenza*

Già i cinque articoli di *Smysl' ljubvi*, soprattutto il secondo e il terzo[109], evidenziavano il nuovo principio – fenomenologico – sia nell'esposizione *dell'Ordo amoris* (*l'ordre du coeur*) delle funzioni sensitive sia nella dimostrazione del carattere vincolante della verità come amore per la coscienza comune dell'umanità e della connessione tra amore e conoscenza:

> «La verità come forza vivente, che prende possesso dell'essenza interiore dell'uomo e lo conduce realmente fuori da un'autoaffermazione errata, si chiama amore. L'amore come reale autosuperamento dell'Io incentrato su se stesso è la reale giustificazione e salvezza dell'individualità. L'amore è più di una coscienza razionale, benché privo di essa non potrebbe reagire come forza interiore salvifica, che espande ma non rimuove l'individualità.»[110] «La vera individualità è una forma completamente determinata dell'unitotalità, una modalità perfettamente determinata della percezione e dell'autoappropriazione di tutto il resto.»[111] «Se la realtà della coscienza razionale è arrivata sì nell'uomo, ma non attraverso l'uomo, anche la realizzazione dell'amore in quanto forma più elevata per una vita autentica dell'umanità non deve avvenire soltanto nell'uomo, ma anche attraverso l'uomo.»[112] «Come tutti sanno, nel perfezionarsi dell'amore si realizza immutabilmente una peculiare

idealizzazione dell'oggetto amato, che si rivela all'amante in un modo del tutto differente rispetto a come lo vedono gli estranei [...] Si tratta in questo caso non solo di una peculiare valutazione morale e intellettuale, bensì anche di una peculiare percezione morale: colui che ama vede realmente qualcosa di diverso, percepisce veramente qualcosa di diverso rispetto agli altri.»[113]

Da un'angolazione moderna, non può sfuggire l'affinità essenziale esistente tra tale pensiero e *Pensées sur la religion* (*Pensieri* [Torino, 1974]) di Blaise Pascal[114], *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (*Amore e odio* [Carnago, 1993] di Max Scheler[115] e *Le Phénomène Humain* (*Il fenomeno umano* [Milano, 1973[2]]) di Pierre Teilhard de Chardin[116]. Lo stesso vale per il fondamento trascendente del principio spirituale dell'amore nel quarto e nel quinto saggio di Solov'ëv dedicato al senso dell'amore. Il principio dell'amore fa dell'uomo non solo un membro dell'organismo sociale con un valore proprio e peculiare, ma lo rende addirittura capace di superare la morte, la divisione tra l'eterno e il temporale, trasformandosi da mortale in immortale, e di partecipare, in quanto sua individuazione, dell'essenza dell'unitotalità:

«L'uomo può riprodurre creativamente l'immagine di Dio nell'oggetto vivente del suo amore solo riproducendo anche realmente questa immagine. Tuttavia egli non ne ha la forza, giacché, se la possedesse, non avrebbe bisogno di riprodurre. E siccome non la possiede, la deve ricevere da Dio.»[117] «Io posso riconoscere un valore incondizionato a una data persona o crederle (e il vero amore è impossibile senza ciò), solo se la affermo in Dio, solo se credo in Dio e in me stesso come in colui che ha in Dio il centro e la radice del suo essere.»[118] «Ne consegue tuttavia che nel campo trascendentale questa persona non è un essere reale, nel senso dell'essere reale di questo mondo. Qui, cioè nella verità, la persona individuale è solo un raggio vivo e reale, ma indivisibile [...] dell'essere unitotale. Questa persona ideale, o idea personale, è solo un'individuazione dell'unitotalità, che permea indivisibilmente ciascuna di queste sue individuazioni.»[119] «L'idea unitotale può diventare una realtà definitiva o un corpo solo nella pienezza delle individualità compiute. Il che significa: il fine ultimo di tutto è il sommo sviluppo di ogni singola individualità nell'unità più compiuta di tutte. Questo comprende necessariamente anche lo scopo della nostra vita. Di conseguenza, noi non possiamo e neppure siamo in grado di distinguerlo o di specificarlo rispetto al fine generale.»[120] «L'uomo non è un modello superficiale della società. L'unità dell'organismo sociale sussiste realmente assieme a quella dei suoi membri individuali. Essa non possiede l'essere solo in esso e attraverso di esso, ma anche per esso. Essa si trova in un determinato rapporto e in una relazione reciproca con esso.»[121] «Per una definitiva eternizzazione di tutte le individualità – non solo di quelle presenti ma anche di quelle passate – è tuttavia necessario che il compimento dell'integrazione superi i limiti della vita sociale e della vita individuale, abbracciando l'ambito cosmico da cui esso deriva.»[122]

Queste stesse intuizioni costituivano anche il nucleo delle affermazioni contenute in *Žiznennaja drama Platona*, lo scritto in cui viene offerta – forse – la chiave adeguata per una corretta comprensione del pensiero filosofico di Solov'ëv negli anni Novanta. Il capitolo XIX di quest'opera analizza il legame tra la «crisi erotica» di Platone nel mezzo della sua vita e il conseguente mutamento della sua visione del mondo, insistendo sul fatto che tale esperienza personale trova espressione nel *Fedro* e nel *Simposio* e che solamente essa può spiegare la nascita e la peculiarità di entrambe le opere.

Solov'ëv motivò tale sua opinione con un'argomentazione che può essere illuminante anche sotto l'aspetto autobiografico, nonché come momento di verifica del proprio pensiero nel senso ipotizzato da Močul' skij. «C'è quindi» – si chiedeva Solov'ëv – «una qualche possibilità che il filosofo (Platone), che aveva prima considerato tutte le questioni e tutti gli interessi umani come un qualcosa di "non essente" e si era occupato di questioni gnoseologiche e metafisiche solo con pensieri astratti, ora, di colpo, senza un motivo particolare, dedichi le

sue migliori opere all'amore, un argomento che fino ad allora non era rientrato nella sua sfera filosofica, proponendo una nuova teoria che non trova punti di appoggio nelle sue visioni precedenti ma che ha tuttavia lasciato in tutto il successivo corso del suo pensiero un'impronta profonda ed eterna, seppure mediata?»[123] Dalla risposta di Solov'ëv a questa domanda possiamo concludere che il legame tra la «crisi erotica» di Platone e la revisione del suo pensiero filosofico era stato forse determinante anche per lui. Afferma infatti Solov'ëv: «Il contenuto del *Fedro* e del *Simposio*, che non è teoreticamente collegato né conciliabile con il lontano idealismo dei "due mondi", è concepibile solo come una trasformazione di pensiero e un progresso proprio in questo idealismo, imposto dalle esigenze di una nuova esperienza esistenziale.»[124]

— *L'ulteriore revisione e la sua valutazione*

Da una serie di saggi pubblicati tra il 1894 e il 1898 su varie riviste di Pietroburgo, quali «Vestnik Evropy», «Voprosy Filosofi i Psichologii», «Knižki nedeli» e «Literaturnye Priloženija k "Nive"», nacque una grande opera intitolata *Opravdanie dobra* (La giustificazione del bene)[125] che fu pubblicata per la prima volta nella sua completezza e in forma monografica a Mosca nel 1899. A questo complesso lavoro sull'etica seguì da parte di Solov'ëv il tentativo di trovare un nuovo fondamento al suo sistema gnoseologico. I curatori della seconda edizione della raccolta delle sue opere spiegavano a tale proposito: «I tre saggi sulle questioni fondamentali della gnoseologia, apparsi precedentemente su alcuni numeri della rivista "Voprosy filosofii i psichologii", e precisamente 40, 1897; 43, 1898 e 50, 1899, compaiono nella presente raccolta sotto il titolo comune *Teoretičeskaja filosofija*[126]. Essi rappresentano infatti un capitolo di una trattazione complessiva che sarebbe dovuta uscire proprio sotto questo titolo. La morte ha impedito a V.S. Solov'ëv di concludere la sua principale opera gnoseologica.»[127]

Ai contemporanei il vero nucleo delle nuove intuizioni di Solov'ëv – vale a dire il passaggio alla fenomenologia delle funzioni percettive e degli atti spirituali – sembrò rimanere completamente nascosto. Caratteristico a proposito fu il giudizio di Sergej Bulgakov, che nel 1903 scriveva in un articolo per altro notevole[128]:

> «L'etica rappresenta – e in realtà non poteva essere diversamente – la parte meno originale della dottrina di Solov'év: nel suo sviluppo formale egli segue Kant, per quanto invece attiene al contenuto della dottrina, segue la religione. Il trattato *Opravdanie dobra è* un ottimo libro da leggere. Si esperisce una sorta di amichevole incontro con la grande e originale personalità del filosofo [...] Nel complesso, tuttavia, quest'opera aggiunge ben poco alla creazione puramente filosofica di Solov'ëv. Mi attengo a un giudizio simile anche per quanto riguarda i suoi tre saggi gnoseologici: *Pervoe načalo teoretičeskoj filosofi* (Il principio primo della filosofia teoretica), *Dostovernost' razuma* (La certezza della ragione) e *Forma razumnosti i razum istiny* (La forma della razionalità e la comprensione della verità). Si tratta di lavori in cui il filosofo prende le distanze dalle precedenti concezioni gnoseologiche. Le sue obiezioni non appaiono tuttavia convincenti e hanno trovato nel saggio del professor Lopatin *Vopros o real'nom edinstve soznanija* (La questione dell'unità reale della coscienza)[129] una critica decisa, pur nel grande rispetto per Solov'ëv. Il periodo della creazione filosofica più intensa e produttiva di Solov'ëv si sviluppa fino al trentesimo anno di età (sotto questo profilo ricorda Schelling e in parte Schopenhauer), dopodiché egli abbandona l'ufficio dei filosofi per entrare nell'arena della pubblicistica. La morte lo ha sorpreso quando stava tornando nuovamente alla pura filosofia.»[130]

Ernest Radlov, coeditore assieme al nipote di Vladimir Solov'ëv della seconda edizione della raccolta delle sue opere, notava a proposito nel saggio introduttivo al X volume come

«simili giudizi fossero poco giustificati»[131]. Sostenendo che l'etica di Solov'ëv mancava di autonomia e si rivelava come il «tallone d'Achille» della sua filosofia, Bulgakov non solo arrivò a sostenere che «l'attività di Solov'ëv fu un totale fallimento»[132] ma che era addirittura in aperta contraddizione con la realtà dei fatti. Contro questo giudizio Radlov sostenne di rimando:

> «Sia che lo incontriamo come teologo, come pubblicista o come politico, come poeta o come critico letterario o infine come autore di uno scritto polemico scientifico, la tendenza fondamentale della sua opera rimane sempre la stessa: in tutti i suoi scritti ci imbattiamo nella fede assoluta in un principio incondizionato e nell'esigenza di dover armonizzare la nostra esistenza con tale principio. Di conseguenza, sono ravvisabili in lui due compiti fondamentali: la chiara espressione dell'incondizionato, vale a dire dell'assoluto nel linguaggio della filosofia, e la compiuta realizzazione di quei fondamenti etici pienamente conformi al suddetto principio dell'incondizionato. Solov'ëv è un filosofo della morale. In tal senso, il parere del suo pur dotato discepolo S. Bulgakov, secondo cui l'etica sarebbe la parte meno originale della dottrina di Solov'ëv, mentre *Opravdanie dobra* sarebbe un ottimo libro "da leggere" che tuttavia aggiungerebbe ben poco alla sua "creazione puramente filosofica", non regge affatto. Non so che cosa il signor Bulgakov intenda per "creazione puramente filosofica", ma è evidente che Solov'ëv assume anche nella critica letteraria e nell'attività di pubblicista una posizione puramente etica. Lo stesso Solov'ëv spiega di aver dedicato in *Kritika otvlečennych načal* una particolare attenzione ai problemi etici e di ritenere la moralità come l'unica via per avvicinarsi all'assoluto.»[133]

Secondo Radlov, inoltre, chiunque tentasse di rintracciare l'autentico filo conduttore della filosofia di Solov'ëv, resterebbe stupito dal fatto che il filosofo «portò [realmente] a termine una cosa soltanto: egli portò a compimento solo una parte del suo sistema, ossia retica»[134]. Il primo disegno speculativo evidente in *Kritika otvlečennych načal* sarebbe diventato già con *Čtenija o Bogočelovečestve* un'antropologia filosofica che considerava l'uomo come il decisivo «momento di connessione tra i due mondi», quello del principio originario assoluto dell'unitotalità e quello della realtà empirica. L'intento e lo scopo della revisione potevano dunque consistere esclusivamente nel liberare tale filosofia dell'uomo da tutte le determinazioni esterne e svilupparla a partire unicamente dai presupposti della sua effettiva costituzione.

— *Etica materiale dei valori*

A differenza di *Kritika otvlčéennych načal*, *Opravdanie dobra* sottolineava l'indipendenza dell'etica sia dalla religione sia dalla filosofia teoretica[135], nonché da ogni visione metafisica o scientifica dell'origine dell'uomo[136]. Solov'ëv spiegò tale esigenza con una descrizione fenomenologica dei sentimenti simpatetici del pudore, della compassione e del rispetto, da lui definiti «prime condizioni della morale»[137]. Nonostante la religione, la filosofia teoretica, la metafisica o la scienza, l'uomo sarebbe incapace di agire moralmente se alla base della sua natura non ci fossero condizioni che rendono possibile un'azione del vero bene su di lui. La filosofia morale, nel senso di un'etica materiale dei valori, dovrebbe pertanto scaturire da un'analisi delle «prime condizioni morali nella coscienza dell'uomo». L'intero atteggiamento dell'uomo verso *tutto ciò che è* viene determinato dai sentimento simpatetico: secondo Solov'ëv sarebbe il pudore a configurare il rapporto dell'uomo nei confronti di ciò che sta sotto di lui, ossia la materia; la compassione per quello che è pari a lui, ossia gli altri uomini, e il rispetto per ciò che sta sopra di lui, ossia Dio. Il pensiero renderebbe l'uomo capace di riconoscere i contenuti dell'etica materiale dei valori dati nei suoi sentimenti simpatetici come i fondamenti universali e necessari della materialità[138].

La fenomenologia dei sentimenti simpatetici, che costituisce il fondamento di *Opravdanie dobra*, diviene visibile nelle seguenti dichiarazioni di Solov'ëv:

«Il sentimento del pudore (nel suo senso originario) è già in grado, di fatto, di distinguere completamente l'uomo da ogni altra natura inferiore. Tale sentimento, infatti, manca negli altri animali, mentre nell'uomo è presente da tempi immemorabili e si è poi ulteriormente sviluppato. Questo fatto ha in sé anche un altro e ben più profondo significato. Il senso del pudore non è solo un segno distintivo che distingue l'uomo (per un osservatore esterno) dal resto del mondo animale: qui l'uomo viene piuttosto a distinguersi dall'intera natura materiale, e non solo da quella esterna, ma anche dalla sua propria. Provando pudore per gli istinti naturali e le funzioni del suo organismo, l'uomo rivela di non corrispondere soltanto a un essere materiale naturale ma anche a qualcosa di più elevato e di diverso. Ciò che prova pudore si distingue da ciò di cui ha pudore proprio nell'atto fisico del pudore. La natura materiale in se stessa non può essere una natura diversa o superiore. Ne consegue che se io provo pudore per la mia natura materiale, dimostro di fatto di non identificarmi con essa. Proprio nel momento in cui l'uomo soggiace ai processi naturali, laddove egli si mescola con tali processi, emergono di colpo la sua peculiarità caratteristica e la sua autonomia interiore, ovvero quel sentimento del pudore grazie al quale egli si relaziona alla vita materiale come a qualcosa di diverso ed estraneo da cui non dovrebbe lasciarsi dominare.» [139] «Provo pudore, quindi esisto, e non solo fisicamente, ma anche moralmente. Provo vergogna del mio essere animale, quindi esisto già come uomo. Attraverso la realizzazione dell'atto e la verifica del suo essere l'uomo raggiunge l'autocoscienza morale.»[140]

«Con il pudore l'uomo diventa pienamente uomo.»[141]

«Accanto a questo basilare sentimento morale, nella natura umana ce n'è un altro che è alla radice del rapporto etico che si instaura non più rispetto al fondamento materiale inferiore della vita in ogni uomo, bensì rispetto agli altri esseri umani, in generale simili a lui: intendo dire il sentimento della compassione (o della simpatia). Esso fa sì che un dato essere umano percepisca il dolore o il bisogno di un altro essere umano in un modo corrispondente, il che significa che egli reagisce più o meno violentemente a quel dolore o a quel bisogno, dimostrando più o meno pronunciatamente la sua solidarietà verso l'altro essere umano.»[142]

«In questa descrizione della motivazione fondamentale altruistica [...] non c'è né una "diretta equazione" né un "superamento" dei confini tra l'io e il non-io. Essa si distingue dalle convinzioni di Schopenhauer così come la verità della vita si distingue dall'eloquenza letteraria.»[143]

«La vera essenza della compassione o della simpatia, pertanto, non sta affatto nell' identificazione di se stessi con gli altri, bensì nel riconoscimento del valore dell'altro, del suo diritto all'esistenza e a una possibile felicità.»[144]

«Il sentimento della compassione o della simpatia, in cui si radica il rapporto di dovere che lega l'uomo ai suoi simili, non esprime solo l'atteggiamento dell'anima di una singola persona, ma anche una certa verità oggettiva, ossia la verità dell'unità essente o della solidarietà reale di tutti gli esseri [umani].»[145]

«Così come il sentimento del pudore non ci offre alcun concetto teoretico del principio spirituale dell'uomo, indicando però con certezza l'esistenza di tale principio, così anche il sentimento della compassione non fornisce una conoscenza determinata dell'essenza metafisica dell'unità del mondo, ma mostra di fatto l'esistenza di un legame fondamentale che precede l'esperienza delle singole persone, empiricamente distinte le une dalle altre ma tuttavia sempre più vicine le une alle altre proprio in questa realtà empirica.»[146]

«Oltre a questi due sentimenti fondamentali, ce n'è anche un terzo che non è riconducibile a essi, giacché è altrettanto originario. Esso determina il legame morale esistente tra gli uomini non già in rapporto alla parte inferiore della loro natura e neppure in rapporto al mondo degli altri esseri umani simili, bensì in rapporto a qualcosa di peculiare che l'uomo riconosce come superiore, verso cui non può provare vergogna né compassione ma che deve piuttosto riverire. Questo sentimento di rispetto (pietà – *pietas* o *reverentia*) costituisce nell'uomo il fondamento morale della religione e dell'ordinamento religioso della vita.»[147]

«Se avverto l'esistenza di un collegamento interiore tra me stesso e un altro, tale percezione non riguarda l'esistenza reale dell'altro meno della mia. Questa conclusione non ha valore solo nel caso della simpatia o della compassione, ma anche nel caso del sentimento religioso, con la differenza che l'oggetto di quest'ultimo non viene percepito come qualcosa di uguale a noi bensì come qualcosa di incondizionatamente più elevato, universale e perfetto. Se non posso accettare il pensiero che un essere che risveglia in me il vivo senso della simpatia non ami né patisca, allora tanto meno posso accettare che questo essere superiore – che ci induce alla reverenza e che riempie la nostra anima di ineffabile felicità – non esista. Non possiamo dubitare della realtà di ciò che percepibilmente agisce su di noi e la cui azione è data dal fatto stesso della nostra percezione.»[148]

«La realtà della divinità non è una conclusione derivante dall'esperienza religiosa, bensì il contenuto di questa stessa esperienza, precisamente ciò che viene esperito. Togliete questa realtà esperibile del sommo fondamento e non rimarrà molto dell'esperienza religiosa. Essa stessa non esisterebbe più. Ma esiste, e di conseguenza esiste anche ciò che viene reso in essa, ciò che viene esperito in essa. Se Dio è in noi, allora egli è.»[149]

Solov'ëv collegò tali analisi singole con la struttura delle possibili relazioni etiche dell' uomo con l'intero ordine del mondo e con la sua esperienza.

«I sentimenti fondamentali del pudore, della compassione e del rispetto configurano la sfera delle possibili relazioni morali dell'uomo in rapporto a ciò che è inferiore, uguale e superiore a lui. Il dominio sulla sensibilità materiale, la solidarietà con gli altri esseri viventi e la libera sottomissione a un principio sovrumano, sono i fondamenti durevoli e immutabili della vita morale dell'umanità. Sicuramente, in seguito alla transizione dalla minore perfezione a quella somma, il grado di tale dominio muta durante il corso della storia, così come mutano la profondità e l'estensione della solidarietà e della sottomissione interiore. Ma il principio, in ciascuno di questi tre ambiti di relazioni, rimane unico e identico. Ogni altra manifestazione della vita morale, tutte le cosiddette "virtù" possono essere interpretate come modificazioni di questi tre principi fondamentali o come il risultato di un rapporto reciproco tra essi e il lato spirituale dell'uomo.»[150]

Dati simili presupposti, per l'atto espertivo centrale della comprensione del mondo vale il fatto seguente: «La legge dell'amore non è collegata con una singola virtù, essa rappresenta piuttosto la compiuta espressione di tutte le esigenze fondamentali della moralità nei tre ambiti necessari di rapporti: all'essere inferiore, a quello simile e a quello superiore».[151]

Nella chiusa di *Opravdanie dobra* Solov'ëv riassumeva: «In questi sentimenti e nella coscienza di essi alberga il fondamento unitario, o meglio triplicemente unitario, del perfezionamento morale. La ragione guidata dalla coscienza universalizza gli sforzi della natura buona ed eleva questi sforzi a legge. Il contenuto della legge morale, dunque, non è altro che l'astrazione dei buoni sentimenti dati, sotto forma di esigenza o di legge generale e necessaria (coattiva)».[152]

Pertanto, «il compito etico può consistere solo in un perfezionamento di ciò che è dato [nel senso del valore]». Il riferimento al dato del bene come valore inteso nella sua triplice unità sta nella «trasformazione» nel senso di una «norma dell'attività intellettiva e della volontà dell'uomo», il che significa: «La fatale subordinazione alla forza superiore deve trasformarsi in un consapevole e libero servizio al bene perfetto. La solidarietà naturale verso gli altri uomini deve trasformarsi in una sinergia basata sulla compassione e sulla comprensione reciproca. Il vantaggio effettivo rispetto alla natura materiale deve trasfigurarsi, per il nostro e il suo bene, in una dominazione ragionevole su di essa».[153]

— *Fenomenologia degli atti*

Il passaggio alla fenomenologia dei sentimenti simpatetici, avvenuto in *Opravdanie dobra* e già preceduto in *Smysl'ljubvi* dal disegno teoretico dell'*Ordo amoris*, nell'abbozzo

di *Teoretičeskaja filosofia* cominciava a riguardare anche la questione dei fondamenti della conoscenza.

Vi era trattata soprattutto la questione di cosa sia dato immediatamente nella coscienza. In precedenza, Solov'ëv aveva sostenuto la visione di Cartesio, secondo cui attraverso la conoscenza dei fenomeni si può esprimere anche la loro essenza, poiché «il vero essente» si rivelerebbe nella coscienza come il vero fondamento, come la sostanza del nostro pensiero (*Je vois très clarement, que polir penser, il faut être*)[154]. Ora, invece, nel saggio *Pervoe načalo teoretičeskoj filosofii* (Il principio primo della filosofia teoretica) [1897], egli criticava sia la concezione di Cartesio sia la propria personale interpretazione elaborata in precedenza: «L'evidenza del dato immediato della coscienza in quanto fatto interiore non garantisce la certezza degli oggetti della realtà esterna di cui si è avuta consapevolezza. Purtuttavia, non si può forse desumere direttamente da questa coscienza la presenza di una realtà effettiva, di un'entità distinta e autonoma o di una sostanza pensante del soggetto, dotata appunto di una coscienza? Cartesio riteneva tale conclusione giustificata e necessaria, e molti sono stati coloro che lo hanno seguito (in Russia, per esempio, L. M. Lopatin). Anch'io ho ritenuto per un certo periodo di poter condividere siffatta concezione. Oggi, però, vi ravviso un grave fraintendimento»[155].

Stando alla nuova interpretazione di Solov'ëv, l'autoconsapevolezza del fatto di coscienza non riuscirebbe a garantire con sicurezza né la sostanzialità del soggetto pensante né la realtà del mondo esterno. Allo stesso tempo, non ci possono essere dubbi sulla realtà immediata, che è data come tale nel fatto della coscienza e nei suoi oggetti. Da essa e dal suo dato fenomenologico non si deve concludere tuttavia che ci sia un portatore soggettivo degli stati di coscienza· «Il soggetto puro del pensiero è un fatto fenomenologico che non possiede maggiore, ma neppure minore, credibilità di tutti gli altri fatti, ossia: esso è incondizionatamente certo, ma solo come un dato contenuto di coscienza o come il fenomeno nel senso più immediato e limitato del termine».[156]

Il centro in cui si realizza il pensiero è dunque visibile dapprima soltanto come soggetto delle rappresentazioni o degli stati di coscienza (e quindi non come loro portatore sostanziale). Nessuno ha il diritto di attribuire a questo soggetto «al di là dei limiti del suo essere fenomenologico»[157] un'indubitabile certezza. Infatti, dal collegamento di tutti i possibili stati di coscienza con il loro centro immutabile «non consegue in alcun modo che questo "Io" non sia un pensiero, bensì qualcosa d'altro», ossia la cosa reale originaria o il sufficiente fondamento delle sue rappresentazioni o dei suoi stati[158]. Solov'ëv intendeva così dimostrare «che io sono sempre cosciente di me stesso semplicemente come soggetto dei miei stati psichici o degli affetti, mai però come loro sostanza. In questo modo, sulla base della realtà data, non c'è motivo di ascrivere al soggetto un'altra realtà oltre a quella fenomenologica»[159]. Da questa coscienza immediata, psichica, della coscienza e dei suoi fatti, Solov'ëv raggiunse, attraverso la certezza logica del pensiero universale formale, la certezza relativa agli atti fenomenologici della mente individuale.

Nell'opera *Filosofskija načala cel'nago znanija* e in *Kritika otvlečennych načal* Solov'ëv aveva ancora cercato di esprimere, attraverso il pensiero formale comune, l'ontico *esse actu* della persona spirituale come «essente», benché i *Čtenija o BogočeloveCestve*, redatti pressappoco nello stesso periodo, già denotassero inequivocabili segni di una fenomenologia degli atti. Il nucleo argomentativo dedicato alla certezza logica nei due primi scritti citati affermava:

> «Quando dico "io sono" o "questo uomo è" oppure "questo pensiero è", "questa sensazione è", utilizzo il verbo essere in due significati completamente differenti: nel primo caso, l'affermazione

sostenuta dal verbo essere viene riferita a un determinato soggetto, nel secondo caso, invece, si riferisce a un predicato di un soggetto. In altre parole, nel primo caso attesto l'essere come attributo reale di un soggetto, e lo è anche effettivamente; nel secondo caso, affermo invece l'essere solo come predicato grammaticale di una reale espressione che può avere però solo un senso puramente grammaticale, non corrispondendo ad alcunché di reale. Di fatto, questi miei pensieri o questa mia percezione non sono altro che modi determinati dell'essere del mio soggetto, un certo essere di me. Quando dico "io sono", comprendo con questo "sono" tutti i modi reali del mio essere – pensieri, sensazioni, atti volitivi[160] eccetera. Ma di queste modalità – prese singolarmente o per sé – logicamente non posso più dire che esse *sono* nello stesso modo in cui dico che *io sono,* dal momento che esistono in me solo come in un soggetto, mentre per converso io esisto in esse in quanto predicato, quindi nel modo inverso. Quando perciò dico "questo pensiero è" o "questa sensazione è", allora i pensieri e la sensazione sono solo soggetti grammaticali con il predicato del verbo essere. Essi, logicamente, non possono essere affatto soggetti e, di conseguenza, l'essere non può essere un loro predicato. Affermazioni come "il mio pensiero è" o "la mia sensazione è" significano pertanto solo "io penso", "io sento". "Un pensiero è", "una sensazione è" significa "qualcuno pensa", "qualcuno prova" oppure "egli sta pensando", "egli sta provando". In ultima analisi, "un essere è" significa "esso è un ente". Simili affermazioni (ipostatizzazioni di oggetti astratti) sono pertanto sempre errate in forma assoluta. Non si può dire semplicemente o in modo irrelato "un pensiero è", "una volontà è", "un essere è", poiché i pensieri, la volontà o l'essere *sono* soltanto perché c'è un qualcuno che pensa, che vuole e che esiste.»[161]

Nella XXI sezione del primo saggio di *Teoretrčeskaja filosofija*, Solov'ëv non contesta l'evidenza di questa intuizione, pur sostenendovi l'obiezione che la questione presente nelle sue precedenti argomentazioni relative al portatore degli stati di coscienza, dati come certi, porterebbe a esprimere «in modo già predeterminato» che «il nostro io come soggetto puro, come pura potenza, sostanza e simili partecipa all'operazione della coscienza»[162]. Solov'ëv aggiunge: «Anch'io in precedenza fui di questa opinione e nel mio scritto *Krizis zapadnoj filosofii*[163] attaccai da questa posizione il panlogismo di Hegel e il panfenomenismo di John Stuart Mill[164]. Tornando ultimamente a verificare i concetti fondamentali della filosofia teoretica, ho rilevato tuttavia che una simile interpretazione non possiede affatto quella evidente certezza con cui me la raffiguravo in precedenza».[165]

Infatti – così argomenta adesso Solov'ëv – «quando penso, allora non posso mettere in dubbio me stesso come colui che pensa oppure "questo io" come la condizione fenomenologica del pensiero dato. Nulla mi impedisce però di dubitare della certezza proprio di quella individualità empirica che prima mi ero rappresentato come una reale e costante materializzazione di "questo io", o che identificavo con questo stesso io. In tal senso, è possibile – e innanzitutto necessario – dubitare della propria esistenza. Qui non c'è una contraddizione logica, poiché chi dubita e l'oggetto del dubbio non sono identici. Il primo è il soggetto sussistente e immutabile della coscienza, il puro io, il secondo è invece la persona cangiante nel suo profilo e nelle sue possibilità di espressione, la persona che si compie (diveniente) e dalla quale l'opinione afilosofica non distingue il soggetto pensante come tale».[166]

In precedenza, il pensiero della ragione aveva cercato di determinare i contenuti dati nella coscienza come la vera realtà. Ora, invece, «l'atto del volere che produce il proprio oggetto» doveva costituire il vero inizio del pensiero, mentre il pensiero stesso doveva trasformarsi nella «comprensione diveniente della verità»[167]. Con questo presupposto, «il soggetto filosofante cessa inevitabilmente di approfondirsi nella sua apparente sostanzialità; il centro di gravità spirituale si sposta per necessità interna dal suo io cercante a ciò che viene cercato, cioè nella verità stessa»[168]. In altre parole, «il nostro "io posso" – anche quando assume una estensione trascendentale – non è il centro e il punto di partenza positivo della vera conoscenza»[169]. Infatti, «chi pensa alla verità, non pensa naturalmente [...] al proprio io»[170], il che

non deve significare in alcun modo che con ciò egli perda la propria coscienza di sé. Al contrario: egli ottiene per il suo io vuoto un contenuto nuovo, incondizionato. Le cose stanno dunque così: «La vera filosofia comincia solo allorquando il soggetto empirico si eleva all'ambito della verità stessa grazie a una volontà spirituale e transpersonale»[171], così da «dimenticare il centro soggettivo in favore di quello assoluto»[172]. Infatti, «il puro interesse filosofico appartiene al pensiero in senso autentico, ossia al rapporto del soggetto rispetto alla verità, o rispetto all'adeguatezza di un pensiero che pensa correttamente in riferimento alla verità. Di conseguenza, la verità non dipende dal pensiero effettivo, mentre il valore e l'interesse filosofico dipendono, viceversa, da questa verità. Tutto il significato del soggetto pensante dipende dal fatto che esso venga determinato o meno come forma del contenuto assoluto o come comprensione della verità»[173]. In breve: «Nel fatto immediatamente certo ed evidente di una razionalità formale che appare insufficiente, il soggetto della filosofia si rivela come la comprensione diveniente della verità».[174]

Per una maggiore comprensione di tali enunciati, ricordiamo che Solov'ëv distingueva nel conoscente «innanzitutto il soggetto empirico, in secondo luogo il soggetto logico e in terzo luogo il vero soggetto filosofico. In ultima istanza, questo triplice sostrato può essere indicato con tre nomi differenti: il primo anima, il secondo intelletto e il terzo spirito. Solo che non ci si deve far impressionare da questa distinzione di termini né farsi condizionare da essa prima del tempo».[175]

La relazione alla base del concetto della «comprensione diveniente della verità» (*stanovjaščzjisja razum istiny*) si situa dunque, da un lato, tra il soggetto puro del pensiero come fatto fenomenologico e, dall'altro, l'insostanzialità (e transintelligibilità) del soggetto filosofico come forma d'esistenza dello spirito. In breve, tale relazione è la dimensione propria del campo di possibilità di una fenomenologia intenzionale degli atti.

Nell'etica materiale dei valori di Solov'ëv troviamo come elementi di riferimento quegli oggetti la cui datità e i cui sistemi ordinativi rendono visibili le funzioni percettive del pudore, della compassione e del rispetto. Negli atti del pensiero e della volontà tali oggetti diventano oggetti intenzionali della verità e del bene – e quindi dell'idea. L'«idea in quanto oggetto o in quanto contenuto dell'ente»[176] abbraccia, da un lato, «gli oggetti della visione per noi»[177], quindi tutti gli oggetti gnoseologicamente rilevanti della percezione dell'estraneo o di sé che possono essere relazionati a un io psichico, dall'altro lato, però, anche «i soggetti dell'esistenza in se stessi»[178]. In quest'ultimo significato – come soggetto – l'idea è fenomenologicamente «ciò che l'ente vuole, ciò che egli rappresenta, sente o prova»[179]; «questo è il suo proprio oggetto o contenuto»[180]. Attraverso gli atti parziali del volere, del rappresentare e del sentire, che sulla base della coappartenenza di amore e conoscenza confluiscono nell'atto integrale dell'amore[181], l'ente stesso diviene «soggetto o portatore dell'idea»[182]. In sé, infatti, esso è già in precedenza *essere* nella medesima – ancorché minima – misura dell'idea. Entrambi, infatti, «conservano *l'essere* solo nel loro poliedrico rapporto o nella loro azione reciproca», in quanto «rappresentano in sé solo forze dell'essere»[183].

Se da un lato volontà, intelletto e sensi sono ora le forze di uno spirito che li unisce.[184] – nella qual cosa gli oggetti intenzionali degli atti di questo spirito si rivelano come «diverse immagini dell'amore»[185] –, dall'altro «il portatore dell'idea, o l'idea come soggetto, è una persona»[186]. Infatti, «il portatore di questa idea o il suo soggetto (più precisamente: l'idea in quanto soggetto) deve distinguersi soggettivamente dagli altri (portatori o idee-soggetti), ovvero secondo la sua propria esistenza, il che significa in altre parole: egli deve possedere la sua propria e distinta realtà, deve costituire un centro autonomo per sé. E deve pertanto avere coscienza di sé e personalità»[187]. Se così non fosse, infatti, significherebbe che «se le idee si distinguessero tra di loro solo oggettivamente, in base alle proprie qualità conoscibili,

ma non nel loro essere interiore, esse verrebbero a essere pure rappresentazioni per un altro [ente], ma non vere entità, il che è inammissibile»[188].

Ecco la dimostrazione dell'affermazione che un ente diventa portatore dell'idea[189] grazie all'illuminazione dell'essere in quel centro che trascende la conoscenza e in cui gli atti di quest'ultima, che si realizza nel volere, nel pensare (nella rappresentazione) e nel sentire, si compiono come determinazione in senso fenomenologico degli atti di esistenza formale dello spirito: lo spirito concreto, ossia «un essere pensante»[190] che si relaziona nell'«atto del pensiero» già a un oggetto (intenzionalità)[191], diviene una persona attraverso il volere, il rappresentare e il sentire, o in generale e in senso integrale attraverso l'amore, poiché «ogni essere è ciò che egli ama»[192]. «Con il termine "persona", tuttavia, si definisce un essere che, a differenza della cosa, non solo ha il fine di esistere per l'altro – e quindi non può servire per sua stessa natura come mero mezzo dell'altro – ma esiste come fine in sé e per sé, un essere in cui ogni azione esterna incontra un'opposizione assoluta, un essere che non si arrende a questa azione esterna a nessuna condizione e che rappresenta quindi qualcosa di assolutamente "interiore", "libertà" nel vero senso della parola, e questo non nel significato di un indifferente libero arbitrio bensì, al contrario, nel senso della pura determinatezza e dell'immutabile proprietà di ogni essere, che si rivela identico in tutti i suoi atti.»[193] Questa «persona ideale, o questa idea diventata persona,» non possiede tuttavia «nella sfera trascendentale» alcuna individualità che corrisponda al significato dell'essere reale dell'al di qua, giacché essa esiste solo in quanto raggio dell'unitotalità, che è sì vivente e reale ma inscindibile dalla sua essenza. Solov'ëv, pertanto, definì la persona spirituale come «un'individuazione dell'unitotalità, che permea inscindibilmente ciascuna di queste sue individuazioni»[194].

— *Risultati*

Alla luce di tali affermazioni, mi pare indubbio che la filosofia di Solov'ëv, nel lasso di tempo che va dal 1892 al 1899, sia giunta a conoscenze che precorrono in modo stupefacente il pensiero della fenomenologia tedesca, soprattutto quello di Max Scheler. Nello specifico, analizzando a titolo di paragone i cinque contributi di Solov'ëv contenuti nell'opera *Smysl ljubvi*, possiamo rilevare che essi furono scritti 21 anni prima degli undici *Abhandlungen und Aufsätze* (Trattati e saggi) che fanno parte di *Umsturz der Werte* (*Crisi dei valori* [Milano, 19361) e prima ancora dello studio *Liebe und Erkenntnis* (Amore e conoscenza) di Max Scheler. *Opravdanie dobra* uscì quindici anni prima del lavoro di Scheler *Zur Phänomenologie und Theorie der Syrnpathiegefühle und von Liebe und Haß* (*Amore e odio* [Carnago 1993]), ossia diciotto anni prima dell'importante opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* [Milano, 1944]). Non è meno degno di nota il fatto che anche i frammenti di *Teoretičeskaja filosofija* furono editi due anni prima dell'opera *Logische Untersuchungen* (*Ricerche Logiche*) di Husserl, a cui si riconduce comunemente la nascita della fenomenologia. A notare per primo questo fatto fu Aleksandr Gizetti, che pubblicò nel febbraio 1914 l'articolo *O mirosozercanii Vladimira Solov'ëva* (Sulla visione del mondo di Vladimir Solov'ëv) sul mensile di Pietroburgo «Zavety». In particolare, a proposito di *Forma razumnosti i razum istiny* (La forma della razionalità e la comprensione della verità), il terzo saggio incluso in *Teoretičeskaja filosofija*, Gizetti affermava: «In esso possono rintracciarsi importantissime idee gnoseologiche, che sotto diversi aspetti, per esempio, precorrono Husserl e in parte contribuiscono a una sintesi tra criticismo e positivismo».[195]

È inutile cercare un'interpretazione di questo tipo nelle panoramiche sulla filosofia russa di data più recente, e questo vale sia per le notevoli opere di autori borghesi come V. V

Zen'kovskij e N. O. Losskij[196] sia per i grandi volumi collettivi sovietici[197]. Solo Wladimir Szylkarski (1884-1960), sul quale fu proprio l'autore di queste righe a richiamare l'attenzione all'inizio degli anni cinquanta, chiarisce espressamente nella postfazione al settimo volume della versione tedesca dell'edizione completa degli scritti di Solov'ëv: «Nel secondo e in parte anche nel terzo capitolo di *Teoretičeskaja filosofija Solov'ëv* sviluppa un pensiero in cui anticipa sostanzialmente i lineamenti della fenomenologia tedesca. Ciò avviene due anni prima della pubblicazione di *Ricerche Logiche* di Husserl e indipendentemente da Bernhard Bolzano (1781-1848) e Franz Brentano (1838-1917), la cui filosofia oggettivistica dell'essenza e dell'essere fu di grande importanza per la fenomenologia husserliana»[198]. Nel suo commento a *Teoretičeskaja filosofija*, tuttavia, W. Szylkarski rimuove questo giudizio positivo, sostenendo in tale sede, come già prima di lui Zen'kovskij[199], che i nuovi principi proposti da quest'opera di Solov'ëv, se conseguentemente approfonditi, finirebbero per «condurre a gravi difficoltà nella costruzione di quella filosofia cristiana dell'unitotalità» sostenuta dal grande filosofo russo in tutta la sua vita[200]. Tale riserva nasceva sostanzialmente dall'affermazione di Solov'ëv secondo la quale l'uomo è cosciente di sé sempre e unicamente come soggetto dei suoi stati psichici o dei suoi affetti, mai invece come della loro sostanza[201]. Da questa affermazione Szylkarski desunse – evidentemente senza conoscere la fenomenologia scheleriana degli atti – la «negazione della sostanzialità dell'anima urnana»[202], e questo benché Solov'ëv affidasse inequivocabilmente il compito di quella «comprensione diveniente della verità» (*stanovjaščijsja razum istiny)* solo al soggetto filosofico, da lui rigorosamente distinto dal soggetto empirico, o dell'anima, come pure dal soggetto logico, o dell'intelletto[203]. Per Solov'ëv, questo «soggetto filosofico in senso autentico» era spirito[204].

Rispetto alla non sostanzialità dello spirito personale, tuttavia, che non collimava affatto con una sorta di «impersonalismo antropologico», Johannes Hessen notava nel libro *Max Scheler – Eine kritische Einführung in seine Philosophie* (Max Scheler – Un'introduzione critica alla sua filosofia) [Essen, 19481: «Rifiutando la concezione della persona come sostanza che sta dietro agli atti, la teoria dell'attualità ha pienamente ragione. Da ciò non consegue tuttavia che la persona sia solo la "connessione" dei propri atti. In tal caso, infatti, la persona diventerebbe un mosaico di atti, quando essa è in realtà il vero principio d'unità dei diversi atti»[205]. Come affermava Scheler nei suoi contributi intitolati *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, le persone spirituali non sono affatto prive di sostanza, anzi, in qualità di «sostanze-atto» sono proprio «le uniche sostanze che possiedono una vera essenza originale, con una conseguente molteplicità esistenziale derivata proprio dall'individualizzazione in sé del loro "essere-così"[206].

— *Equivoci*

Il rovesciamento del pensiero di Solov'ëv, che i contemporanei e i critici successivi trovarono sorprendente, creò una sorta di irritazione che diede adito a una serie di interpretazioni errate, tra cui soprattutto le accuse di impersonalismo antropologico e di panteismo. Se un filosofo come Zen'kovskij non trovava dal canto suo «particolarmente stupefacente in Solov'ëv l'approfondimento dei motivi impersonalistici», rammentando a tale riguardo «la concezione generale del panteismo sotto l'influsso di Spinoza»[207], Močul'skij invece, insieme con Lopatin, riteneva «che la nuova dottrina di Solov'ëv» fosse «in contraddizione con tutto il suo sistema filosofico precedente, con tutte le sue convinzioni fondamentali del passato»[208].

Se in *Teoretičeskaja filosofia* Solov'ëv aveva riconosciuto il soggetto filosofico della persona come la forma d'esistenza dello spirito – riconsiderando le affermazioni che in

Čtenija o Bogočelovečestve aveva sviluppato in direzione di una fenomenologia degli atti –, Evgenij Trubeckoj cercò di chiarire in opere come *Metafizičeskie predpoženija poznanija* e *Smysl žizni* il rapporto tra la coscienza condizionata, quella umana, e la coscienza incondizionata, quella assoluta: «Ogni giudizio conoscitivo afferma che un determinato contenuto della coscienza è vero, cioè incondizionato[209]. Ne consegue che la ricerca della verità consiste nel tentativo «di trovare nella mia coscienza la coscienza incondizionata»[210], che si rivela perciò un presupposto che non spiega «l'origine della nostra conoscenza» ma ne fonda la certezza[211]. Da questo tendere del sapere limitato verso la coscienza incondizionata, o la verità, E. Trubeckoj traeva come conclusione l'esistenza di una partecipazione della coscienza umana alla coscienza incondizionata, assoluta, l'impossibilità della vera conoscenza senza tale partecipazione alla realtà della. «coscienza incondizionata», poiché «ogni fatto legato al tempo in realtà si eternizza nella coscienza incondizionata» e, pertanto, «o c'è una coscienza veramente incondizionata, che eternamente guarda il passato e il presente, oppure tutto il temporale è menzogna»[212].

E proprio questa dimostrazione cartesiana a essere rifiutata da Solov'ëv nella sua ascesa alla persona spirituale assoluta. È vero che l'argomentazione fenomenologica, preannunciata già in *Čtenija o Bogočelovečestve* ed emersa inequivocabilmente in *Opravdanie dobra* così come in *Teoretičeskaja filosofia*, poggia su un rapporto di relazione intenzionale tra atto e oggetto. All'essenza stessa dell'oggetto appartiene tuttavia la sua esprimibilità attraverso un atto, e l'essere della persona dà fondamento a tutti gli atti essenzialmente differenti, sicché ogni mondo, in qualità di oggetto complessivo intenzionale degli atti, può essere in concreto solo il mondo di una persona[213]. Alla controfigura personale dell'universo cosmico corrisponderebbe poi «l'idea di un'infinita e perfetta persona spirituale, i cui atti ci vengono resi secondo le loro determinazioni fondamentali nella fenomenologia degli atti»[214], che vale per gli atti di tutte le persone possibili. «L'occasione di porre anche realmente questa idea di Dio non ci è mai data dalla filosofia ma solo da una persona concreta, che è collocata in un rapporto diretto con un corrispondente dell'idea e a cui è "data per sé" la sua essenza concreta. Ogni realtà di "Dio" si basa perciò solo ed esclusivamente su una rivelazione positiva di Dio in una persona concreta.»[215]

Solov'ëv anticipava dunque nei punti essenziali le intuizioni di Scheler a proposito dell'etica materiale dei valori. Il suo fondamento era costituito dalle connessioni fondative ontologiche tra atto e oggetto, persona e mondo, Dio e creazione. E. Trubeckoj non sembrava aver colto questa connessione fondativa di tipo fenomenologico-attualistico, poiché considerava quel rapporto relazionale tra Dio e la creazione, che risulta per analogia dall'ambito d'esperienza del correlato intenzionale persona-mondo, alla stregua di una confusione panteistica dell'assoluto con l'essenza del mondo. Per destituire questo equivocato panteismo e per articolare nuovamente la diversità radicale tra Dio e mondo, egli sottolineava che Dio era sì il centro onnipresente del mondo e della sua evoluzione ma «tuttavia non il suo soggetto»[216]. Questa interpretazione, che conduceva nuovamente dalla fenomenologia alla filosofia trascendentale, venne difesa coerentemente da E. Trubeckoj sia nella sua opera in due torni *Mirosozercanie Vl. S. Solov'ëva* [Mosca, 1913] (La visione del mondo di Vl. Solov'ëv) *sia in* Metafizičeskie predpoloženija poznanija *e Smysli žizni*[217].

All'obiezione di panteismo sollevata dal principe Evgenij Trubeckoj, secondo cui dall'analogia delle connessioni fondative ontologiche (e fenomenologiche) tra atto e oggetto, persona e mondo, Dio e creazione, derivava in ultima istanza che Dio diventava soggetto del mondo e della sua evoluzione, Solov'ëv rispose anticipatamente in *Forma razumnosti i razum istiny* (La forma della razionalità e la comprensione della verità), il già citato saggio di *Teoretičeskaja filosofija*. In tale sede egli metteva a confronto tra di loro la «sostanza pen-

sante» (*res cogitans*) di Cartesio, la «ragion pura» di Kant e il formalismo dialettico della grande *Scienza della logica* hegeliana per affermare in conclusione che in nessun caso l'intelletto era diventato «intelletto della verità». Hegel, dal canto suo, avrebbe «eliminato tutti i muri divisori esterni tra il pensiero filosofico e il suo oggetto – la verità stessa», erigendo poi una barriera interna della fantasia in modo da annunciare che «il processo del cogliere la verità è già esso stesso la verità». «Nel pensiero hegeliano – continuava Solov'ëv – il soggetto filosofico si avvicina moltissimo alla sua determinazione definitiva come comprensione diveniente della verità. Tuttavia, dopo aver raggiunto tale verità, comincia a vacillare e a raffigurarsi irragionevolmente che l'inizio di tale comprensione coincida con il sorgere della verità stessa, che il risvegliarsi e lo sviluppo del soggetto filosofico coincida con il risveglio e lo sviluppo della verità stessa. Viene così ad affermarsi l'irragionevole pensiero secondo cui la verità stessa è in divenire e l'assoluto in continuo sviluppo.»[218]

Comunque sia, qui spesso non si scorge la sottile differenza tra l'interpretazione negativa e positiva dell'assoluto: per Hegel, nell'interpretazione negativa dell'assoluto non c'è divenire, poiché secondo lui l'assoluto non è né l'essere come immediatezza prima e irriflessa né la definizione autoriflettente dell'essenza, bensì forma e identità assoluta con se stesso[219] (idea che Lenin, peraltro, giudicò «un assurdo» nei suoi *Quaderni filosofici*)[220]. Nell'interpretazione positiva dell'assoluto, tuttavia, per Hegel nella conoscenza filosofante sorge l'impressione che l'assoluto non possa essere un qualcosa di primo e di immediato, bensì essenzialmente solo il suo risultato[221]. La realtà quindi va assunta come assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale: è la prima immediatezza; la sua riflessione è un divenire e un trapassare in altro[222]. Solo qui la filosofia del materialismo dialettico entra in questione. Il causarsi da sé dell'essere naturale definito come «materia» abbraccia la possibilità e la realtà[223]. In altri termini: mentre in Hegel l'essere era posto come assolutamente necessario – il che significa come mediazione con se stesso, e quindi negazione assoluta della mediazione attraverso l'altro, o come essere, che è identico solo all'essere – e la realtà e la possibilità rientravano in questa necessità assoluta, nella filosofia del materialismo dialettico l'essere che si autorealizza doveva scaturire da una mera possibilità di quell'essenza naturale chiamata «materia»: «La realtà è possibilità realizzata»[224]. Allo stesso modo, trattando il pensiero di Ernst Bloch, nel testo *Philosophie des 20. Jahrunderts*, pubblicato nel 1986, la possibilità viene presentata come la categoria più importante dell'ontologia del non-essere-ancora. La materia è quindi «lo stesso principio metafisico dell'essere possibile»[225]. Senza potersi richiamare qui ad Aristotele, Bloch sosteneva che la materia, in virtù della propria potenzialità, facesse scaturire tutte le forme della sua esistenza, vita spirituale inclusa[226]. Proprio in questo senso la filosofia panteistica dell'identità di Hegel trasformò in fondamento originario dell'essere quell'essere indeterminato della generalità dei fenomeni che non possiede realtà al di fuori dello spirito pensante. Questa era anche l'interpretazione critica di Vladimir Solov'ëv, che già nel 1877 aveva sollevato nella serie di articoli intitolata *Filosofskija načala cel'nago znanija*[227] tre gravi obiezioni a Hegel: in primo luogo, egli avrebbe «identificato la dialettica immanente del nostro pensiero con il Logos trascendente dello stesso essente», e addirittura «non solo secondo l'essenza o il contenuto oggettivo, ma anche secondo l'esistenza». Hegel, in fondo, avrebbe «completamente negato» quest'esistenza, «sicché il nostro pensiero dialettico è diventato per lui il processo assoluto della creazione», laddove la nostra ragione non è che «l'attestazione riflessa dell'essere proprio nelle sue generali determinazioni logiche», ragion per cui «noi siamo capaci di avere pensieri o concetti corrispondenti e adeguati a tali determinazioni»[228]. In secondo luogo, Hegel avrebbe «assunto come punto di partenza dell'intero sviluppo dialettico, come suo soggetto logico o come base, non il concetto dell'ente, bensì il concetto dell'essere»[229]. Tale concetto tuttavia

non solo non ha in sé alcun contenuto, ma, a giudizio di Solov'ëv, neppure può essere pensato in sé, visto che deve comunque trapassare nel concetto del nulla[230]. In terzo luogo, Hegel avrebbe fatto risalire in tutto e per tutto l'ente all'essere (nel senso della generalità dei fenomeni), e da qui nuovamente e in modo integrale al pensiero dialettico, che sarebbe l'unico a costituire la filosofia intera. La logica rimarrebbe così l'unica scienza filosofica, benché Hegel ammetta poi in modo inconseguente accanto ad essa anche una filosofia della natura e una filosofia dello spirito – fatto che Solov'ëv commentò ironicamente annotando che tutto questo equivaleva a un salto mortale logico[231].

— «*Mistica*» *e fenomenologia*

In *Filosofskija načala cel'nago znanija*, Solov'ëv ha anche spiegato come definizione che la «mistica» è «la relazione diretta e immediata del nostro spirito con il mondo trascendente», presentando di conseguenza il «misticismo» come «la riflessione del nostro intelletto intorno a questa relazione [...] un particolare indirizzo filosofico»[232]. Il contesto è rappresentato in tal senso dall'affermazione che la «relazione creativa del sentire umano» – in qualità di ultimo ambito fondante dell'essere umano – «con il mondo trascendente» viene chiamata «mistica». Il «sentire», in questo caso, non è concepito a partire dal suo lato soggettivo e personale, ma solo nella misura in cui esso costituisce l'oggetto della nostra considerazione, ricevendo un'espressione generale e oggettiva, ossia: il principio dell'agire creativo[233]. L'effettività di una relazione immediata dello spirito dell'uomo con il mondo trascendente delle idee venne vista da Solov'ëv, al di là di ogni dubbio, nella «visione intellettuale» o nell'«intuizione» della creazione artistica. La questione, pertanto, era solamente se la «visione intellettuale delle idee» rimanesse limitata all'arte o se potesse invece servire anche alla filosofia come forma fondamentale. Solov'ëv affermò a proposito:

> «Mentre la filosofia scolastica nelle sue due specie – cioè sulla base dell'osservazione esteriore o del pensiero astratto – evita ogni intuizione e si avvicina più alla matematica che all'arte, la filosofia come conoscenza integrale, il cui oggetto giace al di là sia dei fenomeni osservabili sia dei concetti pensabili, può essere fondata solo sull'intuizione intellettuale come forma prima della vera conoscenza, e sotto questo aspetto essa è essenzialmente apparentata all'arte. La differenza fondamentale consiste nel fatto che l'arte ha per suo oggetto questa o quella singola idea, indipendentemente dalla sua relazione con tutto il resto, mentre per la filosofia l'oggetto non è questa o quella singola idea, bensì il cosmo ideale, vale a dire la totalità universale delle idee nel loro rapporto interno o nella loro azione reciproca, come espressione oggettiva dell'ente vero. Ma poiché il mondo ideale nella sua realtà intera può essere accessibile solo alla conoscenza infinita o assoluta, la filosofia deve limitarsi a determinate idee centrali, fornendo all'arte una periferia ideale da riprodursi in parti distinte. Più l'idea è centrale, profonda e universale, meno è possibile la sua visione immediata per l'uomo nel suo attuale atteggiamento eccentrico o periferico. L'intuizione filosofica si può pertanto considerare inferiore all'intuizione artistica per pregnanza e intensità ma superiore ad essa per l'universalità del contenuto. Inoltre, poiché la vera connessione tra le idee o l'interezza del cosmo ideale viene determinata dal suo centro assoluto, la visione immediata di questa connessione e di questa interezza è accessibile solo allo sguardo che si trova in quel centro. All'intelletto umano è invece possibile solo una conoscenza secondaria, riflettente, puramente logica delle relazioni trascendentali, ossia una conoscenza in una forma così generale che – ugualmente per tutto l'esistente – può essere distolta o astratta da tutte le datità possibili. In altri termini: noi siamo in grado di conoscere le relazioni trascendentali solo per analogia con quelle immanenti, e nelle prime possiamo conoscere solo ciò che esse hanno in comune con le seconde. Quindi, benché il contenuto principale della vera conoscenza filosofica venga dato necessariamente solo attraverso la visione intellettuale delle idee, per la nostra filosofia l'introduzione di questo contenuto in

un insieme o la ricostruzione del cosmo ideale sono possibili solo in uno schizzo generalissimo e puramente logico. Questi elementi fondanti della filosofia sono le idee intuitivamente esprimibili, e in questa misura essa si identifica con l'arte. La connessione generale di queste idee, tuttavia, viene posta in essere attraverso il pensiero astratto. La filosofia stessa come sistema è una costruzione puramente logica, e appunto in questo consiste la sua differenza dall'arte.»[234]

Nel volume XIV del *Filosofskij slovar'* (Dizionario filosofico)[235] uscì nel 1895 un esauriente articolo di Solov'ëv dedicato a Immanuel Kant[236], che l'autore aveva venerato per un tempo piuttosto lungo come il suo maestro di filosofia[237]. Nella parte conclusiva dell'artico[238], di carattere critico, Solov'ëv si soffermava sulla distinzione kantiana tra soggetto trascendentale e soggetto empirico, che egli stesso definiva di importanza straordinaria. Kant, tuttavia, non avrebbe sviluppato convenientemente l'idea di un soggetto trascendentale, lasciandosi invece invischiare in una moltitudine di distinzioni e di termini scolastici completamente inutili. Per questo motivo il pensiero fondamentale di Kant, secondo cui tutti gli oggetti e i fenomeni che possiamo conoscere sono rappresentazioni o pensieri dell'intelletto, avrebbe perso il suo vero senso razionale e avrebbe così distrutto se stesso. Solov'ëv sosteneva inoltre:

«Se tutto quello che posso sapere, se tutti gli oggetti e i fenomeni sono solo mie rappresentazioni, e dunque esistono solo nella misura in cui le penso, allora anch'io stesso esisto solo nella mia rappresentazione o solo nella misura in cui attualmente mi penso in relazione a me stesso. In questo caso però tutta la dottrina di Kant sull'unità trascendentale della coscienza si rivela come una mera *petitio principii*. Se lo si vuole evitare, allora si deve distinguere del tutto e per tutto la coscienza attuale del soggetto (empirico) – ossia il suo pensiero che si sprigiona in modo condizionato e temporale e che quindi ritorna costantemente, sicché non può affatto servire come fondamento del proprio o di un altro essere – da quella del soggetto trascendentale intesa come intelletto stabile e universale, il cui pensiero – con le sue forme e categorie universali e necessarie – plasma e determina tutti gli oggetti e tutti i fenomeni, in modo assolutamente indipendente dai miei stati psicologici o da quelli di chiunque altro. L'intero mondo conoscibile dei fenomeni è solo una rappresentazione, nonché una rappresentazione del mio intelletto, nella misura in cui esso coincide con l'intelletto trascendentale (ossia sempre *formaliter*; *materialiter* invece solo sotto determinate condizioni).»[239]

Ecco profilarsi davanti a noi il noto motivo trascendentale che costituì il punto di partenza della filosofia critica kantiana: ci deve essere una conoscenza necessaria. Questo è il primo requisito affinché la scienza possa dirsi fondata su una certezza indubitabile. Tale necessità del pensiero non si può tuttavia basare sull'esperienza empirica e, consequenzialmente, deve scaturire dalla soggettività umana. Come coscienza individuale, la soggettività umana non è tuttavia in grado di dare fondamento a una necessità universale. Solo un soggetto trascendentale sarebbe in grado di farlo. E proprio qui sta la vera difficoltà. Se si fa completa chiarezza intorno alla pretesa husserliana di un'analisi fenomenologica rigorosamente priva di presupposti, allora non risulta chiaro come si possa passare da un io psichico-reale a un soggetto trascendentale, manca cioè come minimo – anche nello stesso Husserl – «un'univoca spiegazione della necessità del passaggio dal soggetto psichico a quello trascendentale»[240]. Muovendo dal terreno di una fenomenologia critica, «la coscienza psichica momentanea è l'ultimo punto indubitabile nell'ambito del soggetto». Di conseguenza, non si può «dimostrare fenomenologicamente una soggettività trascendentale indubitabile; al massimo, essa si può postulare a partire da determinati presupposti. E proprio questo è ciò che, fondamentalmente, fa Husserl»[241].

Anche così, tuttavia, dev'essere chiaro che l'incapacità del soggetto psichico di garantire il sapere apodittico «difficilmente può essere riconosciuta come un argomento sufficiente

per accettare una soggettività trascendentale»[242]. Questo era anche il giudizio espresso da Landgrebe nel suo libro *Itinerari della fenomenologia*[243]. Ne risultava, a suo parere, una triplice conseguenza: in primo luogo, la necessità di una «revisione delle insoddisfacenti analisi husserliane della costituzione dell'"altro"», quindi di una verifica della sua soluzione al problema dell'intersoggettività; in secondo luogo, «l'impossibilità del punto di partenza egologico dell'analisi fenomenologica della costituzione del "mondo"»; e, in terzo luogo, «una modificazione del senso della distinzione tra soggettività trascendentale e soggettività psicologica»[244].

Se in questa critica si considera ugualmente che il soggetto si esperisce nella propria interiorità come un sé libero e chiamato alla propria responsabilità, allora la soggettività trascendentale – nel senso della dimensione dell'esperienza assoluta e fondante in ultima istanza – si produce come «l'essere soggetto del soggetto», vale a dire, in termini kantiani, come «il carattere intelligibile dell'uomo»[245]. In questo senso, tuttavia, essa non può essere oggettivata in modo riflessivo, e perciò non può essere un campo della descrizione. Nonostante questa scarsità di chiarezza, l'«io del compimento», o l'«io della posizione», è assolutamente certo – sempre e prima di ogni riflessione – del proprio sé, della propria libertà e del proprio fondamento. Benché questa certezza assoluta non si faccia ingabbiare dai concetti dell'essere oggettuale, essendo essa stessa inoggettuale, essa si rivela comunque proprio tale come «certezza di una trascendenza nel senso del non-mondano». La trascendenza dunque non è contrapposta a questa certezza assoluta come un oggetto distinto bensì si rivela in quest'ultima come un libero essere soggetto. In una tale concezione la soggettività trascendentale, come soggetto cosciente di se stesso, non rappresenta certo essa stessa l'assoluto ma è tuttavia «il luogo della sua esperienza»[246]. Tale interpretazione si può riassumere integralmente nell'affermazione lapidaria dell'etica di Solov'ëv: «Se Dio è in noi, allora egli è»[247].

— *Antropologia filosofica*

Nelle sue lezioni dedicate alla logica, Kant presentò l'esigenza di una revisione antropologica dei problemi fondamentali del pensiero di tipo gnoseologico, etico e teologico, riducendo le sue tre domande «che cosa posso sapere?», «che cosa devo fare?», «che cosa mi è permesso sperare?» a una soltanto, ossia «che cosa è l'uomo?». Dalla constatazione che la sua essenza appartiene a due mondi differenti – cioè a quello naturale, in quanto carattere empirico, e a quello sovrasensoriale, in quanto carattere intelligibile – Kant desumeva che l'uomo è sottomesso per necessità alla natura, benché nel mondo sovrasensoriale egli si riveli un essere capace di libera azione che determina se stesso nella moralità. L'autonomia della ragione pratica, indipendente da ogni dato esteriore, trovava la sua espressione nell'imperativo categorico. La libertà personale che emergeva nella coscienza come coscienza etica indicava inoltre la realtà di un sommo bene, che potrebbe essere garantita solo attraverso l'accettazione (il postulato) di una realtà che trascenda l'esistenza temporale della personalità – cioè della vita immortale. Nella *Wissenschaftslehre* (*Dottrina della scienza*) di Fichte l'autonomia della ragione morale diveniva praticamente un'«azione di fatto» dell'io. L'essere, in tal senso, non era più la causa prima dell'agire ma emergeva piuttosto proprio *a causa* dell'agire. In questo modo, si rischiava di perdere completamente la categoria di sostanzialità. In realtà la *Wisseschaftslehre* di Fichte costituì l'origine della fenomenologia moderna degli atti. Anche la filosofia neomarxista della «prassi» sembrò affondare le sue radici teoretiche nel pensiero fichteano dell'«atto». La comprensione in senso attualfenomenologico della «dottrina della scienza» pratica veniva indicata anche dalla filosofia della storia di

Fichte – e precisamente nella misura in cui essa considerava l'individualità, teoreticamente inderivabile, sotto il punto di vista della valutazione etica, venendo così in contrasto con quel tipo di concezioni che cercavano il senso della storia in un'universale conformità alle leggi. Secondo la dottrina dello stato di Fichte, la storia come «manifestazione di Dio» poteva essere solo un regno della libertà e quest'ultimo, a sua volta, solo un regno dell'individualità.

Schelling abbandonò tale terreno con il suo passaggio dall'idealismo trascendentale al sistema dell'identità, che prese a professare in una forma di idealismo religioso rivolto sostanzialmente contro il pensiero di Friedrich Schleiermacher e imparentato con *l'Etica* di Spinoza e il neoplatonismo. Lo sviluppo del sistema dell'identità si concluse nell'idealismo logico di Hegel, che fece diventare nuovamente spirito, cioè soggetto determinato in sé, quel centro fenomenologico degli atti dell'io che Fichte reputava privo di sostanza. Secondo la visione di Hegel, la conoscenza era comunque possibile non nella forma dell'intuizione ma soltanto nella forma del concetto. Pertanto, se tutto il reale doveva essere una manifestazione dello spirito, allora la logica doveva essere una metafisica a cui spettava il compito di realizzare l'automovimento creativo dello spirito come una necessità dialettica. Da ciò seguiva, in quanto all'idea dell'uomo, che gli individui emergevano dalla connessione vitale dello straripante spirito oggettivo della storia solo come momenti funzionali e dovevano sottomettere la loro convinzione soggettiva alle leggi della coscienza globale, la cui realizzazione veniva conservata nello stato. In tal senso, la realtà di ogni singolo poteva consistere solo nell'essere un elemento funzionale nello sviluppo della totalità.

Con Schopenhauer anche le correnti virtualistiche del XIX secolo presero ispirazione da Fichte. In Francia fu F.P. Gonthier Maine de Biran (1766-1824) a vedere l'uomo confermare la propria esistenza non attraverso il pensiero – come in Cartesio – bensì attraverso il volere (*volo ergo sum*). Questi diversi sviluppi condussero, attraverso il confronto kierkegaardiano con l'idealismo oggettivo di Hegel, al polo opposto di matrice estremamente individualistica. Søren Kierkegaard diventò così non solo un autentico precursore dell'esistenzialismo moderno ma anche un sostenitore e un rappresentante di quel pensiero antignostico e di quella critica della ragione che si andò sviluppando dalla teologia delle lettere paoline attraverso l'apologetica di Tertulliano, la dottrina della grazia di Agostino e la mistica scettica di Pascal fino alla filosofia di Vasilij V. Rozanov (1856-1919) e al fideismo esistenzialistico di Lev Šestov (1866-1938). Si aggiunsero poi l'interpretazione nietzscheana dei pensieri fondamentali di Schopenhauer, le riflessioni sulla comprensione del sé anteriore a ogni scoperta del sé in *Kritik der historischen Vernunft* (Critica della ragion storica) di Wilhelm Dilthey (1833-1911) e, infine, il pensiero dell'unitotalità e della diveniente comprensione della verità di Solov'ëv nonché la fenomenologia di E. Husserl e di M. Scheler. Furono soprattutto questi gli impulsi decisivi alla moderna antropologia filosofica, sia a quella di Scheler e Nicolai Hartmann (1882-1950) sia a quella di S. Frank (1877-1950), la cui metafisica antropologica, intitolata *Real'nost i čelovek* (La realtà e l'uomo), collimava quasi completamente con le idee di Solov'ëv.

Attorno a questa evoluzione di pensiero si articolò la filosofia contemporanea dell'uomo – soprattutto sul terreno della fenomenologia degli atti di Scheler, l'autentico fondatore della moderna antropologia filosofica, proseguita da Hans-Eduard Hengstenberg – fino alle correnti influenzate da Henri Bergson (1859-1941) dell'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel (1889-1973) e del personalismo di Gontran Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), Etienne Gilson (1884-1978) e Jacques Maritain (1882-1973). Entrambe le correnti si fusero in un'ampia sintesi nella teodicea storicosofica di Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) e di Emmanuel Mounier (1905-50).

Sotto questo aspetto, fu di portata assolutamente non trascurabile il fatto che la disintegrazione della antropologia filosofica – che aveva avuto inizio con la patristica del IV e V secolo ramificandosi in due direzioni: nella visione dell'immagine dell'uomo universalistica e orientale e nella visione individualistica e occidentale – venne superata da Solov'ëv e da Frank da un lato e da Mounier dall'altro. In effetti, si trattò di un tendenziale rovesciamento e di una rimozione all'interno della dottrina individuale ma integrale dell'unitotalità. Il suo nucleo personalistico fu costituito dall'idea cristologica dell'umanità divina e dell'umanità di Dio, il cui contenuto venne sviluppato da Solov'ëv verso una fenomenologia degli atti già alla fine del secolo XIX – e precisamente nelle opere *Čtenija o Bogočelovečestve*, *L'idée russe* (*L'idea russa: i problemi fondamentali del pensiero russo - XIX e inizio XX secolo* [Milano, 1992]), *Smysl ljubvi*, *Opravdanie dobra*, *Teoretičeskaja filosofia* e *Žiznennaja drama Platona* – contrapponendo, prima di Husserl e di Scheler, alla coscienza trascendentale dell'intelletto come persona il mondo come «correlato noematico»[248] e trasponendo questa relazione in modo analogo al rapporto «Dio-creazione»[249].

Gli indubbi legami esistenti tra i pensatori citati in precedenza – insieme con l'autorizzazione a interpretare il loro pensiero nel senso di una riconvergenza dell'immagine orientale e universalistica dell'uomo e di quella occidentale e individualistica in seno a una filosofia personalistico-esistenziale dell'unitotalità – sono emersi e trovano fondamento in vari studi di epoca più recente. In questa sede indicherò, *pars pro toto*, solo l'opera di Karl Vladimir Truhlar *Teilhard und Solowjew* [Friburgo/Monaco, 1966], e il mio contributo alla storia della fenomenologia *Vladimir Solov'ëv und Max Scheler* [Salisburgo/Monaco, 1971], accanto ad alcune singole analisi contenute in *Grundzüge russischen Denkens. Persdnlichkeiten und Zeugnisse des XIX und XX Jahrhunderts* (Tratti fondamentali del pensiero russo. Personalità e testimonianze del XIX e del XX secolo) [Monaco, 1979].

La comprensione dell'idea dell'uomo che sta alla base della filosofia personalistica dell'integralità è permeata da una caratteristica impronta che ricorda la fenomenologia degli atti, così come essa risulta dal rapporto tra persona e spirito. In conseguenza di tale rapporto, «la persona non rappresenta un ente né oggettuale né oggettivo, bensì un ordine di atti (essenzialmente determinato) che si compie costantemente in sé»[250] e si rivela come il piano ontico, *l'esse actu* dello spirito. In questo senso, la persona è – come dice Scheler – «la forma necessaria e l'unica forma di esistenza dello spirito, nella misura in cui si tratta di uno spirito concreto»[251]. «Come ordine costitutivo degli atti (atti che singolarmente codeterminano la loro integralità concreta) libero dal tempo e dallo spazio»[252], la persona possiede l'essenza della «sostanzialità degli atti». Come ha affermato Scheler nella sua fenomenologia dei sentimenti di simpatia, «la persona è la forma d'esistenza essenzialmente necessaria e unica dello spirito nella misura in cui si tratta di uno spirito concreto». «Come ordine costitutivo libero dallo spazio e dal tempo, la cui concreta integrità essente codetermina ogni singolo atto», la persona possiede l'essenza di una «sostanza-atto». Essa è pertanto «capace di partecipare dell'essere secondo la propria esistenza solo con il suo contributo. Questa partecipazione subentra da sola al sapere sugli oggetti che si possono oggettivare e di cui si può avere conoscenza, facendo sì che il sapere stesso sia solo una modalità della partecipazione all'essere»[253].

Ne consegue che se Dio viene pensato come persona, allora «la scienza di questa persona non è concepibile come oggettuale, bensì solo come *cogitare*, *velle*, *amare* "*in Deo*", cioè come un compiersi della vita divina e come un "ascolto" della sua parola, attraverso la quale innanzitutto egli foggia la propria esistenza come persona»[254]. Anche ciò che in un uomo è persona, infatti, non si incontra mai come «oggetto», poiché «la persona [...] è la sostanza individuale sconosciuta, che mai si può rendere individualmente e che porta a compimento

un'essenza»; perciò essa «mi può essere data solo quando "porto a compimento" i miei atti in modo gnoseologico nella "comprensione" e nel "rivivere" e in modo morale nella comunità»[255] mediante l'amore. Per ogni singola persona si può dire che essa viene e può pervenire «a essere data solo attraverso e nell'atto dell'amore, quindi anche il suo valore in quanto individuo risiede solo in questo compimento dell'atto»[256].

Se però tutte le comunità terrene non sono solo comunità di spiriti ma anche comunità di persone, allora, come ha argomentato Scheler in *Vom Ewigen im Menschen* (*Dell'eterno nell'uomo*) [Lipsia, 1921; Roma, 1991], l'inesauribile spinta ed esigenza d'amore «da parte di una sempre più ricca, ampia ed elevata umanità trova la sua conclusione possibile e la sua compiuta sufficienza solo in un'idea, in quella di una comunione di amore e spirito con un'infinita persona spirituale, che è pure l'origine di tutte le comunità spirituali possibili nonché di quelle terrene ed effettive»[257]. A tale proposito, Solov'ëv affermava in *Smysl ljubvi* che ogni persona umana rappresenta «solo un'individuazione dell'unitotalità», «che permea inscindibilmente ciascuna di queste sue individuazioni»[258]. Una simile interpretazione tuttavia doveva condurre all'idea che l'uomo può essere portato all'unità di un'idea non dal suo *terminus a quo* ma solamente a partire dal suo *terminus ad quem*, ossia in qualità di «cercatore di Dio» che anela a una forma di senso, di valore e di azione che è superiore a ogni essere naturale, anche quella della persona[259]. In questo senso essa è la «comprensione diveniente della verità» o «l'assoluto diveniente» di Solov'ëv[260] e la «interiore unità dell'attività di autocostruzione» o «il porsi da sé dell'io fichteano», così come lo ravvisiamo anche in P. Florenskij, che nel suo capolavoro *La colonna e il fondamento della verità* sostiene che l'identità della persona si costituisce attraverso «un'attività che costruisce o pone se stessa»[261].

Riguardo al punto di partenza del vero ente (τὸ ὄντως ὄν), Solov'ëv affermava nella terza parte di *Filosofskija načala cel'nago znanija* che l'uomo poteva essere veramente libero solo nell'unione interiore con esso. Il contesto precisava inoltre:

> «L'unione dell'uomo con l'assoluto in quanto fine della vera sapienza si rivela anche attraverso il misticismo. A causa del suo concetto unilaterale di assoluto, il misticismo ha tuttavia una comprensione altrettanto unilaterale dell'unione con esso, cioè quella di una fusione e di un assorbimento, mentre il mondo per l'uomo e l'uomo stesso di per sé scompaiono, il che conduce logicamente alla completa nullificazione, al nirvana buddhista. Tale annullamento non significa tuttavia libertà [...] e non può essere lo scopo [...] Questa libertà interiore non può essere raggiunta dall'uomo stesso, siccome egli non è libero [...] Per essere interiormente libero, egli deve spostare il centro dalla sua stessa natura in una altra natura, quella superiore. Una elevazione astratta al di sopra della natura inferiore in nome del proprio io, della dignità personale e così via può essere solo un salto verso l'alto, a cui segue inevitabilmente una ricaduta. Lo scopo della vera filosofia si attua dunque solo nella sua sfera, favorendo nell'ambito della conoscenza lo spostamento del centro dell'essere umano dalla sua natura data nel mondo assoluto e trascendente, in altre parole, favorendo l'unione interiore dell'essere umano con un mondo assoluto, trascendente; in altre parole ancora: partecipando all'unificazione interiore dell'uomo con il vero essente.»[262]

Riguardo all'idea ricordata in precedenza di una comunione di amore e di spiritualità con un'infinita persona spirituale, che è contemporaneamente la sorgente di tutte le possibili comunioni spirituali, comprese quelle terrene, Scheler diceva: «Ci sono molte forme naturali, diverse e variegate, in cui si rivela l'esistenza di Dio. Ogni filo che viene preso dal creato – sia esso l'anima, la natura, la storia, il sapere, la ragione – [...] riconduce a Dio. Tutti i fili si incontrano in lui». Perciò, continuava Scheler, c'è «anche un'autonoma e originaria testimonianza dell'essenza più alta [...] creata esclusivamente dalla possibile comunione di essenze spirituali personali» – quella che il filosofo stesso chiamò la «prova sociologica» di Dio[263]. Per Scheler «il nostro cuore e la nostra ragione [...] sentono e sanno che solo questa

somma e conclusiva comunione della ragione e dell'amore può realizzare completamente le sue intenzioni e soddisfare se stessa solo con Dio; sanno che noi possiamo vedere e concepire in una giusta e vera luce la comunione in cui ci troviamo inseriti, solo se nel contempo la preserviamo nello sfondo divino di questa somma e conclusiva comunione di tutte le nature spirituali» [264]. «Se dunque già la luce naturale dello spirito ci dice che ogni comunione [...] è fondata direttamente o indirettamente in Dio e che ogni comunione ha di diritto la sua origine immediata o mediata, cioè causata da cause create, la stessa luce ci dice anche» qualcosa d'altro: «Se la comunione proviene necessariamente dal disegno e dall'immagine essenziale di uno spirito razionale e del cuore, abbracciando nell'intera estensione e nella sua idea più elevata il soprasensibile e addirittura il suo signore sommo e il centro di tutte le cose [...] e se la possibilità e la vera necessità delle contrapposte proposte di accordi è garantita solo da questo centro divino – allora noi dobbiamo essere responsabili gli uni per gli altri e non solo ciascuno per sé» [265]

Se però «viene negato il comune riferimento di tutti gli uomini a Dio e il più profondo, ultimo e più efficace legame a Dio e in Dio, allora non può più essere accettato alcun genere di scala dei beni, verso i quali il nostro amore abbia a rivolgersi in un grado sempre diverso e secondo determinate leggi di preferenza [...] Questo nuovo amore "umanitaristico" verso il puro uomo appare perciò tanto mediocre e dissolutore quanto costitutivo e organizzatore appare il principio della legge dell'amore cristiano. I grandi movimenti spirituali che in Europa hanno portato a sostituire la legge dell'amore con l'umanitarismo» sono «la Riforma» e «il passaggio dall'epoca dell'illuminismo alla cultura realista del XIX secolo»[266]. In *Filosofskija načala cel'nago znamja* Solov'ëv aveva presentato argomentazioni gnoseologiche molto simili. Egli vi connetteva altresì il dilemma tra una rinuncia completa alla vera conoscenza, o al trasferimento del centro intellettuale dell'uomo a quell'ambito trascendente in cui risplendeva nella sua luce il vero Ente, e la questione se all'uomo fosse possibile abbandonare l'ambito della propria realtà e «trascendere verso l'assoluto»[267]. La risposta era: «Il principio primo assoluto o l'autentico Ente è indiscutibilmente il concetto limite necessario della nostra ragione, senza il quale [...] cede addirittura la nostra conoscenza del mondo immanente. La scelta non è tra una conoscenza trascendente e una conoscenza immanente, bensì tra una conoscenza trascendente e la negazione di ogni conoscenza. O l'Ente assoluto come principio o il puro nulla del completo scetticismo – ecco il dilemma di ogni coerente pensiero speculativo»[268]. A tale idea tornarono sia P. Florenskij, fortnalmente[269], sia S. Frank, in modo tanto formale quanto sostanziale[270].

Fino alla metà del XX secolo si è riconosciuto in Teilhard de Chardin il filosofo che ha sviluppato una concezione apparentata alla filosofia dell'unitotalità di Solov'ëv. Ciò diventa particolarmente chiaro in uno scritto di Teilhard datato 25 marzo 1924 (allorché si trovava nel Tientsin) in cui si dice: «In questo momento, così insegna San Paolo (I Cor., XV, 23 seg.), dopo aver annullato tutti i poteri creati, Cristo porterà a compimento l'unione universale [...] *Et tunc erit finis*. Come un'onda potente, l'essere coprirà il mormorio dell'ente. Nel mezzo di un oceano placato, di cui però ogni singola goccia avrà coscienza di far parte, Io straordinario futuro del mondo avrà fine. Il sogno di ogni mistica troverà un completo e giusto soddisfacimento. *Erit in omnibus omnia Deus* (*Dieu tout en tous* – en pasi panta theos) – Dio sarà tutto in ogni cosa.»[271]

All'ultima pagina del *Diario IX*, in una giornata primaverile, il giovedì 7 aprile 1955, tre giorni prima della sua morte, Teilhard depose l'ultima testimonianza di questi pensieri[272]. Questo è quanto – e certo è troppo poco – sulla *Wirkungsgeschichte* di Solov'ëv.

La filosofia della religione di S. Bulgakov e quella di Sergej ed Evgenij Trubeckoj erano legate alla nascita di una «nuova coscienza religiosa», che si basava sull'antinomia tra deca-

denza secolare e cristianesimo storico e si sforzava di superarla. Quattro personalità appartennero al nucleo vero e proprio di questo movimento di rinascita religioso-filosofica e politico-sociale, che cominciò a far discutere di sé due anni dopo la morte di Solov'ëv: Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov, Semën Frank e Pëtr Struve. Difficilmente poteva essere un caso che proprio essi e soltanto essi partecipassero a tutti i tre volumi collettivi che segnarono il rinnovamento spirituale della Russia all'inizio del XX secolo[273]. Il loro particolare *engagement* trovò la sua caratteristica espressione nel fatto che sotto l'importante influsso della filosofia di Solov'ëv si convertirono dal materialismo all'idealismo o – come Frank[274] – fondarono una metafisica affine alla sua. Poiché tuttavia questi pensatori russi non ravvisarono evidentemente la svolta autocritica del pensiero di Solov'ëv, che negli anni Novanta era passato dall'idea della conoscenza integrale alla fenomenologia degli atti e dalla visione teocratica della società all'etica dei dati morali naturali, rimase soprattutto inutilizzata la possibilità di uno sviluppo convincente degli spunti offerti Solov'ëv per la nascita di una filosofia russa indipendente sia dalla teologia sia dalla teocrazia statale.

b) *La quintessenza*

Il contenuto essenziale del pensiero di Vladimir Solov'ëv è depositato in modo preciso e quasi completo, come in un seme o in un codice genetico, nel disegno programmatico espresso in *Filosofskija načala cel'nago znanija* (*La conoscenza integrale* [Milano, 1998] importante lavoro del filosofo allora ventiquattrenne. È veramente increscioso quindi che quest'opera – fondamentale per comprendere la sua filosofia dell'unitotalità – non sia inclusa nella *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew* (Edizione tedesca delle opere di Vladimir Solov'ëv) [vedi voli. I-VIII e appendice, Freiburg-München, 1953-79], curata da Wladimir Szylkarski, Wiihelm Lettenbauer e Lüdolf Müller. La quintessenza della «logica organica» di questo testo chiave della filosofia di Solov'ëv si può sintetizzare nelle seguenti affermazioni riportate nella seconda edizione russa delle opere (*Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*[2], voi. i, pagg. 308-406):

> «Se la nostra vera conoscenza dei fenomeni esterni dipende dall'azione delle entità o delle cose esterne su di noi, allora anche la vera conoscenza o la visione intellettuale delle idee trascendenti deve dipendere dall'azione interna delle *entità* ideali o trascendentali su di noi» (pag. 320). «L'azione delle entità trascendentali su di noi, che richiama una conoscenza (e una creazione) di tipo intellettuale intuitivo delle loro forme ideali o idee, è definibile come entusiasmo [*vdochnovenie* – ispirazione, estasi, entusiastico uscire-da-sé]. Tale azione ci conduce fuori del nostro centro naturale abituale elevandoci a una sfera superiore [...] Il principio effettivo o immediatamente determinante della vera conoscenza filosofica è dunque [innanzitutto] l'entusiasmo. Senza un'intuizione che da esso derivi, un'attività oggettiva e una conoscenza nella verità risultano impossibili.» (pag. 320 seg.) «Le verità universali o le idee [...] sono sicuramente connesse materialmente con i fenomeni, ma formalmente devono distinguersi da essi, devono avere un essere diverso dal loro, un loro essere proprio, indipendente dai fenomeni. Di conseguenza, per la conoscenza delle idee è necessaria una forma peculiare dell'attività del pensiero, che, come già hanno fatto molti filosofi precedenti, chiameremo visione intellettuale o intuizione [*nazovem umstvennym sozercaniem ili intuiciei*]. Essa costituisce la vera forma prima della conoscenza integrale. Inoltre, a causa della connessione materiale tra i fenomeni e le idee, la visione intellettuale delle idee presuppone sempre la percezione sensibile [*čustvennoe vospriatje*] dei fenomeni. Né l'una né l'altra esistono singolarmente, e la differenza in tutti gli ambiti del nostro sapere è solo quantitativa o di grado, a seconda che predomini l'esperienza fenomenica o la visione ideale. Per quel che riguarda la terza forma di conoscenza – il pensiero astratto [*otvlečennoe myflenie*] –, essa non ha un contenuto positivo, ma ha un'importanza altrettanto speciale, seppure puramente negativa, in quanto limite tra la

percezione sensoriale e la visione intellettuale o come passaggio dall'una all'altra» (pag. 316 seg.). «Lo scopo della vera filosofia è collaborare nel suo ambito, cioè nell'ambito della conoscenza, affinché il centro dell'essere dell'uomo venga spostato dalla natura datagli al mondo trascendente e assoluto; essa [questa filosofia], in altre parole, deve dare il suo contributo all'intima riunificazione dell'uomo con il vero Essente.» (pag. 311)

Solov'ëv sintetizza ulteriormente il concetto di conoscenza integrale:

«La libera teosofia è un sapere il cui oggetto è il vero ente nel suo aspetto oggettivo e il cui scopo è l'interna unione dell'uomo con il vero Essente. La materia è fornita dai dati dell'esperienza umana di ogni tipo, vale a dire, innanzitutto, quella mistica, poi quella interiore o psichica e infine quella esterna o fisica. Questo sapere ha per sua forma fondamentale la visione intellettuale o l'intuizione delle idee (o delle entità), connessa, grazie a un pensiero puramente logico o astratto, a un sistema universale, nonché l'entusiasmo, o ispirazione, ossia l'azione esercitata dalle somme entità ideali sullo spirito dell'uomo, sulla sua fonte effettiva o sulla causa creante. In tal modo, si genera quel tipo di conoscenza da cui la libera teosofia viene determinata come il sistema della vera filosofia. Poiché questa sintesi proveniente da un centro mistico abbraccia tutti gli elementi della conoscenza nella loro unità articolata gerarchicamente – elementi che negli altri sistemi e indirizzi filosofici vengono sviluppati solo singolarmente e unilateralmente –, questo tipo di conoscenza può definirsi a buon diritto come *conoscenza integrale.»* (pag. 321)

Nella sua opera più tarda, scritta in difesa della filosofia di Spinoza e intitolata *Ponjatie o Boge* (Il concetto di Dio) [1897], Solov'ëv ricorda marginalmente che proprio Spinoza era stato «il suo primo amore filosofico» [*Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, vol. IX, pag. 3]. Non risulta quindi così sorprendente che la gnoseologia di Solov'ëv coincida in modo piuttosto preciso con quella del pensatore olandese. Baruch (Benedictus) Spinoza distingue nella seconda parte della sua *Ethica more geometrico demonstrata*, conclusa nel 1675, tre generi di conoscenza. Nel secondo scolio alla proposizione XL, egli si esprime in forma estremamente concisa. Chiaramente, afferma Spinoza, noi percepiamo molte cose diverse e formiamo nozioni universali: «Dalle cose singolari rappresentate a noi mediante i sensi [...] ho preso l'abitudine di definire tali percezioni come conoscenza per esperienza vaga; dai segni, per esempio dal fatto che [...] ci ricordiamo delle cose e ci formiamo determinate rappresentazioni di esse [...] D'ora in poi chiamerò entrambi questi modi di contemplare le cose come conoscenza del primo genere. Oltre a questi due generi di conoscenza, ne esiste un terzo [...] che chiameremo scienza intuitiva. Questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»[275]. Soffermiamoci sulla prima affermazione. Ai tre generi di Spinoza[276]

1. la conoscenza sensoriale (*per sensus ab experientia vaga*)
2. la conoscenza razionale (*per rationem notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus*) e
3. la scienza intuitiva (*scientia intuitiva ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*)

corrispondono in Solov'ëv

1. l'esperienza esteriore o fisica (empirica) *(vnešnji ili fizičeskij [empiričeskij] opyt),*
2. l'esperienza interiore o psichica (razionale) *(vnutrennij ili psichičeskij [racional'nyji opyt]* e infine
3. *l'esperienza mistica* (*intuitiva*) (*mističeskij* [*intuitivnyj*] *opyt*).

I due pensatori concordano inoltre sulla questione del criterio della verità. Nella XLIII proposizione della seconda parte dell'*Ethica* Spinoza afferma che chiunque abbia un'idea vera sa appunto di avere un'idea vera, e perciò non può essere indotto in dubbio. Il filosofo adduce la seguente dimostrazione: una rappresentazione vera (idea) in noi è di tipo tale da essere adeguata in Dio, benché la si spieghi attraverso la natura della mente umana. Se si ammette che in Dio, nella misura in cui Egli viene spiegato mediante la natura della mente umana, ci sia la rappresentazione adeguata A, allora ci dovrebbe anche essere in Dio una rappresentazione (idea) di tale rappresentazione, a Lui riferita nella medesima maniera della rappresentazione A. L'idea adeguata dell'idea A, quindi, vale a dire la forma della rappresentazione A come modalità del pensiero senza riferimento al proprio oggetto, sarebbe anche nella mente che ha l'idea adeguata A. Ne consegue che chiunque abbia una rappresentazione vera o conosca veramente una cosa, ha contemporaneamente un'idea vera o una vera conoscenza della sua conoscenza, il che vorrebbe dire che egli, illuminandosi da sé, non dovrebbe conoscere dubbi di sorta.

In un'esauriente annotazione dedicata a tale ragionamento, l'argomentazione di Spinoza diventa estremamente tagliente:

> «Nessuno, infatti, che abbia un'idea vera, ignora che l'idea vera implica una somma certezza; avere un'idea vera, infatti, non significa altro che conoscere una cosa in modo perfetto, ossia nel modo migliore; né alcuno può in verità dubitare di questo, a meno che non reputi l'idea come qualcosa di muto, al pari di una pittura in un quadro, e non come un modo del pensare, ossia lo stesso intendere (*modum cogitandi esse*, *nempe ipsum intelligere*); e domando: chi può sapere di intendere una cosa se prima non la intende? Cioè, chi può sapere di essere certo di qualcosa se prima non è certo di quella cosa? Inoltre, cosa può esserci di più chiaro e certo della stessa idea vera che sia nonna della verità? Senza dubbio, come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso (*veritas norma sui*, *et falsi est*) [...] Per quanto concerne la differenza tra l'idea vera e quella falsa [...], risulta che l'idea vera sta alla falsa come l'ente al non-ente [...] Per quanto riguarda l'ultimo punto, e cioè come un uomo possa sapere di avere un'idea che concorda con il suo ideato, ho appena dimostrato più che a sufficienza che questo trae origine soltanto dal fatto che egli ha appunto un'idea che concorda con il suo ideato, ossia che la verità è norma di se stessa. A questo si aggiunga che la nostra Mente, che percepisce veramente le cose, è parte dell'intelletto infinito di Dio; per questo è così necessario che le idee chiare e distinte della Mente umana siano vere, quanto è necessario che lo siano le idee di Dio.»[277]

A tutto ciò segue l'affermazione che è nella natura della ragione contemplare le cose non come casuali, ma come necessarie.

Gli altrettanto concisi «pensieri sulla conoscenza intuitiva», che secondo Rudolf Schottlaender sono «la cosa migliore che Spinoza sa»[278], vennero formulati già una quindicina d'anni prima dell'*Ethica* nel frammento del *Tractatus de intellectus emendatione* pubblicato solo postumo (novembre 1677, senza menzione dell'editore e del luogo di edizione). In esso Spinoza chiariva la sua affermazione sull'autorivelazione della verità (*veritas se ipsam patefacit*)[279] in questi termini: «Per sapere che so, devo necessariamente già sapere. Ne consegue che la certezza non è altro che la stessa essenza oggettiva. Dunque, il modo con cui percepiamo l'essenza oggettiva è la certezza stessa. Ne risulta inoltre che per la certezza della verità non c'è bisogno di alcun segno oltre a quello di avere un'idea vera. Infatti, come stiamo dimostrando, non è necessario sapere che io so di aver saputo. Ne risulta nuovamente che solo colui che ha una rappresentazione adeguata (idea) o l'essenza oggettiva di una cosa può sapere che cosa è la somma certezza, poiché infatti certezza ed essenza oggettiva si identificano. Siccome la verità non ha bisogno di attestazioni, ma è sufficiente avere le essenze oggettive delle cose o, il che è lo stesso, (vere) rappresentazioni (idee), per elimina-

re ogni dubbio, ne consegue che non è il metodo giusto quello di cercare un'attestazione della verità dopo aver conseguito le rappresentazioni, ma che il vero metodo consiste nel cercare la verità stessa o le essenze oggettive delle cose, oppure le (vere) rappresentazioni (idee), il che è lo stesso, nell'ordine corrispondente.»[28]

Nella sua filosofia della conoscenza integrale, Solov'ëv muove dai seguenti assiomi: il principio primo assoluto come tale, in sé, è uno in tutto e per tutto; esso non può rappresentare né una certa molteplicità né una generalità astratta. Entrambe infatti – molteplicità e generalità – presuppongono una relazione. Siccome però ogni relazione è un determinato modo dell'essere, essa non può rientrare nell'ente come tale. L'ente, infatti, non è l'essere. Ne consegue che ogni essere determinato dalla propria relazione con un altro essere è condizionato, giacché la determinazione esige qualcosa d'altro di determinante. Ogni dato procurato è una percezione (una sorta di sentimento), la reciprocità o il legame tra due essenzialità. In altri termini: l'essere è lo splendore dell'entità o la sua relazione con qualcosa d'altro. Con ciò, ogni essere è relativo, in quanto rimane incondizionato solo l'ente. Questa relazione o reciprocità delle entità, questo loro essere in relazione, non è altro che la conoscenza. Poiché per ogni essere determinato si tratta di una sensazione o di un modo di sentire, allora esso non è altro che la forma basilare della conoscenza. Ne consegue che qualsiasi essere è una forma del conoscere. Per questo la conoscenza si rivela per sua stessa natura necessariamente relativa. Né il conoscibile né il conoscente si possono definire come essere; entrambi sono enti o entità, il cui rapporto reciproco è essere oppure rappresentare oppure conoscere. In connessione con tale affermazione Solov'ëv deduce:

> «Lo stesso principio primo assoluto, inteso come l'Uno assoluto, che in sé mai potrebbe diventare il Molto ma che tuttavia possiede ogni moltitudine, non può costituire un contenuto della conoscenza (o esserne materia), giacché ogni contenuto materiale della conoscenza è un essere, mentre il principio primo assoluto non è un essere. Ne consegue dunque che questo principio primo è inconoscibile? Ciò dipende dal senso dell'espressione "essere conoscibile". Se si intende con esso "la costituzione del contenuto della conoscenza come tale", vale a dire la materia della conoscenza o l'essere direttamente sottomessi alla conoscenza (l'essere suo oggetto diretto), allora il principio primo non è evidentemente conoscibile. Se invece per conoscibile si intende un oggetto della conoscenza che sussiste per sé, allora il principio assoluto non solo è conoscibile, ma è conoscibile esclusivamente nel senso proprio, poiché esso solo è l'autentico essente. Il principio assoluto, pertanto, è completamente inconoscibile nella misura in cui esso non può mai diventare contenuto materiale della conoscenza, cioè essere, né mai può trasformarsi come tale in essere, e neppure può trasformarsi in un oggetto; è proprio per questo motivo, tuttavia, che il principio primo assoluto è conoscibile completamente ed esclusivamente, nella misura in cui esso solo è l'oggetto essente della conoscenza (poiché tutto il resto si rivela come un suo aspetto), nella misura in cui ogni conoscenza di un predicato o di un essere si rapporta al principio primo essente come al soggetto di questo predicato [...] noi conosciamo il vero-essente in tutto ciò che conosciamo. Noi non potremmo tuttavia distinguere da questo peculiare conoscibile la sua fenomenicità se quest'ultima non ci fosse data altrove in se stessa. Nella conoscenza, essa non ci può essere data per sé: sarebbe una contraddizione. In quanto unico vero Essente, ossia in quanto sostanza di tutto, il principio primo assoluto è anche la sostanza originaria prima di noi stessi, e perciò essa non deve essere data solo esteriormente, nelle sue manifestazioni in forma di immagine che costituiscono la nostra conoscenza oggettiva, ma deve essere data anche nella nostra conoscenza interna, come nostro fondamento.» (I, pag. 335 seg.)

L'ente assoluto, inteso come principio primo e incondizionato della filosofia della conoscenza integrale di Solov'ëv, è però parimenti il fondamento iniziale di qualsiasi essere: in quanto Uno (*hen*) – fondamento della molteplicità – e in quanto Tutto (*pan*) – fondamento del particolare, libero da ognuna delle singole forme che tutte insieme vengono richiamate

da esso. Con ciò, il principio primo assoluto non è solo l'Uno, ma anche il Tutto, lo *hen kai pan*. L'ente, o il superente determinato in questo modo, ossia come fondamento iniziale di ogni essere, è il primo e sommo principio della «logica organica» di Solov'ëv, cioè della sua gnoseologia. Poiché esso costituisce l'elemento fondamentale nel sistema filosofico della conoscenza integrale, tale fondamento iniziale rappresenta nella sua assenza di presupposti il principio primo di tutto l'insieme della sua filosofia. Il riconoscimento dell'esistenza di questo principio stesso in sé poggia sul riconoscimento dell'esistenza reale dei nostro essere empirico e della nostra ragione. In effetti, esso si comporta in modo che, quando c'è un essere, allora c'è e deve esserci necessariamente anche un ente; quando c'è un fenomeno, c'è e deve esserci qualcosa che appare come manifestazione fenomenica; quando c'è qualcosa di condizionato e di prodotto, c'è e deve esserci anche qualcosa di assoluto e di primario. Il testo continua:

> «È fuor di dubbio che il finito, il condizionato, esista; ne abbiamo una certezza immediata (*neposredstvennuju uverennost'*). Il concetto della finitezza e dell'essere condizionato, tuttavia, include il presupposto dell'infinito e dell'assoluto, da cui le cose finite e condizionate ricevono la loro realtà. Ne consegue che quando riconosciamo che queste cose (finite e condizionate) ci sono veramente, dobbiamo allora riconoscere in modo logicamente necessario anche la realtà del loro fondamento iniziale, assoluto e di per sé. Ovviamente, questa argomentazione possiede forza dimostrativa solo se siamo convinti dell'affidabilità della logica o del pensiero razionale, il che ci costringe a dedurre dall'essere condizionato, a partire dal suo concetto, l'ente come principio primo assoluto. Su che base possiamo tuttavia essere certi del contenuto veritiero del pensiero razionale? È evidente che i mezzi dimostrativi della logica sono inutilizzabili, visto che viene messa in questione la credibilità della logica stessa. In questo caso, pertanto, può essere nuovamente fondamentale la certezza immediata (*neposredstvennaja uverennost'*). La convinzione della realtà del principio primo assoluto, dunque, poggia generalmente su due atti della certezza immediata: innanzitutto, della certezza che l'essere finito ed empiricamente dato esista veramente, e, in secondo luogo, della certezza che il pensiero logico o la ragione abbiano un contenuto di verità. Si può facilmente vedere, dunque, che la credibilità del principio primo assoluto, psicologicamente o soggettivamente, ossia per noi, dipenda dalla credibilità immediata dell'essere empirico e della nostra ragione [...]. Infatti, senza l'ente assoluto, la nostra ragione non potrebbe essere vera e l'essere empirico non potrebbe essere reale. Proprio per questo motivo quelle concezioni che ignorano e negano il principio primo assoluto nella sua propria realtà [...] conducono alla negazione della realtà e dell'essere empirico come pure del nostro pensiero razionale, conducono cioè al completo scetticismo.» (I, pag. 337 seg.)

La concezione secondo cui l'uomo verrebbe confinato senza vie di uscita in un mondo fatto di fenomeni illusori e delle relative categorie del suo intelletto, viene considerata da Solov'ëv una *petitio principii* che si serve come fondamento dimostrativo di un principio ancora da dimostrare. Contro questo errore del pensiero egli obietta che l'uomo stesso è la più alta rivelazione del vero ente e che perciò tutte le radici del suo proprio essere si trovano nell'ambito trascendente. Segue un passaggio che Semën Frank citò nel suo scritto di abilitazione alla docenza *Predmet znanija* (L'oggetto del sapere) [Pietrogrado, 1915] e che lo spinse ad affermare che le «brillanti idee gnoseologiche di Solov'ëv finora non sono state adeguatamente apprezzate» (cfr. nota 274). Letteralmente, questo passo di *Filosofskija načala cel'nago znanija* recita:

> «Il principio primo assoluto o l'autentico-essente è il concetto limite, necessario e assoluto, del nostro intelletto, senza il quale cederebbe addirittura la nostra stessa comprensione dell'immanenza. La scelta non è tra una conoscenza trascendentale e una conoscenza immanente, bensì tra una conoscenza trascendentale e la negazione di ogni conoscenza [...] Il concetto universale del princi-

pio primo assoluto, così come esso è testimoniato dal nostro pensiero, ha un carattere negativo, ossia: in esso viene propriamente a esprimersi ciò che esso non è, e non ciò che esso è. Il contenuto positivo di questo principio, la sua idea integrale, viene tuttavia data solo alla visione intellettuale o intuizione. La capacità di una simile intuizione rientra tra le reali facoltà dello spirito umano e in essa consiste la base della vera teosofia. Ma se il contenuto dell'assoluto viene dato nell'intuizione di tale idea, esso deve essere giustificato mediante la riflessione del nostro intelletto e portato a un sistema logico. Il che vuol dire che si deve dimostrare una necessità generale, logica, di tale contenuto e si deve dimostrare che tutte le determinazioni che lo costituiscono procedono logicamente dal contenuto del principio primo assoluto o dall'ente stesso. Queste determinazioni che appartengono all'essere, che risultano logicamente dal concetto stesso di assoluto, costituiscono la sua stessa conoscibilità o fenomenicità interiore, il suo logos, ragion per cui la scienza che si occupa di queste determinazioni viene giustamente chiamata logica. Questo logos, inteso come ciò che contiene le determinazioni interiori e proprie dell'ente, rappresenta il *prius* assoluto di ogni essere e conoscere, ovvero le condizioni assolutamente necessarie della possibilità di qualsiasi essere e di qualsiasi conoscenza, e sotto questo aspetto la logica viene a determinarsi come la scienza delle condizioni necessarie della conoscenza o della loro possibilità.» (I, pag. 340)

In tale contesto, tuttavia, Solov'ëv sottolinea con decisione che la sua idea dell'«ente assoluto» si distingue *toto coelo* dal concetto di «Assoluto» della filosofia razionalistica. Quest'ultima, infatti, secondo Solov'ëv, esprime l'assoluto solo in uno dei due significati che egli aveva distinto: uno negativo, libero da tutti gli altri, e uno positivo, compiuto, che possiede tutti gli altri. Siccome però il primo significato, quello negativo, riceve il suo contenuto dal secondo significato, quello positivo della totalità, nel concetto razionalistico dell'assoluto non viene in realtà pensato nulla. Esso sarebbe dunque un termine altrettanto vuoto quanto lo sono gli altri concetti fondamentali della filosofia razionalistica: l'essere, il nulla e via dicendo. A giudizio di Solov'ëv, il concetto di assoluto si riempie qui di contenuto e diventa reale solo geneticamente, con il suo svilupparsi nel processo dialettico, mentre il vero assoluto contiene necessariamente ed eternamente in sé ogni essere, tutte le entità, rimanendo superiore e trascendente rispetto a esse. Qualsiasi processo, qualsiasi sviluppo, qualsiasi passaggio dialettico da determinazioni generali astratte e potenziali a determinazioni più concrete e reali sarebbe infatti proprio a nient'altro se non al nostro pensiero, che solo a piccoli passi e in successione temporale può ottenere quel contenuto che nell'assoluto stesso esisterebbe come un unico atto eterno. [Cfr. Dahm, *Ethik*, pag. 627 (nota 224)].

In ogni caso, per Solov'ëv la prima cosa a rimanere completamente

«fuori di dubbio è che alla base di tutte le entità umane e più in profondità rispetto a qualsiasi sentire, rappresentare o volere determinato, vi è il sentimento immediato della realtà assoluta, in cui noi percepiamo direttamente l'azione dell'assoluto, in cui noi, per così dire, veniamo a diretto contatto con ciò che è per sé. Questo sentimento, benché non collegato a nessun contenuto determinato, giace alla base di ogni contenuto, uguale per tutti. È solo quando lo colleghiamo con qualche espressione esclusiva (sia essa positiva o negativa) e lo vogliamo trasferire nel linguaggio stretto di un determinato rappresentare, sentire o volere, si arriva inevitabilmente a tutte le possibili differenze e controversie. Si deve perciò tener fermo non alle parole e ai nomi, bensì a una percezione o a un sentimento immediato.» (I, pag. 347)

Questa esposizione ricorda in modo nient'affatto arbitrario Blaise Pascal, che nel frammento 274 delle *Pensées* aveva spiegato che «*tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment*».

La terza affinità tra il pensiero di Spinoza e quello di Solov'ëv è rilevabile nella risposta che ambedue offrono alla questione intorno a ciò in cui si debba vedere il vero compito della filosofia. Nel già citato *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza perveniva da tale

punto di partenza alla conclusione che la filosofia deve «*inquirere*, *an aliquid daretur*, *quod verum bonum*, *et sui communicabile esset*», dunque ricercare se ci sia qualcosa che è un vero Bene e che permette agli uomini di parteciparne[281]. Sappiamo, continua Spinoza, che tutto quello che accade corrisponde a un ordine eterno e alle leggi immutabili della natura. Ma poiché l'uomo, a causa della sua debolezza, non può raggiungere con il suo pensiero quell'eterno e immutabile ordine, egli si sforza di reperire i mezzi che lo possano avvicinare a una tale completezza. Tutto ciò che risulta utile a tale desiderio viene definito da Spinoza come il vero bene. «*Sumrnum autem bonum est eo pervenire*, *ut ille* [*homo*] *cum aliis individuis* [...] *tali natura fruatur*» – il bene più elevato è riuscire a fruire di una tale natura assieme agli altri individui[282]. Questo sommo bene, per Spinoza, non è altro che la conoscenza dell'unità, che lo spirito [dell'uomo] condividerebbe con la natura intera:

> «*Illa natura* [...] *nimirum esse cognitionem unionis*, *quam mens cum tata Natura* (*sive Deo*) *habet*» (*ibidem*). «Questo è dunque lo scopo (*finis*) a cui tendo, cioè raggiungere una simile natura (della perfezione) [...], a cui molti altri come me tendono, [...] che molti altri conoscono le stesse cose che conosco io, nella qual cosa il loro intelletto e il loro desiderio coincidono completamente con i miei. Affinché ciò possa realizzarsi, è necessario conoscere della natura quanto è sufficiente per dominarla; costituire poi una società, così come necessaria, affinché il più gran numero di persone vi pervenga senza sforzo e in sicurezza [...] Inoltre è possibile occuparsi di filosofia morale *ut ad summam humanarn perfectionem perveniatur*. Ci sbarazzeremo così, come di qualcosa di inutile, di tutto quello che non ci avvicina al nostro scopo, il che vale a dire che tutte le nostre azioni e tutti i nostri pensieri devono indirizzarsi a questo unico scopo (*Omnae nostrae operationes*, *simul et cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem*). »[283]

L'unica via corretta è la ricerca della verità stessa (*vera methodus est via*, *ut ipsa veritas quaeretur*), quindi non la via deduttiva alla comprensione delle cause delle cose (*non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum*), bensì la comprensione della vera idea o dell'evidenza intuitiva nella intellezione (*sed est intelligere*, *quid sit vera idea*)[284].

> «Ne consegue che il metodo non è altro che la conoscenza riflessiva o l'idea dell'idea (*methodum nihil aliud esse*, *nisi cognitionem reflexivam*, *aut ideam ideae*). E siccome non c'è l'idea di un'idea senza che tale idea sia precedentemente presente, allo stesso modo non c'è neppure un metodo se prima non c'è un'idea... Giacché il rapporto tra le idee è lo stesso che esiste tra le entità formali dell'idea, la conoscenza riflessiva dell'idea dell'essere più perfetto è preferibile a tutte le restanti rappresentazioni. Il metodo perfetto sarà perciò quello che indica come indirizzare lo spirito secondo il filo dell'idea data dell'ente perfettissimo... Queste affermazioni evidenziano che in noi deve esistere prima di tutto un'idea vera come uno strumento innato (*debet ante omnia in nobis existere vera idea*, *tamquam innatum instrumentum*), con la cui comprensione si può comprendere anche la differenza tra una simile percezione e tutte le rimanenti.»[285]

In tal modo, secondo Spinoza, diventa chiaro che lo spirito umano meglio comprende quanto più comprende di quella Natura (scritta con la maiuscola), di quell'eterno e infinito Ente che noi chiamiamo Dio[286]. Ne risulta che la mente dell'uomo raggiunge la massima perfezione nel momento in cui si indirizza verso o riflette sulla conoscenza dell'Ente più perfetto (*tum fore perfectissimam*, *cum mens ad cognitionem Entis perfettissimi attendit*, *sive reflectit*)[287]. Tuttavia, poiché l'origine della Natura (nuovamente con la maiuscola) non può essere pensata né astrattamente né in modo generale, come non può essere neppure ulteriormente estesa nella sfera della ragione, in quanto essa è reale, così essa non ha neppure alcuna somiglianza con le cose mutevoli. Non si deve pertanto temere di cadere in errore per quanto riguarda la sua rappresentazione (idea) se, come abbiamo mostrato, già ci troviamo nell'ambito del criterio di verità. In breve: «Questo ente (*hoc ens*) è infatti unico, infinito,

ossia è tutto l'essere (*omne esse*), e al di fuori di esso non c'è alcun essere (*nullum esse*)»[288]. Infatti, se un simile ente non esistesse, esso neppure potrebbe essere prodotto. Si può dunque vedere in modo chiaro e netto quanto coincidano la filosofia dell'uno-tutto di Spinoza e la dottrina dell'unitotalità della conoscenza integrale.

Ciò che Spinoza chiama la ricerca della verità, o delle oggettive entità delle cose, o delle idee come vere rappresentazioni – ricerca resa possibile dalla scoperta dell'unità tra la mente dell'uomo e la natura intera, ossia Dio (ragione per cui l'uomo deve concentrarsi su questo Ente perfetto, gli si deve convertire) –, viene definito in Solov'ëv «*peremeščenie centra čelovečeskago bytija iz ego dannoj prirody v absoljutnyj transcendentnyj mir*», cioè «lo spostamento del centro dell'essere umano dalla sua natura data al mondo assoluto e trascendente», ovvero, in altri termini, «*vnutrenee soedinenie ego* [*značit celoveka*] *s istinno-suščim*», vale a dire l'interiore unione dell'uomo con il vero-Ente [I, pag. 311]. Attraverso tale unione, infine, anche l'uomo partecipa della sostanza assoluta, e si comprende, rispetto all'Assoluto ente, come un Assoluto diveniente: «Nel momento in cui ci eleviamo al di là di ogni essere ed esistere, sentiamo in modo immediato questa sostanza assoluta, perché siamo noi a trasformarci in essa» [I, pag. 336]. I tre saggi di Solov'ëv in *Teoretičeskaja filosofia* [Voprosy Filosofi i Psichologii, nr. 40, 43 e 50] caratterizzano in seguito il «progetto della filosofia» come «conoscenza della verità» (*znanje samoj istiny*) [IX, pag. 154], individuano il «soggetto filosofico» come «comprensione diveniente della verità» (*stanovjaščijsja razum istiny*) [*ibidem*, pag. 155] e definiscono il processo dello *vdochnovenie* – ispirazione, estasi, entusiastico uscire-da-sé – come «elevazione del soggetto empirico nel regno della verità stessa» (*podnjatie empiričeskago sub'ekta v oblast' samoj istiny*), come «estensione trascendentale del nostro io» (*transcendentar'noe razdviženie našego ja*) o, come già vent'anni prima, come «spostamento del centro dell'essere umano» (*peremeščenie centra bytija*) [*ibidem*, pagg. 157-8].

Tra le prese di posizione solov'ëviane rispetto alla filosofia delle scuole dell'epoca – l'apriorismo critico di Kant, il razionalismo dialettico di Hegel e la dottrina della conoscenza empirica sviluppata da John Stuart Mill –, è proprio il suo confronto con Hegel a costituire il vertice della controversia sui «principi filosofici della conoscenza integrale». Nella *Scienza della logica* hegeliana, secondo Solov'ëv, le determinazioni logiche generali non vengono trattate come predicati dell'ente o degli enti, bensì come pure forme assolute, che nella loro astrattezza sono in sé indipendenti. «Per una filosofia di questo tipo, quindi, ogni cosa si crea con il contenuto puramente logico e formale o con la forma generale di tali determinazioni, poiché per tale filosofia non esiste qualcosa di propriamente incondizionato, uno e diverso, ma solo una incondizionatezza, un'unità, una differenza ecc. Se vuole essere conseguente, una filosofia puramente formale di questo tipo deve negare necessariamente il principio di identità, e infatti proprio questo è ciò che troviamo nel suo rappresentante Hegel.» [I, pag. 393] Occorre dunque sottolineare anche in questo caso la differenza sostanziale esistente tra la «logica organica» di Solov'ëv e la «logica dialettica» di Hegel, giacché, come abbiamo già ricordato,

> «per Hegel la verità è momento rappresentativo solo a partire dal suo lato formale, dal lato del pensiero puro; per questo filosofo tutte le determinazioni logiche non sono predicati dell'ente o degli enti, bensì vengono testimoniate in sé nella loro astrattezza, cosicché, per esempio, la determinazione dell'identità si manifesta in Hegel solo come concetto generale dell'ipseità (*ponjatie samosti*) e dell'identità stessa (*tožděstvo*), mentre la determinazione dell'alterità appare solo come concetto generale dell'"essere un altro" (*byt' drugim*), cioè come essere-altro (*inobytie*) o come differenza (*različie*). Di conseguenza, per Hegel l'identità dello stesso e dell'altro è l'identità dell'identità e della differenza o l'identità di se stesso e del suo opposto. Questa affermazione secon-

do cui l'idea assoluta è, nella sua forma generale, l'identità dell'identità e della differenza, o di sé stessa e del suo opposto, costituisce in realtà il motivo fondamentale dell'intera *Logica* hegeliana e della sua filosofia intera; [...] questo principio guida paradossale è la formula somma della verità assoluta stessa.» [I, pag. 393]

Se tuttavia, in opposizione a ciò, è assodato che la verità dell'idea assoluta è accessibile solo alla conoscenza intuitiva intesa nel senso di Spinoza, ossia all'intellezione o all'intuizione presente nella comprensione solov'ëviana della certezza immediata, allora il superamento del principio di identità in Hegel non può essere vero, giacché si trova in opposizione contraddittoria all'evidenza della verità senza oggetto di Spinoza, Solov'ëv e Scheler. Secondo loro, la verità dell'Idea assoluta non è l'identità di se stessa e del proprio opposto, bensì il criterio di se stessa e del falso: *Veritas norma sui et falsi est*.

Hegel avrebbe voluto mettere in movimento la filosofia spinoziana dell'uno-tutto mediante la sua dottrina della «contraddizione esistente» e avrebbe voluto concepire il mondo come un autosviluppo dello spirito divino. Nei venti volumi della *Jubiläumausgabe* delle opere hegeliane curata da Hermann Glockner c'è un solo punto in cui questo contrasto (*Wiederspruch*) viene affermato come un'opposizione contraddittoria (*kontradiktorischer Gegensatz*). Nella sua *Scienza della logica I* Hegel afferma: «L'automovimento interiore, l'automovimento autentico [...] l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice non è altro che il qualcosa in se stesso e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo aspetto». L'identità astratta con se stessa non è ancora un qualcosa di vivente, ma siccome «il positivo in se stesso è negatività, esso esce di sé e si trasforma. Un qualcosa è vivo solo nella misura in cui contiene in sé la contraddizione, e questa forza sta proprio nell'esprimere e nel sostenere il paradosso. Quando tuttavia un qualcosa di esistente non riesce a estendersi contemporaneamente nella sua determinazione positiva anche al di sopra di quella negativa, e a trattenerle l'una nell'altra, cioè non riesce a reggere la contraddizione in se stesso, esso non è la stessa unità vivente, non è il fondamento, ma sprofonda nella contraddizione.»[289] Per Solov'ëv, invece, l'opposizione tra unità e totalità nell'assoluto, la *coincidentia oppositorum* della *Docta ignorantia* di Nicola Cusano, può essere solo indice di contrarietà: «L'assoluto, che in sé non è sottomesso ad alcuna determinazione, si sottomette da sé nel momento in cui si rivela come l'Uno-Incondizionato attraverso la posizione del suo contrario (*čerez položenie svoego protivnago*). Il Vero-Uno, infatti, è quello che non esclude la pluralità ma la produce in sé senza esserne annientato, rimanendo ciò che è, ossia uno. Proprio così esso si rivela come l'Uno-Incondizionato, l'uno per sua essenza, che non può essere rimosso o annientato da alcuna pluralità» [I, pag. 350]; «Questi due centri sono [...] relativamente opposizionali» [*ibidem*, pag. 354]. La legge logica fondamentale dell'identità, ossia la forma generale del pensiero, esprime infatti l'unità «dello stesso» e «dell'altro», dell'«identità» e della «differenza», «non in un'unica e medesima relazione [aspetto], il che sarebbe una contraddizione, bensì [solo] in diverse relazioni [sotto aspetti diversi], ovvero l'identità secondo l'essenza o il contenuto, la differenza secondo l'esistenza o secondo l'atto della attestazione» [*ibidem*, pag. 390]. Ne consegue pertanto «che un qualcosa che è "azione" in riferimento a un soggetto è di per sé una causa proprio come questo soggetto, o, più precisamente, che questo qualcosa ha una causa che gli è propria ed è indipendente da questo soggetto. L'"altro" dunque non è né esclusivamente l'"azione" del primo soggetto come "lo stesso", né esclusivamente la sua "causa". Piuttosto, è sia "questo" che "l'altro", tuttavia in relazioni differenti» [*ibidem*, pag. 396 seg.]. Le determinazioni logiche – o più precisamente in questo contesto i concetti di «essere in sé» e di «manifestazione» – hanno «senso solo in quanto predicati di determinati soggetti, pur potendo appartenere a un unico e stesso

soggetto sotto diverse relazioni; ed esse non solo possono, ma devono. Il soggetto esistente in sé include necessariamente anche l'essere altro o il suo manifestarsi, giacché il concetto dell'"in sé" presuppone la distinzione tra il "sé" e l'"altro", dunque il suo rapporto verso questo "altro" o l'azione dell'"in sé" su di esso, ossia il fenomeno. Dall'altro lato, il fenomeno, ossia un essere per l'altro, presuppone quello che per l'altro esiste; il fenomeno presuppone così un qualcosa che si manifesta, che senza questa sua relazione non può essere fenomeno e che perciò è l'"ente in sé" o la "cosa in sé"» [*ibidem*, pag. 398].

Già Fichte e Schelling avevano rifiutato l'«illogica» distinzione kantiana tra la «cosa in sé» e il «fenomeno». Hegel eliminò completamente tale dualismo ma ricadde nell'estremo opposto, identificando il fenomeno con ciò che in esso si manifesta, cosa che sfociò fondamentalmente nella negazione del secondo.

Solov'ëv intravide che questa concezione, sviluppata da Hegel soprattutto nella seconda parte seconda di *Scienza della Logica*, cioè quella dedicata all'essenza, era stata sostenuta già più di duemila anni prima con una consequenzialità e un'audacia ancora maggiore dai filosofi buddhisti indiani. Il fondamento dell'errore del pensiero, continua Solov'ëv, consiste nel principio più generale della filosofia di Hegel, seguendo il quale «egli non riconobbe un soggetto reale ovvero originario dei predicati logici o delle determinazioni, interpretando invece nella loro generalità o astrattezza queste stesse determinazioni in sé» [*ibidem*, pag. 400]. L'ente in sé sarebbe in realtà proprio il soggetto stabile dei fenomeni, e per questo motivo Hegel non lo avrebbe potuto ammettere come qualcosa di reale. Al suo posto, in Hegel si manifesta solo un concetto misero e riflessivo che viene superato nel processo dialettico assoluto. Riguardo a ciò Solov'ëv afferma inoltre:

> «Rimane indubbiamente valido in questa concezione di Hegel solo il fatto che le determinazioni "cosa in sé" e "fenomeno" hanno un carattere relativo e non, come ammise Kant, un carattere assoluto. A seguito di questa relatività non si può semplicemente dire che un determinato 'a' o 'x' è "l'ente in sé" o la "cosa in sé", mentre un certo 'b' o 'y' è il "fenomeno". Ogni 'a' e 'b' e ogni 'x' e 'y' è necessariamente nello stesso tempo sia l'"ente in sé" sia il "fenomeno", in differenti relazioni e gradi. Per la stessa ragione, non si può neppure dire che la filosofia metafisica abbia per proprio oggetto solo entità o cose in sé mentre la scienza positiva studierebbe invece solo i fenomeni. In questo caso, infatti, sia la metafisica sia la scienza positiva avrebbero per proprio oggetto qualcosa che non esiste e che è addirittura logicamente impossibile. In realtà, entrambi questi rami del sapere umano hanno per loro oggetto l'ente così come esso si manifesta, oppure riconoscono nei fenomeni qualcosa dell'ente che in essi si manifesta. Di conseguenza, tra di essi [l'ente e i fenomeni] non c'è e neppure può esserci un'antitesi assoluta e incondizionata, ma solo una differenza relativa e graduale nella misura in cui la scienza conosce l'ente prevalentemente nei fenomeni periferici o condizionati, ossia, in altri termini, in certe cause. Propriamente, non ci sono né "cose in sé" né "fenomeni", ma c'è invece l'uno assoluto-essente. Questo è l'alfa e l'omega, l'uno e il tutto, l'inizio e la fine, nella sua interezza e totalità esso abbraccia sia l'assoluto "essere-in-sé" sia il fondamento di tutti i "fenomeni", mentre tutte le altre entità ed esistenze si rivelano solo come diversi gradi della sua autoposizione o della sua rivelazione.» [I, pag. 401]

Una simile correlazione di pura opposizione non risulta comunque possibile in Hegel, in quanto per il filosofo tedesco tutte le determinazioni logiche sono «predicati senza soggetto», relazioni prive di ciò che si relaziona a sé. In questo modo, tuttavia, tali determinazioni perdono ogni determinatezza reale e diventano «fluide», così che ogni singolo predicato può passare indisturbato nel suo proprio contrario. L'affermazione di una simile comprensione dell'identità o dell'indifferenza, che poggia sulla pura astrattezza dei meri predicati, oppure la dimostrazione del loro costante fluire, non costituisce solo il nucleo ma anche l'intera essenza della dialettica hegeliana. Mentre a giudizio di Solov'ëv i predicati senza soggetto e la flut-

tuazione delle determinazioni logiche sono principio fondamentale dell'identità nella contraddizione, rivelando in ciò la sua non-verità, Hegel, al contrario, credeva che essi rappresentassero la verità assoluta. Da questa contraddizione Hegel concluse pertanto l'erroneità del principio di identità. Secondo Solov'ëv, «da ciò si può chiaramente vedere che il non ammettere questa legge è solo un'inevitabile conseguenza di quel principio dei razionalismo astratto o formalismo il cui sostenitore estremo e conseguente è Hegel. La filosofia hegeliana, come un lampante caso di *reductio ad absurdum* di un'intera linea filosofica, ha nella sua esclusività una pesante importanza anche sotto questo aspetto negativo.» [*ibidem*, pag. 395]

Infine, non ha senso neppure discutere sul fatto che il processo dialettico della contraddizione esistente illustri sia lo sviluppo organico delle determinazioni logiche del nostro intelletto pensante sia l'autosviluppo dello spirito divino. Infatti, come spiegava criticamente Solov'ëv, è completamente impossibile far derivare le categorie logiche le une dalle altre o desumerle vicendevolmente, come se ciascuna di esse apparisse per la prima volta, improvvisamente, nel suo luogo dialettico, sorgendo immediatamente dalla categoria precedente, proprio come gli elementi organici di un germoglio, *explicite*, per così dire. L'intelletto originario condizionato dal logos assoluto, infatti, pone accanto ai principi primi anche determinazioni relative. Tuttavia, poiché la sua attività non soggiace al tempo, ma è eterna nel senso positivo e incondizionato del termine, queste determinazioni relative coesistono comunque eternamente tutte insieme, in forma sia esplicita sia implicita, con i fondamentali principi primi dell'ente, dell'entità e dell'essere. Esse si trovano in una relazione reciproca e si determinano quindi a vicenda. È perciò impossibile trattare dei principi primi fondamentali come se fossero assolutamente distinti dalle determinazioni relative e viceversa. «In ogni modo, anche nell'ssoluto le determinazioni logiche non sorgono le une dalle altre, bensì tutte assieme dal logos stesso mediante l'intelletto primo originario. Per quanto riguarda invece il nostro intelletto, esso non le produce – né le une dalle altre né da se stesso – ma, al contrario, viene condizionato nella sua attività logica da queste determinazioni come da datità indipendenti, che l'intelletto poi riproduce soltanto nella loro normale correlazione e unità.» [*ibidem*, pag. 389 seg.].

Così, per chiarire il disegno gnoseologico della «logica organica», in *Filosofskija načala cel'nago znanija* rimane ancora solo la questione dello status delle categorie logiche e delle loro relazioni. Solov'ëv rispose nei seguenti termini:

> «Le categorie puramente logiche hanno un carattere relativo e dialettico. Presa nella sua separatezza o astrattezza, ogni categoria trapassa nel proprio opposto e si rivela in questa forma come non-vera. La verità, o l'idea delle categorie logiche, consiste dunque nella loro unità. Tale unità non è tuttavia pensabile senza distinzioni. (Infatti ciò che non si distingue non può neppure riunirsi.) La necessaria distinzione può quindi manifestarsi solo nella misura in cui queste distinzioni sono relazioni reali di certi enti oppure, grammaticalmente, i predicati di certi soggetti. Queste determinazioni puramente logiche, essendo esse stesse relative, presuppongono perciò altre determinazioni fondamentali o sostanziali. Sappiamo che le determinazioni logiche come tali, che vengono poste cioè nel pensiero, non sono originarie. Il pensiero presuppone infatti colui che pensa, e questi, a sua volta, presuppone qualcuno che vuole e che prova sensazioni. L'intelletto pensante si pone evidentemente per sé nella determinazione dell'ipseità (*samost'*) o dell'identità (*tožděstvo*), mentre nella determinazione dell'altro pone invece come pensabili lo spirito che vuole e l'anima che sente. Lo spirito e l'anima emergono dunque in modo tale da essere posti come pensabili solo dall'intelletto. Se i soggetti originali vengono quindi distinti veramente attraverso le determinazioni logiche, allora questa distinzione non dipende unicamente né dall'ente stesso né dalle determinazioni logiche. Queste ultime (come lo stesso e l'altro, l'uno e i molti, l'assoluto e il relativo ecc.) esprimono evidentemente certe relazioni. Una relazione richiede comunque necessariamente un momento autoreferenziale, senza il quale la relazione stessa diventa un termine vacuo. D'altro can-

to, ciò che si relaziona a sé esige, in quanto tale, una determinata modalità o una forma della relazione, cosicché le determinazioni logiche ottengono la propria realtà dall'ente, mentre gli enti ottengono la loro forma o la loro determinatezza dai concetti logici. Non è così per Hegel, che non ammette altro al di fuori delle determinazioni puramente logiche o relative e fa cominciare con esse la propria filosofia. Egli non può presuppone un ente o l'ente, poiché il suo principio primo è il puro essere astratto o il concetto in sé. Il soggetto appare per lui solo come uno dei momenti successivi dell'autosviluppo del concetto puro, come una delle forme dell'essere logico, e non dunque come essente.» [I, pag. 394 seg.]

Con uno sguardo a ritroso, riassumiamo qui brevemente ancora una volta gli elementi citati e le affermazioni a loro subordinate di *Filosofskija načala cel'nago znamja*, opera redatta, ricordiamolo, negli anni Settanta del secolo XIX. Sono stati individuati, come una sorta di «quintessenza» della «logica organica» di Solov'ëv, i seguenti momenti:

— l'intellezione o l'intuizione come forma prima dell'attività del pensiero;

— il principio primo assoluto come l'Uno e il Tutto-Totale;

— la dottrina della certezza immediata della verità senza oggetto;

— il senso immediato della realtà assoluta come contatto diretto con l'ente stesso;

— la ricerca della verità stessa e, a tal fine, lo spostamento del centro dell'essere umano dalla sua natura data al mondo assoluto e trascendente, inteso come compito proprio della filosofia, e infine

— il confronto con Hegel attraverso l'enucleazione delle differenze fondamentali tra la sua «logica dialettica» e la «logica organica» di Solov'ëv.

Questi aspetti e oggetti riemergono insieme e immutati nel loro senso in *Teoretičeskaja filosofija*, alla fine degli anni Novanta, dove risultano tuttavia inequivocabilmente arricchiti da una coscienza fenomenologica. La chiave di volta dell'attenzione del filosofo è costituita dal «*naličnyj fakt soznanija*», vale a dire «il fatto della reale presenza della coscienza», dapprima come una «certa presenza psichica», nel senso di un sapere che «queste sensazioni e sentimenti, idee e concetti, desideri e atti volitivi ora esperibili ci sono» e che «solo questo fatto incontestabile, e non il "*cogito ergo sum*" cartesiano, [...] può offrire uno stabile punto d'appoggio per un preciso pensiero filosofico» [IX, pag. 132].

Bisogna quindi riconoscere che «il nostro pensiero non solo non è l'inizio di tutto, ma non contiene in sé neppure il principio autonomo di se stesso; [...] esso non è qualcosa che crea se stesso e che ha completamente creato se stesso. Le condizioni della sua realtà non sono deducibili solo da esso ma vengono determinate da qualcosa d'altro, e il pensiero così condizionato è la reazione a qualcosa d'altro, che non è pensiero», ossia proprio «il fatto della reale presenza della coscienza». Il pensiero non inizia dunque «con se stesso, bensì con il pensiero di ciò che è dato negli altri stati psichici». I fatti compositi della coscienza immediata costituiscono la materia più prossima del pensiero logico [IX, pag. 140 seg.]. Dall'incontestabile affidabilità e dall'autoevidenza della coscienza immediata o dei dati della presenza psichica sorge proprio l'affidabilità formale della ragione. Il pensiero del significato generale di una sensazione, che è collegato a qualsiasi percezione della stessa, in quanto singolo stato psichico, non è solo «il fatto della reale presenza della coscienza», ma anche qualcosa che, attraverso la cosa stessa, cresce oltre quest'ultima proprio in quanto qualcosa che viene pensato. Non si prende quindi coscienza solo della differenza tra la sensazione e il pensiero, ma anche di quella che ha sede nel pensiero stesso, tra lo stato di coscienza esperito e quello che esso esprime e contraddistingue, cioè il pensato: «Siccome il pensato, necessariamente, non è solo il mio stato ma anche qualcosa d'altro, il pensiero ha una natura oggettiva; siccome il pensato esiste necessariamente – non solo in questo caso ma in ogni caso –, il pensiero ha una natura universale o generalmente valida» [pag. 151]. In altri tenni-

ni: «Questo pensiero trascende la propria attualità soggettiva già con l'atto della sua formulazione oggettiva, e postula in modo imperativo l'universalità dell'intelletto.» [pag. 149, nota 17].

Di primo acchito, si ha l'impressione che questo principio fenomenologico vada a sfociare proprio in quei predicati senza soggetto e in quella fluttuazione delle determinazioni logiche presenti nella concezione del formalismo astratto hegeliano che in precedenza Solov'ëv aveva aspramente criticato. Riguardo alla «*res cogitans*» e alla «*substantia intellectualis seu spiritualis*» come definizione cartesiana del soggetto, Solov'ëv infatti afferma ora che «a noi è noto (dall'esperienza interiore o dalla coscienza pura) solo il contenuto dei participi e degli aggettivi, mentre i sostantivi rimangono all'oscuro» [XI, pag. 113]. Tuttavia l'impressione inganna. Infatti, se da un verso c'è un'assoluta credibilità dello stato di coscienza vissuto come tale, dall'altro la stessa credibilità riguarda la forma logica deI pensiero come tale. «Ma questa è un'indipendenza vuota» [IX, pag. 152], la «cattiva» infinità di ciò che incontrastabilmente esiste nel *panta rei.* Ciò che invece viene ricercato, è il riempimento di questa forma sì incondizionata, ma anche vuota, con «la conoscenza assoluta della verità stessa, ossia non della verità dei singoli fatti e neppure della forma logica universale (generalmente valida), bensì della verità secondo la sua essenza o della verità dell'ente-assoluto». Questo progetto non appare «incondizionato solo nel senso della sua autocredibilità soggettiva, ma anche per quanto riguarda il suo oggetto o contenuto» [*ibidem*, pag. 154].

Solov'ëv credeva che lo spiritualismo di Cartesio avesse dato in prestito al «soggetto», all'«io» o all'«anima», il significato di un qualcosa che esiste indipendentemente e non è in relazione alla verità stessa. Questa prima falsità, a discapito dei tentativi di superarla da parte di Nicole Malebranche e Baruch de Spinoza, sarebbe continuata a sussistere nella filosofia delle scuole. Nel frattempo, l'«anima» di Cartesio sarebbe trapassata nell'«intelletto» kantiano, che in Hegel si sarebbe poi risolto nel processo del pensiero stesso, senza diventare «ragione della verità» a causa dell'identificazione hegeliana tra il progresso della comprensione della verità e la verità stessa. «Invece di riempire la ragione come forma incondizionata con il contenuto incondizionato della verità stessa, l'identità di forma e contenuto fu interiormente definita come la misura fondamentale del lavoro filosofico, e fu così che come ultimo contenuto e come pura verità [...] rimase solo il "dato"» [IX, pagg. 162-4], in altri termini: predicati senza soggetti, participi e aggettivi senza sostantivi.

Nella prima stesura di *Teoretičeskaja filosofia* [1897], Solov'ëv aveva fondato la necessità di una verifica critica della «sostanza spirituale cartesiana» [*Dekartova duchovnaja substancija*, IX, pag. 115] sull'argomento secondo cui «io sono sempre cosciente di me stesso meramente come soggetto dei miei stati psichici o degli affetti, e mai come loro sostanza». Da questo egli desunse che «sul terreno della realtà presente non è possibile attribuire al soggetto della coscienza come tale un'altra realtà al di fuori di quella fenomenologica» [IX, pag. 116]. Questo «soggetto fenomenologico della coscienza» o l'«io puro», in quanto condizione indubitabile del pensiero, è quella forma vuota, immutabile, stabile, che contiene e collega tutta la moltitudine degli stati psichici. Da essa va distinto l'individuo empirico come «persona (*osoba*) concreta, mutevole nei lineamenti e nel contenuto, l'individuo come "persona diveniente"» [*ibidem,* pag. 117]. In quanto «soggetto logico», l'essenza formale e oggettiva dell'intelletto costituisce, accanto ai dati soggettivi della coscienza immediata, il secondo punto di partenza della filosofia teoretica [*ibidem*, pag. 149]. La vera filosofia, comunque, ha inizio soltanto allorché il soggetto, sulla base dei due momenti incondizionati di credibilità che abbiamo menzionato sopra – quello fenomenologico della coscienza e quello logico del pensiero formale –, si eleva al regno della verità stessa grazie al momento ispiratore transpersonale (*vdochnovenie*) dell'intuizione. In tal modo, il pensiero si trasfigu-

ra nella comprensione diveniente della verità come soggetto filosofico in senso proprio e autentico, si trasforma nello spirito personale, che non viene determinato in se stesso, ma attraverso il suo oggetto incondizionato: l'assoluto essente [*ibidem*, pag. 157 e 165].

L'argomentazione critica di Konstantin Močul'skij e Lev Lopatin, secondo i quali la «nuova dottrina» proposta da Solov'ëv in *Teoretičeskaja filosofija* sarebbe in contrasto con tutto il suo precedente sistema filosofico e con tutte le sue fondamentali convinzioni professate in passato [*ibidem*, pag. 79 e nota 208], non può dunque reggere in alcun modo.

4. *L'espulsione dell'élite spirituale*

Leonid A. Kogan, dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze (Rossijskaja Akademija Nauk-RAN), ha pubblicato sul numero di settembre del 1993 della rivista moscovita «Voprosy filosofii» un eccellente articolo intitolato *Novoe ob izgnanii duchovnoj elity* (Novità sulla persecuzione dell'élite intellettuale russa), nel quale riassume e integra i singoli dati noti fino a quel momento. Il titolo è corredato dall'espressione *Vyslat' za granicu bezžalostno* (Espellerli senza pietà all'estero)[290], una citazione tratta dalle istruzioni contenute in una lettera di Lenin datata 17 luglio 1922, che lo storico A. Latyšev aveva ripubblicato in forma parziale[291] in un contributo delle «Izvestija» di Mosca (29 maggio 1993) con il titolo di *Čto podogrevaet pyl zaščitnikov Lenina*? (Che cosa infiamma lo zelo dei difensori di Lenin?)[292]. Nella parte conclusiva della sua esauriente ricerca, *Vysylka ili smert'* (Esilio o morte), Kogan afferma: «Una delle più sciagurate conseguenze dell'"operazione" *(vysylka* – espulsione) fu la rottura della continuità di ogni sviluppo culturale sul suolo patrio, soprattutto in ambito filosofico. L'esilio dei pensatori russi portò con sé un silenzio durato più di mezzo secolo (commisto a un infondato criticismo) sulla loro persona e sull'espulsione delle loro opere dal mondo della cultura russa e sovietica. Molti traguardi raggiunti dal pensiero russo e assai apprezzati sia in Occidente sia in Oriente, tanto da essere collocati tra i tesori della cultura mondiale, nella loro terra d'origine furono dimenticati per lungo tempo e non vennero più considerati. Il fatto stesso è riconducibile, nel contesto storico, a processi come: il completo dissanguamento della Russia nella prima guerra mondiale e nella successiva guerra civile; l'eliminazione della nobiltà e del ceto dei commercianti; la forzata emigrazione di massa dei "bianchi", che fece defluire una considerevole parte *dell'intelligencija* al di là dei nostri confini. Il risultato fu che alla sostanza spirituale di intere generazioni fu cagionato un terribile danno qualitativo, contribuendo allo stesso tempo all'invilimento generale della società. Il tessuto sociale assunse un carattere uniforme e nella coscienza collettiva cominciarono a diffondersi il dogmatismo e il nichilismo. Non fu un caso che allora, nel 1922, molti tenaci persecutori degli idealisti russi divenissero oppositori militanti della filosofia stessa e aprissero la via al nichilismo filosofico (per esempio i vari I. Boričevskij, S. Minin e V. Rožicyn); è caratteristico il fatto che il loro sciagurato motto "finiamola con la filosofia" trovasse eco anche in un tempio dell'ideologia ufficiale come l'Università comunista di Sverdlov e nei discorsi del suo rettore, il vecchio bolscevico M. Ljadov. L'esilio dei filosofi ebbe per conseguenza l'abbandono della filosofia stessa.»[293]

Nel primo volume della sua opera in due torni intitolata *Russische Philosophie*[294] e pubblicata negli anni Ottanta, Wilhelm Goerdt aveva dedicato all'«espulsione» una decina di pagine[295] in cui – soprattutto sulla base delle testimonianze di chi ne aveva fatto le spese[296] – esponeva il «ribaltamento delle posizioni», ossia il «passaggio da un settarismo filosofico a una filosofia asservita e viceversa»[297]. L'inizio di tutti gli eventi fu il decreto emanato dal Sovet dei Commissari del popolo (Sovnarkom) l'11 febbraio 1921, «Sull'istituzione del pro-

fessorato rosso a Mosca e a Leningrado»[298]. Esso assegnava il compito di formare un quadro di professori e docenti delle scuole superiori negli ambiti dell'«economia politica», del «materialismo storico», della «nuova storia» e della «costruzione sovietica». Per decisione del Sovnarkom (SNK) in data 4 marzo 1921, da quel momento in poi i quadri dell'educazione scientifica negli altri ambiti delle scienze umanistiche avrebbero dovuto ricevere la propria formazione presso la Facoltà di scienze sociali delle università russe. Il controllo generale sulla formazione del personale scientifico da parte del potere sovietico nell'ambito delle scienze sociali fu affidato all'Unione russa degli istituti di ricerca per le scienze sociali (RANION). Il 2 settembre 1921 il Sovnarkom promulgò lo statuto sulle scuole superiori della RSFSR firmato da Lenin, che ne fissava fini e compiti[299].

Nel 1922 seguì una serie di azioni da parte di Lenin.

Il 21 febbraio egli si rivolse a Lev B. Kamenev e a Iosif V. Džugašvili (Stalin) con la preghiera di «licenziare incondizionatamente venti-quaranta professori (dell'Istituto tecnico superiore di Mosca)»[300], poiché scioperavano richiedendo una maggiore autonomia per il loro istituto universitario.

Il 5 marzo scrisse in segreto a N. P. Gorbunov, allora segretario del Sovnarkom, di voler discutere con I. S. Unšlicht, che faceva le veci del presidente della GPU – vale a dire lo stesso Lenin –, del libro appena pubblicato da Berdjaev, Stepun e Frank (assieme al sociologo Bukšpan) e intitolato *Osval'd Špengler i zakat Evropy* [301]: «A mio avviso, il libro pare la "copertura letteraria di un'organizzazione della guardia bianca". Non parlatene con Unšlicht al telefono, egli mi deve scrivere personalmente e restituire il libro»[302].

Il 12 marzo uscì sulla rivista «Pod znamenem rnarksizma»[303] l'articolo che può essere considerato il testamento filosofico di Lenin, *O značenji vojnstvujušego materializma* (Sul significato del materialismo militante). L'appendice al n. 3 della rivista conteneva diverse affermazioni importanti, tra cui le seguenti: senza una unione con i non comunisti nei più diversi ambiti dell'azione politica rivoluzionaria non si poteva parlare del successo di una costruzione comunista della società[304]; tuttavia, nella società sovietica del tempo, la maggioranza dei professori di filosofia erano «lacchè dei preti con tanto di diploma»[305], mentre la rivista avrebbe dovuto essere l'organo dell'ateismo combattente[306]; lo studio della dialettica hegeliana che Marx aveva inteso materialisticamente doveva essere organizzato in modo sistematico, e a tal fine i redattori e i collaboratori della nuova rivista marxista dovevano diventare «una sorta di società di amici materialisti della dialettica hegeliana»[307]. Lenin si confrontò infine con la rivista «Ekonomist», pubblicata a Pietrogrado dal dicembre 1921 al giugno 1922 e definita dal presidente del Sovnarkom «l'evidente centro della guardia bianca»[305]. Bersaglio dell'attacco fu l'articolo di «un tal sig. P. A. Sorokin» sulle ripercussioni della guerra civile nel numero dei divorzi tra i matrimoni contratti a Pietrogrado[309]. Per Lenin era fuori di dubbio «che sia questo signore sia quella società tecnica russa che pubblica la rivista, e in essa articoli di questo tipo, pongono se stessi tra i sostenitori della democrazia e reputano come la più grande offesa quella di essere chiamati per quello che in realtà sono, ossia sostenitori della schiavitù, reazionari e "lacchè dei preti con tanto di diploma"»[310]. Tra i compiti del vero rivoluzionario, la rivista «Pod znamenem marksizma» indicava anche la necessità di battersi contro gli «eruditi» sostenitori della schiavitù moderna. Con tutta probabilità, si affermava, una parte non esigua del loro lavoro si svolgeva attualmente proprio nell'Unione sovietica, per giunta nel campo dell'educazione della gioventù. Seguiva poi l'affermazione: «La classe dei lavoratori in Russia ha saputo prendere il potere ma non ha imparato a usarlo, altrimenti avrebbe già da tempo sbattuto sicuramente i professori di questo tipo e i membri delle società scientifiche nei paesi della democrazia "borghese".» [311]

Il 15 maggio 1922 Lenin scrisse al Commissario del popolo per la giustizia D.I. Kurskij che riteneva necessario integrare nel codice penale una legge che sostituisse la reclusione con un momentaneo o anche duraturo esilio all'estero. «Compagno Kurskij!», continuava, «a mio giudizio l'utilizzo della reclusione (con una sua integrazione nell'esilio all'estero) è sicuramente da estendere.»[312]

Due giorni dopo veniva rivolta agli stessi destinatari la richiesta di «esporre apertamente che le condizioni generali del paese e la situazione politica» giustificavano «il terrore, la sua necessità e i suoi limiti»[313].

Il 19 maggio Lenin indirizzò a Feliks E. Dzeržinskij una missiva con le immediate istruzioni per passare all'azione e un programma di misure che prevedeva il passaggio dalle parole ai fatti: «Compagno Dzeržinskij! Sulla questione dell'esilio all'estero per quei scrittori e professori che offrono il loro aiuto alla controrivoluzione, ribadisco che ci si debba preparare con cura. Non farlo è cosa da ingenui. Prego perciò di discutere tali misure preparatorie.»[314] Lenin, come già nell'articolo-«testamento» del marzo 1922 pubblicato su «Pod znamenem marksizma», anche in questa lettera a Dzeržinskij faceva riferimento soprattutto all'«Ekonomist» di Pietrogrado. Il numero 3 della rivista, e solo esso, aveva pubblicato sulla copertina una lista con i nominativi dei propri collaboratori: «A mio parere, quasi tutti si meritano l'esilio all'estero. Com'è evidente, sono controrivoluzionari, complici dell'"entente", [...] sono spie e corruttori della gioventù studentesca. L'operazione deve essere condotta in modo tale che queste "spie di guerra" vengano raggiunte in tempo, pescate in modo continuo e sistematico ed espulse dal paese. Io richiedo di presentare in segreto ai membri del Politbjuro questo scritto senza diffonderlo e in modo che venga restituito a lei e a me, comunicandomi a breve le loro opinioni e la sua risoluzione.»[315]

Le indicazioni che Lenin aveva esplicitato il 19 maggio furono prese in considerazione, e la nuova redazione del codice penale fu approvata dal Comitato centrale panrusso (VCIK) nella terza sessione della IX convocazione (12 maggio – 26 maggio 1922). Con decreto del Comitato centrale, emanato il 1 giugno da Michail I. Kalinin e da A. S. Enukidze, il nuovo codice penale entrò immediatamente in vigore. L'art. 70 recitava: «La propaganda e l'agitazione a sostegno della borghesia internazionale [...] verranno punite con l'espulsione dalla RSFSR o con un minimo di tre anni di reclusione.» L'art. 71 affermava: «Un ritorno non espressamente autorizzato nella RSFSR [...] sarà punito con la morte.»[316]

Il 17 luglio dello stesso anno seguì un'altra lettera di Lenin su tale tema. Essa è stata reperita abbastanza di recente dallo storico A. Latyšev in un fascicolo segreto di documenti e resa parzialmente accessibile al pubblico sulle «Izvestija» del 29 maggio 1993[317]. Vi si poteva leggere tra l'altro: «Tutti questi individui fascisti sono da eliminare [...] da bandire dalla Russia senza pietà», è indispensabile «continuare a buttarli fuori dalla Russia [...] arrestarne un centinaio e ordinare senza rendere ragione: andatevene via, signori! [...] saneremo così la Russia per molto tempo.»[318]

Il 10 agosto il Comitato centrale pubblicò il decreto sull'esilio amministrativo all'estero o in determinati luoghi della RSFSR allo scopo di isolare i soggetti che avevano preso parte alle dimostrazioni controrivoluzionarie[319].

In tale contesto merita attenzione il fatto che tra il 25 e il 26 maggio dello stesso anno Lenin, che solo due giorni prima si era concesso un periodo di riposo a Gorki, ebbe il suo primo ictus, che causò un'emiparesi del braccio e della gamba destri e un inizio di disfasia[320]. Un mese prima Lenin si era sottoposto presso l'Istituto per la fisica biologica di Mosca a una radiografia al petto, da cui si riscontrava la presenza delle due pallottole sparategli da Fran'ja E Kaplan[321] nell'attentato del 30 agosto 1918 (uno dei proiettili gli venne asportato durante un'operazione avvenuta il 23 aprile 1922 presso l'ospedale Solda-

tenkov[322]). Quella che Lenin stesso definì una «riparazione in corsa» (*tekuščij remont*) durò più di quattro mesi. L'11 settembre 1922 un consulto medico suggerì il 1 ottobre come data per un possibile rientro al lavoro di Lenin. Agli inizi di dicembre, tuttavia, avvertendo nuovamente un forte senso di spossatezza, Lenin si recò verso Gorki per concedersi un breve periodo di riposo. Ritornato al Cremlino il 12 dicembre 1922 – sarebbe stato questo l'ultimo giorno lavorativo della sua vita –, Lenin ebbe nel giro di poche ore due altri attacchi e nella notte tra il 15 e il 16 dicembre sopraggiunse il secondo ictus. Una settimana dopo subentrò un ulteriore peggioramento del suo stato di salute, con una paralisi definitiva della mano e della gamba destra[323].

All'epoca, comunque, l'«Operazione esilio» (*Operacija vysylka*) era quasi terminata. Dal racconto riportato in *Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'* (Memorie. Vita e percorso filosofico)[324] di N. Losskij ricaviamo il seguente quadro: nell'estate di quell'anno, il filosofo si trovava con la famiglia (la suocera, la moglie e tre figli) nei pressi di Carskoe Selo per cercare un po' di refrigerio dalla calura. La sera del 15 agosto 1922, ospite nella casa di R.V. Ivanov-Razumnik, comunicò all'amico e ai famigliari che la Čeka[325] di Pietrogrado gli aveva intimato di presentarsi il giorno seguente nella sede di via Gorochovaja 4. Losskij suppose che si trattasse di semplici formalità legate alla richiesta che aveva presentato a Mosca per l'ottenimento di un passaporto che gli permettesse di curarsi a Karlsbad in Boemia. Appena si presentò negli uffici della Čeka, tuttavia, comprese immediatamente che lo avrebbero arrestato assieme a Karsavin, Lapšin, Selivanov e altre quindici persone che già si trovavano sul luogo. Lev P. Karsavin, che dopo essere stato espulso dall'Unione sovietica nel 1928 aveva accettato l'invito dell'Università lituana di Kaunas a occupare la cattedra di storia mondiale, cadde nuovamente nelle mani della polizia bolscevica a Vilnius nel 1949. Dopo una serie di indagini e a conclusione del processo celebrato a Leningrado, Karsavin fu deportato ad Abez', nel nord della Russia, in un campo di lavoro che si trovava nelle vicinanze del complesso di Gulag situati sul circolo polare artico. Vi morì di tubercolosi iI 20 luglio 1952[326]. Losskij, che poco prima dell'espulsione dal territorio sovietico aveva invitato Nikolaj A. Berdjaev e la moglie Lidija Judifovna nel suo appartamento di Pietrogrado, si imbarcò la sera del 15 novembre – con la sua famiglia, i coniugi Berdjaev, Sergej L. Frank e A. Kizevetter – a bordo della nave a vapore tedesca *Preußen*, destinata a salpare il giorno seguente alla volta di Stettino, da dove gli esiliati raggiunsero Berlino il 19 novembre. Losskij giunse con la sua famiglia a Praga[327] il 13 dicembre 1922, dopo aver accettato una borsa di studio per emigranti offerta dal governo cecoslovacco e comunicatagli per posta da Pëtr Struve.

Fino alla fine dell'agosto 1922 la sezione segreta della polizia politica redasse tre liste di nominativi su cui complessivamente comparivano 174 persone. La lista di Mosca ne indicava 67, quella di Pietrogrado 30, quella ucraina 77. Gli elenchi vennero controllati e corretti svariate volte. Oltre a Mosca e a Pietrogrado, nel vortice dell'«Operazione esilio» furono anche coinvolte le seguenti città: Battimi, Vologda, Gomel', Ekaterinoslav, Kazan', Kaluga, Kiev, Novgorod, Odessa, Podol' sk, Saratov, Tver', Sevastopol', Char'kov e Yalta. Essa perciò «si estendeva a tutta la Russia»[328].

Secondo Kogan, «circa 160 persone» furono colpite dal decreto di espulsione[329]: «La deportazione dei cervelli si protrasse fino alla fine dell'anno. Lenin si premurò di tenerla sotto controllo.»[330] Essendosi informato in autunno presso la GPU in merito al domicilio di Aleksandr N. Potresov, uno dei leader menscevichi, il 22 novembre Lenin ricevette dal vice di Dzežinskij, I. S. Unšlicht, la seguente comunicazione: «In risposta alla sua domanda le comunico che per decisione del Comitato del Politburo il cittadino Potresov non è stato inserito nelle liste delle persone da espellere.»[331]

Nell'ultima parte del suo accurato rapporto sull'emigrazione forzata dell'élite intellettuale russa, Kogan chiarisce che l'«Operazione esilio» era stata pensata già sin dall'inizio come una «variante dell'espulsione», anche se in una «veste inusuale». Lo testimonierebbe soprattutto il fatto che il governo sovietico fin dai primi momenti dell'operazione si rivolse alla Germania con la preghiera di emettere visti d'entrata a tutti gli espulsi in un colpo solo, in blocco, per così dire[332]. Joseph Wirth, cancelliere del Reich dal maggio del 1921 al novembre del 1922, spiegò che la Germania non era la Siberia e che pertanto nessun cittadino russo vi poteva essere mandato in esilio. Detto questo, la Germania avrebbe comunque assicurato un'accoglienza ospitale a quegli scienziati e scrittori russi che avessero fatto richiesta di un visto d'entrata[333]. Kogan continua: «Il vero carattere dell'"operazione" emerge ancora più chiaramente se si considera il fatto che l'espulsione di una minoranza elitaria di repressi nascose l'abituale confinamento di molti di loro in prigione, nei lager e in altre "zone"[334]. L'espulsione era strettamente collegata all'esilio, anzi, ne era un momento. Naturalmente, l'oppressione della gente di cultura non era un fatto nuovo. Già ben prima dell'inizio della nostra era il filosofo democratico Empedocle (prima metà del V secolo a.C.) venne espulso da Agrigento; agli inizi dell'era cristiana (8 d.C.) il poeta romano Ovidio fu cacciato dall'Italia; poco dopo, gli stoici Seneca ed Epitteto furono esiliati da Roma e, nell'epoca di passaggio tra il medioevo e l'età moderna, Dante dovette lasciare Firenze. Una deportazione di cervelli così estesa e collettiva come quella avvenuta in Russia ha tuttavia un carattere diverso e nuovo.»[335]

Bisogna aggiungere che, a quell'epoca, il governo bolscevico cercava di ottenere un riconoscimento *de jure* da parte degli stati dell'Europa occidentale, intento in cui riuscì solo due anni più tardi. Dopo il riconoscimento dell'Unione sovietica da parte del Regno Unito, sotto il primo governo laburista di Malcolm MacDonald, il 2 febbraio 1924, l'esempio inglese fu seguito, fino all'ottobre dello stesso anno, da sette stati europei: Italia, Norvegia, Austria, Grecia, Svezia, Danimarca e Francia. Da parte tedesca, questo era già accaduto con il trattato di Rapallo, il 16 aprile 1922. Gli Stati Uniti si decisero a compiere questo passo solo nel novembre 1933 sotto Roosevelt. I russi in attesa di espulsione erano tutte persone i cui nomi e le cui attività erano conosciuti in Europa. I bolscevichi vollero evidentemente mostrare che il loro regime non era un dispotismo di tipo barbaro[336].

Tra le persone espulse citate da Kogan – «la punta dell'iceberg»[337] – i filosofi costituivano un gruppo relativamente ristretto, ma tuttavia particolarmente appariscente a causa della loro notorietà e del loro elevato potenziale intellettuale. Tra di essi c'erano, in ordine alfabetico:

Berdjaev, Nikolaj A. (1874-1948)
Bulgakov, Sergej N. (1871-1944)
Florovskij, Georgij V. (1893-1979)
Frank, Semën L. (1877-1950)
Il' in, Ivan A. (1883-1954)
Karsavin, Lev P. (1882-1952)
Lapšin, Ivan I. (1870-1952)
Losskij, Nikolaj 0. (1870-1965)
Sorokin, Pitirim A. (1889-1968)
Stepun, Fedor A. (1884-1965)
Vyšeslavcev, Boris P. (1887-1954)
Zen' kovskij, Vasilij V. (1881-1962)338.

Wilhelm Goerdt integra il suo resoconto sull'espulsione dell'élite intellettuale russa menzionando alcuni pensatori non-marxisti che rimasero sì nel paese, ma che «in quelle cir-

costanze ebbero poche o nessuna possibilità di essere pubblicamente attivi»[339]. Goerdt cita tra gli altri Aleksej F. Losev – che negli anni Quaranta si dedicò soprattutto alla filologia classica[340] e tra il 1958 e il 1988 pubblicò l'opera in otto volumi *Istorija antičnoj estetiki* (Storia dell'estetica antica), concludendo il suo percorso esistenziale con un lavoro di grande respiro: *Vladimir Solov'ëv i ego vremja* (Vladimir Solov'ëv e il suo tempo) [1988][341] – e Pavel V. Florenskij[342], impegnato tra gli anni Trenta e Quaranta nell'elettrificazione della Russia[343] in qualità di matematico, fisico e ingegnere. In tale contesto va ricordato anche Gustav G. Špet[344], di cui Goerdt si occupa assieme a Šestov, Losev e Vladimir F. Em[345]. Dietro al «riserbo» fenomenologico di Špet rispetto alle «teorie e alle spiegazioni» si cela, a parere di Valentin E Asmus, una scepsi insuperabile, e «tutta la sua attività si risolve nel contrasto tra il pathos della filosofia positiva (metafisica) e il dubbio interiore, che trattiene il movimento del pensiero profondo. Il linguaggio di Špet si fa così inadeguatamente ironico e deliberatamente paradossale»[346].

Una situazione analoga è riscontrabile nella vicenda di Aleksandr A. Zinov'ev (nato nel 1922)[347], ex-collaboratore del precedente Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze dell'Urss e per lunghi anni professore di logica presso l'Università Lomonosov di Mosca. A causa delle sue satire *Zijajuščie vysoty* (Cime abissali) e *Svetloe buduščee* (Un futuro radioso), scritte in Russia nel 1974 e nel 1976 ma pubblicate solo a Losanna più tardi, fu «espulso» nel 1978[348] e continuò a sviluppare la propria attività letteraria in qualità di marxista eretico e come una sorta di Saltykov-Ščedrin di epoca sovietica[349], tra l'altro con il suo libro *Homo sovieticus*[350]. NeI 1987 Zinov'ev pubblicò in Svizzera e in Francia *Le Gorbatchévisme* (Il Gorbacevismo), edito l'anno seguente in tedesco a Francoforte sul Meno con il titolo più esteso *Katastroika*: *Gorbatschows Potërnkinsche Dörfer* (Katastrojka: i villaggi di Potëmkin gorbaceviani). Intorno al 1992-93, tuttavia, le sue posizioni si ribaltarono con una svolta radicale. Se nella supposta «rivoluzione dall'alto» della *Katastroika* di Gorbačëv Zinov'ev non vedeva che un'«irresponsabile avventura, un inganno e fumo negli occhi»[351], i suoi articoli nei giornali russi traboccavano, già dall'epoca della svolta, di denigrazione dei politici riformisti e di glorificazione dei despoti comunisti. Asen Ignatov caratterizza il personaggio in una sua brillante analisi[352]. Ecco una breve rassegna di esempi delle gustose affermazioni di Zinov'ev totalmente contrastanti con le opinioni da lui sostenute in precedenza: «La catastrofe testé avvenuta è il risultato dell'attività dell'apparato burocratico: idiotismo + tradimento. – Il periodo sovietico della storia russa non è stato un fallimento, bensì il suo periodo più importante. – Bisogna essere cinici impostori per negare ciò che in questo periodo è stato raggiunto e fatto proprio grazie al comunismo. – I rivolgimenti dell'epoca stalinista sono stati rivolgimenti grandiosi. – Stalin non è stato semplicemente un genio, ma un genio eccezionale.»[353] Riportiamo l'acuto commento di Ignatov: «Apparentemente si tratta di una commedia ideologica recitata da un intellettuale in cerca di popolarità. Ma dietro si cela la confusione, la crisi del pensiero russo di fronte agli scossoni politico-sociali che hanno accompagnato la trasformazione del sistema.»[354]

5. *Il pensiero in esilio*

a) *Lev Isakovič Šestov-Švarcman* (*1866-1938*)

Tra i fondatori dell'esistenzialismo moderno, venne a conoscenza del pensiero kierkegaardiano solo parecchio tempo dopo aver sviluppato le proprie idee sul bisogno irrazionale di fede da parte dell'uomo e sulla transintelligibilità di Dio.

Lev Isakovič Šestov (il cui vero cognome era Švarcman), figlio di un agiato commerciante ebreo di Kiev, nacque il 31 gennaio (12 febbraio) 1866. La sua casa era a quel tempo un punto d'incontro di scrittori e artisti, sia locali sia provenienti da altre città dell'impero russo. Šestov frequentò la scuola superiore prima nella sua città natale e poi a Mosca, dove intraprese gli studi giuridici che concluse poi a Kiev nel 1889. Durante il periodo studentesco, il suo interesse si volse soprattutto a questioni di politica economica e finanziaria. La sua attenzione rispetto a tali tematiche trovò espressione in due opere scientifiche rimaste inedite: una grande ricerca dal titolo *Fabričnoe zakonodatel'stvo v Rossii* (La legislazione sulle fabbriche in Russia) e la tesi *O položenii rabočego klassa v Rossii* (Sulla situazione della classe dei lavoratori in Russia).

Dal 1895 al 1914 Šestov visse per lo più all'estero, in Occidente. Durante un viaggio in Italia, dove nel 1897, «vagando solo e disperato» e prossimo a una «catastrofe interiore», conobbe la giovane studentessa di medicina Anna Eleazarovna, che faceva da guida a un gruppo itinerante di studenti russi. Quando il gruppo partì, Anna rimase con Šestov e ne divenne la moglie in quello stesso anno (alla fine del 1909 sostenne il suo esame di dottorato in medicina in Francia). Evgenija K. Gercyk – amica intima del pensatore e traduttrice di Nietzsche, di Selma Lagerlöf, del filosofo americano William James e di altri contemporanei – racconta nei suoi *Vospominanija* (Ricordi)[355] che Šestov preferì tacere al padre la sua unione matrimoniale, da cui nacquero due figlie (Natal'ja e Tat'jana; un figlio avuto prima del matrimonio, Serëža, cadde in guerra nel 1917), temendo che questi «non avrebbe retto allo shock causato dal fatto che Anna non era ebrea. I due giovani sposi decisero perciò di vivere all'estero fino alla morte del padre»[356], di preferenza in Svizzera (a Coppet sul Genfer See) e per qualche periodo anche in Germania (Friburgo).

Nel 1898, dopo tre anni di assenza, Šestov fece per la prima volta ritorno in patria e si trattenne per un breve periodo a San Pietroburgo. Vi portò con sé i manoscritti dei suoi primi due libri, che furono pubblicati grazie al sostegno di Vladimir Solov'ëv. Gli scritti erano intitolati rispettivamente *Šekspir i ego kritik Brandes* (Shakespeare e il suo critico Brandes)[357] e *Dobro v učenii gr. Tolstogo i Fr. Nitše* (Il bene nella dottrina del conte Tolstoj e di Friedrich Nietzsche)[358]. Dal 1902 Šestov divenne un collaboratore fisso della rivista «Mir Iskusstva», pubblicata da Sergej Djagilev; nel 1905 offrì il proprio contributo alla rivista «Voprosy Žizni» di Nikolaj Losskij, redatta da S. Bulgakov e N. Berdjaev. Alcuni contributi uscirono anche sul settimanale «Poljarnaja zvezda» di P. Struve e S. Frank e su «Russkaja Mysl' »[359].

Bernhard Schultze osservò che il 1905, anno della prima rivoluzione, fu per Šestov un momento di grande paura. La tensione del paese si era scaricata anche in un tragico pogrom che aveva causato il sacrificio di innumerevoli cittadini di origine ebraica. «Allora Bulgakov, Berdjaev e Šestov salirono coraggiosamente sulle barricate per difendere la religione e la fede contro gli attacchi dei positivisti e degli atei di Kiev.»[369] Negli anni 1906-7 si trattenne nuovamente in Russia per delle brevi visite. Durante questi soggiorni visse a Mosca, dove il figlio Serëža frequentava il ginnasio e dov'era spesso ospite delle due sorelle Adelaida (poi Žukovskaja) e Evgenija Gercyk[361].

Dal 1914 fino a quanto i bolscevichi si impossessarono del potere, Šestov visse a Mosca in una delle case di legno situate in una delle vie adiacenti a via Pljuščicha, nelle vicinanze dei Monastero di Novodevičlj. Come affermò scherzosamente Evgenija Gercyk nei suoi *Vospoininanija*, questo fu per «Lev Isakovič il periodo barocco della sua creazione»[362]. Nel 1918 fece ritorno a Kiev, dove tenne all'università alcune lezioni sulla filosofia antica.

Nel 1920 abbandonò la Russia. Dopo un breve soggiorno a Ginevra si spostò definitivamente a Parigi. Divenne subito uno dei membri del gruppo accademico russo (N. Berdjaev,

A. Lazarev, S. Lur'e, A. Remizov) e collaboratore fisso della rivista «Sovremmenye zapiski». Le sue opere, che Boris von Schlözer tradusse in francese in modo esemplare, uscivano su quelle che erano a quel tempo le più importanti riviste francesi, la «Nouvelle Revue Française» di Jacques Rivière, il «Mercure de France» e la «Revue Philosophique» di Lucien Lévy-Bruhl[363]. Fino all'avvento al potere da parte di Hitler, Šestov viaggiò spesso in Germania, dove era membro della Società kantiana e della Società nietzscheana. Ebbe rapporti amichevoli con E. Husserl, che conobbe personalmente nell'aprile del 1928 al congresso filosofico di Amsterdam – come del resto con Martin Buber, con cui fece conoscenza a Francoforte –, anche se Schlözer amava sottolineare che «Šestov considerava Husserl come il suo acerrimo nemico»[364], il che era perfettamente conseguente vista la sua appassionata lotta contro le pretese della ragione. In tale contesto vanno ricordati soprattutto il suo contributo *Memento mori* nella parte conclusiva di *Vlast' ključej* (Potestas clavium – Il potere delle chiavi)[365], il confronto con Jean Hering dell'Università di Strasburgo, lo scritto *Čto takoe istina* (Che cos'è la verità) nella terza parte del libro *Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam* (*Sulla bilancia di Giobbe* [Milano, 1991])[366] e il necrologio di Husserl in *Umozrenie i otkrovenie* (Speculazione e rivelazione)[367]. Šestov gli sopravvisse solo sei mesi. Morì il 20 novembre 1938.

Il tema centrale del pensiero di Šestov era l'opposizione tra speculazione, visione dello spirito e conoscenza razionale da un lato, e la rivelazione su cui fondava il contenuto della fede dall'altro. Il martire Flavio Giustino (II secolo d.C.) aveva evidenziato l'affinità tra la filosofia antica e il cristianesimo, rimarcando tuttavia la superiorità di quest'ultimo. A giudizio di Giustino, lo *σπέρμα λόγου ἔμφυτον* ha reso capaci i filosofi greci ed ellenistici – e soprattutto Platone – di essere *παιδαγωγοί εἰς Χριστόν*. Il vero maestro (*διδάσκαλος*), comunque, si rivela essere Cristo, e tale maestro è la ragione stessa. Ireneo (140-200) aveva ben presto condannato i tentativi gnostici di identificare l'autorità religiosa e la conoscenza della ragione, cercando di armonizzare la fede con la metafisica teologica e l'interesse della scienza, per mezzo di speculazioni prodotte dalla sapienza mondana. Nello scritto *Adversus Graecos* (170 circa) del più radicale oppositore della filosofia ellenica, Tatiano, nel *De carne Christi* di Tertulliano (160-220) e nei sette libri *Adversus gentes* di Arnobio (300 circa), l'opposizione tra sapere e fede, tra speculazione e rivelazione cominciò ad assumere grande rilievo e influenza.

La filosofia di Šestov verteva intorno al nucleo di questo conflitto già dallo scritto *Opyt adogmatičeskogo myšlenija* (Tentativo di un pensiero adogmatico), pubblicato nel 1905 a San Pietroburgo in *Apofeoz bespočvennosti* (L'apoteosi dell'abisso, del *déracinement*, dello sradicamento), che Schultze ha definito come il «Manifesto della sua vita spirituale»[368]. Simile a tale proposito fu il giudizio di Berdjaev e Bulgakov[369]. Šestov seppe seguire in modo affascinante la direzione di quel pensiero paleocristiano-apologetico che si era appassionatamente confrontato nel II e nel III secolo con la gnosi di Valentino. Nello scritto *De carne Christi*, il nordafricano Tertulliano aveva articolato la tensione del confronto nelle seguenti affermazioni antinomiche: «*Crucifixus est Dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortus est Dei filius; prorsus credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est.*»[370] Per questi motivi – così diceva ancora Tertulliano nella *De praescritione haereticorum* – il contenuto della rivelazione della fede cristiana deve distinguersi dalla conoscenza naturale della filosofia come una *πίστις γνῶσις*, come un sapere affidabile. Gerusalemme contro Atene, dunque[371]. L'ellenizzazione della dottrina cristiana, infatti, diventata una minaccia a causa dell'identificazione tra le due, porterebbe inevitabilmente alla perdita del criterio di verità, giacché esso non risiede nella conoscenza razionale del singolo bensì nell'autorivelazione di Dio.

La riserva contro le pretese interpretative della *ratio*, che domina queste concezioni, offre la vera chiave del pensiero di Šestov. Sulla base di una puntuale conoscenza della storia dello spirito europeo, il filosofo russo sviluppò una critica di quel formalismo dimentico dell'essere umano legato alla validità universale della logica, critica che si risolse in una filosofia esistenziale concreta e di stupefacente modernità. Nel saggio *Nauka i svobodnoe issledovanie* (Scienza e libera ricerca), che aveva un ruolo introduttivo nella grande opera *Na vesach lova*, Šestov afferma:

«La storia della filosofia ci testimonia che per l'uomo la ricerca della verità è stata costantemente una caccia ai giudizi universalmente validi. Non ci si accontentava di possedere la verità. L'uomo voleva qualcosa di diverso che gli sembrava "migliore"; la sua verità doveva essere una verità "per tutti". Per legittimare questa pretesa fece saggio sé e gli altri, non forgiò la sua verità da solo, ma la prese pronta e fatta, e non da una creatura uguale a lui, ossia inconsistente, mutevole, volubile e testarda, ma da un qualcosa che né conosce né desidera i molteplici cambiamenti, perché non desidera alcunché né gli importa di sé né di qualcun altro. In tal modo, l'uomo riceve la verità da un qualcosa che gli è contrapposto, un qualcosa che per noi comporta che la somma degli angoli di un triangolo sia uguale a due angoli retti. Se la verità ha per sua origine un essere così particolare e comunque inanimato, allora la virtù umana non può essere nulla più di una separazione da se stessi, di una autonegazione. La verità impersonale senza partito, da una parte, e la preparazione a sacrificare tutto a una simile verità, dall'altra: proprio questo è stato l'evidente *primum movens* già dell'antica filosofia. Nel medioevo, e addirittura prima, ossia già dall'inizio della nostra era, i filosofi e i teologi invasi dallo spirito biblico cercarono di combattere la "saggezza" lasciata dagli Elleni. Essi tuttavia non ebbero successo, essendo intrinsecamente condannati al fallimento.»

«Già qualche decennio prima che i popoli europei venissero a conoscenza della Bibbia, l'ebreo Filone (13 a.0 - 45-50 d.C.) cominciò ad adoprarsi per una "pacifica identificazione" della rivelazione orientale e della scienza occidentale. Ciò che lui designava tale era in realtà un tradimento. Alcuni padri della Chiesa, per esempio Tertulliano, lo riconobbero con chiarezza. Non tutti però furono capaci come Tertulliano di scorgere in che cosa consistesse l'essenza dello spirito ellenico e la pericolosità del suo influsso. Solo Tertulliano comprese che – come ebbe a esprimersi egli stesso – Atene e Gerusalemme non sarebbero mai state concordi. Egli fu l'unico [...] a decidere di ammettere quell'efficace formula che è la sola a poterci liberare anche da un'illusione centenaria: *non pudet quia pudendum est*, *prorsus credibile est quia ineptum*, *certum quia impossibile*. E questo era il *novum organum* con cui Tertulliano all'inizio tentò di trovare accesso al libro della vita. Solo una volta, un'unica volta nei quasi duemila anni che sono trascorsi dal momento in cui i popoli occidentali iniziarono a leggere la Bibbia, un uomo venne a chiara conoscenza che tutto ciò che *pudet*, *ineptum*, *impossibile*, così apprezzato dalla ragione, toglie a noi ciò che c'è di più necessario e prezioso.»

«Nessuno prestò ascolto a Tertulliano, neppure egli stesso. Le sue parole vennero o completamente dimenticate o servirono solo agli scrittori ecclesiastici o laici come un esempio magistrale di irragionevolezza e di mancanza di tatto. Tutti credettero che il loro compito consistesse nello sforzo di conciliare Atene e Gerusalemme, di esigere che Gerusalemme andasse ad Atene per ricevervi la liberazione e la benedizione. Il pensiero di Filone penetrò addirittura nella sacra scrittura, stemperando nel quarto Vangelo: all'inizio era il verbo. Quindi, prima ci fu Atene, poi Gerusalemme. Tutto ciò che proveniva da Gerusalemme doveva essere soppesato sulla bilancia di Atene. Poiché il Dio biblico non corrispondeva all'idea ellenica dell'essere perfettissimo, Egli si doveva dichiarare pronto a modificare la Sua "natura". Per prima cosa, doveva rinunciare a essere un "aspetto e un'immagine". L'essere perfettissimo, infatti, come ben sapevano i Greci, non doveva avere un'immagine e un aspetto: meno che meno l'aspetto e l'immagine dell'uomo...»

«La prova ontologica di Dio, quindi, che ancora oggi risulta per alcuni sviante (Hegel cercò di convincerci della sua irrinunciabilità, benché Kant in precedenza l'avesse rifiutata), non significa altro che l'essere pronti a consegnare Gerusalemme al tribunale di Atene. L'idea dell'essere perfettissimo fu pensata ad Atene, e così il Dio della Bibbia dovette pregare umilmente ad Atene

affinché potesse ricevere il predicato dell'essere – proprio nel luogo dove vennero forgiati ed emessi tutti i predicati che esistono solo per una comune approvazione. Neppure un uomo "ragionevole" sarebbe pronto ad affermare che Dio ha il potere di creare i predicati di cui ha bisogno, come lo proponeva il *novum organum* di Tertulliano, ossia nel senso del *non pudet quia pudendum est* e del *certum quia impossibile*. Ma ciò non si riferisce solo ai nostri contemporanei o agli *antichi*: *non si deve dimenticare che anche l'autocomprensione religiosa del medioevo lodava in* Aristotele il *praecursor Christi in naturalibus* (come già in Filone l'Alessandrino il *praeceptor evangelii*) e che in fondo si pensava che il "Filosofo per eccellenza" fosse anche *in supernaturalibus* il predecessore di Cristo. Questa antica idea (dell'ente più perfetto di tutti), che non è scomparsa neppure nell'oscuro medioevo, ha trovato in età moderna la sua espressione più compiuta nella filosofia di Spinoza.»[372]

In ultima istanza , la formula dell'*Ethica* di Spinoza «*Deus – natura – substantia*» significa dunque, secondo la critica di Šestov, nient'altro che l'affermazione della non esistenza di Dio. «Questa "scoperta" di Spinoza divenne il punto di partenza del pensiero filosofico della modernità»[373]. La Bibbia – così si esprime ; Šestov sulla concezione di Spinoza – ha sì insegnato una forma elevata di morale, che è indubbiamente utile anche per noi oggi; la verità, tuttavia, va cercata in un altro luogo. Šestov crede di conoscere (come si può desumere da quanto abbiamo detto in precedenza) il motivo di una tale presunzione:

«Gli uomini sono profondamente convinti, e credono che il fatto sia evidente, di essere sottomessi a una forza incorporea presente da un tempo infinitamente lontano, autorizzata a decidere e corrispondente alla logica secondo la quale la somma degli angoli di un triangolo equivale a quella di due angoli retti. Ovvero – come si espresse Spinoza con quella sua peculiare pace misteriosamente inquietante – l'intelletto e il volere di Dio hanno in comune con l'intelletto e la volontà dell'uomo quel poco che hanno in comune la costellazione del Cane e il cane come animale che abbaia. Ogni tentativo di sottrarsi al potere di una convinzione nata in tempi remoti crolla di fronte a una serie di *pudet*, *ineptum*, *impossibile* da lungo tempo rifiutati, ma comunque "evidenti" e insuperabili in questa autoevidenza.»[374]

Questo fatto che sembra quasi inoppugnabile – e che Šestov chiama, con Pascal, anche «malia e illusione»[375] – solleva la questione di come sia possibile o si possa rendere possibile il superamento di questa «bugia», di questo «incubo», di come lo si possa scacciare e trovare una via d'uscita da una situazione conoscitiva dell'uomo che non sembra averne. Šestov controbatte la questione con due risposte radicali ed essenziali: in primo luogo, è inammissibile scuotere i «credo» fondamentali attestati dalla scienza e dalla filosofia. In secondo luogo, si dovrebbe intravedere e comprendere, contro quella vanità dell'amor proprio che ha soltanto l'apparenza di essere interessata alla verità, che l'uomo, in quell'esperienza sicuramente straordinaria, ma non per questo meno reale, dell'abisso che si spalanca sotto i suoi piedi, ha bisogno del coraggio di rischiare nella fede l'accettazione esistenziale-ontologica dell'incertezza di Dio. La verità della ragione, secondo Šestov, ha condotto a un'illimitata e assoluta pretesa di una giustificazione razionale del giudizio. La ragione non rinuncerà spontaneamente a quel principio di legittimità che ha fatto valere con Cartesio. Poiché sarebbe insensato abbandonare la ragione e poi appellarsi nuovamente ad essa, questa via non offre alcun accesso a Dio, per quanto egli stesso esiga di sottomettersi alla *logique de la raison* e alle *vérités de raison*. Secondo la comprensione della *ratio*, «l'essenza della verità è la sua stabilità e la sua immutabilità. Gli uomini ne sono così convinti che non sono neppure capaci di rappresentarsi un'altra configurazione della verità. "*On aime*", afferma Pascal (nel frammento 880), "*la süreté...*" Ecco ciò che l'uomo più apprezza in terra, e questo valore gli viene fornito dalla ragione, accanto a tutti quei punti fermi e a quelle certezze con cui si può vivere in pace e dormire sonni tranquilli.»[376]

Se questo genere di verità fosse effettivamente indubitabile e se fossimo capaci di fare solo ciò che è assolutamente sicuro e certo in base ai principi della ragione, allora per la religione non ci sarebbe nulla da fare. «*Car elle n'est pas certaine*» (Pascal, framm. 234). «*Mais tout notte fondement craque, et la terre s'ouvre jusq'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fenneté*» (framm. 72). Proprio in questo appello consiste, secondo Šestov, il nucleo centrale della filosofia pascaliana: «Egli abbandona tutto quello che l'uomo ama e apprezza: gli uomini amano la sicurezza, egli l'incertezza. Agli uomini piace stare su un terreno stabile, egli sceglie l'abisso. Gli uomini adorano più di tutto la gioia interiore, egli apprezza la lotta e l'inquietudine. Gli uomini anelano alla guarigione, egli ribatte con l'affaticamento, addirittura con lo sfinimento totale. Gli uomini sono in caccia di verità chiare e nette, egli invece mescola le carte, rimescola tutto e trasforma la vita terrena in una confusione terribile. Qual è il suo scopo? Egli ci ha avvertito: nessuno può dormire.»[377]

Seguendo senza riserve Pascal e la sua filosofia, grido di protesta contro la *sagesse de l'homme* nella sua naturale ignoranza (cfr. framm. 327) – «*ce n'est poi` ici le pays de la vérité*» (framm. 843) –, anche Sestov, con l'ardore appassionato del suo pensiero, desidera «*à voir cette superbe raison humiliée et suppliante*!» (framm. 388):

> «Ci siamo liberati definitivamente del giudizio "storico" su Pascal. Ma noi non lo abbiamo condannato. Crediamo di "sapere" molto più di lui e di avere quindi il diritto di accettare in Pascal solo quello che corrisponde alle conoscenze della scienza contemporanea. Una simile presunzione, una tale arroganza si potrebbe ancora scusare se fossimo rimasti a Hegel, se trovassimo nella storia ancora lo "sviluppo". Scusabile quindi, se gli uomini del passato fossero per noi ancora gli accusati e noi invece, uomini del presente, i loro giudici, che con animo tranquillo eseguono i comandi di una ragione eterna e immutabile, che non deve rispondere a nessuno. Ma non è così: Pascal non è pronto a riconoscere un giudizio della ragione su di sé. Egli non ci concede un diritto di giudicare. Egli ci richiede di comparire assieme a lui dinanzi al tribunale dell'Altissimo.» [378]

Ma perché? Perché siamo incapaci di sapere qualcosa con certezza e allo stesso tempo di rimanere noi stessi senza sapere. La parte che in noi pensa, infatti, non può essere altro che spirituale, e allo spirito è connaturata la fede. Tutta la dignità dell'uomo consiste nel pensiero, ma il pensiero stesso è irragionevole, quando crede di potersi soffermare durevolmente, e non solo momentaneamente, sui risultati che ha raggiunto. Per la ragione non può esserci una verità pura, e quindi nulla di quello che essa sancisce come verità pura è vero. La contraddizione, dunque, non è un segno del falso, così come l'assenza di contraddizione non è un segno del vero. E così si continua, avanti, all'infinito.

Nel suo scritto dedicato a Pascal, *Gefsimanskaja noč'* (*La notte di Getsemani* [Milano, 1945][379], Lev Šestov si rivela allo stesso livello, se non addirittura superiore, del saggio su Pascal di Romano Guardini, pubblicato dieci anni più tardi nel cauto e problematico scritto *Christliches Bewußtsein* (Coscienza cristiana)[384]; Sestov si rivela pari se non superiore anche nei confronti di quella presa di posizione esistenziale di fronte alla situazione in cui versa la ragione umana quando si trova al cospetto della verità e che Peter Wust ha delineato con tanta precisione nel suo *Ungewißheit und Wagnis* (Incertezza e rischio)[381]. Nei suoi brillanti saggi Šestov ha commisurato la sua filosofia del cuore al pensiero delle grandi personalità e delle grandi testimonianze della storia dello spirito, da Plotino a Husserl. Egli ha paragonato tale pensiero alle esperienze religiose delle forme patristiche della fede, soprattutto a quelle di Abramo, Giobbe e Isaia. In tal modo, quegli eroi della lotta per il senso dell'esistenza e della vita nel dolore, nell'incertezza e nel rischio che egli stesso aveva riscoperto, sono stati strappati alle mire della disattenzione, alla svalutazione e agli equivoci interpretativi. Il filosofo russo li ha immersi nella luce chiara e calda della sua amorosa ammirazione. Tra di essi

ci sono S. Kierkegaard, F.M. Dostoevskij e, in parte, anche F. Nietzsche, che Šestov giudicò con tolleranza a causa della traducibilità del *non pudet quia pudendum* con l'espressione «al di là del Bene e del Male». Seguendo il corso dei pensieri di diversi seguaci della *ratio*, il filosofo rilevò tutti quei punti di rottura in cui emergeva un dubbio tardivo sulla pretesa di infallibilità della ragione, per esempio nella sesta delle *Enneades* di Plotino e nel *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza.

Se si prescinde da *Neistovye reči*, i «discorsi rabbiosi» sulle estasi di Plotino, come dalla ricerca intorno alla domanda di *Čto takoe istina?*, «che cos'è la verità?» in relazione all'etica e all'ontologia, e soprattutto all'etica e all'ontologia plotiniana e husserliana, e infine dallo scritto *Synov'ja i pasynki vremeni* (Figli e figliastri del tempo), dedicato alla questione del destino storico – tutti testi pubblicati nella terza parte del già citato volume di saggi *Na vesach Iova*[382] –, importanti e interessanti indicazioni in merito al tema che stiamo affrontando vengono offerte anche da una lettera di Šestov a Evgenija Gercyk, datata 14 maggio 1926. Vi si dice infatti:

> «*Ἀγών ἔσχατος καὶ μέγας* – un'ultima e grande lotta, forse una lotta dello stesso Plotino, fu anche quella lotta di cui scrive Lei. Innanzitutto, una lotta non con "un altro" o con "altri", ma con un qualcosa che si è infiltrato nell'anima dell'uomo e la vuole dominare o, più precisamente, non lo vuole soltanto, ma lo fa. Questa sua affermazione – parlo di Plotino – rivela un lapsus (si è interdetto di sicuro, non era intenzionale): indubbiamente Plotino ha perso la fiducia nel pensiero. Per mille anni i Greci hanno avuto una fede incondizionata nel pensiero, e ora, di colpo, il loro ultimo grande filosofo perde questa fiducia, pur essendo egli stesso un ammirevole e straordinario maestro del pensiero! Nessuno si sarebbe mai deciso a porre la questione se si possa avere fiducia nel pensiero oppure no. Infatti, ponendosi qualora questa domanda, avrebbe dovuto rispondere che è inammissibile tradire il pensiero secondo cui l'uomo non ha altro giudice se non la ragione. Perciò, come è egli stesso a dire, qualcosa lo ha "spinto" là, in quella sfera che giace "al di là della ragione e del pensiero" (sono le sue parole). Proprio in ciò consiste "l'ultima grande battaglia" di Plotino. Ricordatevi del luogo in cui l'apostolo Paolo dice riferendosi al viaggio di Abramo verso la terra promessa: "E Abramo partì senza sapere dove andava" (Ebrei, 11,8). Quando Plotino sollevò il dubbio sulla ragione e sui suoi percorsi, si mosse senza sapere dove andava. Che lotta terribile e aspra era necessaria per abbattere la ragione. E che lotta sta ora di fronte a Lei, per non andare là dove chiama la ragione, ma alla cieca, senza sapere dove. Perciò si tratta di un confronto, di una lotta, non con Roma, non con l'uomo, ma, per utilizzare un concetto di Pascal, con l'*enchantement*, la malia. Si tratta di risvegliarsi dal miraggio che si chiama "realtà" e di cui Hegel disse "quel che è reale è razionale". Non so se mi esprimo in termini comprensibili. E non so come di tutto questo si possa discutere in modo comprensibile.»[383]

La lotta coraggiosa contro l'universalità della ragione venne intrapresa da Šestov già all'inizio del secolo con *Opyt adogmatičeskogo myšlenija*[384] e perdurò poi ininterrottamente per tutta la vita. Nei capolavori monografici quali il già citato *Vlast' ključej*[385] oppure *Kirkegard i ekzistencial'naja filosofija* (Kierkegaard e la filosofia esistenziale)[386] e *Afiny i Ierusalim* (Atene e Gerusalemme)[387], la ricchezza del suo pensiero confluì in una filosofia esistenzialistica della religione di eccezionale impatto. In una pubblicazione dell'«Institut d'Études Slaves» di Parigi[388], la figlia di Šestov, Natal'ja, redasse un elenco completo dell'opera del padre (ottanta libri e saggi in russo e 127 edizioni in diverse lingue)[389]. Un elenco degli scritti si trova anche nel lavoro di J.C.S. Wernham, *Two Russian Thinkers. An Essay in Berdjaev and Shestov* (Due pensatori russi. Saggio su Berdjaev e Šestov), pubblicato a Toronto nel 1968.

Assai notevole per brillantezza e per la stupefacente fedeltà alle idee del filosofo è il contributo che R. Gal'ceva (Mosca) ha dedicato a Lev Šestov nel 1970, e precisamente nell'ulti-

mo volume della *Filosofskaja Enciklopedija* sovietica[390]. L'autrice distingue due periodi fondamentali dello sviluppo spirituale di Šestov: il primo periodo – quello negativo – fino al 1912 circa, che si riferisce essenzialmente alle opere redatte prima della Grande guerra e pubblicate nel *Sobranie sočinenij* in sei volumi a San Pietroburgo tra il 1898 e il 1912, e il secondo periodo – quello positivo – a partire dall'opera *Sola fide,* iniziata ma rimasta incompiuta, che nella prima parte affrontava la filosofia greca e medievale mentre la seconda aveva per tema Lutero e la Chiesa[391].

Nel suo meditato giudizio su Šestov, la Gal'ceva prende spunto dall'affermazione che il pensatore è stato un continuatore della tradizione del pensiero soggettivo-esistenziale fondata da Pascal e proseguita, tra nuove articolazioni e contrasti, da Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche. A parere dell'autrice, per forma e metodo Šestov va collocato tra i rappresentanti di quella peculiare prosa filosofica che prima di lui già fu utilizzata, con successo, eleganza ed effetto, da Kierkegaard, Nietzsche, Rozanov e Miguel de Unamuno per trasmettere le loro esperienze spirituali. La Gal'ceva rileva in modo inequivocabile che il fenomeno Šestov non appartiene solo all'originalità russa, ma a quella europea. Šestov si è rivelato – «e anche in ciò sta la sua singolarità – sviluppando il suo tema fondamentale come un involontario seguace di Kierkegaard, della cui opera ebbe nozione solo negli ultimi anni della sua vita. Šestov esprime in modo profondo il paradigma di quelle idee di fondo che poi costituirono il canone dell'esistenzialismo.»[392]

Già nel suo «manifesto filosofico» – *Apofeoz bespočvennosti* Šestov sottolineava che «la precedente fede nel senso e nel fine della vita umana, di cui nessuno si rendeva conto e che ciascuno di noi aveva ricevuto in dono, si è dissolta.»[393] Tale motivo, che divenne dominante dopo la Prima guerra mondiale e verteva sulle illusioni spezzate sull'umanità e sul progresso, fu sicuramente anticipato dall'influsso nietzschiano[394]. Tuttavia, se Nietzsche aveva collegato la situazione tragica dell'uomo con una «sdivinizzazione del mondo» e con il nichilismo – ossia con la propria attività ideologico-spirituale – Šestov giunse, nel primo periodo, quello negativo, a una concezione che non ravvisava nella storia e nella vita alcun senso, a una concezione secondo cui alla base dell'esistenza dell'uomo non c'era alcun fondamento logico. Il pensatore contrappose la sua vita all'«incertezza», addirittura alla «disperazione»[395]. In modo simile, nella stessa epoca, dall'affermazione che il Bene fosse Dio trasse solo la conclusione che «coloro che lo dicono, ma tuttavia non vogliono trasformare Dio in un concetto astratto, sono costretti a dimostrare la correttezza [della loro affermazione].»[396] In altri termini: «L'*onus probandi* è compito nostro e non degli scettici che dubitano.»[397]

Nel secondo periodo, quello positivo, continua la Gal'ceva, Šestov cominciò a concentrarsi su un pensiero che già prima, in virtù del punto di partenza esistenzialistico della sua filosofia, aveva avuto un ruolo rilevante, il che peraltro – lo attestano le prefazioni agli scritti *Dostoevskij i Nitše* e *Apofeoz bespočvennosti* – rimane valido, fin nei dettagli, per quasi tutta la sua concezione: quella verità che in fondo è personale escluderebbe una generalizzazione del suo contenuto e della sua obbligatorietà in quanto modalità del conoscere. Per il pensiero successivo di Šestov sarebbe diventata sempre più dominante un'unica «Idea-passione» – l'esigenza di scuotersi di dosso tutte quelle «verità prive di anima che combattono alla pari tra di loro»[398]. Il pensatore, che già in *Dostoevskij i Nitše* collocava se stesso tra i «filosofi del sottosuolo»[399], è diventato veramente tale solo con l'*engagement* del personalista contro il diktat scientistico delle leggi dominanti nella natura e nell'aritmetica. Il suo appassionato confronto con tutta la tradizione spirituale, la sua inesorabile lotta contro le «verità generali e necessarie», poggiava sulla ferma convinzione che la filosofia razionale si sarebbe progressivamente allontanata dai problemi dell'esistenza umana fino alla completa alienazione, fedele al postulato di Spinoza: *non ridere*, *non lugere*, *neque detestari*, *sed intelligere*[400].

Dopo questo sonoro accordo introduttivo la studiosa russa arriva all'autentico nocciolo della questione:

> «Šestov trova nella fede la salvezza dal giogo della ragione. Da qui in poi, egli definisce peccato originale il tendere dell'uomo alla conoscenza (l'uomo mangiò dal"albero della "conoscenza del bene e del male", preferendo il conoscere alla vita e alla libertà). La concezione filosofica tradizionale, che ebbe il suo inizio in Grecia ("Atene") e portò alla capitolazione dell'uomo di fronte alle verità astratte, viene contrapposta da Šestov alla rivelazione dell'antico testamento ("Gerusalemme"). Egli preferisce decisamente il "pensatore singolo" Giobbe (così come Kierkegaard) rispetto al "simposio" greco, rispetto a Kant e a Hegel [*Na vesach lova*, Parigi, 1929]. Poiché Dio non è collegato con l'idea del logos, che per Šestov personifica quella legge o quell'ordinamento che detesta, Egli appare come l'immagine originaria di una volontà autonoma e onnipotente. La fede in essa (e qui Šestov segue la *sola fide* luterana) schiude all'uomo delle possibilità che non hanno attinenza con la struttura dell'essere né con le norme della morale, pone l'uomo "al di là del Bene e del Male". Il fideismo dichiarato rischia qui di rovesciarsi in un volontarismo e in un *credo quia absurdum*. Dall'altro lato, questo pensiero si rivela assurdo solo di fronte al tribunale della ragione che giudica senza averne il diritto, mentre per Šestov – profondo conoscitore dell'esperienza religiosa ebraica – Dio è la forma positiva e vitale, la fonte ricca di pietà della vita. Šestov si mostra come un filosofo dell'esistenza originale e di impronta religiosa, di un'esistenza che viene concepita come una meraviglia (sovrannaturale) e esige fiducia (e con questo tratto si distingue dagli esistenzialisti "canonici" e dalla loro "rivolta" contro la vita). In questo modo, mantiene un equilibrio tra l'accettazione dell'essere (che in quanto creato da Dio è "la pienezza del bene") e la negazione esistenzialista del fondamento di senso del mondo, che vengono trattate come il risultato di un peccato originario che poggia sulla volontà di conoscenza.»[401]

Questo notevole giudizio non ha bisogno né di emendamenti né di integrazioni[402].

b) *Sergej Nikolaevič Bulgakov* (*1871-1944*)

Da portavoce marxista del rinnovamento filosofico-religioso nella Russia prerivoluzionaria a filosofo che ha portato a compimento la dottrina della *sofija* di Vladimir Solov'ëv e Pavel Florenskij.

Sergej N. Bulgakov nacque il 16 (28) giugno 1871 a Livny, nel governatorato di Orel. Discendente di una dinastia di funzionari ecclesiastici che già da sei generazioni erano al servizio della Chiesa russa, frequentò giovanissimo la scuola del seminario moscovita. L'atmosfera impersonale e burocratica che vi si respirava ebbe per conseguenza che il tredicenne Sergej perse la fede, diventò un materialista e un ateo. Decise di abbandonare gli studi seminariali e si avvicinò ai circoli della sinistra.

In seguito Bulgakov studiò economia presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Mosca. Nel 1894 concluse con profitto i suoi studi con una tesi dal titolo *O rynkach pri Icapitalističeskom proizvodstve* (I mercati nella produzione capitalistica)[403]. Grazie a questo lavoro poté intraprendere la carriera accademica, dapprima in qualità di associato presso la cattedra di Economia politica e statistica. Quattro anni più tardi (1898-1899) fu inviato in Occidente per compiervi studi scientifici. A Berlino, Londra e Parigi cominciò a coltivare legami con i leader socialdemocratici del tempo: Karl Kautsky, August Bebel, Karl Liebknecht. Ritornato in patria, ottenne nel 1901 la libera docenza con la ricerca in due tomi *Kapitalizm i zemledelie* (Il capitalismo e l'economia rurale)[404] e dal 1901 al 1906 fu attivo in qualità di docente di economia politica presso il politecnico di Kiev, in seguito, fino al 1917, presso l'Istituto per il Commercio di Mosca. Durante questo periodo pubblicò la raccolta di articoli *Ot marksizma k idealizmu* (Dal marxismo all'idealismo)[405], il *Kratkij očerk*

politiéeskoj ekonomii (Breve esposizione dell'economia politica)[406], l'opera in due volumi *Dva Brada* (Le due città)[407]e vari contributi ai volumi collettivi *Problemy idealizma* (Problemi dell'idealismo)[408] e *Vechi* (*La svolta Vechi*: l'intelligencija *russa tra il 1905 e il '17* [Milano, 1970])[409], occupandosi per un verso delle difficoltà fondamentali della teoria del progresso (*Osnovnye problemy teorii progresso*), per l'altro della distinzione di base tra il fanatismo eroico *dell'intelligencija* rivoluzionaria e il coraggio cristiano dei loro avversari muniti di senso di responsabilità (*Geroizm i podvibličestvo*), un'analisi, quest'ultima, di impressionante attualità. Nel 1912 ottenne l'abilitazione presso l'Università di Mosca con uno scritto intitolato *Filozofija chozjajstva* (La filosofia dell'economia)[410]. Seguirono, un anno più tardi, gli *Očerki po istorii ekonomičeskich učenij* (Trattati sulla storia delle dottrine economiche)[411]. Nel 1917 fu chiamato alla cattedra di Economia statale a Mosca. Nel 1918, durante un periodo segnato da una marcata attività politico-religiosa e da una serie di incarichi (partecipò per esempio in qualità di rappresentante degli istituti superiori di Mosca al congresso ecclesiastico panrusso, svoltosi dall'agosto 1917 al settembre 1918, e fu eletto nel consiglio ecclesiastico superiore), furono pubblicati i suoi saggi risalenti agli anni 1911-1915[412]. Nel 1919 cercò scampo dai bolscevichi presso l'Università di Simferopol' in Crimea. Il potere sovietico lo privò del diritto di docenza. Il 1 gennaio 1923 fu colpito da un'ingiunzione di espulsione coatta e mandato a Costantinopoli. Passando per Praga, nel 1925 giunse a Parigi, dove fu professore e decano dell'Istituto teologico russo-ortodosso fino alla morte, avvenuta il 13 luglio 1944.

Nel suo libro dedicato ai rappresentanti del pensiero russo e alle concezioni sviluppate dalla filosofia russa in rapporto a Cristo, alla Chiesa e al papato, Bernhard Schultze rimarca che Bulgakov «è stato, dopo Solov'ëv e Florenskij, il più importante teologo sofianico russo»[413]. È a questa «dottrina sofianica» sull'origine e l'evoluzione del mondo cosmico e sull'essenza del male, rilevante anche filosoficamente, che Bulgakov riservò tutta l'energia del suo pensiero dal 1917 in poi, anno in cui pubblicò a Sergiev Posad un'opera fondamentale che aveva per titolo un'espressione mutuata da un racconto di Chomjakov, *Svet nevečernj. Sozercanija i umozrenija* (*La luce senza tramonto*)[414]. L'idea della *sofija* trovò ampia espressione in due trilogie del periodo parigino. Alla prima trilogia minore, dedicata alla Madre di Dio, a Giovanni Battista e agli angeli, appartenevano le opere: 1. *Kupina neopalimaja* (*Il roveto ardente: aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio* [Cinisello Balsamo, 1998])[415], 2. *Drug Ženicha* (L'amico dello sposo)[416] e 3. *Lestnica Iakovlja* (La scala di Giacobbe)[417]; la seconda trilogia maggiore sull'umanità divina era composta dalle parti: 1. *Agnec Božij* (*L'Agnello di Dio: il mistero del Verbo incarnato* [Roma, 1990])[420], 2. *Utešitel'* (*Il Paraclito* [Bologna, 1971])[419] e 3. *Nevesta Agnca* (*La sposa dell'Agnello*: *la creazione*, *l'uomo*, *la Chiesa e la storia* [Bologna, 1991])[420]. Solo dopo la morte di Bulgakov, preannunciata nel 1939 da un tumore diagnosticato alle corde vocali, l'editore YMCA-Press di Parigi pubblicò le opere: *Avtobiografičeskie zametki* (Annotazioni biografiche)[421], *Apokalips Ioanna* (L'apocalisse di Giovanni)[422] e *Filosofia imeni* (La filosofia del nome)[423].

Due stimoli spirituali hanno fortemente influenzato il pensiero di Bulgakov: il tentativo solov'ëviano di sintetizzare scienza, filosofia e teologia in una conoscenza integrale e l'interpretazione della dottrina della *sofija* di Solov'ëv a opera di Pavel Florenskij. Riguardo all'idea della conoscenza integrale, Bulgakov considerava sensato e giustificato quel razionalismo filosofico da lui sempre riconosciuto, soprattutto come strumento critico (e in verità anche come l'unico possibile). Tuttavia, solo la rivelazione poteva trasmettere qualcosa di ammissibile sulle radici dell'essere che sono precluse alla ragione. Solo quello che risultava esperibile in questo modo poteva poi essere elaborato filosoficamente. In questo senso, nella

sua filosofia della «saggezza», cercò di avvicinarsi il più possibile al mistero del mondo cosmico, la cui creazione dal nulla da parte di Dio era e restava per Bulgakov un «assioma della fede».

Con il termine *sofija* egli intendeva il «legame vivente tra Dio e il mondo». L'«atto della creazione del mondo» diventa comprensibile mediante la distinzione tra una saggezza divina e una saggezza cosmica, una «*sofija* celeste» e una «*sofija* terrena». Grazie alla libertà ricevuta in dono, la creatura ha creato il male. Il male sarebbe dunque, in altri termini, «il frutto dell'autodeterminazione del creato». Il mondo, quindi, si rivela potenzialmente sofianico, ma attualmente caotico. Il cosmo creato, il mondo, non è lontano dalla *sofija* per la sua essenza, ma per la sua condizione, per il suo stato. La distruzione dell'originaria unità del principio divino della *sofija* e di quello cosmico risultante dalla creazione, cagionata dal peccato originale, avrebbe «respinto l'essere dal suo centro metafisico», causando la «malattia dell'essere»: il processo del divenire, della temporalità, dell'evoluzione fatta di contrasti e contraddizioni. Sul caos originario della prima materia, che rappresenta un impulso senza forma verso la vita, è stato gettato l'«abito dell'essenza sofianica», ma per il mondo questo abito è «solo come una copertura».

Per quanto concerne la stessa fonte della rivelazione, andrebbero considerati in riferimento alla dottrina della *sofija* di Bulgakov soprattutto i seguenti punti: Proverbi 8,22-31; Sapienza 7,22-27; 8,3; 9,9; 16, 24; Romani 11,33-36; 1 Corinzi 1,24; 2,6-10, per citare solo alcuni dei testi più importanti. Nei Proverbi si dice che Jahvé ha creato la sapienza (*ḥakhmah*) come «principio degli atti suoi, esistente prima ancora delle opere sue» (8,22). Essa «fu costituita da tutta l'eternità in principio, prima dell'origine della terra» (8,23). Il *Liber sapientiae* definisce la saggezza «emanazione della potenza divina» e pura «irradiazione della gloria di Dio», «riverbero della luce eterna», puro «specchio dell'attività di Dio» e «immagine della sua bontà» (7,25 seg.). Essa non sarebbe solo stata presente quando Dio creò il mondo (cfr. 9,9), ma avrebbe anche cura che «la creazione, infatti, servendo a te, suo Creatore, tenda a punire gli ingiusti, e a beneficare invece quelli che confidano in te» (16,24). Nella Prima lettera ai Corinti Paolo presenta Cristo come la «potenza e la sapienza di Dio» – *θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν* (1/1,24). Egli definisce la «sapienza di Dio, misteriosa e nascosta, quella sapienza che Dio, prima ancora che fossero i secoli, aveva già destinata per la gloria nostra» – θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεός προ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν (1/2, 7), come «lo spirito che viene da Dio» – *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*, «affinché conosciamo le cose che Dio ci ha gratuitamente largite» (1/2, 12).

Per la comprensione della filosofia della «saggezza» di Bulgakov sono essenziali anche le concezioni di Solov'ëv, soprattutto quelle esposte in *La Russie et l'Église Universelle* (*La Russia e la Chiesa universale e altri scritti* [Milano, 1989], e quelle di Florenskij, soprattutto *La colonna e il fondamento della verità*. Solov'ëv definì la *sofija* come «quella vera unità, che non si contrappone alla pluralità né la esclude da sé, bensì possedendo placida la propria superiorità, che domina il suo opposto e lo sottomette alle sue leggi [...], tutto contiene in sé»[424]. Nella sua riflessione intorno all'assoluta oggettività dell'entità divina e alla sua triplice manifestazione il filosofo spiegava: «Questa sostanza universale, questa assoluta unità del tutto è la saggezza essenziale di Dio (*ḥakhmah*, *sophia*, *premudrost' božija*). Su di essa, che regna sulla potenza nascosta di ogni cosa (*vladeet skrytoj mošč'ju vsego*), regna Dio»[425]. L'unificazione del tutto, «il compiersi di questo atto contro la possibilità del caos» è «l'espressione interiore ed eterna dell'assoluta sostanza di Dio o della sapienza essenziale» che rappresenta «il tutto nell'unità»[426]. Il pensatore continua: «La saggezza eterna, che è nel suo fondamento l'unità del tutto e nella sua totalità l'unità degli opposti, un'unità libera e reciproca»,

trova infine nell'uomo «un soggetto in cui e mediante il quale essa si può realizzare compietamente»[427]. Se azzardiamo un paragone, si può dire che anche Florenskij individuò nella *sofija* la «personalità ideale del mondo», il «contenuto psichico» della ragione divina, una peculiare «infinità realmente in atto», la purezza che mantiene l'essere-in-atto del mondo[428].

Nel volume collettivo edito da Nikolaj Poltorackij nel 1975 e dedicato alla filosofia russa del XX secolo, Sergej Levickij si confronta con l'accusa di eresia rivolta ai «numerosi» credenti ortodossi che accettarono deliberatamente la comprensione dogmatica della trinità data da Bulgakov. Nel 1936 la sua sofiologia fu messa all'indice da parte del metropolita di Mosca Sergij (patriarca dal settembre 1943). Di conseguenza, essa fu considerata una dottrina dannosa e pericolosa; da parte sua Berdjaev, che aveva sempre mantenuto un atteggiamento critico rispetto alle concezioni di Bulgakov, pubblicò un'infuocata protesta contro il «silenzio imposto alla libertà spirituale»[429]. La vicinanza – sia concettuale e problematica sia formale e biografica – di questa controversa evoluzione spirituale a quella di Teilhard de Chardin (che nella sua poesia e nella sua esperienza religiosa, come ha indicato Karl Vladimir Truhlar, ricorda molto Solov'ëv) è inequivocabile. Entrambi, Bulgakov e Teilhard de Chardin, si concentrarono su un'interpretazione dell'evoluzione cosmica, della sua origine e della sua finalità proprio nel senso di quell'idea dell'unitotalità e della «saggezza» che Solov'ëv aveva sviluppato soprattutto nel terzo libro di *La Russie et l'Eglise Universelle*[430]. Entrambi erano religiosi che dovevano svolgere il proprio ufficio con cura e devota obbedienza, ciascuno nell'ambito della propria chiesa. Jerzy Klinger, anch'egli prete ortodosso (come Bulgakov) che aveva preso i voti a Mosca nel lunedì di Pentecoste del 1918 in presenza di Florenskij, Berdjaev, Geršenzon, Šestov e del principe Evgenij Trubeckoj, fece emergere con chiarezza queste connessioni in una ricerca comparativa intitolata *O. Teilhard de Chardin a tradycija Kokiola wschodniego* (Padre Teilhard de Chardin e la tradizione della chiesa orientale) [431], assumendo una distanza critica da Vasilij Zen'kovskij[432]. Di lì a poco, qualcosa di simile fu fatto anche da E. Svetlov[433].

L'ambito problematico che abbiamo delineato risulta talmente ampio da non poter essere adeguatamente esaminato in questa sede. È tuttavia indispensabile porsi una domanda sulla distinzione introdotta da Bulgakov tra la saggezza divina e la saggezza secolare, tra una *sofija* celeste e una *sofija* terrena, la cui prima e caotica oggettivazione da parte dell'«anima del mondo» è costituita dalla ricucitura dell'evento del peccato originale. Levickij definisce tale distinzione di Bulgakov come l'aspetto più peculiare[434] e controverso[435] del suo pensiero e lo considera infine, senza trascurare i risultati del «geniale predecessore di Bulgakov», come il «più maturo e completo frutto della sofiologia russa»[436].

Nelle sue riflessioni sugli elementi originari della chiesa trinitaria Solov'ëv aveva affermato quanto segue:

> «Così come la terra caotica non fu in grado di sfuggire all'azione cosmogonica del verbo (logos), che la trasformò in un mondo equilibrato, illuminato e vivente, così anche il caos umano, creato attraverso la caduta nel giardino dell'eden, dovette accettare l'azione teogonica dello stesso verbo che anela alla rinascita proprio di quello stesso caos umano nella forma di un'umanità spirituale realmente riunita, illuminata dalla verità divina e partecipe della vita eterna. La forma elevata dell'essere, rifiutata dal primo uomo (*adam*) nell'umanità naturale, non fu [completamente] annullata, ma semplicemente limitata allo stato di una possibilità latente. La forma originaria rimase nell'uomo come un seme vivente, come seme per la donna (e questa donna è la *sofija*) che si realizzò in parte e progressivamente, per ricevere infine la carne nel secondo uomo (Cristo).»[437]

Secondo Solov'ëv, l'unione di «cielo» e «terra», posta come principio all'inizio della creazione, si realizza mediante un processo cosmogonico e storico. Tuttavia, riferendosi

all'avverbio qualitativo che designa la creazione originaria, *tov meòd* (molto bene), egli sottolineava che la realizzazione di tale realtà è per il momento ancora molto lontana:

> «Quando cominceremo a considerare il mondo terreno nella sua situazione contemporanea e soprattutto nella sua storia geologica e paleontologica, oggi ben dimostrata e illustrata, scopriremo l'immagine che lo contraddistingue: quella di un processo di duro lavoro che è determinato da diversi tipi di principi. Questi principi, tuttavia, non si sono trasformati rapidamente in un'unità duratura e armonica. Questo è avvenuto solo dopo grandi sforzi. Perciò non c'è neppure la minima somiglianza con una creazione assolutamente perfetta, come sarebbe l'opera diretta di un artefice divino (*artifex*). La nostra storia cosmica è una gestazione lunga e travagliata. Noi vediamo in essa i segni chiaramente ravvisabili di una lotta interiore, di scuotimenti e di fastidiosi crampi, di una cieca ricerca, di una prova non conclusa di forme non riuscite, di esseri mostruosi venuti al mondo per errore. Ora, tutti questi orribili bruti, queste terribili bestie del paleozoico [...] possono esse appartenere a una perfetta e diretta creazione divina? Se tutte le specie di queste paurose configurazioni fossero *tov meòd* [molto buone], perché sono definitivamente scomparse da questa terra, lasciando il posto a forme più eleganti e meglio equilibrate?»[438]

In breve, per Solov'ëv, la creazione si rivela «un processo progressivo e difficile. Questa non è solo una verità biblica e filosofica, ma anche un fatto scientifico»[439]. Non c'è dubbio, quindi, che, nel linguaggio della fede o della sapienza, l'intera evoluzione sia sottoposta sin dall'inizio alla legge del peccato o della morte, che in base alle affermazioni del testo sacro si possono fondamentalmente identificare, dato che l'ordine di non mangiare dall'albero della conoscenza è accompagnato dal preciso ammonimento: «Poiché se ne mangerai, di certo morirai.» (Gen. 2, 17). Dopo l'atto di disobbedienza da parte dell'uomo, il giudizio non si limita all'espressione *ki-a'far atah veala'far tashub* («poiché tu sei polvere e in polvere ritornerai»; Gen. 3, 19), ma viene anche detto «la terra sarà maledetta per causa tua; con lavoro faticoso ricaverai da quella il tuo nutrimento per tutti i giorni della tua vita» (Gen. 3, 17). Perciò Paolo scrive nella lettera ai Romani: *Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος* (la paga del peccato è la morte; 6, 23). Egli non menziona «la legge del peccato e della morte» (*ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*; 8, 2) solo in riferimento all'organismo umano, biologicamente il «corpo della morte» (*τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου*; 7, 24), ma conferma che anche la creazione è stata sottoposta alla vanità, non di sua propria inclinazione, ma per volontà di Colui che ve l'ha assoggettata (*Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα*; 8, 20) e che gli uomini aspettano di essere liberati dalla schiavitù della disgregazione (*ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*; 8, 21): «Sappiamo infatti che finora tutta quanta la natura insieme sospira e soffre le doglie del parto» (8, 22), sottolineando quel *ἄχρι τοῦ νῦν*. Per l'altro verso, sappiamo dalla rivelazione di Giovanni anche di un nuovo cielo e di una nuova terra dopo la seconda battaglia escatologica e dopo il giudizio universale (cfr. 20, 7-14 e 21, 1). «E non ci sarà più morte» (*καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι*; 21, 4), bensì «il diritto all'albero della vita» (*ἡ ἐξουσία ἐπι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς*; 22, 14) per i fedeli servitori dell'Agnello.

Indubbiamente, il «cielo» (*hashamayim*) e la «terra» (*haeretz*), che in base al *Bereshit* – il racconto della Genesi – Dio creò all'inizio, erano perfetti quanto l'*ouranos kainos* e la *ge kaine* dell'Apocalisse di Giovanni. E le parole: *Vayikakh Jahve Alohim at-haadam vayanikhekhu began-edan* , «e Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden», Gen 2, 15, possono riferirsi altrettanto inequivocabilmente solo a questo stato dell'essere, così come le affermazioni dell'Apocalisse sulla città santa, la nuova Gerusalemme, la tenda di Dio tra gli uomini (cfr. 21, 2-3), dove chi ha sete dell'acqua sorgiva della vita riceve liberamente da bere (cfr. 21, 6) e dove non ci sarà «più nulla di maledetto» (22, 3).

Sotto un certo aspetto (per quel che riguarda l'«anima del mondo»), la distinzione di

Bulgakov tra una *sofija* divina e una *sofija* secolare coincide con le parole della grande testimonianza di fede, secondo cui il «mondo invisibile» si eleva da quello «visibile» (*factorem caeli et terrae*, *visibilium omnium et invisibilium*), testimonianza che nel racconto della Genesi corrisponde, per un verso, all'espressione ebraica *hashamayim vehaeretz* («il cielo e la terra») e, per l'altro, alla *haadamah*, cioè la terra come luogo di vita destinato all'uomo condannato alla morte. Per quanto riguarda il senso di questa distinzione, che qui si considera rilevante, si può notare che esso diviene visibile nel momento in cui si solleva quell'essenziale questione del «luogo» e del «tempo» (che forse può essere corretta solo all'interno di una comprensione metaforica, quindi di un'immagine traslata) di quella catastrofe dell'umanità che la dottrina definisce peccato originale. Il racconto della cacciata dell'uomo dalla zona protetta – vale a dire l'originario rapporto di fedeltà e obbedienza a Dio – afferma: «Perciò il Signore Iddio cacciò Adamo dal giardino di Eden, perché coltivasse la terra, dalla quale era stato tratto», Gen. 3, 23. Dopo averlo cacciato, «pose dei Cherubini (*hakeruvim*) a oriente del giardino di Eden I. ..1 per impedire l'accesso all'albero della vita», Gen. 3, 24.

In Bulgakov, *sofija* e «anima del mondo» sono in stretto legame reciproco. Per Bulgakov «il creato, seppure chiamato dal nulla all'essere, prima di Dio non è già il Nulla, perché esso possiede per così dire una propria divinità (e proprio questa è la *sofija* del creato). Esso ha in sé una propria elasticità metafisica. Quest'autonomia si realizza nell'anima del mondo come unitotalità dell'essere creato»[440]. L'«anima del mondo» si rivela così come la «*sofija* diveniente» (*stanovjaščajasja sofija*), come qualcosa che non è ancora diventato del tutto chiaro, perché ha appena cominciato a schiarirsi. Solo quando l'«anima del mondo» realizzerà questi suoi compiti, diventerà *sofija*. Le categorie del mutamento spaziale, della mutabilità del processo evolutivo, quindi, come sottolinea Bulgakov, non sono applicabili alla *sofija* stessa. Essa si trova, così si suppone, al di là dei confini del tempo, e tuttavia rappresenta un elemento essente, quasi una «quarta ipostasi» (questa affermazione è stata per altro il motivo vero e proprio dell'accusa di eresia)[441] .

Dall'essere diveniente determinato alla sapienza creata, risulta, secondo l'esposizione della sofiologia ortodossa di Klinger, l'inessenzialità del peccato originale (*grzech jest czyms akcydentalnym)*[442] a causa di un'originaria debolezza del creato e della creazione *(pierwotna slabość dla stworzenia*)[443], un difetto fondamentale della natura (*Kościółwschodni pojmuje grzech pierworodny jako defekt natury*)[444]. Nel capitolo dedicatovi, *Grzech pierworodny* (Il peccato originale), Klinger affermava: «Padre Teilhard de Chardin mostra alcuni punti critici nell'immagine dell'evoluzione che ha tracciato [...] Non è possibile tuttavia scoprire se ciò che egli chiama teologia della caduta, peccato originale, cacciata dal paradiso, sarebbe dovuto essere un punto critico. Padre Teilhard non nega completamente questo momento, ma neppure sottolinea che lo considera una conseguenza immanente dello stato originario della materia come pura molteplicità, che è capace di riunirsi in un modo non ancora sufficientemente stabile per mezzo dello spirito, invece di disgregarsi semplicemente. Secondo tale visione, il peccato originale sarebbe semplicemente il primo peccato, compiuto dall'umanità (*ludzkość*) già dal primo momento dell'ominizzazione.»[445] Nel libro di Aleksandr Šmeman *Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie* (Introduzione alla teologia liturgica)[446]si può trovare un esempio di una simile concezione. Nella sua sintesi conclusiva, Klinger si soffermava nuovamente su questo fatto, osservando espressamente che il pensiero di Bulgakov è «perfettamente analogo» alla concezione di Teilhard de Chardin: «Padre Teilhard, il quale, come abbiamo visto, assume come peccato la possibilità del ritorno alla molteplicità contenuta nell'intera evoluzione, estese anche il concetto di redenzione alla sua interezza. Su questo punto la visione generale di entrambi gli autori si rivela sicuramente

sorprendentemente convergente: infatti anche padre Bulgakov[447] menziona una "identità" ontologica di creazione e redenzione.»[448]

Klinger ha giustamente evidenziato che tale spiegazione del peccato originale è in decisa opposizione al pensiero di Agostino[449], che sottolineava con enfasi la responsabilità personale e illimitata del primo uomo per la sua azione[454]. Rimane tuttavia fuori dalla sua considerazione un'indagine critica intorno al concetto del tempo. Ciò che Agostino ha detto dei puri esseri spirituali nell'XI libro del *De civitate Dei* (ovvero che, pur essendo da sempre presenti, tuttavia – dato che sono comunque creature – non sono eterni al pari del loro creatore, cioè Dio), vale nello stesso preciso modo anche per quella *sofija* «creata come principio degli atti suoi, ancor prima delle opere sue» (Proverbi, 8, 22). «Non può esserci tempo» solo laddove «non ci sia creatura, sui cui movimenti e trasformazioni non scorrano i tempi»[451] Il tempo «che scorre attraverso la mutabilità» non potrebbe perciò essere «coeterno all'immutabile eternità»[452]. Questo è il primo fatto.

In riferimento a ciò, nel libro XIII del *De civitate Dei*, Agostino notava che nessuno impedisce o che a nessuno si deve impedire di comprendere, alla maniera delle cose sovrasensibili, «il paradiso (degli inizi) come la vita dei beati» e «l'albero della vita come la stessa sapienza»[453]. Secondo Agostino, si possono correttamente esprimere sia le condizioni sia l'ambito esistenziale e vitale del primo uomo «come qualcosa di spirituale, senza che con ciò venga posta in questione la verità storica», e questo in virtù del fatto che «l'albero della vita» – in quanto mistero sacro – «nel paradiso spirituale sovrasensibile è la sapienza dì Dio, di cui nei Proverbi (3,18) sì dice che essa è un albero della vita per colui che vi anela»[454].

La modalità sovrasensibile e spirituale dell'essere originariamente integro e completamente illeso sarebbe stata, nel senso del pensiero agostiniano, indubbiamente un'esistenza all'interno del tempo metafisico, ma sicuramente non un'esistenza all'interno del tempo fisico ($t^{n+/n}$), proprio come non lo sarebbe nell'apocalittico omega del «futuro». Questa implicazione suggerisce una precisa conclusione, ossia che doveva apparire piuttosto sviante cercare in un qualunque punto dell'evoluzione biologico-noogenetica la perdita dell'originaria condizione della creazione, la sua rovina per opera dell'autodecisione dell'uomo nel mondo fisico dominato dai conflitti della materia e dalla perdurante morte della vita, e tutto questo subito dopo che Teilhard de Chardin aveva ampiamente descritto, soprattutto nelle antologie *L'Apparition de l'Hornme* [Parigi, 1956] (*L'apparizione dell'uomo* [Milano, 1979] e *La Vision du Passé* [Parigi, 1957] (*La visione del passato,* Milano, 1972], l'ominizzazione dei primati e degli antropoidi nel paleolitico inferiore. Sicuramente, l'epoca della creazione della modalità d'essere sovrasensibile e spirituale delle cose e degli uomini significa movimento e trasformazione. Al tempo fisico appartengono inoltre, per sua essenza, la caducità e la morte. Questa legge «naturale» dell'evoluzione permea il mondo dello spazio-tempo già prima dell'ominizzazione, dunque anteriormente al momento del peccato originale, se questo fosse da considerarsi successivo alla fase storica dell'apparizione dell'uomo. Tuttavia, poiché secondo le Scritture il peccato originale è stato precisamente la causa della caducità e della morte, la difficoltà vera e propria risiede proprio qui. Seguendo il racconto della Genesi, infatti, il tentativo di rendere rintracciabile un punto temporale del peccato originale corrispondente e adeguato all'immagine fisica del mondo, non riesce a coincidere con quella modalità d'esistenza dei primi uomini originari, non minacciata inizialmente dalla caducità e dalla morte e completamente intatta.

In ogni modo, questa non può essere un'accusa a Teilhard de Chardin. Nel suo saggio *Les fondements et le food de l'idée d'évolution*, scritto nel 1926 ma rimasto inedito fino al 1957, egli spiegava:

> «Pascal era estasiato dai due abissi spaziali, l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, tra i quali noi continuiamo a muoverci. La più grande scoperta del nostro tempo consiste indubbiamente nel fatto che ora abbiamo coscienza di un terzo abisso che produce gli altri due, ossia l'abisso del passato. D'ora in poi, per il pensiero umano che si dibatte nel mondo, ogni cosa si è trasformata in una specie di fonte senza fondo, in cui il nostro sguardo si rovescia e si perde fino all'infinito dei tempi trascorsi. Questo lo vediamo oggi, e indubbiamente lo vedremo per sempre. Così come l'"essere nello spazio" esprime questa originaria "legge del mondo", secondo la quale accanto a ogni cosa se ne trova un'altra che la sostiene e la sorregge, così l'"essere nel tempo" significa che prima di ogni realtà ce n'è un'altra che la introduce, e così via fino a un tempo indeterminato. Un fondamento perfetto nella cosa più piccola (ovvero un essere, per quanto piccolo, la cui realtà poggiasse sull'esperienza e una parte del quale sporgesse sopra l'abisso del nulla temporale) distruggerebbe sicuramente l'intera costruzione del nostro universo esperibile, ossia contraddirebbe in modo così deciso la sua intima struttura, quanto la realtà di un confine cosmico, lungo il quale gli oggetti avrebbero una parte che si schiude a un nulla spaziale. Addirittura la vita organica terrestre, come si può vedere con facilità, ci mostrerà sempre più qualcosa che sorge da una qualche "pre-vita". Proprio questo fatto viene espresso nell'ambito delle forme viventi in concordanza con tutte le altre scienze dal trasformismo, e proprio questo argomento va considerato quando lo si vuole controbattere.»[455]

La concezione di Teilhard rappresentava, come il pensatore ebbe a sottolineare diverse volte soprattutto nella sua principale opera monografica *Le phénomène humain* [Parigi, 1955] (*Il fenomeno umano* [Milano, 1973²], non una spiegazione del mondo, ma «solo un'introduzione a una spiegazione del mondo»[456]. In altre parole, tale concezione si limita espressamente al continuo spazio-temporale dell'immagine fisica del mondo, il che vuoi dire che cerca di «fondare intorno all'uomo, scelto come punto centrale, un ordine connesso tra conseguenze e processi» e «di reperire tra gli elementi dell'universo non un sistema di rapporti ontologici e causali, ma una legge di reversibilità poggiante sull'esperienza che spieghi come questi elementi sorgano temporalmente gli uni accanto agli altri»[457]. Teilhard de Chardin aggiunse prudentemente: *et voilà simplement*, *ce que j'ai essayé de faire*».[458] Nel capitolo sulla nascita del pensiero egli ribadì che le sue ricerche intorno all'evoluzione biogenetica si limitavano

> «al fenomeno, ossia alle relazioni evinte dall'esperienza tra la coscienza e la legge d'insieme (complessità), senza azzardare un giudizio sull'azione delle cause profonde che guidano tutto il gioco. A causa delle limitazioni che la nostra coscienza poggiante sulla percezione deve sostenere per il gioco delle serie spazio-temporali (*par le jeu des séries temporo-spatiales*), possiamo, così sembra, comprendere quel passo ominizzante e spiritualizzante della riflessione (*le pas hominisant*, *spiritualisant de la Réflexion*) solo nelle forme in cui si esprime un punto critico. Tra questi presupposti non c'è nulla che impedisca a un pensatore spiritualista di pensare, per motivi di ordine superiore e in un tardo studio della sua dialettica, che dietro al velo dell'apparenza di un ribaltamento rivoluzionario ci sia un'azione "creativa" e una "particolare presa", che egli ritiene data.»[459]

Infine, nell'appendice al suo capolavoro *Le phénomène humain*, che si cimenta con il livello e il ruolo del male nel mondo dell'evoluzione, Teilhard de Chardin si chiede se il dolore, la colpa, le lacrime e il sangue nell'universo della sofferenza, del peccato e del dolore fossero veramente tutto quello che il teatro di un mondo in movimento poteva farci scorgere, o se invece non ci fosse anche qualcosa d'altro. «Questo vuol dire: siamo poi tanto sicuri che l'insieme e la viltà di quel male, che qui e ora si sta diffondendo nel mondo, riveli a uno sguardo reso attento e ricettivo da un'altra luce, rispetto a quella della pura scienza, qualcosa che per la nostra ragione non si può spiegare, se alla consueta azione evolutiva non appartiene ancora la straordinaria conseguenza di una catastrofe originaria o una deviazio-

ne?»[460] Al filosofo e al teologo rimane sufficiente spazio di manovra per rispondere a questa domanda: «*La piace reste ouverte, essentielle et béante*, *pour les réflexions plus poussées*, *du philosophe et du théologien*».[461] Sotto questo aspetto, al filosofo e al teologo non viene solo lasciata tutta la libertà dal lato del fenomeno, ma viene anche suggerito «*de préciser etde compléter en profondeur les données ou suggestions fournies par l'expérience*».[462]

Mentre Teilhard de Chardin si atteneva rigorosamente ai fatti delle «*séries temporo-spatiales*» che compongono l'mmagine fisica del mondo, nella sua sofiologia Bulgakov faceva un utilizzo più ambizioso delle possibilità del pensiero filosofico e religioso, per motivi d'ordine superiore. Egli articolò a modo suo quella convinzione che si può incontrare tanto in Solov'ëv e Florenskij quanto in Teilhard de Chardin, secondo cui «*Science et Philosophie et Religion convergent nécessairement au voisinage du Tout*».[463] Dopo un accurato esame delle sue concezioni sofiologiche, tuttavia, non si può dire con sicurezza che egli sia arrivato a risultati indubitabili, inoppugnabili e sicuramente validi, o almeno a risultati soddisfacenti.

Negli anni Sessanta la *Filosofskaja Enciklopedija*[464] cominciò a trattare in modo più o meno adeguato anche il pensiero sofiologico, soprattutto quello di Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. La voce *Bulgakov* di Ju. Karjakin, nel primo volume[465], ancora piuttosto parca di informazioni, afferma che egli «avrebbe cercato, sotto l'influsso delle idee di Vladimir Solov'ëv, di "sintetizzare" la scienza, la filosofia e la religione [è anche il motivo di Teilhard de Chardin] propriamente allo scopo di sottomettere tutto alla fede e contemporaneamente evitare l'inconsistenza della religione "pura". Questa "sintesi" fu realizzata da Bulgakov introducendo oltre all'"assoluto" e al "cosmo" anche un "terzo tipo di essere", il concetto di *sofija*, che racchiude in sé Dio e la natura» .[466]

Molto migliori e ben più istruttivi risultano, dieci anni più tardi, i contributi all'ultimo volume della *Filosofskaja Enciklopedija*[467], tra cui appaiono notevoli soprattutto l'articolo *Sofija* di S. Averincev[468], *Pavel Florenskij* di R. A. Gal'ceva[469] e *Pierre Teilhard de Chardin* di V. Pasika.[470]

Averincev offre una panoramica storico-concettuale della comprensione della *sofija* da parte di Omero, del pitagorico Filolao, dei classici greci della scuola accademica e peripatetica attraverso la tradizione biblica, del cristianesimo (con il suo ramo bizantino-russo) fino ai mistici tedeschi Heinrich Suso e Jacob Böhme e della sua elaborazione speculativa nell'idealismo russo dalla fine del XIX secolo. Infine egli afferma:

> «Lo sviluppo sistematico di questo ambito di idee fu condotto da Sergej Bulgakov, che nel suo libro *Sver nevečernirl* sottolinea che la contrapposizione tra "assoluto e relativo, eterno e temporale, divino e creato", non è applicabile alla *sofija*. Intorno al concetto di *sofija* verte anche il pensiero di N. O. Losskij, di S. L. Frank, con il suo "panenteismo", e di altri ancora. L'ideale della *sofija* come corporeità oggettuale e come interesse indirizzato alle cose prima che appaiano le loro leggi, è rintracciabile anche nel confronto odierno dei teologi cattolici con il soggettivismo e con il volontarismo. Ecco le parole di Hans Urs von Balthasar in un saggio dedicato all'umanesimo cristiano[472]: "L'uomo accetta la misura delle cose e partecipa ad esse in una precisa e corretta comprensione dell'oggetto che corrisponde alle leggi oggettive e ideali del mondo"»[473]

Per quanto riguarda l'articolo della Gal'ceva su padre Florenskij (la studiosa è anche l'autrice dell'ottimo contributo su Lev Šestov che abbiamo già ricordato), va assolutamente sottolineata la completezza delle informazioni, soprattutto in riferimento alla metafisica della conoscenza e all'essenza dell'antinomia. Tuttavia, in merito all'ultimo punto, si sarebbe dovuto almeno menzionare che, in uno scritto dedicato alle antinomie cosmologiche in Kant[474], Florenskij ha dimostrato in modo convincente che «la porta, che conduce dietro le quinte della ragione, viene da esse aperta solo di una fessura».

Kant, infatti, non avrebbe notato che nelle tesi delle antinomie cosmologiche «abbiamo a che fare con l'impossibilità di pensare gli opposti; nelle antitesi invece abbiamo a che fare solo con l'impossibilità di rappresentarceli». Da tale considerazione Florenskij trasse giustamente la conclusione che, esistendo una relazione tra «funzioni diverse della coscienza», non si può parlare della scoperta di una contraddizione sotto il medesimo aspetto[475]. Tale argomentazione corrisponde alla distinzione di una duplice esigenza: la ragione tende verso una conclusione delle serie dei fenomeni, la sensibilità invece verso la loro infinita continuazione. In entrambi i casi la diversità dei *relata* impedisce il ribaltamento delle antinomie della ragione pura in contrasti realmente dialettici.

Stando alla descrizione della Gal'ceva, Florenskij avrebbe fatto suoi alcuni motivi già presenti nella filosofia slavofila di A. Chomjakov e I. Kireevskij, sviluppando una metafisica dell'unitotalità e una dottrina della «sapienza» (sofiologia) senza seguire «l'anelito solov'ëviano di raggiungere una sintesi tra i principi contrastanti della vita e del pensiero»[476]. Al contrario, Florenskij non considera «frammentata e spezzata» solo la «ragione conoscitiva» – la verità gli appare come «discussione intuitiva» e come «intuizione discorsiva»[477] –, in quanto anche il conoscibile viene inevitabilmente frammentato e spezzato dalla ragione[478]. Il cosmo in quanto mondo «caduto» ha la qualità di essere antinomico. «Infine, il carattere antinomico viene attribuito anche ai dogmi religiosi […] E così emerge l'essenza dell'antinomia [della ragione e del mondo] come momento sia gnoseologico sia ontologico, una volta come verità, un'altra volta come bugia, una volta come testimonianza della caduta e del peccato, un'altra come affermazione dell'altezza e del senso.»[479]

Questa filosofia si riversò sulle concezioni fisiche (piano di Möbius), matematiche (infinità cantoriana) e soprattutto cibemetiche di Florenskij. Egli «vedeva il cosmo come un campo di battaglia tra due principi: da un lato l'entropia, l'equilibrio dell'indifferenza universale (il caos), dall'altra *l'ek-tropia* (logos), per cui Florenskij intravedeva peculiari forze organizzative nella cultura da lui definita come un sistema organico di nessi e di mezzi per la realizzazione e lo sviluppo di un certo valore indipendente, che sorge come oggetto del pensiero.»[480]

Anche questa concezione, in ultima istanza, converge verso l'idea evolutiva di Teilhard de Chardin, che è stata adeguatamente esaminata nelle sue fasi costitutive – la cosmogenesi, la biogenesi e la noogenesi – da V. Pasika[481]. Se si prescinde dai risultati della ricerca che ne *L'Apparition de l'Homme* vengono espressi come una congettura, secondo cui «*les phénomènes de Vie et de Conscience, si difficiles jusqu'ici à localiser dans l'Univers, pourraient bien ne pas être autre chose qui les propriétés particulières à una matière portée à de très hautes valeurs d'arrangement et de centration*»[482], per Teilhard de Chardin, come deduce Pasika, «vita e coscienza sono immanenti alla "materia dell' universo"»[483].

L'étoffe de l'Univers – in russo *tkan' universuma* –, la «materia dell'universo» di Teilhard, è secondo Pasika

> «la modificazione di una particolare energia radiale che ha una natura psichica e che dirige il movimento dell'evoluzione "in avanti e all'indietro". Con l'aiuto dell'energia radiale, Teilhard introduce nella materia stessa un principio spirituale inteso come "interiorità delle cose" e dà un'interpretazione teologica dell'evoluzione. Lo scopo finale, ma contemporaneamente anche regolatore, della cosmogenesi è il "punto omega", un centro spirituale immanente ma parimenti anche trascendente rispetto al mondo, che agisce sullo sviluppo delle cose con un'energia radiale senza andare a cozzare contro il principio della causalità naturale. L'energia radiale si rivela infine come la forma naturale della grazia divina o come l'"energia dell'amore".»[484]

Questo per quanto riguarda la concezione fondamentale della cosmogenesi, che ha per fase conclusiva del proprio sviluppo la storia dell'umanità. In connessione alla nascita del-

L'individualità e del pensiero (personalizzazione) che la condiziona, e in connessione alla conseguente costituzione di una sfera spirituale intorno alla terra (noosfera), la *Filosofskaja Enciklopedija* chiarisce che il «conflitto tra l'immortalità della vita come tale, da un lato, e la mortalità delle singole esistenze e coscienze, dall'altro, raggiunge una drammatica tensione». La continua personalizzazione e la progressiva estensione della noosfera conduce infine, attraverso la «socializzazione», alla formazione di un organismo unitario di tutta l'umanità e a un ultimo salto che viene compiuto dall'intera evoluzione e attraverso il quale l'energia spirituale si libera per sempre dal suo legame con la materia spirituale, facendo sì che nel «punto omega», un essere immortale e «transvitale», abbia luogo la conclusiva riunificazione di tutte le persone[485].

Le difficoltà teologiche di questa teoria religiosa dell'evoluzione, a cui abbiamo già accennato in precedenza, non sono messe in rilievo da Pasika. Questo è stato fatto però da E. Babosov in un libro che in ambito sovietico risulta sicuramente degno di nota. L'opera *Tejjardizm: popytka sinteza nauki i christianstva* (Il Teilhardismo: tentativo di sintesi tra la scienza e il cristianesimo) fu pubblicata nel 1970 a Minsk, ovviamente con una tiratura di soli 1000 esemplari (basti pensare che quella di ogni fascicolo della *Filosofskaja Enciklopedija* era in media di 65.000 esemplari)[486] Nel secondo capitolo di questo libro, considerando l'evoluzione come il fondamento del sistema antropocosmico[487], Babosov non esita a toccare la «posizione dell'uomo nel tutto»[488], il «mito e la realtà della comparsa dell'uomo»[489] e le «cose inconciliabili che tuttavia si riuniscono nella trattazione della coscienza»[494]. Nella terza sezione (nota 488) egli afferma: «La creazione del mondo da parte di Dio, in quanto momento originario della cosmogenesi, viene identificata in un ambiguo e sfuggente punto divino alfa. L'evoluzione dell'universo (e dell'uomo) che ne segue ha luogo in base a leggi proprie. Solo nella fase finale, a livello della noosfera, l'autocoscienza della cosmogenesi si realizza attraverso la fusione della coscienza umana con lo spirito divino che permea tutta l'evoluzione, il punto omega. Proprio qui, tuttavia, il teilhardismo si imbatte in un celato contrasto irresolubile con l'interpretazione cristiana ortodossa della nascita e dell'evoluzione dell'uomo»[491]. Questo contrasto rivela due aspetti: 1) l'accettazione della «creazione immanente dell'uomo» suggerita da Teilhard nel senso di una comparsa immanentemente naturale; 2) la questione del peccato originale e la relativa controversia riguardante la sua fondazione monogenetica o psicogenetica. Poiché il problema di spiegare un atto di creazione trascendentale al punto 1) non è poi così difficile, come pare suggerire Babosov, ci soffermeremo qui brevemente sul punto 2).

Per prima cosa, Babosov nota che Teilhard de Chardin ha evidenziato nella sua risposta (*Monogénisme et monophyletisme*) all'enciclica *Humani generis* di Pio XII (12 agosto 1950) come i «concetti di mono- e poligenetismo non siano verificabili in modo puramente teologico e sperimentale»[492]. L'autore bielorusso indica tre tentativi di soluzione, e precisamente: 1) la conclusione che «nella storia dell'umanità non c'è stato alcun peccato originale»; 2) solo «una parte dell'umanità» sarebbe responsabile del peccato originale; 3) il peccato originale avrebbe «avuto inizio in una lontana epoca preistorica a causa di tutta l'umanità»[493]. Richiamandosi a C. Tresmontant, P. Smulders, P. Lengsfeld, R. Kaufmann, T. Pluzański e altri, egli ritiene che tra i teologi cattolici sarebbe sempre più riscontrabile la concezione secondo cui il monogenetismo, cioè il far risalire il peccato originale a una coppia di progenitori, non è un elemento essenziale della dottrina cattolica. Si condividerebbe infatti vieppiù la concezione di Tresmontant, secondo cui «il termine "Adamo" va compreso come un concetto plurale, che abbraccia un gruppo esteso di esseri umani. Qui non è essenziale il nome, ma la sua risonanza sociale; perciò nelle Scritture il termine Adamo si può intendere incondizionatamente come "uomo", ovvero come "umanità"»[494].

Il testo ebraico tuttavia difficilmente pare avvalorare una simile affermazione. Lo scritto (Gen. 1, 26) introduce il primo uomo con il termine *adam*. Il racconto della creazione (Gen. 1, 27) distingue anche tra *zakhar* (maschio) e *nekebah* (femmina), in seguito (Gen. 2, 23) tra *ish* (uomo) e *ishah* (donna). In Genesi 5, 2 si afferma che Dio ha chiamato entrambi «uomo»: *adam*. Nel primo racconto sulla creazione, le Scritture utilizzano nuovamente per uomo il termine *adam*, premettendogli addirittura un articolo (*ha*), così come già in Gen. 1, 27. Si dice (Gen. 4, 1): «E l'uomo conobbe la sua donna Eva» – *vehaadam yada at-shawwah ish'to*. Segue poi il racconto di Caino (*kayin*), il primogenito, e del fratello Abele (*habal*). Più tardi (Gen. 5, 3-4) si riferisce che l'uomo Adamo avrebbe generato un figlio di nome Set (*shet*) e altri figli e figlie, che la Scrittura chiama *tol'dot adam*, progenie di Adamo (Gen. 5, 1). Compare quindi un gruppo di uomini sotto la definizione articolata di *haadam* (Gen. 6, 1). Questa espressione si chiarisce attraverso la distinzione tra *benej haalohim* (figli di Dio) e *benot haadam* (figlie degli uomini) (Gen. 6, 2). Nella storia della corruzione della prima umanità – «perché tutto il loro cuore era indirizzato solo al male» (Gen. 6, 5) – e dell'esclusiva salvazione di Noé e di sua moglie con i suoi tre figli e le loro mogli, la Bibbia si attiene – e questo spesso non si nota – alla dottrina dell'origine monogenetica (Gen. 6, 10): «Queste sono le famiglie dei figli di Noè [...] e da esse si formarono i popoli che si sparsero sulla terra dopo il diluvio» (Gen. 10, 32).

Pare molto più importante, tuttavia, che nel quinto capoverso della Lettera ai Romani (dal verso 12) Paolo attesti inequivocabilmente l'interpretazione monogenetica: per colpa di un uomo solo il peccato è entrato nel mondo, e, a causa del peccato, la morte, che si è così estesa a tutti gli uomini (*δι ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος καὶ οὕτος εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*, Rom. 5, 12). La morte dominò «da Adamo a Mosé» (*ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως*; 5, 14), anche su quegli uomini che non si erano resi colpevoli del peccato di Adamo (*καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας*), giacché esso è *τύπος τοῦ μέλλοντος*[495]. In altre parole, per l'offesa di uno solo tutti sono morti (*τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*, 5, 15), ovvero, per la colpa di uno solo la morte ha regnato per causa di quel solo (*τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός*; 5,17). Tali affermazioni sono inequivocabili; esse non concedono alcuna interpretazione nel senso di una «universalizzazione» o di un'«allegorizzazione» del termine «Adamo».

In un appunto del 25 marzo 1925[496] Teilhard de Chardin notava che il capitolo 15, 23 segg. della Prima lettera di S. Paolo ai Corinti offrirebbe la chiave della sua concezione: «*Erit in omnibus omnia Deus – Dieu tout en tous*»[497]. Il 7 aprile 1955, tre giorni prima di morire, lasciò tra le ultime note del suo taccuino la seguente indicazione: «*Ce que je crois. 1) Saint-Paul – les trois versets – En pasi panta Theos*»[498]. I tre versetti indicavano I Cor. 15, 26-28; come ultimo nemico la morte viene annullata; egli (Cristo) ha sottomesso tutto ai suoi piedi; Dio è tutto in tutti. Qualche frase addietro, ossia nel versetto 21, Paolo aveva tuttavia sottolineato con nuova enfasi che la resurrezione dei morti verrà grazie a un uomo, così come in virtù d'un uomo è venuta la morte (*δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*).

Ci si può chiedere, quindi, se questo testo e il capoverso quinto della Lettera ai Corinti, accanto al luogo paolino ricordato da Teilhard, non debbano avere un uguale peso. Lo stesso Teilhard spiegava ne *La Vision du Passé*:

> «*D'une part, pour des raisons qui ne sont en définitive ni philosophiques ni exégétiques, mais essentiellement théologiques (conception paulinienne de la Chute et de la Rédemption), l'Église tient à la réalité historique d'Adam et Ève*. D'altro canto (e questo è il minimo che si può dire), la

scienza, lasciata a se stessa per motivi sia di verosimiglianza sia anche di articolazione comparativa, non penserebbe mai di attribuire alla potente opera della specie umana un fondamento così debole, consistente di due soli esseri. Proprio questo è il punto intorno al quale ancora oggi sono soprattutto in disaccordo la scienza e la fede, cosa che concerne appunto l'oggetto del trasformismo.»[499]

In base a ciò, i dati scientifici che avvalorano il poligenetismo (l'origine plurale del genere umano) in riferimento all'epoca preistorica – *«par rapport à la "vie" moyenne des Espèces quelque 20 ou 30 millions d'années seulement»* in paragone alla nascita della terra (*une affaire de billions d'années*), mentre l'uomo apparve «solo» circa un milione di anni fa[500] – sembrano altrettanto inequivocabili quanto lo sono effettivamente i testi sacri rispetto al monogenetismo. Da questo contrasto si dovrebbe ricavare che la soluzione alla questione del peccato originale va cercata altrove rispetto alle tre direzioni distinte da Babosov. La creazione dell'uomo e della sua esistenza – nel senso di una traduzione figurata del soggiorno nel giardino dell'Eden (*began-edan*) – intesa come problema teologico è una questione; una nascita bionoogenetica dal punto di vista della teoria dell'evoluzione paleontologica è invece un'altra questione. Comunque, se si confrontano le affermazioni contenute nell'Apocalisse di Giovanni (20, 11-22, 5) con quelle delle seconda lettera di Pietro (II Petr. 3, 13) e della visione di Isaia (Is. 65, 17 e 66, 22), la risposta alla questione teologica difficilmente si può collegare al continuo spazio-temporale dei mondo fisico. Forse proprio questo fu il motivo per cui, rispetto all'Apocalisse (*en matière de «fin du Monde»*), Teilhard sosteneva l'interpretazione, logicamente molto arbitraria ma anche scientificamente oppugnabile, secondo cui «*cette idée d'un accident destructeur de l'Humanité* (*collision sidérale*, *par exemple*, *ou brusque refroidissement du globe*)... *scientifiquement parlant*, *devient chaque jour moins probable*».[501]

Alla luce di questi fatti Babosov non dimentica di riportare i motivi della riserva critica avanzata da Paolo VI in occasione del convegno teologico del luglio 1966 sulla dottrina del peccato originale. Afferma ancora Babosov: «Alcuni giudizi degli autori contemporanei sul peccato originale paiono – come sottolinea Paolo VI – incompatibili con l'originaria dottrina cattolica, giacché l'interpretazione poligenetica non si accorda né con le Sacre Scritture né con la tradizione né con la testimonianza della Chiesa, secondo cui il peccato del primo uomo passò agli altri uomini non per ripetizione, ma per riproduzione. Il Papa, inoltre, crede che anche la teoria evolutiva sia inaccettabile, perché contrasta con la dottrina secondo cui Dio crea tutte le anime umane, così come ogni singola anima, in modo diretto e immediato.»[502]

Per quanto concerne l'ultimo argomento, nel già citato lavoro rimasto inedito, *Les fondements et le fond de l'idée de évolution*, Teilhard de Chardin aveva parlato di mere «operazioni preparatorie del Creatore» (*opérations préparatoires du Créateur*). Non si può dunque ipotizzare, si chiedeva allora, «che un'azione assolutamente libera e peculiare, attraverso la quale il Creatore volle che l'uomo coronasse la sua opera, abbia influenzato e indirizzato così tanto gli eventi nel mondo prima dell'uomo, che questi (in seguito alla scelta del Creatore) ci pare ora come il frutto che ci si doveva aspettare naturalmente dall'evoluzione della vita? La volontà *Omnia propria Hominem* verrebbe così a esprimersi nelle operazioni preliminari, sicché abbiamo precisamente i fenomeni di uno sviluppo che già dai primi passi dell'evoluzione include la comparsa del pensiero sulla terra.»[503]

Il contenuto spirituale di questo progetto metafisico, che Teilhard de Chardin giudica come il risultato di una «*action absolutement libre et spéciale* [...] qui a si bien influencé, pré-organisé, la marche du Mond (de l'Univers)», si avvicina moltissimo a quello della «sofija creaturale» di Bulgakov. L'essenza sostanziale di questa struttura ontologica contie-

ne proprio quelle «operazioni preparatorie» del «punto alfa» che si oggettivano in quella che i sofiologi amano chiamare «anima dell'universo», sviluppandosi e realizzandosi attraverso una convergenza in direzione del «punto omega» come unitotalità. «Un simile universo, ovviamente, non ha nulla della pienezza dell'essere, come non ha neppure nulla dell'eternità che la filosofia cristiana attribuisce a Dio. La sua necessità consegue dalla libera scelta del creatore, e l'attributo di "illimitato", che si accorda con tale universo, non ha nulla dell'infinità. Dal fatto che il nostro spirito non percepisce il primo momento nelle connessioni tra i fenomeni, non si deve concludere che non c'è un inizio ontologico del tempo.»[504]

Nella sua ecclesiologia ed escatologia di *Nevesta Agnca*[506] Bulgakov aveva affermato – in modo perfettamente paragonabile all'affermazione di Teilhard sulla «*préparation et fondement de l'Unité supérieure in Christo Jesu*»[505] – che la «realizzazione dell'eterno disegno della creazione divina, la sua "salvezza", il suo risanamento, la sua umanizzazione e divinizzazione» era la Chiesa come *sofija* sia «celeste» sia «terrena», come fondamento e interiore causa finale della creazione[507]. In altri termini, «la *sofija* si rivela parimenti immanente e trascendente rispetto alla creazione. Per un verso, essa è il *numen*, il vero ente, la cosa in sé della creazione; per l'altro, in quanto mondo dei fenomeni, essa possiede un proprio volto esperibile o storico. Questa unione di increato e di creato, di essenziale e di fenomenico contraddistingue [...] la Chiesa come elemento divino nel creato, come l'eterno e immutabile essere di Dio nel mondo temporale creato dai nulla.»[508] Nello stesso senso in cui la «*sofija* celeste», in quanto sapienza «pretemporale» e increata, rappresenta il prototipo della «*sofija* terrena», «temporale» e creata, che starebbe alla base delle strutture, del teilhardiano «*ordre scientifique*» del mondo fisico, l'«uomo terreno» corrisponderebbe all'«uomo celeste» come immagine di Dio, in base alla quale l'uomo terreno è stato creato[29].

Questa concezione lascia tuttavia intravedere alcune debolezze legate soprattutto ai concetti di «Trinità», «ipostasi» e «tempo». Se si prescinde dalle oscurità categoriali della comprensione della *sofija* nel pensiero di Bulgakov, essa si rivela comunque come un ardito passo nella direzione della coscienza problematica teologico-metafisica richiesta da Teilhard de Chardin: «*Le désaccord provisoire entre Science et Foi. Quelle en sera la solution?*»

> «Ancora non si può dire. Entrambi i frammenti della verità potranno coincidere con certezza quando essi saranno perfettamente trasparenti [...] Tutto ciò che si può prevedere è che, se la Chiesa ammette in misura sempre maggiore che è scientificamente legittimo accettare una modalità evolutiva della creazione, e se la scienza concede maggior spazio alle forze di Dio, della libertà e conseguentemente dell'"improbabilità" nello sviluppo storico del mondo stesso, allora il monogenetismo assumerà progressivamente una forma che soddisfa perfettamente le nostre pretese scientifiche, senza perdere con ciò nulla della sua "efficacia" teologica. Nel frattempo, per un credente non ci sono dubbi su come ci si debba comportare. Egli ha bisogno solo di cercare, con pazienza e fiducia, a partire dai due versanti [quello scientifico e quello metafisico-teologico]. La fede gli offre l'assicurazione che la sua confessione religiosa e la sua conoscenza terrena non possono essere in conflitto tra di loro.»[510]

Naturalmente, è chiaro – anche per Babosov – che la dottrina «trasformista» dell'evoluzione non conduce logicamente né al materialismo né all'ateismo[511]. Al contrario, essa descrive e interpreta il corso di uno sviluppo spazio-temporale dal suo inizio al suo fine spirituale: *Evolutionnisme de convergence*. Come tale, esso si differenzia essenzialmente da tutte le concezioni pronunciatamente materialistiche che cercano il livellamento del mondo nella moltitudine invece che nell'unitotalità, o che semplicemente rifiutano di sperare in una successiva riunificazione delle monadi spirituali: «*les Evolutionnismes de "divergence"*»[512]. Per tali concezioni il «trasformismo» è particolarmente difficile da accettare, in quanto incapaci di rendere conto in modo sensato di una responsabilità universale e dell'amore della comunità umana: «*Au*

risque de rendre le Monde impensable et invivable, *tenez-vous à placer dans le plural et l'inconscient le primat le primat de l'être. Tout*, *alors*, *ramené vers le bas*, *devient Matière*.»[513]

«*Que faut-il penser du Transformisme*?» Teilhard de Chardin ha esposto sulla «Revue des Questions Scientifiques» (gennaio 1930) quattro punti fondamentali che scuotono alle radici la boria del materialismo dialettico e storico rispetto alla propria dottrina del movimento, situata nel nucleo della spiegazione evolutiva della vita e dell'uomo. «Più si soppesano queste due categorie di fatti e più ci si convince della verità per cui il trasformismo, lungi dal materializzare l'intelligenza, cosa che essa stessa ritiene sempre possibile, viceversa spinge l'intelletto ad ammettere nell'universo la priorità delle energie spirituali»[514]. «*Il s'agit maintenant de prendre l'offensive*, *non point précisement pour détruire*, *mais pour conquérir*: *construire un évolutionnisme spiritualiste plus probable et plus séduisant que l'Evolutionnisme matérialiste*.»[515] Quest'esigenza si estende anche alla questione dello stato finale della terra, che Teilhard de Chardin aveva definito nella IV parte – *La Survie* – del suo capolavoro *Le Phénomène Humain* come personale collegamento e integrità della noosfera al di là dell'ambito collettivo[516]. Le sue indicazioni in merito alla possibilità di una scissione ultima della noosfera nella scelta della forma della sua unità, indicano inoltre una revisione del precedente giudizio espresso ne *L'apparition de l'Homme* e dedicato alla fine del mondo nel senso di una alternativa apocalittica: «*Une fraction de la Noosphère*; *une dernière fois encore la ramification*; *dans cette deuxième hypothèse*, *plus conforme celle-là aux traditionelles Apocalypses*: *mort de la planète*, *matériellement équisée*; *déchirement de la Noosphère partagée sur la forme à donner à son unité*; *l'extase dans la concorde ou la discorde*.»[517] Si ha infine «la liberazione della stessa parte dell'universo che è riuscita a realizzare con sofferenza e fino in fondo la propria concentrazione attraverso il tempo, lo spazio e il male» e ovviamente – il che va particolarmente sottolineato – «*hors des dimensions et des cadres de l'Univers visible*»[518].

Ci si potrebbe porre tuttavia la domanda se non sarebbe più adeguato dire che questa «rottura», questa «divisione», questo «squarcio» della noosfera non ha luogo solo alla fine dell'evoluzione, ma in modo continuativo a causa del male e dell'inconciliabilità, di cui, come aveva infine ammesso anche lo stesso Teilhard de Chardin, troviamo nuove e importanti testimonianze «a livello di tutti i gradini dell'evoluzione, sempre e ovunque, in noi e intorno a noi»[519].

In Unione sovietica il confronto con il pensiero trasformistico e sofiologico ha avuto inizio relativamente tardi. Non che i rappresentanti della filosofia ufficiale sovietica non fossero stati in grado di comprendere anche prima di che cosa si trattasse. Affatto. Nel capitolo conclusivo del suo libro – VIII. *Tejjardizm i marksizm* (Teilhardismo e marxismo) Babosov percepì la tendenza come un «avvicinamento al marxismo nel nome di un suo superamento»[520] Il fenomeno come tale, cioè il fenomeno trasformistico e sofiologico, fu tuttavia o decisamente sottovalutato per lungo tempo nella sua realtà spirituale oppure reputato tanto pericoloso che si giudicava consigliabile al momento tacerne l'esistenza. Infatti, prima del libro di Babosov, era uscita in Unione sovietica solo una piccola traduzione dall'ungherese curata da A.F. Okulov e apparsa nella serie «Voprosy naučnogo marksizma» (Questioni del marxismo scientifico) [vol. II, Mosca, 1966] con il titolo *Modernizacija religii v sovremennych uslovijach* (La modernizzazione della religione nelle condizioni contemporanee). Vi era incluso il contributo di Z. Tordai *Filosofija Tejjara de Šardena i sovremennaja ideologičeskaja bor'ba* (La filosofia di Teilhard de Chardin e la lotta ideologica contemporanea)[521]. Lo stesso Babosov, nella prefazione alla sua opera, osservava che «nella produzione filosofica sovietica non c'è stato finora un trattato scientifico monografico sul teilbardismo»[522], cosa invece già accaduta negli anni Sessanta in Polonia, Cecoslovacchia, Ungheria e Repubblica democratica tedesca.

Ora anche in Unione sovietica *l'intelligencija* ideologica si metteva in moto per assumere una nuova opposizione spirituale. La lacerazione della noosfera cominciò così a diventare visibile, come mostrarono gli articoli sull'improvvisa riscoperta del concetto di «noosfera» nell'opera dello scienziato russo-sovietico Vladimir Vemadskij[523]. L'espressione stessa era stata introdotta nel linguaggio scientifico nel 1927 dal filosofo e matematico francese Edouard Le Roy[524]. Apparvero dunque anche in URSS alcuni lavori significativi, tra cui l'articolo di Ivan Kuznecov *Estestvoznanie, filosofia i stanovlenie noosfery* (La scienza, la filosofia e la nascita della noosfera)[525], apparso sulla rivista «Voprosy filosofii»; il lavoro di L.M. Maksimov e Ju.K. Pletnikov, *Sovremennaja ekologičeskaja situacija i budidščeve čestva* (L'odierna situazione ecologica e il futuro dell'umanità)[526], pubblicato sulla rivista «Filosofskie nauki» e lo studio di G. Volkov, *Ekologičeskij krizis i socialističeskoe prirodopol' zovanie* (La crisi ecologica e lo sfruttamento socialista delle risorse naturali)[527], nuovamente nella rivista «Voprosy filosofii».

Il contributo di Maksimov e Pletnikov, che reclamava il «diritto d'autore» di Vemadskij per la concezione trasformistica, affermava in tale contesto:

> «L'espressione noosfera (dal greco *noos* = ragione) fu introdotta nel 1927 da un matematico e filosofo francese seguace di Bergson, E. Le Roy. Questi, prendendo ispirazione dal fondamento biochimico della biosfera, che V.I. Vernadskij aveva indicato nelle sue lezioni del 1922-1923 presso la Sorbona, considerò la noosfera – analogamente a Teilhard de Chardin — come l'odierno stadio planetario, in cui la noosfera viene vissuta come una sorta di cappa che si estende intorno alla terra. Nei lavori di Vernadskij l'espressione apparve per la prima volta nel 1931, precisamente nell'articolo *Izučenie javlenija žizny i novaja fizika* (Lo studio del fenomeno della vita e la nuova fisica). Le idee connesse alla noosfera, tuttavia, erano state espresse da Vernadskij già ben prima, ovvero nell'opera pubblicata in francese *L'autotrophie de l'huinanité* [528]. A differenza di Teilhard de Chardin, che faceva risalire in ultima istanza la noosfera a un fondamento immateriale, collegato con il fuoco centrale della concentrazione fisica, il punto omega (Dio), Vernadskij si avvicinò a questa problematica esclusivamente sotto gli aspetti scientifici e dal punto di vista di uno scienziato che studia i processi geofisici del pianeta.»[529]

Stando a ciò, la «noosfera» non sarebbe altro che «un nuovo stato della biosfera»[530] oppure, in altre parole, «con l'apparizione di un essere vivente dotato di ragione sul nostro pianeta, quest'ultimo passa a un nuovo stadio della sua storia. La biosfera progredisce a noosfera»[531]. Nello scritto *Naučnaja mysl' kak planetnoe javlenie* (Il pensiero scientifico come fenomeno planetario)[532] Vernadskij spiega, riferendosi a Marx, che «il concetto di noosfera (come nuovo fenomeno geofisico del nostro pianeta) si trova in perfetta armonia con l'idea fondamentale che permea il socialismo scientifico.»[533]

A Maksimov e Pletnikov la noosfera appare dunque come «il risultato di una trasformazione ragionata e cosciente della natura»[534]. Nell'antologia *Priroda i obščestvo* del 1968 Ju. P. Trusov ha poi esteso tale concetto, con identici presupposti, all'intero universo. La noosfera, secondo l'autore, «non è semplicemente un ambito planetario, bensì un ambito cosmico che si sta ampliando sempre di più. Sul pianeta esso ha solo l'inizio»[535]. Il filosofo sovietico I. Kuznecov, a cui appartiene lo studio dello scritto di Vernadskij sul pensiero scientifico apparso in «Voprosy filosofii»[536], ha offerto a sua volta un notevole contributo – il primo nel suo genere – alla questione e alla spiegazione della noosfera, la cui pubblicazione è avvenuta tuttavia nel 1974, quattro anni dopo la morte dell'autore. Dopo tutto questo non ci possiamo meravigliare dei risultati ideologici che sfociavano nella costruzione di un contraltare in linea con i presupposti del socialismo: «Lo stato organizzato della natura sotto le condizioni della noosfera è inscindibile dai rapporti comunisti.»[537]

Per quanto riguarda infine la sofiologia, anch'essa fu ispiratrice, oltre che di sinceri sfor-

zi per una sua solida comprensione storico-spirituale[538], di altre e più dubbie imprese che avevano come scopo la costruzione di un fronte di rifiuto ideologico. Tale tendenza si rese visibile e chiara in un articolo di L. E. Šapošnikov intitolato *Vl. Solov'ëv i sovremennaja pravoslavnaja filosofija* (Vi. Solov'ëv e l'odierna filosofia ortodossa)[539] e pubblicato su «Filosofskie nauki»[540]. Nel lavoro di Šapošnikov, che trattava dell'atteggiamento della Chiesa ortodossa verso «l'evoluzionismo religioso», risalendo innanzitutto alle sue origini russe, si diceva tra l'altro:

> «La nascita dell'evoluzionismo religioso in Russia è connessa al nome di Vladimir Sergeevič Solov'ëv, che nella seconda metà del XIX secolo aveva proposto un programma di sostanziale rinnovamento dell'ideologia religiosa, cercando di dare fondamento a una visione integrale del mondo che avrebbe dovuto parimenti soddisfare le pretese dell'essere umano come membro della società per un verso e, per l'altro, come singolo individuo con finalità trascendentali. La chiave di volta della filosofia religiosa di Solov'ëv è il principio guida secondo cui il mondo oggettivo si trova in uno stato di costante mutazione. L'origine di queste mutazioni consisterebbe in un "continuo rapporto reciproco interiore della natura ideale e della natura materiale"[541]. Nel sistema del filosofo, l'ideale emerge come una peculiare forza creativa che permea e spiritualizza tutto l'esistente. Perciò per Solov'ëv "la vita é la definizione più generale e ampia della pienezza della realtà, ovunque e in tutto"[542] , e non – solo spiritualmente – il pensiero puro né – solo materialmente – la meccanica pura. Nel desiderio di trovare un accordo tra le concezioni panteistiche e il monoteismo cristiano, Solov'ëv introduce il concetto di "anima universale". Proprio essa rappresenta una "forza generale che spiritualizza ogni cosa".».[543]

Secondo l'autore sovietico, nella comprensione concettuale dell'evoluzionismo religioso di Solov'ëv sono caratteristici i seguenti tratti:

1. «Il logos divino come principio positivo, come forza agente e formante, conferisce all'anima dell'universo l'idea dell'unitotalità in quanto forma determinante.»[544]
2. «Qui è valida la legge (logicamente accettabile) dell'ordine universale, secondo cui il tipo superiore d'esistenza non è creato dal processo che la precede, ma è incluso nella sua apparizione.»[545]
3. «Al termine dell'intero processo cosmogonico (nascita delle stelle, del sistema solare e della terra; nascita della vita organica), in cui il principio divino si lega sempre più con l'anima del mondo, superando vieppiù la materia caotica e introducendo infine la materia alla forma compiuta dell'organismo umano – così che nella natura viene creata una copertura esterna per l'Idea divina[546] –, comincia un nuovo processo evolutivo che riguarda proprio tale idea come principio dell'unitotalità interiore nella forma della coscienza e della libera attività.»[547]
4. «Nell'uomo, la natura come tale supera se stessa fino a incontrare (nella coscienza) l'ambito dell'essere assoluto.» Infatti, «l'uomo si rivela come tramite naturale tra Dio e l'essere materiale, come accompagnatore del principio divino che tutto unifica nella pluralità elementare, come costruttore od organizzatore dell'universo. Questo ruolo, che appartiene innanzitutto all'anima del mondo come umanità eterna, ottiene nell'uomo naturale – ossia nell'uomo che è sorto nel processo universale – la prima possibilità di realizzarsi effettivamente nell'ordine della natura.»[548]
5. «Nel mondo fisico affinché una determinata forza possa realmente manifestarsi e diventare energia, essa deve consumare una determinata quantità di energia già precedentemente presente (in un'altra forma) o mutarsi nella sua propria forma. Allo stesso modo, anche nel mondo morale dell'uomo, ricaduto sotto l'influsso dell'ordine naturale (a causa del peccato originale), la potenza del bene contenuta nella coscienza può manifestarsi realmente solo allorquando egli consuma l'energia già realmente presente nell'anima o si muta

nella forma. Tale energia dell'anima[549], che nell'uomo naturale è energia della volontà di autoaffermazione, [...] deve essere ricondotta alla condizione naturale, così che la nuova forza del bene passi dalla potenza all'atto.»[550]

6. «Prima del cristianesimo, il principio naturale dell'umanità era un dato di fatto, mentre come ideale si ricercava la divinità, che proprio nella forma di questo ideale sviluppava la sua azione rispetto all'umanità. Con Cristo venne finalmente dato ciò che si cercava: l'ideale diventò fatto; il principio divino agente divenne materiale. La parola si fece carne, e questa nuova carne è la sostanza divina della Chiesa. Prima del cristianesimo la natura umana (la cacciata di Adamo) era il fondamento immobile della vita, laddove il divino era il principio della modificazione, del movimento, del progresso. Con il cristianesimo invece, il divino – che nel frattempo ha assunto forma corporea – diventa fondamento immobile ed elemento della vita per l'umanità; si va ora alla ricerca dell'umanità che corrisponde a questo divino, ossia dell'umanità che è capace di unirsi a quest'ultimo e di farlo proprio. Quest'umanità ricercata e ideale è ora il principio agente della storia, il principio del movimento, del progresso. Nel corso storico anteriore all'avvento del cristianesimo la natura umana, ovvero l'elemento umano, era il fondamento, la materia, la ragione divina, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, era il principio agente e informante; e il Dio umano, cioè il Dio che aveva assunto la natura umana, era il risultato (ciò che era emerso). Viceversa, nel processo del cristianesimo la natura divina o l'elemento divino (la parola diventata carne e corpo di Cristo, la *sofija*) è il fondamento o la materia – la ragione umana è il principio agente e formante – e il risultato è l'uomo divino, cioè l'uomo che ha ricevuto la divinità. Poiché tuttavia l'uomo può ricevere la divinità solo nella sua piena interezza, ossia nella comunione con tutti, l'uomo divino è necessariamente collettivo e universale, cioè l'umanità intera o la Chiesa universale: come Dio-uomo nella persona e come uomo-Dio nella comunione universale. Così, l'intera periferia ha il medesimo raggio in ciascuno dei suoi punti, e questo raggio già rappresenta il principio del cerchio: tuttavia, sono solo i singoli punti della periferia a costituire nella loro comunanza il cerchio stesso.»[551]

Fino a qui il testo del filosofo sovietico L. E. Šapošnikov, che fa riferimento, a tratti in modo meno esauriente, a tutti i testi di Solov'ëv che abbiamo citato[552], tralasciando però di comunicare il titolo del lavoro da cui trae tali tesi fondamentali. Concretamente, si tratta soprattutto dell'introduzione di Solov'ëv, intitolata *Na puti k istinnoj filosofii* (In cammino verso la vera filosofia)[553] e anteposta alla traduzione russa dell'opera di L. B. Von Gellenbach *Individualizm v svete biologii i sovremennoj filosofii* (L'individualismo alla luce della biologia e della filosofia contemporanea)[554]; per quanto concerne poi il punto primo e i punti dal terzo al sesto si fa riferimento a *Čtenija o Bogočelovečestve*[555] – più precisamente alle lezioni comprese tra la nona e la dodicesima – e infine al nono capitolo di *Opravdanie dobra*[556], intitolato *Nravstvennaja organizacija čelovečestva v ee celom* (L'organizzazione morale dell'umanità nel suo complesso).

Si potrebbero indicare altri testi di Solov'ëv che testimoniano in modo ancora più convincente – anche terminologicamente – il suo «evoluzionismo religioso» e che proverebbero come l'esaltazione dell'originalità del pensiero di Bulgakov, che abbiamo incontrato nelle parole di Levickij riportate diverse pagine addietro, non sia sostenibile. In questa sede, oltre all'attenzione richiesta dall'ottavo dei dodici *Čtenija o Bogočelovečestve*, in cui ha inizio il disegno sofiologico, si dovrebbe fare riferimento[557] almeno a *La Russie et l'Église Universelle*[558]. Tuttavia, già i pochi frammenti utilizzati da Šapošnikov indicano che la teoria dell'evoluzione di Solov'ëv ha anticipato con stupefacente eleganza concettuale anche il disegno di Teilhard de Chardin, anche se in Šapošnikov il nome di Teilhard, peraltro non menzionato, si cela dietro l'espressione «evoluzionismo religioso».

Il «processo cosmogonico» abbraccia nelle tre «epoche fondamentali» che Solov'ëv distingue nella decima lezione di *Čtenija o Bogočelovečestve* proprio quell'evoluzione che Teilhard de Chardin definisce e tratta nei suoi ragionamenti sull'*Evolution de la Matière* – ovvero della *Etoffe de l'Univers* – come cosmogenesi, biogenesi e antropogenesi. Con le espressioni «la sfera esterna nella natura per l'idea divina» (*vnešnaja oboločka v prirode dlja božestvennoj idei*) e «energia dell'anima» (*energija duši*), Solov'ëv incontra i fenomeni della *Noogénèse* di Teilhard e la sua *Energie humaine* (*L'energia umana*, [Parma, 1997]. La descrizione del processo teogonico che segue l'umanizzazione di Dio descritta da Solov'ëv anticipa, nella sua concezione antropocentrica – che tratta l'uomo come il centro spirituale della creazione del mondo (*čelovek kak duchovnyj centr mirozdanija*)[559] – proprio *l'Avenir de l'Homme* (*L'avvenire dell'uomo* [Milano, 1972]) di Teilhard. Più precisamente, la «solidarietà dell'umanità» (*solidarnost' čelovečestva*)[560], nel senso della *Méga-synthèse* che attraverso *l'Amour-énergie* – ossia il solov'ëviano potere dell'«amore universale che abbraccia ogni cosa» *(sila mirovoj vseob'emljuščej ljubvi*)[561] –, diventa quell'*Univers personnalisant a* cui corrisponde in Solov'ëv «l'organismo della comunità degli uomini come eterno corpo di Dio e quell'anima universale che si chiama *sofija*» (*organizm vsečelovečesktj, kak večnoe tela Božie i večnaja duša mira*, t. *e. Sofija*)[562]. Essa si rivela infine come l'«umanità o la Chiesa universale» e come l'«umanità spirituale» (*vsečelovečestvo ili V selenskaja Cerkov' i duchovnoe čelovečestvo*)[563]. La «*sofija*» di Solov'ëv è paragonabile *al Plan métaphysique* di Teilhard, l'«anima universale» *all'Esprit de la Terre* e l'«iperpersonalità» (*sverchličnost'*) all'Au *delà du Collectif*: *l'Hyper-personnel* di Teilhard, e così via.

In *Opravdanie dobra Solov'ëv* fa subentrare, al posto del processo cosmoteogonico di *Čenija o Bogočelovečestve*, il concetto «storico-scientifico» di «evoluzione» (*evolucija*), il cui scopo e fine vengono definiti, proprio nello spirito *dell'Evolutionnisme de Convergente de l'Esprit* in Teilhard de Chardin, come la concentrazione, la sintesi o il «raccogliersi dell'universo nella realtà» (*sobiranie vselennoj v dejstvitel'nosti*)[564] e si chiariscono come il compito decisivo e fondativo dell'umanità divina. Nella terza sezione del nono capitolo di *Opravdanie dobra* Solov'ëv annota:

> «L'ordine dell'ente non si identifica con l'ordine dei fenomeni. I modi e gli stati più alti, più positivi e completi dell'essere esistono (metafisicamente) prima di quelli più bassi, anche se essi si manifestano o si mostrano solo dopo quelli più bassi. In questo modo, l'evoluzione non viene negata. Essa non si può negare: è un fatto. Ma sostenere che l'evoluzione crei le forme superiori in tutto e per tutto da quelle più basse, ossia, in fondo, dal nulla, significa spacciare per fatto assodato un'assurdità logica. L'evoluzione dei modi d'essere inferiori di per sé non potrebbe bastare: essa fa emergere, nel sorgere o nella manifestazione di un modo d'essere più elevato, solo le condizioni materiali, ossia garantisce ai modi d'essere superiori soltanto il loro ambiente adeguato. Ogni sorgere di una nuova specie è perciò, in un certo senso, una nuova creazione, anche se difficilmente si potrebbe dire che essa sia sorta dal nulla. Per la nascita di un nuovo tipo c'è infatti bisogno di qualcosa che preceda la base materiale, e, in secondo luogo, anche il contenuto positivo del tipo più alto non proviene dal nulla. Invece, esistendo da sempre, esso entra solo in un altro ambito dell'essere (in un determinato momento del processo temporale), vale a dire nel mondo dei fenomeni. Le condizioni dell'apparire derivano dall'evoluzione della natura conforme alla natura stessa, mentre ciò che diviene visibile deriva da Dio.»[565]

Solov'ëv – come molto più tardi farà anche Teilhard de Chardin – aggiunge in una nota: «L'originario rapporto di Dio rispetto alla natura giace al di fuori dei confini del processo dell'Universo ed è un oggetto puramente metafisico che qui non toccheremo nel prosieguo»[566].

Le difficili domande connesse a questo punto non rimanevano tuttavia senza risposta, dal momento che erano state trattate e spiegate già due decenni prima. Nell'ottobre del 1879,

infatti, la rivista moscovita «Pravoslavnoe Obozrenie» aveva pubblicato, oltre alla settima, anche l'ottava lezione di *Čtenija o Bogočelovečestve*, un testo, come abbiamo già visto, assai denso di spunti[567]. Nel 1889 uscì a Parigi l'importante opera di Solov'ëv *La Russie et l'Église Universelle*, il cui terzo volume era nuovamente dedicato al problema metafisico dei «fondamenti della creazione, dello spazio, del tempo e della causalità meccanica» (capitolo IV) ed esponeva le seguenti questioni: il modo d'essere del «mondo superiore» e dei puri esseri spirituali (capitolo V); l'unità sofianica del tutto creata *in principio* e la sua realizzazione effettiva ed evolutiva (capitolo VI); la creazione dell'uomo, il fondamento del suo essere e la sua finalità sociale in quanto totalità che abbraccia ogni cosa – *intégration universelle et parfaite* (capitolo VII); la volontaria caduta nel peccato originale, la situazione di partenza dell'umanità, caotica e immersa nella natura, e le condizioni della sua integrazione attuale (capitolo VIII); la preparazione dell'opera messianica (capitolo IX); l'assoluto potere di Cristo e la rinascita dell'umanità storica (capitolo X); Chiesa, Stato e i diritti dell'uomo (capitolo XI); infine, i doveri degli uomini (capitolo XII).

Già nell'ottava lezione di *Čtenija o Bogočelovečestve*, Solov'ëv aveva distinto in modo molto netto l'uomo sofianico, aderente alla norma e originario, dall'uomo empirico, discostatosi dalla norma e leso nella sua integrità: «Quando parliamo dell'eternità dell'uomo o dell'umanità non pensiamo all'uomo naturale, all'uomo come fenomeno. Questa non sarebbe solo una contraddizione interiore, ma sarebbe in opposizione anche all'esperienza scientifica»[568]. Leggiamo inoltre:

> «Il fenomeno empirico "uomo" presuppone una creatura (*suščestvo*) "uomo" che si può comprendere con la ragione, ed è proprio di questo uomo che stiamo parlando. Tuttavia, quando diciamo che esso è essenziale ed eterno, noi non comprendiamo con questo né il concetto della specie "uomo" né l'umanità come definizione d'insieme. Ovviamente, per coloro che vedono la realtà naturale data come qualcosa di assoluto, puramente positivo e reale, tutto quello che non è questa realtà data può essere solo un concetto generale o un'astrazione. Quando parlano dell'uomo reale, essi intendono questo o quell'uomo singolo, che esiste come organismo naturale e materiale in un determinato spazio e in un determinato tempo. Per costoro, al di fuori di tali condizioni, l'uomo è solo un *abstractum*, mentre l'umanità diventa un puro nome collettivo. Questa posizione, propria al realismo empirico, [...] si rivela tuttavia inadeguata.»[569]

Questo, precisamente, deriva dal fatto che anche il singolo uomo come individuo concreto – considerato meramente in senso empirico-realistico – sarebbe solo un concetto astratto e non un'unità reale, vale a dire, dal punto di vista fisico, un gruppo spaziale di elementi e, da quello psichico, una serie temporale di atteggiamenti[570]. Esiste quindi un «uomo ideale» che è eterno e abbraccia tutto. «Egli – in quanto reale – deve essere unità e pluralità. Di conseguenza, non si tratta soltanto di un'essenza (*suščnost'*) universale, generale e astratta, di tutti gli individui umani, bensì di una creatura (*suščestvo*) universale e al contempo individuale, che contiene in sé tutte le singole essenze. Ciascuno di noi, ogni natura umana (*suščestvo*) affonda in modo essenziale e reale le proprie radici nell'uomo universale o assoluto e ne partecipa»[571].

L'immagine opposta del futuro finale, tracciata in base a questo punto di partenza ancorato a un «tempo» che precede il tempo, diventa infine *αποχατάστασιζ τῶν πάντων*, mediante un evoluzionismo teogonico della convergenza e della trasformazione finalizzato a una profonda e integrale riproduzione dell'originaria unitotalità. Tale raffigurazione si accorda con il motivo teilhardiano dello *ἵνα ᾖ ὁ Θεόζ τά πάντα ἐν πᾶσι* (I Cor. 15, 28). Perciò troviamo detto in *Opravdanie dobra* (9/IV): «La connessione positiva [...] dei gradini del processo del mondo [...] consiste infine nel fatto che ogni tipo (più esso è progredito, più è perfetto) abbraccia quelli inferiori e li assume in sé. Non si tratta quindi soltanto di un pro-

cesso di evoluzione e di perfezionamento, ma anche di un processo di "convocazione" del tutto»[572]. Infine, si rivela che

> «l'uomo divino, o il logos come ragione vivente, non comprende solo astrattamente il senso di ogni cosa o l'ordinamento morale più perfetto: egli lo realizza concretamente, e precisamente abbracciando e collegando ogni cosa con la viva forza personale dell'amore. Il più alto compito dell'uomo come tale (il puro uomo) e del puro ambito umano consiste nel riunire l'universo nella realtà [...] Alla fine del processo del mondo, la gloria di Dio non elimina con la sua epifania le forme più basse dell'essere: essa dispone tutti questi tipi nel luogo che a loro appartiene, non come particolari ambiti dell'essere, bensì come organi spirituali-corporali dell'universo raccolto, che sono inscindibilmente riuniti mediante una solidarietà e una collaborazione interna.»[573]

Dopo questa panoramica, quasi non si può mettere seriamente in dubbio il fatto che Solov'ëv avesse anticipato, nei punti essenziali, sia la concezione del «trasformismo» evolutivo di Teilhard de Chardin sia l'idea della sofiologia unificante e dell'ecclesiologia cosmica di Sergej Bulgakov. D'altro canto, attraverso gli ampi progetti di Teilhard e di Bulgakov, volti a cercare e a trovare il senso di tutto l'accadere psichico e metafisico, la filosofia di Solov'ëv acquisisce una straordinaria attualità, in cui rientra anche la rinnovata possibilità di una «convergenza» di quelli che sono i distinti e autonomi «tratti fondamentali del pensiero» di Oriente e Occidente.

Il fatto che cominci a essere attivo, all'interno di una grande sintesi, un processo di avvicinamento tra le diverse posizioni e di una comune comprensione della trascendenza, lo si può intravedere anche dal contributo critico di Šapošnikov. Vi si nota, infatti, che la guida spirituale e la stessa dottrina della Chiesa ortodossa in Unione sovietica ha fondamentalmente mutato dalla fine degli anni cinquanta il proprio atteggiamento di rifiuto rispetto alla «tradizione spirituale» di Solov'ëv, cominciando dalla metà degli anni Sessanta ad appropriarsi sempre più dell'«evoluzionismo religioso»[574]. Sarebbe proprio quest'ultimo ad assumere oggi, nella sua apologia filosofica del pensiero cristiano, una posizione predominante, accanto all'esistenzialismo religioso (di Šestov e Berdjaev) e all'intuitivismo (di Losskij, Florenskij e Frank)[575]. E in tal senso è sufficiente confrontare – esattamente come fa Šapošnikov – le concezioni esposte in numerose opere dei teologi russi:

> «Con l'interpretazione della storia di Solov'ëv si riscontrano diverse somiglianze. Tali interpretazioni condividono in modo particolare l'affermazione del primato dello spirituale rispetto al materiale per quanto riguarda il progresso. In tale sede, lo sviluppo spirituale viene connesso principalmente con un rafforzamento della religiosità. Questo è il motivo per cui Vl. S. Solov'ëv e i suoi odierni sostenitori collegano il progresso sociale non con un'evoluzione dei rapporti materiali, bensì, e prima di tutto, con una "modificazione nella sfera dello spirito". L'influsso dell'evoluzionismo religioso sulla contemporanea filosofia ortodossa della storia è dunque indubitabile»[576] «Nelle condizioni odierne, la maggior parte dei più stimati teologi della chiesa ortodossa russa sostiene l'evoluzionismo religioso, giacché proprio tale concezione aiuta a "iscrivere la religione nel socialismo" e a trattenere nell'"abbraccio della chiesa" quei credenti socialmente attivi e militanti.»[577]

Nel giudizio che segue Šapošnikov intese sintetizzare la sua ricerca (la quale – lo ricordiamo – risulta straordinaria a livello pubblicistico e di notevole valore, considerando altresì che, dagli anni Cinquanta agli anni Settanta, il suo contenuto bibliografico di argomento teologico-filosofico risultava per gran parte quasi inaccessibile in Unione sovietica, se si prescinde dal «Žurnal Moskovskoj Patriarchii» e dai «Bogoslovskie trudy»):

> «Tirando le somme, è possibile sostenere a pieno diritto che anche la variante modernizzata della filosofia della storia ortodossa è estranea alla società socialista ed è quindi inaccettabile. La fede nella provvidenza, l'escatologia e l'agnosticismo rimangono la quintessenza dell'interpreta-

zione ortodossa della storia. A lato di ciò, il fatto che i teologi utilizzino l'eredità di Solov'ëv nella situazione attuale per scopi escatologici contribuisce a mantenere l'influsso dell'ideologia religiosa sui credenti. Le forme più negative del modernismo ortodosso potranno essere eliminate solo nel momento in cui la nostra produzione scientifico-ateistica dimostrerà, in modo convincente, l'impossibilità di mantenere verità teologiche "purificate".»[578]

Se si accettano seriamente i presupposti metafisico-sofiologici dell'evoluzionismo religioso e se si mettono infine alla prova in tale contesto le precedenti affermazioni riguardanti il problema del peccato originale, allora non si può accettare la concezione esposta da Jerzy Klinger, secondo cui tale evento, a causa di una originaria debolezza della creatura e della creazione, provocata a sua volta da un fondamentale difetto della natura, sarebbe da considerare inessenziale. Simili assunti possono rimanere comprensibili solo limitatamente all'uomo sorto attraverso la biogenesi, cioè all'interno del *continuum* spazio-temporale del mondo fisico. Se tuttavia si fa derivare da quella che diventa allora un'inevitabile contraddizione – ossia tra l'affermare, per un verso, che la morte è conseguenza del libero arbitrio dell'uomo e, per l'altro, che tutti gli eventi vitali dell'evoluzione che precedono l'uomo già attestano un carattere essenzialmente progredito –, se, dicevo, si desume da ciò la possibilità di un modo di essere dell'uomo al di fuori della realtà meramente fisica del *continuum* spazio-temporale, allora non esistono né un motivo empiricamente sufficiente né una giustificazione logica per un'interpretazione immanente della crisi del creato (peccato originale), per non parlare poi dell'inconcepibilità del male. Il tentativo di spiegare il peccato originale – una catastrofe cosmica dalle terrificanti conseguenze – come un effetto immanente dell'originario stato della materia, intesa come pura molteplicità, non può essere giustificato né dall'interpretazione antropocentrica dell'universo né dalla responsabilità morale dell'uomo per la perdita dell'unitotalità tra l'essere creato e Dio.

Forse fu proprio a causa di quest'intuizione – a seguito del notevole discorso pronunciato in apertura della seconda seduta della Commissione teologica della Conferenza cristiana di pace il 26 febbraio 1966 dall'arcivescovo (e professore presso l'Accademia religiosa di Leningrado) L. Voronov – che la teologia ortodossa in Unione sovietica cominciò a recepire l'evoluzionismo religioso proprio attraverso Solov'ëv[579]. Il filosofo, infatti, con la sua triplice distinzione tra sofiologia, cosmogonia e teogonia, si era particolarmente adoprato per connettere entrambi i punti di vista: quello metafisico della responsabilità dell'uomo precedente lo spazio e il tempo e quello scientifico-noogenetico della sua solidale devozione alla *αποχατάστασιζ τῶν πάντων*. La connessione diventava cioè possibile grazie a un evoluzionismo della convergenza ubicato all'interno dello spazio-tempo, in modo da eliminare le contraddizioni e da sottolineare la loro integralità.

Sotto questo aspetto, la concezione di Solov'ëv assomiglia a quella di un padre della Chiesa, Agostino, se si considera con la dovuta attenzione la sua assiomatica dell'integralità. Ecco qualche esempio: *meliora omnia quam sola superiora* (*Conf.*, VII/13.19)[580], oppure: *omnia, quae fecisti, «valde bona» tamquam simul omnia* (*ibidem*, XIII/ 28.43)[581]. Il XII e il XIII libro delle *Confessioni* trattano per l'appunto di due sapienze: quella del Creatore e quella del creato. La definizione agostiniana si palesa prima come una *sapientia deo plane coaeterna et aequalis, per quam creata sunt omnia*, per poi svelarsi come *sapientia prior omnium creata, intellectualis natura, mens rationalis et intellectualis, quae creaturam temporis antecedit* (*Conf.*, XII/15. 20)[582]. Naturalmente, Agostino non conservò alcuna vestigia dell'«anima dell'universo» postulata dai platonici, dal dotto romano Marco Terenzio Varrone e da Plotino[583]. Era sufficiente per Agostino l'immutabilità del disegno divino (*incommutabilitas consilii dei*) rispetto alla riottosità della volontà, una volontà che abbandona Dio e

si rivolge alle cose inferiori (*inveni a Deo detortae in infima voluntatis perversitate*; *Conf.,* VII, 16.22). Parimenti, anche il progressivo disegno agostiniano della sapienza, che appunto sottende all'evoluzionismo di Solov'ëv, viene mantenuto inalterato: *Inchoatio creaturae spiritualis* (*Conf.*, XIII/2.3); *defluxus angeli et animae hominis* (*ibidem*, 8, 9); *labor hominum*, *qui secundum animam sunt creatura spiritualis*, *in reliquiis obscuritatis suae*, *donec sint* «*iustitia dei*» *in unico suo* (*ibidem*, 23); *congregatio amaricantium in societatem unam* (*ibidem*, 17.20 [...] *et coniunctio illis*, *qui veritate domini pascuntur in latitudine caritatis* (*ibidem*, XII/23.32 [...] *donec colligat totum* [...] *a dispersione et deformitate hac et conformet atquae confirmet in aeternum* (*ibidem, 16.23)*[584].

Il punto focale è qui rappresentato dall'indicazione agostiniana dell'esistenza temporale di un mondo creato che è riunito con il Dio vero ed eterno in un amore così puro che, nonostante gli sia coeterno, non si risolve abbandonandoLo e defluendo nella varietà del tempo, bensì riposa nella Sua pura contemplazione (*quandam esse creaturam tam casto amore cohaerentem Deo vero et vere aeterno, ut, quamvis ei coaeterna non sint*, *in ullam tamen temporum varietatem et vicessitudinem ab illo se resolvat et defluat*, *sed in eius solius veracissima contemplatione requiescat*)[585]. Anche se non troviamo il tempo o l'influsso del mutamento e della trasformazione né prima né in questo mondo spirituale della creazione, la mutabilità invece inerisce a esso (*non solum ante illam*, *sed nec in illa invenimus tempus; quo fit*, *ut nulla mutatione varietur*: *inest ei tamen ipsa mutabilitas*)[586]. E solo perché questa creatura spirituale (*creatura spiritualis*)[587] ama Dio, suo Creatore, in modo tanto irrinunciabile quanto più ne ha bisogno, essa non si volge lontano da Lui e neppure si rivolge verso se stessa[588]. Il *defluxus angeli et animae hominis in abyssum profondi tenebrosi* è stato una caduta cagionata da una libera decisione, dall'arroganza e dal borioso egoismo di questa prima e integra natura dell'essere. Se non avesse mantenuto nella potenza del logos divino tutto il suo spirito remissivo verso di lei, la creatura sarebbe diventata tenebra abissale. Senza l'amore di Dio, infatti, ogni cosa sarebbe in sé tenebra e abisso (*indicaverunt abyssum universae spiritualis creaturae*, *nisi* [...] *inhaereret tibi omnis oboediens intelligentia... Alioquin et ipsum «caelum caeli» tenebrosus abyssus esset in* Se)[589].

Il tutto, che è diventato fenomeno visibile dopo la divergenza dal «punto alfa», può convergere nel «punto omega» solo grazie al sollievo prodotto dalla carità di Cristo mediante lo spirito divino (*sublevatione caritatis Christi per spiritum Dei*)[590], finché esso, a partire da tale dispersione e deformità, abbraccia tutto e lo rende dotato di forma e ordinato per sempre (*colligas totum a dispersione et deformitate hac et conforrnes atque confirmes in aeternum*)[591]. Questo è il senso proprio dell'evoluzionismo religioso, così in Agostino come in Bulgakov, così in Teilhard de Chardin come in Solov'ëv: *donec ordinatissimo conventu completur universum*[592] – fino al completamento del tutto attraverso un accordo armonico e ordinato. «*Dies*» *autem* «*septimus*» *sine vespera est nec habet occasum* (Agostino)[593]; *svet nevečernij* – luce senza sera né tramonto (Bulgakov).

c) *Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev* (1874-1948)

Nato a Kiev il 6 (18) marzo 1874 in una famiglia aristocratica[594] e fondatore dell'antropologia filosofico-religiosa russa in direzione del personalismo esistenziale, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev aderì in gioventù ai circoli socialisti. Le idee rivoluzionarie ebbero per conseguenza la sua reclusione nel 1898 e la condanna nel 1900 a tre anni di esilio a Vologda, nel nord della Russia. Si trasferì poi a San Pietroburgo, dove con l'amico Sergej N. Bulgakov, anch'egli vicino alle posizioni del marxismo legalitario, iniziò a pubblicare la rivista «Voprosy Žizni» e divenne membro della Società filosofico-religiosa. In seguito, si dedicò

agli studi filosofici in Germania (Heidelberg). Dal 1907 in poi visse a Mosca, citta in cui, dopo l'avvento al potere dei bolscevichi nel 1918, fondò la «Libera accademia per la cultura dello spirito»[595]. Dopo aver tenuto delle lezioni di filosofia all'università nel 1920, venne privato dell'incarico nello stesso anno per ordine della ČeKa (*Črezvyčajnaja Komissija* – Commissione straordinaria) ed espulso dal paese nel 1922. Dal 1922 al 1924 soggiornò a Berlino. Nel 1925 si trasferì a Parigi (la nonna materna era una nobile francese), dove rimase, abitando nel quartiere periferico di Clamart, fino alla sua morte, avvenuta il 23 marzo 1948. A Parigi diresse l'Accademia filosofico-religiosa russa e la rivista «Put'», da lui stesso fondata.

Pur ispirandosi alle idee del cosiddetto «marxismo legalitario», già nei primi anni del nuovo secolo aveva cercato di integrare la dottrina di Marx con un «socialismo efico»[596] in uno studio critico dedicato a Nikolaj K. Michajlovskij, il più importante teorico del movimento popolare russo. Una raccolta di contributi su tematiche filosofiche, sociali e letterarie, pubblicata nel 1907 ma risalente al periodo tra il 1901 al 1906[597], l'opera *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* (La nuova coscienza religiosa e il pubblico)[598], l'articolo *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* (La verità teoretica della filosofia e la verità pratica *dell'intelligencija*)[599] – apparso nel volume collettivo *Vechi*[600] edito nel 1909 da Michail O. Gergenzon – e uno scritto intitolato *Duchovnyj krizis intelligencii* (La crisi spirituale dell'in*telligencija*)[601] segnarono le tappe della sua evoluzione personale da una ponderata critica del marxismo al suo completo rifiuto, dalla passione per il neokantismo alla «ricerca di Dio» (*bogoiskatel'stvo*), una corrente filosofico-religiosa russa nata nel primo decennio del XX secolo. Nei suoi libri *Filosofija svobody* (Filosofia della libertà)[602] e *Smysl tvorčestva. Opyt opravdatuja čeloveka* (*Il senso della creazione*: *saggio per una giustificazione dell'uomo* [Milano, 1994])[603] – tra questi due titoli va citato lo studio del 1912 su Aleksej Chomjakov – Berdjaev cominciava ad abbozzare un serio confronto tra la dottrina del marxismo e la richiesta di libertà da parte dell'uomo «interiore» e «spirituale», di una liberazione dell'essere umano dalla «cattività nelle braccia della necessità».

Dopo la rivoluzione d'Ottobre, il filosofo pose al centro del proprio pensiero sia l'incapacità del marxismo di sciogliere i nodi relativi all'azione e alla libertà dell'uomo sia «il nuovo cristianesimo», che poggiava sul fondamento filosofico di un esistenzialismo cristiano e personale. Tale opposizione trovò una durevole espressione nelle seguenti opere:

Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofi (La filosofia dell'ineguaglianza Lettere agli oppositori nel campo della filosofia sociale);

Smysl istorii. Opyt filosofii čelovečeskoj sud'by (*Il senso della storia*: *saggio di una filosofia del destino umano,* [Milano, 1971]);

Mirosozercanie Dostoevskogo (*La concezione di Dostoevskij* [Torino, 1945]);

Novoe srednevekov'e (*Il nuovo medioevo* [Roma, 2000]);

Christianstvo i socializm (*Il cristianesimo e la vita sociale* [Bari, 1936]);

Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva (*Filosofia dello spirito libero* [Cinisello Balsamo, 1997]);

O naznačenii čeloveka. Opyt paradoksal'noj etiki (Sulla definizione di uomo. Tentativo di un'etica paradossale);

Pravda i lož' kommunizma (*Il problema del comunismo*: *verità e menzogna del comunismo* [Brescia, 1945]);

Sud'ba čeloveka v sovremennom mire. K ponimaniju našej epochi (*Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo* [Milano, 1947]);

Ja i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinočestva i oščenija (*L'io e il mondo: cinque meditazioni sull'esistenza* [Milano, 1943]);

Christianstvo i klassovaja bor'ba (*Cristianesimo e lotta di classe* [Milano, 1977]);
Duch i real'nost' (Spirito e realtà);
Smysl i sud'ba (*Istoki i smysl*) *russkogo kommunizma* (*Il senso e le promesse del comunismo russo* [Roma, 1944]);
O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofi (*Schiavitù e libertà dell'uomo* [Milano, 1952]);
Russkaja ideja. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka (*L'idea russa: i problemi fondamentali del pensiero russo* (*XIX e inizio XX secolo*) [Milano, 1992]);
Opyt eschatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob'ektivacija (Tentativo di una metafisica escatologica. Creatività e oggettivazione);
Dialectique existentielle du divin et de l'humain (La dialettica esistenziale del divino e dell'umano);
Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii (*Autobiografia spirituale* [Firenze, 1953]);
Carstvo ducha i carstvo kesarevo (*Regno di Dio e regno di Cesare* [Milano, 1954])[604].

Tra i russi, Berdjaev considerava come suoi predecessori in campo filosofico gli «slavofili[605] – soprattutto A. Chomjakov –, poi F. M. Dostoevskij, Vl. S. Solov'ëv e, parzialmente, V. V. Rozanov. In sintonia con il pensiero degli slavofili, anche Berdjaev sottolineava la possibilità di realizzare una coscienza «integrale», che riassumesse l'insieme di tutti gli atti dell'anima e della volontà nella chiave della comunità spirituale mistica della chiesa. Anche l'idea solov'ëviana della persona come peculiare momento teleologico e morale divenne uno dei motivi determinanti della sua filosofia. Prima di molti altri, Berdjaev comprese già all'inizio del XX secolo l'enorme significato dell'antropologia filosofica e, delineandola nei suoi tratti caratteristici, esercitò un profondo influsso sull'esistenzialismo e sul suo sviluppo in Occidente.

Su colui che Bernhard Schultze definì esattamente alla metà deI XX secolo come il più importante e il più noto filosofo russo dell'epoca[606] sono stati pubblicati lavori innumerevoli, sostanzialmente da parte non marxista e non russa. Lo studioso Valerij A. Kuvakin menziona ben nove eccellenti ricerche scientifiche[607] che si riferiscono solo agli anni Sessanta, vale a dire a quel decennio in cui gli autori sovietici accettarono il rischio di confrontarsi con la sfida spirituale rappresentata dal pensiero sviluppato durante l'esilio dal loro grande conterraneo, per altro ormai scomparso da diverso tempo. Alla luce di tale situazione esegetica[608], dovrebbe avere un certo interesse informativo constatare come il raggio proiettato da Berdjaev fosse stato acromaticamente rifiutato oppure semplicemente scomposto, in modo costante o variabile, nel prisma dei precetti ideologici, senza subire deviazioni.

Anche se alcuni autori sovietici quali L. Kogan[609] e P. S. Novikov[610] presero a cimentarsi con il pensiero di Solov'ëv[611] – vi fa cenno Michail Iovčuk nel suo contributo storico-filosofico al volume collettivo *Iz istorii russkoj filosofii* (Dalla storia della filosofia russa)[612], curato da Ivan Ščipanov[613] –, nelle riviste di filosofia del paese la trattazione del tema «Nikolaj Berdjaev» rimase tabù ancora per un certo tempo. La caratura e il livello dell'avversario intellettuale erano troppo elevati. Tra quelli che in origine erano i centosettantaquattro rappresentanti dell'élite spirituale russa designati per l'espulsione nell'agosto del 1922, Berdjaev era stato l'unico ad aver avuto l'«onore», già un anno e mezzo prima, di essere personalmente interrogato dal creatore della ČeKa, Feliks Dzeržinskij, in presenza del membro del Politburo L. B. Kamenev[614]. Nella *Filosofskaja Enciklopedija*, il cui primo volume (A – Diderot) uscì nel 1960, non fu più possibile dilazionare la rottura del silenzio. Ju. Karjakin e E. Plimak si assunsero il delicato compito di pubblicare la voce su Berdjaev, redatta sostanzialmente ricorrendo a una panoramica selettiva delle opere, che poneva forti accenti di rifiuto soprattutto in riferimento a *Filosofija neravenstva* [1918-1923][615].

I successivi tentativi di ricezione, modellati nel senso di una storia della filosofia marxista-leninista[616], batterono la strada dell'esistenzialismo e quella della connessione tra l'esistenzialismo e il personalismo cristiano. Alla fine del 1963 Irina F. Balakina ne tracciò alcune direttrici interpretative nel suo saggio su V. Ivanov, V. Rozanov, S. Bulgakov, Vl. Solov'ëv, L. Šestov e N. Berdjaev, esaminando il loro rapporto rispetto all'esistenzialismo cristiano[617]. Nello stesso periodo usciva sulla rivista moscovita «Nauka i religija» un articolo della stessa Balakina intitolato *O dostoinstve christianstva i nedostoinstve christian* (Sulla dignità del cristianesimo e l'0indegnità dei cristiani)[618].

Il 24 e il 25 novembre 1964 ebbe luogo presso l'Università di Mosca un dibattito sul tema «Marxismo e esistenzialismo»[619]. Poco più tardi, gli atti della conferenza *Religiozno-eksistencialistskie iskanija v Rossii naéala XX veka* (Ricerche esistenzialistico-religiose in Russia all'inizio del XX secolo), tenuta dalla Balakina, risultavano già integrati in un'antologia dedicata all'esistenzialismo moderno che portava la firma di Teodor Ojzerman[620]. Nello stesso anno fu pubblicato il libro di Erich Solov'ëv *Ekzistencializm i naučnoe poznanie* (Esistenzialismo e conoscenza scientifica) [Mosca, 1966], mentre la rivista «Voprosy filosofii» pubblicava una ricerca storico-critica dello stesso autore dedicata all'esistenzialismo e divisa in due parti [12, 1966, e 1, 1967][621]. Sul primo dei due numeri fu anche pubblicato un fondamentale saggio di Vladimir Karpušin su Søren Kierkegaard come precursore dell'antropologia esistenzialistica [*Seren K'erkegor – predštvennik ekzistencialistskoj antropologii*][622]. L'anno dopo V.P. Škorinov recensì sulla rivista «Filosofskie nauki» [Mosca, 6, 1968] i seguenti lavori: E. Lampert, *Nicolai Berdyaev and the New Middle Ages* [Londra, 1941]; R. Rössler, *Das Weltbild Nicolai Berdjajews* [Gottingen, 1956]; D.A. Lowrie, *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev* [New York, 1960][623]. Ragguagli sull'ulteriore sviluppo avuto in merito ad ambiti problematici come «esistenzialismo», «antropologia filosofica» e «fenomenologia» vengono offerti da Helmut Dahm in *Sowjetunion – Ideologiebericht* 1974 e in «Studies in Soviet Thought» [Dordrecht-Boston, nr. 4, 1975][624]. Tra le fonti considerate in quella sede, e particolarmente degne di essere qui ricordate, menzioniamo *Filosofija marksizma i eksistencializm. Očerki kritiki ekzistencializma* (La filosofia del marxismo e dell'esistenzialismo. Lineamenti di critica dell'esistenzialismo) [Mosca, 1971], curato da I. Narskij e T. Ojzerman, e l'articolo «Eschatologiceskoe christianstvo» N. Berdjaeva (*Il «cristianesimo escatologico» di N. Berdjaev*) *di N.I. Bočkarev, apparso sulla rivista «Filosofskie naukie»* [Mosca, 4, 1971][625].

Allo scritto di V.E. Dolja *Kritika teologičeskogo ponimanija svobody* (Critica della concezione teologica della libertà) [L'vov, 1973] seguì, tre anni dopo, il libro di V. Kuvakin *Kritika ekzistencializma Berdjaeva* (Critica dell'esistenzialismo di Berdjaev) [Mosca, 1976]. L'autore (nato nel 1939) aveva già collaborato in precedenza a due antologie pubblicate dalla Facoltà di filosofia dell'Università di Mosca e curate rispettivamente da Ščipanov – *Iz istorii russkoj filosofi XIX-go – načala XX-go veka* (Dalla storia della filosofia russa del XIX e dell'inizio del XX secolo) [1969] – e da Bočkarev – *Lenin i istorija filosofi narodov SSSR* (Lenin e la storia della filosofia dei popoli dell'Urss) [1970]. I contributi di Kuvakin pubblicati nei due lavori si occupavano proprio della filosofia di Berdjaev[626], come del resto anche la sua tesi di dottorato *Christianskij ekzistencializm N. Berdjaeva i sovremmenost'* (L'esistenzialismo cristiano di Berdjaev e il tempo presente)[627]. Anche il volume collettivo *Ličnost' i obščestvo* (Personalità e società) [Mosca, 1969] conteneva un articolo di Kuvakin sulle concezioni filosofiche dei cosiddetti «marxisti legalitari», soffermandosi soprattutto su Berdjaev.

Nell'opera *Kritika ekzistencializma Berdjaeva* Kuvakin rimarcava il fatto che in Unione sovietica mancasse fino a quel momento «una monografia che si confronti criticamente con le

idee dei rappresentati della filosofia religiosa russa del XX secolo»[628]. Nella nota 5 di questa eloquente confessione l'autore indicava invece le numerose pubblicazioni che all'argomento erano state dedicate in Occidente sin dal 1960. Per quanto riguarda l'impostazione interpretativa assunta rispetto all'oggetto della ricerca, Kuvakin seguì sostanzialmente – come già annunciava l'«introduzione» al suo libro (dedicata al rapporto tra esistenzialismo e personalismo)[629] – lo studio della Balakina citato sopra. Per quel che concerne invece i giudizi valutativi di tipo politico, emerge chiaramente da un approccio di tipo comparativo che essi coincidono ampiamente con quelli espressi da Karjakin e Plimak nel primo volume della *Filosofskaja Enciklopedija* (1960). Non stupisce quindi leggere quanto segue: «Berdjaev fu l'ideologo delle classi reazionarie e antirivoluzionarie. Egli trasfigurò in utopia filosofico-religiosa i bisogni, gli interessi e gli ideali rimasti irrealizzati di quelle stesse forze sociali che ad essi sono sopravvissute, divenendo così uno dei portavoce delle idee della restaurazione.»[630]

Nella sociologia della conoscenza di Berdjaev – per esempio nell'opera *L'io e il mondo: cinque meditazioni sull'esistenza* – emerge l'incompatibilità del suo pensiero con la dottrina marxista della natura sociale e, più precisamente, collettiva dell'uomo[631], con la stessa chiarezza con cui[632] nella sua filosofia della storia – per esempio in *Smysl istorii. Opyt filosofii čelovečeskoj sud'by* [Berlino, 1923] – viene discusso il principio dello storicismo razionale-umanistico (che è il secondo tipo dell'interpretazione della storia in Berdjaev)[633]. L'autore sovietico notava a proposito:

> «Questo periodo della storia umana si rivela "ingannevole" [*ložnyj*] e "fatale" [*rokovoj*], poiché – così dice Berdjaev nello scritto *Smysl istorii* – vi ha luogo una "separazione" dalla vita interiore (dall'unica profondità dell'uomo e dalla coscienza della sua inscindibile connessione con la natura e la comunità umana), in quanto si registra un'identica "scissione" sullo stesso piano "storico". La fede nel potere della ragione umana, che è così caratteristica di quest'epoca, non è gradita a Berdjaev, poiché essa – la ragione – ha ridotto in subordine non solo tutto l'umano, ma anche il sovrumano (notoriamente l'argomento critico centrale di Šestov). Questa ragione, staccatasi da Dio e dalla rivelazione, secondo Berdjaev trova la sua espressione finale nel "materialismo economico" di Marx.»[634]

Alle tre tipologie interpretative basilari della filosofia della storia elaborate da Berdjaev – 1. Circolo eterno; 2. Storicismo come razionalità e umanità; 3. Storia come lotta senza quartiere dell'eterno con il temporale, cioè della vita con la morte, o irruzione dell'eterno nel tempo con la libera risposta dell'uomo all'appello divino (*vnedrenie večnogo vo vremennoe*)[635] – corrisponde una triplice differenziazione del tempo: «Il primo tipo temporale viene reso visibile con un movimento circolare e viene definito da Berdjaev come "tempo cosmico"; il secondo tipo – rappresentato come una "linea retta" – viene chiamato da Berdjaev "tempo storico"; il terzo tipo – espresso con un punto – è il "tempo esistenziale", legato alla trascendenza»[636]. Da simili interpretazioni emerge come risultato un'identificazione negativa tra l'«uomo senza Dio», l'«uomo contro Dio» e l'«umanesimo» moderno, secolarizzato o ateistico-militante, e lo «sviluppo della storia che procede a ritroso», un «nuovo medioevo»[637]. Questo pensiero converge inequivocabilmente verso una fondamento dell'uomo e della sua storia che giace al di fuori di ogni storicità[636]. Kuvakin descrive alternatamente tale pensiero come un «tentativo di rintracciare l'"origine" della storia al di là dei suoi confini o di rendere rintracciabile il suo "senso" finale nell'uomo contrapposto alla società. Ciò significa che questa critica al materialismo e allo storicismo cela in sé un anelito metafisico che si esprime apertamente o in modo velato»[639]. La filosofia di Berdjaev, tuttavia, a causa di una militanza politica di rara correttezza ma non per questo meno risoluta – testimoniata per esempio in opere come *Duchi Russkoj revoljucii* (Gli spiriti della rivoluzione russa), lavoro

incluso nella già citata raccolta *Iz glubiny*; *Pravda i lož kommunizma* («Put'», 30, Paris, 1931]; *Christianstvo i klassovaja bor'ba* [Paris, 1935]; *Smysl i sud'ba* (*Istoki i smysl*) *russkogo kommunizma* [Lucerna, 1937; Parigi, 1957] –, manteneva un'acutezza che al marxismo-leninismo doveva sembrare insopportabile. La critica sovietica, da parte sua, non avrebbe dovuto dimenticare che proprio il marxismo-leninismo si era curato di fare del cosiddetto *razoblačenie*, lo smascheramento dell'oppositore politico, l'uso più spudorato che ci si possa immaginare.

Quel che Kuvakin veniva a mettere in campo – specialmente nella terza sezione del suo libro intitolata *Socialnaja filosofija i antikommunizm Berdjaeva* (La filosofia sociale e l'anticomunismo di Berdjaev)[640] – per contrastare la convincente schiettezza e l'impressionante amore verso gli uomini rivelato da Berdjaev risulta piuttosto scarso, sia sotto l'aspetto filosofico sia sotto l'aspetto politico. Per un verso, esso ricorda molto le classiche affermazioni di George Kline sulla questione se Marx fosse stato un umanista etico: «L'umanismo dell'ideale è espressamente orientato verso il futuro, l'umanismo dei principi, invece, verso il presente. Solo un umanismo dei principi, secondo cui si tratta di affermare e difendere il valore proprio degli individui esistenti, merita di essere chiamato "umanismo etico". Marx, addirittura il giovane Marx, non fu un umanista etico in tal senso»[641]

Ad offrire in URSS la migliore esposizione sintetica della filosofia di Nikolaj Berdjaev è stata R.A. Gal'ceva, con la voce da lei curata nella terza edizione della *Bol'šaja Sovetskaja enciklopedija*[642]. Nel 1978 è uscita in Francia una bibliografia completa delle opere di Berdjaev (edizioni russe e in lingue straniere), redatta da Tamara F. Klepinina, che si avvale di un'introduzione in francese di P. Pascal ed è corredata da una biografia del filosofo.

d) *Semën Ljudvigovič Frank* (1877-1950)

Figlio di colti genitori ebrei, rappresentante di un collegamento tra l'idealismo e la dottrina della transrazionalità del sapere metafisico, nel senso di una *coincidentia oppositorum* antinomica sviluppata sul fondamento filosofico-religioso del panenteismo, Semën Ljudvigovič Frank nacque a Mosca il 16 (28) gennaio 1877. Il padre era medico e dopo la sua morte l'educazione del figlio di appena cinque anni venne affidata al nonno materno, M. M. Rossijanskij, uno dei fondatori della comunità ebraica moscovita negli anni Sessanta del XIX secolo. All'età di dieci anni, Semën cominciò a frequentare il ginnasio nell'Istituto Lazarev per le lingue orientali. Nel 1891 la madre si sposò per la seconda volta. Il patrigno, V. I. Zak, che aveva trascorso la sua gioventù nel *milieu* del movimento popolare rivoluzionario (*narodničestvo*), lo introdusse nel mondo spirituale del socialismo e del radicalismo politico.

Lo studio autodidatta di questi argomenti da parte dell'adolescente Frank cominciò all'epoca delle scuole superiori, e precisamente con la lettura dell'articolo di Nikolaj Michajlovskij *Čto takoe progress*? (Che cos'è il progresso?), pubblicato nel 1869 su «Otečestvennye zapiski» di San Pietroburgo. Seguì la lettura degli scritti dei democratici rivoluzionari N. Dobroljubov e D. Pisarev, del teorico del movimento popolare rivoluzionario P. Lavrov e di altri. Nel 1892 la famiglia Frank si trasferì a Nižnij Novgorod, dove Semën passò agli studi ginnasiali di secondo grado. Qui si iscrisse a un circolo di giovani desiderosi di studiare il marxismo – che allora stava cominciando a prendere piede in Russia – e si legò a un gruppo *dell'intelligencija* radicale. Lo stesso filosofo avrebbe poi confessato che ciò che più lo affascinava nel marxismo era soprattutto la sua forma scientifica. Il pensiero che fosse possibile conoscere lo sviluppo della società umana secondo le precise leggi che la reggevano esercitava su di lui una grande attrazione.

Nella primavera del 1894 il giovane Frank intraprese gli studi di economia politica presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Mosca, rimanendo tuttavia sotto l'influsso delle idee marxiste che aveva portato con sé da Nižnij Novgorod. Quasi non frequentava le lezioni, prendendo invece parte a innumerevoli discussioni che si tenevano nei circoli e che erano dedicate alle questioni del socialismo e dell'economia politica o all'attività rivoluzionaria dei gruppi cospiratori del partito socialdemocratico russo che allora si stava costituendo. Nell'autunno del 1898 – benché già in precedenza si fossero manifestati i segni di una crisi e di un cambiamento spirituale – decise di rompere definitivamente con le fantasticherie rivoluzionarie votate alla prassi. Cinque anni più tardi si sarebbe liberato completamente anche dalla teoria marxista.

Nell'ultimo anno di università, ossia nel 1898, conobbe Pëtr Struve. Tra i due nacque subito una profonda amicizia che continuò ininterrottamente fino alla morte di Struve nel 1944. Riguardo all'influenza esercitata da quest'ultimo Frank riferisce:

> «Struve, che aveva notato già nel suo primo libro *Saggi sullo sviluppo economico della Russia* come il marxismo fosse una forma di cartesianismo non meglio definito, si richiamò direttamente alla metafisica nella prefazione al libro di Berdjaev Il *soggettivismo e l'individualismo nella filosofia sociale di* Michajlovskij, che egli stesso aveva pubblicato. [...] Il giovane Bulgakov, che aveva allora una visione marxista dell'economia, seguì un percorso interiore simile – ho in mente il suo primo saggio filosofico *Un Faust russo* apparso in *Questioni di filosofia e psicologia*. Nello stesso periodo, il giovane filosofo del diritto Pavel Novgorodcev intraprese con la dissertazione *La scuola giuridica russa*[643] il tentativo di riabilitare il concetto di "diritto naturale" sulla base di un fondamento idealistico (anche Novgorodcev passò, se non dal marxismo, cui non aveva mai aderito, almeno dal positivismo all'"idealismo"). Dagli sforzi di Struve e di Novgorodcev nacque nell'inverno del 1901-1902 il disegno di redigere un volume collettivo dedicato ai problemi dell'idealismo, volume che nel 1902 fu poi pubblicato con questo titolo a Mosca. Si configurò così, senza l'influsso determinato o determinante di singole personalità (a eccezione dello stesso Struve) e in modo quasi spontaneo, la corrente dell'"idealismo". Unendosi con quell'altra corrente, che derivava per filiazione sia da Vl. Solov'ëv e dai metafisici moscoviti (Sergej e Evgenij Trubeckoj, Lev Lopatin) sia dai poeti simbolisti, nacque il movimento filosofico-religioso del pensiero russo del primo decennio del XX secolo. Esso superò il prototipo spirituale tradizionale della visione del mondo *dell'intelligencija* del XIX secolo e portò frutti spirituali degni di grande attenzione. Allora avvertivamo questo processo come un allontanamento dai padri degli anni Sessanta e Settanta che portava a rivolgersi piuttosto ai nonni idealisti degli anni Trenta e Quaranta.»[644]

In effetti, come aggiunse il figlio di Frank, Viktor, si trattava «in un certo senso di un ritorno a origini ancora più antiche, cioè al cristianesimo»[645]. Secondo la testimonianza dello stesso, nel 1912 Semën Frank diventò cristiano credente.

A causa dei tumulti studenteschi della primavera del 1899, durante i quali aveva pubblicato qualche proclama non gradito alle autorità zariste, gli fu negato per due anni il diritto di sostenere l'esame di dottorato. Per questo motivo, nell'autunno dello stesso anno, si trasferì a Berlino, dove rimase per un anno e mezzo frequentandovi lezioni di economia politica e di filosofia. Nel 1900 fu pubblicata a Mosca la sua prima opera filosofica autonoma, uno studio critico intitolato *Teorija cennosti Marksa i ee značenie. Kritičeskij etjud* (La teoria del valore di Marx e il suo significato. Saggio critico). Nella primavera del 1901, ritornato in Russia, ottenne dal Ministero per l'educazione pubblica il permesso di ricevere a Kazan' il grado accademico di candidato in scienze. Cominciarono allora gli anni di insegnamento e di spostamenti. Viaggiò spesso all'estero: prima a Stoccarda e, dal 1905 in poi, soprattutto a Parigi, dove P. Struve pubblicava la sua rivista d'opposizione «Osvobadenie». Si guadagnava da vivere per lo più traducendo in russo opere di autori filosofici tedeschi (tra cui Wilhelm Windelband, Kuno Fischer, Oswald Külpe e Friedrich Schleiermacher). Nell'autunno del

1905 si stabilì a San Pietroburgo. Dal dicembre dello stesso anno curò assieme a Struve il settimanale politico «Poljarnaja zvezda» e, dopo che ne fu vietata la pubblicazione nel marzo del 1906, il suo erede «Svoboda i kul'tura». Il punto di forza della sua attività pubblicistica fu tuttavia rappresentato, dal 1906 fino alla fine del 1917, dalla partecipazione alla direzione della rivista «Russkaja mysl'», che era stata rilevata e rivalorizzata da Struve. Frank, che vi curava la sezione filosofica, pubblicò alcuni dei suoi articoli nella raccolta del 1910 *Filosofia i žizn'* (Filosofia e vita). Un anno prima aveva collaborato con il contributo *Etika nigilizma* (L'etica del nichilismo) al volume collettivo *Vechi*, che sarebbe diventato assai noto in breve tempo. Il tema del suo saggio *De profundis* divenne il titolo e il leitmotiv del libro *Iz glubiny* (Dal profondo) [Mosca, 1918], editorialmente curato da Struve.

Gli ulteriori eventi della vita di Frank ci vengono illustrati dalla biografia pubblicata dal figlio maggiore, Viktor, in *Sbornik pamjati* (Raccolta di memorie):

> «Negli anni 1911-1912 Semën Ljudvigovič sostenne l'esame di magistero e dall'autunno del 1912 divenne docente privato presso l'Università di San Pietroburgo. Tra la primavera del 1913 e l'estate del 1914 si trattenne con un mandato scientifico in Germania, dove scrisse il suo primo libro filosofico *L'oggetto del sapere. Sui fondamenti e i limiti del sapere astratto*. L'opera, che gli diede notorietà, fu pubblicata nel 1915 [...] e nel maggio del 1916 divenne la sua dissertazione di magistero. Trascorse gli anni della Prima guerra mondiale a Pietrogrado. Nel 1916 scrisse *L'anima dell'uomo. Tentativo di introduzione alla psicologia filosofica*, lavoro che, a dire il vero, avrebbe dovuto costituire la sua tesi di abilitazione alla libera docenza. La discussione tuttavia non ebbe mai luogo, perché nel frattempo, a seguito della rivoluzione, i gradi accademici erano stati aboliti.
>
> Nell'estate del 1917 il Ministero della pubblica istruzione di allora gli aveva offerto di diventare decano e professore ordinario della Facoltà di storia e filosofia, di nuova istituzione, presso l'Università di Saratov. Alla luce della morsa statale c'erano ben poche speranze di sviluppare un'attività scientifica senza fastidi a Pietrogrado e, a causa delle difficoltà di approvvigionamento, Frank doveva considerare molto incerta la prospettiva di poter sfamare i suoi bambini (allora erano tre). Per quanto poco allettato dall'idea di dover lasciare la capitale, alla fine accettò l'offerta. Nel settembre del 1917, poco prima della rivoluzione bolscevica, si spostò con la famiglia a Saratov presso i genitori della moglie Tatjana Sergeevna [...] che vi vivevano. Il lavoro presso la nuova facoltà procedette bene e senza intoppi per il primo anno. Ma la devastazione bolscevica non cessava. Nell'autunno del 1919 egli cercò riparo con la famiglia nella grande comunità religiosa tedesca di ZelMan (Rovnoe), ubicata a circa 100 verste a sud di Saratov sulla foce stepposa del Volga, ufficialmente al fine di fondare un istituto pedagogico per i coloni tedeschi, in realtà invece per tenere in vita la propria famiglia. L'anno seguente, tuttavia, dovette far ritorno a Saratov e nell'autunno del 1921, con l'inizio della nuova politica economica, rientrò a Mosca.
>
> Nella capitale si era creata una situazione sicuramente fantastica per quei tempi. *L'intelligenctia*, incoraggiata dal liberalismo del regime, cominciava ad alzare la testa. Frank fu scelto come membro dell'"Istituto di filosofia", che si era allora sviluppato all'interno dell'università come uno specifico indirizzo di studi. La lettera di commiato scritta in seguito dai suoi uditori testimonia il contenuto essenziale delle idee da lui sostenute nel corso delle lezioni[646]. Assieme a Nikolaj Berdjaev fondò e guidò in qualità di decano la Libera accademia per la cultura dello spirito, la cui attività consisteva nello svolgere conferenze aperte su temi filosofici, religiosi e di generale interesse culturale. Queste lezioni ebbero presso tutti gli strati della popolazione – studenti, soldati dell'Armata Rossa e lavoratori – un notevole successo. Ancora nel 1922 Frank pubblicò presso l'editore privato (!) di Mosca "La Sponda" l'opera *Lineamenti di una dottrina metodica delle scienze sociali*; all'incirca nello stesso periodo usciva presso l'Accademia di Pietrogrado la sua *Brevei ntroduzione alla filosofia*.
>
> L'illusione, tuttavia, non durò a lungo. Nell'estate del 1922 il Politbjuro fece improvvisamente arrestare a Mosca, Pietrogrado e in altre città universitarie del paese un grande numero di importanti scienziati, esiliandoli poco più tardi dalla Russia. Tra queste persone c'era anche Semën Frank.»[647]

Nel settembre del 1922 cominciò dunque per il filosofo quarantacinquenne la triste epoca della persecuzione e dell'esilio. Essa lo condusse dapprima a Berlino, che era allora la città in cui principalmente si riversava l'emigrazione russa, dove lavorò fino al 1932 presso l'Istituto scientifico russo. Sempre a Berlino prese parte alla costituzione dell'Accademia filosofico-religiosa fondata da Berdjaev, percependo, a partire dal 1931, in qualità di docente un assegno emesso dalla Humboldt-Universität. Con l'avvento dei nazionalsocialisti il filosofo perse tutte queste funzioni e, con Toro, anche un introito almeno parzialmente assicurato. Restavano solo le pubblicazioni, che in ogni modo stavano diventando sempre più problematiche. All'inizio dei 1938, a causa della pressione sempre più insistente esercitata dalla Gestapo, ripiegò verso la Francia meridionale, dove avrebbe vissuto di lì a poco i tormenti della Seconda guerra mondiale. Nel novembre del 1945 poté ricongiungersi alla moglie e ai figli dopo esserne stato diviso a lungo. Si sistemò allora presso una figlia che si trovava a Londra, dove morì il 10 dicembre 1950 per una grave malattia ai polmoni.

L'esilio originò una produzione filosofica straordinariamente ricca e profonda, di cui purtroppo sono presenti e accessibili nelle lingue occidentali soltanto alcuni frammenti. Dal novero della creazione spirituale di Frank e dal lascito del suo pensiero meritano di essere particolarmente evidenziati i seguenti lavori: *Živoe znanie. Sbornik statej po etike i estetike* (Sapere vivente. Raccolta di contributi all'etica e all'estetica) [Berlino, 1923]; *Krušenie kumirov* (La disgregazione degli idoli) [Parigi, 1926]; *Duchovnye osnovy obščestva. Vvedenie v social'nuju filosofiju (I* fondamenti spirituali della società. Introduzione alla filosofia sociale) [Parigi, 1930]; *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii* [Parigi, 1939] (*L'inattingibile: verso una filosofia della religione* [Milano, 1977]); *Svet vo t'me. Opyt christianskoj etiki i sociologii* (La luce nelle tenebre. Tentativo di un'etica e una sociologia cristiana) [Parigi, 1949]; *Real'nost' i čelovek. Metafizika celovečeskogo bytija* (La realtà e l'uomo. Una metafisica dell'essere umano) [Parigi, 1956, postumo]; *S nami Bog. Tri razmyšlenija* (Dio con noi. Tre meditazioni) [Parigi, 1964; postumo, ma scritto originariamente durante la Seconda guerra mondiale in Francia e pubblicato la prima volta in inglese: *God with us. Three Meditations*, Londra, 1946].

Alla bozza della sua ultima opera *Real'nost i čelovek* – che Semën Frank scelse come proprio contributo all'antologia della filosofia russa del XX secolo, ancora in preparazione poco prima della morte e pubblicata postuma dal figlio Viktor nel I965 – egli affidò la seguente definizione del suo pensiero:

> «La mia *Weltanschauung* filosofica poggia sulla connessione dell'ideal-realismo [di Losskij] o (come preferisco chiamarlo) del "realismo assoluto" con la dottrina (simile alla "teologia negativa") della transrazionalità del sapere metafisico, che ha per propria base il principio della coincidenza antinomica degli oggetti (la *coincidentia oppositorum*). Il platonismo e soprattutto Plotino e Nicola Cusano ebbero un grandissimo influsso su di me. In senso filosofico-religioso mi colloco sul terreno del panenteismo [la concezione che Dio è l'unità vivente ed eterna di tutto]. Descrivo le mie idee religioso-sociali con il nome di "realismo cristiano". In esso il riconoscimento delle basi divine di tutto l'ente concreto, e dunque del suo valore religioso positivo, si accorda con la percezione di una fatale incompiutezza della sua situazione empirica, e quindi delle limitate possibilità di una sua realizzazione puramente umana.»[648]

Nella *Filosofskaja Enciklopedija*[649] Evgenij Barabanov ha esposto in modo ineccepibile l'opera spirituale di Frank. Il suo racconto descrive il percorso intellettuale di questo importante pensatore russo come un passaggio dal marxismo – attraverso la filosofia trascendentale kantiana e il rovesciamento assiologico di Nietzsche: cfr. il contributo *Fr. Nicše i etika «ljubvi k dal'nemu»* (Friedrich Nietzsche e l'etica dell'«amore per ciò che è lontano») in

Problemy idealizma [Mosca, 1902][650] – all'«idealismo» e quindi alla dottrina cristiana, che Barabanov, a ragione, vede minacciata nell'ultimo e più ampio lavoro di Frank da motivi panteistici e manichei. La costruzione sistematica della sua concezione dell'unitotalità influenzata da Solov'ëv – gnoseologia, ontologia, antropologia, filosofia sociale e teodicea – viene resa trasparente da Barabanov a grandi linee e il suo contenuto è riprodotto in forma verificabile citando i passi essenziali.

Per quanto concerne le fonti di questa documentata esposizione, i punti di forza risultano i seguenti: *Predmet znanija* (L'oggetto del sapere) – gnoseologia –, i già citati *Nepostižimoe* – ontologia – e *Smysl žizni* – antropologia –, *Ja i my* («Io» e «noi»), tutti pubblicati nella raccolta di articoli dedicata a P. Struve[651], oltre a *Duchovnye osnovy obščestva* – filosofia sociale –, *Svet vo t'me* teodicea – e *Real'nost' i čelovek*, un abbozzo della metafisica dell'unitotalità redatto in una sintesi sistematica. Il nucleo della loro presentazione nella voce curata da Barabanov è costituito dalle seguenti idee di Frank: transrazionalità e irriducibilità ad altro del primo fondamento reale; esprimibilità esclusiva della sua interezza metalogica e perfezionamento mediante l'intuizione immediata; contradditorietà della modalità d'essere dell'«assolutamente inattingibile», determinato per un verso come «essere oggettuale» nel senso del fondamento dell'unitotalità e per l'altro come «vita spirituale» nel senso della potenzialità.

> «La potenzialità coincide con la libertà, che con la propria mediazione fa sorgere la realtà (*dejstvitel' non*'). Solo nella libertà, che per sua natura è "transrazionale", è data la connessione vitale tra l'origine dell'essere e l'essere stesso. Nell'esperienza religiosa l'ultima profondità dell'"inattingibile" emerge come "divinità" o come "sacralità"; essa si manifesta nella rivelazione concreta come il Dio personale della religione, come il "Dio con noi" (cfr. la dottrina di Meister Eckhart sulla religione e il divino nulla della teologia apofatica). Dalla dottrina di Dio come fondamento del mondo e dalla realtà non conchiusa in sé, Frank fa derivare anche una peculiare antropologia: non solo l'uomo sorge in Dio, ma anche Dio sorge nell'uomo. Solo nell'umanità di Dio si rivela l'intera pienezza dell'umanità dell'uomo, che comunque manca nella sua chiusura e autoaffermazione e nel suo stato di alienazione dell'essere diviso dall'unitotalità.»[652]

Nel quadro della revisione del pensiero di Frank – *Real'nost' i čelovek* –, che attribuisce l'origine del male non solo alla libertà personale, bensì alla profondità della realtà stessa, Barabanov richiama la comprensione dell'«abisso» in Böhme e Schelling, aggiungendo che il sistema frankiano dell'unitotalità «diventa, con quest'interpretazione, la fonte dell' impersonalismo (l'uomo come membro d'unione di principi polari della realtà) e del passaggio dell'antropologia nell'ontologia»[653]. Rimane da notare qui (come già in precedenza) la grande somiglianza tra la «cosmoteologia» di Frank e la fase conclusiva del pensiero di Max Scheler: cfr. soprattutto *Die Stellung des menschen in Kosmos* [Darmstadt, 1928]. Va detto che Frank conosceva e in parte recensì l'opera scheleriana: per esempio nel 1923 la prima edizione della filosofia della religione di Scheler, *Vom Ewigen in Menschen* [Lipsia, 1921]. Lo psichiatra e psicologo svizzero Ludwig Binswanger, che Frank conobbe ad Amsterdam sul finire del 1934 e con cui da allora fu legato da un rapporto di amicizia, ci ha riferito che, per esplicita ammissione di Frank, Berlino fu per lui «una specie di deserto» in cui egli visse «come un eremita». «Dopo la morte di Max Scheler, con cui era legato in questi ultimi anni di vita da un ricco scambio spirituale, non ebbe più alcuno stretto e proficuo contatto con i filosofi tedeschi. »[654]

In generale, pare adeguato il giudizio di Dmitrij Čiževslcij, secondo cui «nell'ambito della filosofia sistematica [...] le opere di Frank fanno parte di quel che di più importante e soprattutto di più "filosofico" ha [finora] offerto la filosofia russa»[655]. Questa è anche l'im-

pressione che si può ricavare dalla fondamentale ed eccellente ricerca sulla filosofia della religione di Frank da parte di Rupert Gläser, che, nata come tesi discussa con Gustav A. Wetter a Roma, fu pubblicata a Würzburg nel 1975 con il titolo di *Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks* (La questione di Dio nella filosofia di S. L. Frank). Quest'opera accurata, elegante e intellettualmente convincente, non lascia null'altro da desiderare per quanto concerne l'aspetto biografico e quello dei contenuti di pensiero, nonché quanto a competenza e risultati. Tra le molte altre cose, essa considera anche, e soprattutto, come il tratto più distintivo della filosofia dell'«ultimo Frank», «l'elevazione e l'integrazione della sua metafisica dell'unitotalità con un personalismo religioso»[656]. Con un puntuale confronto tra citazioni tratte da *Vom Ewigen in Menschen* di Scheler e da *Nepostižmoe* di Frank, Gläser dimostra l'affinità già rilevata tra i due autori. «Non deve sfuggire nemmeno la vicinanza di Frank a Scheler. Il fatto che Frank si sia occupato di Scheler ha lasciato tracce evidenti»[657], che si stagliano – analogamente al senso della «identificazione degli atti», della «collaborazione di Dio attraverso l'uomo» — fino a *Real'nost' i čelovek*. Il tentativo empatico di Gläser di risolvere il problema dell'«anti-realtà del male» nel «monodualismo» frankiano, cioè la necessità di una bipolarizzazione del suo sistema che «originariamente presentava un polo solo» mediante la distinzione di un aspetto «presenziale» della modalità diveniente dell'essere e di un aspetto «perfettivo» della modalità essenziale dell'essere[658], converge in ultima istanza nella direzione di quel mondo filosofico evolutivo-sofianico già tracciato dalle cosmoteologie di Solov'ëv, Bulgakov e Teilhard de Chardin. In esse «Dio, origine e centro della realtà, permea e abbraccia ogni cosa, diffondendo uniformemente la sua pienezza. Poiché anche l'essere umano appartiene all'ambito della realtà, in questo aspetto del suo essere Dio permea anche l'uomo»[659], la cui essenza è costituita, in prima e in ultima istanza, dal fondamento e dal principio della divinità[660]

e) *Vasilij Vasil'evič Zen'kovskij* (1881-1962)

Sostenitore di un «realismo critico», Vasilij Vasil'evič Zen'kovskij nacque il 4 (16) luglio 1881. Figlio di un preside ginnasiale a Proskurov (oggi Chmel'nickij), circa 280 km a sudovest di Kiev, frequentò la scuola superiore nella capitale ucraina e intraprese nel 1900 gli studi di medicina presso la Facoltà di scienze naturali dell'Università di Kiev con l'intenzione di diventare medico. Dopo aver sostenuto tutti gli esami si iscrisse nel 1904 alla Facoltà di filologia, per dedicarsi a una seconda laurea che aveva per oggetto la filosofia e le questioni dell'educazione classica. Conclusi nel 1909 anche questi studi, decise di intraprendere la carriera accademica. Dopo che l'Università di Kiev accettò la sua domanda di impiego accademico (*professorskij stipendiat*), poté rimanere nella città e prepararsi all'esame di promozione, sostenuto nel 1912. Nel periodo immediatamente successivo Zen'kovskij si trasferì in Germania grazie a una borsa di studio per svolgere ricerche nel campo da lui affrontato nella dissertazione di magistero, dedicata al parallelismo psicofisico. Tre anni dopo pubblicò i risultati del suo lavoro scientifico: *Problema psichičeskoj pričinnosti* (Il problema della causalità psichica) [Kiev, 1914][661]. In seguito diventò professore associato di filosofia presso l'Università di Kiev.

La rivoluzione e la guerra civile lo risucchiarono nel vortice delle vicende belliche. Dopo essere stato dal 1910 presidente della Società filosofico-religiosa di Kiev, tra l'aprile e il dicembre del 1918 – all'epoca in cui la carica di atamano era rivestita da Pavlo Skoropadskyj – diventò ministro ucraino della cultura e delle questioni ecclesiastiche. In tale periodo ricevette pressioni affinché rimuovesse quello che allora era il metropolita di Kiev, Antonij (Aleksej Chrapovickij), cosa che egli rifiutò con decisione.

Nel dicembre 1919 abbandonò la Russia e, fino al 1923, trovò impiego presso l'Università di Belgrado. Occupò quindi la cattedra di psicologia sperimentale e psicologia dell'infanzia presso il neonato Istituto scolastico pedagogico superiore di Praga. Dopo un soggiorno di studi di nove mesi negli Stati Uniti d'America (1926-27), come borsista della Rockefeller Foundation, dal 1927 si trasferì a Parigi, dove lo voleva tra i suoi docenti l'Istituto russo per la teologia ortodossa, fondato due anni prima. Nel marzo 1942 prese i voti dal metropolita di Parigi Evlogij (Georgijevskij). In qualità di successore di Bulgakov, deceduto ormai decano nel 1944, diresse l'Istituto Sergij fino alla morte, avvenuta il 5 agosto 1962. Già dall'epoca del primo congresso del movimento cristiano degli studenti russi (RSChD) che ebbe luogo, in presenza di Berdjaev, Bulgakov, Kartašev, Novgorodcev e altri rappresentanti dell'élite russa in esilio, dal 1 all' 8 ottobre 1923 nel castello di Prerov in Cecoslovacchia, Zen'kovskij resse per quasi quarant'anni (1923-62) la presidenza dell'istituzione.

Se si prescinde dagli scritti teologici – come *Apologetika* (Apologetica) [Parigi, 1957][662] – e da certe inclinazioni scientifico-letterarie – Zen'kovskij si occupò spesso di Gogol' e scrisse l'opera *Aus der Geschichte der ästhetischen Ideen in Russland im 19. und 20. Jahrhundert* (Dalla storia delle idee estetiche in Russia nel XIX e nel XX secolo) [L'Aia, 1958] l'attività del pensatore rivela soprattutto due centri di gravità: la pedagogia e la filosofia.

Nell'ambito delle scienze dell'educazione sono degni di nota lavori come *Social'noe vospitanie, ego zadači i puti* (La pedagogia sociale, i suoi compiti e i suoi metodi) [Mosca, 1918]; *Psichologija detstva* (Psicologia dell'infanzia) [Berlino, 1923; ed. serba e polacca, 1924-25]; *Ob ierarchiceskom stroe diši* (Sull'ordinamento gerarchico dell'anima), in «Naučnye trudy Russkogo narodnogo universiteta v Prage», vol. II [Praga, 1929]; *Na poroge zrelosti* (Sulla soglia della maturità) [Parigi, 1929 e 1953]; *Problemy vospitanija v svete christianskoj antropologii* (Problemi dell'educazione nella luce dell'antropologia cristiana) [Parigi, 1934] e infine *Russkaja pedagogika XX veka* (La pedagogia russa del XX secolo) [Parigi, 1960]. L'interesse per Gogol', già manifestatosi nel 1902, trovò nuovamente espressione durante la Prima guerra mondiale in un manoscritto la cui pubblicazione fu appoggiata con forza, ma invano, da Sergej Bulgakov: il testo andò infatti perduto negli anni della rivoluzione[663] e ne fu pubblicato solo un frammento sulla rivista «Christianskaja mysl'» [Kiev, 1916-17][664]. Solo poco prima della morte Zen'kovskij realizzò finalmente il progetto, coltivato tutta la vita, di pubblicare un libro sul pensiero del più importante scrittore ucraino: *N. V. Gogol'* [Parigi, 1961].

Nell'ambito della filosofia Vasilij Zen'kovskij ha prodotto opere di eccellente levatura. Già prima del definitivo trasferimento in Francia, era stata pubblicata a Parigi la sua opera *Russkie mysliteli i Evropa* (I pensatori russi e l'Europa) [Parigi, 1926]. Fino alla fine degli anni Quaranta, egli lavorò alla fondamentale e imprescindibile opera *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), tuttora considerata un testo eccellente, di cui il primo tomo (dagli inizi fino a Konstantin Leont'ev e Vasilij Rozanov) uscì a Parigi nel 1948 e il secondo (dedicato all'epoca dei grandi sistemi da Solov'ëv attraverso Frank fino a Florenskij e Bulgakov) apparve sempre a Parigi due anni più tardi. Nel 1953 apparve l'esemplare traduzione inglese da parte di George Kline – che fu poi anche promotore dell'edizione antologica in tre volumi *Russian Philosophy* [Chicago, 1965] – e nel 1955 l'edizione francese di Andronikof[665]. Seguirono *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Die Grundlagen der theologischen Anthropologie* (L'immagine dell'uomo nella Chiesa orientale. I fondamenti dell'antropologia ortodossa) [Stoccarda, 1951] e diverse pubblicazioni minori, tra le quali *Naša epocha* (La nostra epoca) [Parigi, 1952] e *O mnimom materializme russkoj nauki i*

filosofi (Sul supposto materialismo della scienza e della filosofia russa) [Monaco, 1956]. Zen'kovskij, autore infaticabile, si dedicò infine alla stesura della trilogia *Osnovy christianskoj filosofi*, dedicata ai fondamenti della filosofia cristiana nell'ottica ortodossa. Il primo volume, *Christianskoe učenie o poznanii*, trattava il tema della dottrina cristiana della conoscenza; il secondo, *Christianskoe učenie o mire*, era dedicato alla dottrina cristiana del mondo; il terzo, *Christianskoe uśenie o čeloveke*, avrebbe dovuto esporre la dottrina cristiana dell'uomo. Già la pubblicazione del secondo volume fu postuma. Il terzo non poté più uscire[666].

Importanti giudizi e contributi di Zen'kovskij rispetto alle questioni gnoseologiche sono contenuti nelle sue riflessioni sul soggetto e sull'atto di conoscenza reperibili nel primo volume di *Osnovy christianskoj filosofi*. Nell'introduzione Zen'kovskij precisava di essersi formato sotto l'influsso del trascendentalismo e di averne acquisito diversi tratti, confessando tuttavia di trovarsi ora «sull'altra sponda». È da questo luogo che egli cerca ora «di riportare il pensiero filosofico, nella misura in cui ciò è ancora possibile, a quella visione del mondo e a quella comprensione dell'uomo che sono sorte dal profondo della coscienza cristiana» (*Osnovy*, vol. I, pag. 3).

Nei capitoli VI – *Christianskie predposylki znanija* (I presupposti cristiani del sapere) – e IX – *Poznanie i real'nost'* (Conoscenza e realtà) – l'intendimento di Zen'kovskij appare chiaro: «La ragione individuale, o la ragione dell'umanità intera, deve essere integrata e perfezionata da una grazia proveniente dall'alto. Il riconoscimento di quest'idea della collaborazione, del sinergismo nella conoscenza è il principio fondamentale della gnoseologia cristiana [...] Il portatore della verità nella sua pienezza non è il *lumen naturale rationis*, bensì la Chiesa, nell'azione reciproca dell'intelletto naturale e della forza dello Spirito Santo» (I, pag. 81). In rapporto alla svolta gnoseologica da Aristotele a Platone, che a suo parere contraddistingue la «riduzione fenomenologica» di Husserl, Zen'kovskij ragiona:

> «Sulla base della dottrina di Husserl il concetto di percezione è diventato negli ultimi tre o quattro decenni così straordinariamente complesso che è diventata difficile la comprensione di ciò che in esso è realmente "dato". Vorrei indicare qui soltanto due eccellenti opere del passato più recente dedicate a questo tema: quella del filosofo francese Maurice Merleau-Ponty, *La perception*, e un libro del filosofo americano Aron Gurvitch che nella traduzione francese ha lo stesso titolo. Non abbiamo bisogno di entrare nel merito di queste ricerche. Riguardo ai loro risultati si può affermare quanto segue: alla struttura della conoscenza appartengono alcuni contenuti che si possono definire a pieno diritto come presupposti del sapere. Essi sono infatti costitutivamente collegati con il lavoro del conoscere, lo rendono possibile e lo realizzano. Noi chiamiamo questi presupposti gli assiomi del sapere, poiché, se da un lato non sono "dimostrabili", dall'altro si rivelano tuttavia fondanti. L'esistenza di simili 'presupposti' o "assiomi", ossia di fondamenti del sapere sicuramente indimostrabili, ma imprescindibili, fa oscillare il mero razionalismo e mostra che nel sapere esistono principi al di fuori del pensiero razionale. Si possono citare tre assiomi di questo tipo: 1) l'assioma della realtà, formulato da V. I. Vernadskij; 2) l'assioma della razionalità del mondo, formulato da me (l'intuizione del senso dell'essere che fonda la conoscenza); 3) l'assioma dell'intenzionalità di tutti gli atti dello spirito tendenti alla sfera assoluta (*aksioma obraščennosti*), formulato da B. P. Vyšeslavcev riallacciandosi al principe E. Trubeckoj.» (*Osnovy*, I, pag. 85)[667]

Nel capitolo IX Zen'kovskij si occupa in modo fondamentale delle questioni del contenuto e dell'oggetto della conoscenza, affrontando il problema di quella che Richard Avenarius aveva definito la «coordinazione ontologica» di conoscenza e oggetto, nonché i tentativi di risolvere tale problema proposti da un lato dall'idealismo trascendentale – soprattutto di Kant, Fichte e Hegel – e dall'altro lato dal realismo trascendentale[668], sostenuto tra gli altri da A. Riehl, W. Wundt, E. von Hartmann, Ch. Sigwart, W. Windelband e H. Rickert in Ger-

mania e da G. Čelpanov, B. Vyšeslavcev, P. Struve, P. Novgorodcev e dalla cosiddetta «scuola di Solov'ëv» in Russia (vedi *Osnovy*, I, pagg. 130-2):

> «Per quel che riguarda la concezione di S.L. Frank, che riprese il sistema dell'"uni totalità" (in parte nella direzione di Plotino, in parte in quella di Nicola Cusano) sviluppandolo con nuove articolazioni, qui abbiamo di fronte a noi (nella questione sul senso e sui presupposti della coordinazione gnoseologica) una peculiare connessione tra il progetto hegeliano e la posizione fondamentale del realismo trascendentale. Per Frank, la conoscenza – il concetto si manifesta con chiarezza nel suo libro edito postumo *La realtà e l'uomo* – è autorivelazione della realtà originaria. Anche il cosmo rappresenta pertanto una sua autorivelazione. Il fatto della coordinazione ontologica viene quindi desunto dalla sfera trascendentale (dalla realtà originaria). Questa fortunata soluzione, a nostro avviso, si avvicina alla verità perfetta, pur rivelando nell'idea dell'unitotalità una debolezza del sisteme[669] che non si può eliminare.» (*Osnovy*, I, pag. 133)

Rimane pertanto aperta la questione di come debba essere preservata la genuinità della realtà nella coscienza, senza che vada persa l'unità di soggetto e oggetto. L'analisi di Zen'kovskij rivela che nel concetto di coordinazione gnoseologica emerge un plesso che richiede, per essere interpretato, l'accettazione dei seguenti punti: «a) La trascendenza della conoscenza dell'oggetto e, in questo senso, la completa realtà dell'oggetto; b) l'"incontro" di entrambi negli atti della conoscenza e l'"entrata" dell'oggetto nel soggetto. Nel realismo trascendentale si sottolinea il primo punto, ma si sottace il secondo» (*Osnovy*, I, pag. 135). Poiché l'«incontro» del conoscere e dell'oggetto ha luogo nella coscienza individuale – e il soggetto psichico non può tuttavia garantire il sapere apodittico e dunque la coordinazione gnoseologica –, allora «la gnoseologia moderna si ostina, per quanto inutilmente, a provare a costituire il concetto di un "soggetto gnoseologico [trascendentale]", inesprimibile ma necessario per realizzare la "coordinazione gnoseologica"» (*Osnovy*, I, pag. 136). A giudizio di Zen'kovskij, l'idealismo trascendentale ha offerto comunque rilevanti suggerimenti per una comprensione della coordinazione gnoseologica. Viceversa, al realismo trascendentale è stato attribuito il «merito» della completa scomparsa della realtà fuori da tale coordinazione.

In breve, Zen'kovskij non trova convincente né la «rinuncia alle spiegazioni» di Losskij, secondo cui l'oggetto della conoscenza non è immanente al soggetto (cfr. *Osnovy*, I, pag. 134 seg.), né la fenomenologia del soggetto trascendentale (universale) del principe S. N. Trubeckoj (cfr. *Osnovy*, I, pag. 136). Il primo viene considerato un «*testimonium paupertatis*», il secondo «mitologia purissima», un «*deus ex machina*», una «costruzione puramente fittizia e sterile». «Tutto ciò (come pure il contributo del principe E. N. Trubeckoj ad alcuni progetti straordinariamente importanti) sgombera sì la strada alla soluzione dell'enigma della coordinazione gnoseologica sulla base del realismo trascendentale, ma rimane evidentemente solo alla soglia del concetto.» (*Osnovy*, I, pag. 136).

Zen'kovskij propone la seguente concezione: al punto di partenza del soggetto empirico della conoscenza corrisponde la coscienza individuale. La sua attività, tuttavia, può chiarire solo parzialmente il mistero del conoscere. Per la coscienza individuale, infatti, l'oggetto della conoscenza non è solo «transoggettivo», ma è piuttosto «*toto genere* trascendente» rispetto a quello, in quanto si esperisce ovunque nell'abbraccio dell'essere reale: tale essere gli appare come la realtà sconosciuta. L'individuo come tale contribuisce solo in scarsa misura al processo conoscitivo. Una gran parte di tale operazione, infatti, non deriva affatto da lui. Essa è «data» alla coscienza individuale come tensione originaria e come materiale di partenza. D'altro canto, già nella prima, ma più ancora nella seconda razionalizzazione, subentrano dei momenti trascendentali, con l'aiuto dei quali il materiale della conoscenza

viene da noi acquisito e formato «nello stesso conoscere», assumendo un significato ultraindividuale[670]:

> «L'oggetto della conoscenza "da qualche parte" è coordinato con tutta quest'attività dello spirito conoscente, viene portato in un insieme ordinato con esso. In prima approssimazione, la radice di questa coordinazione sembra risiedere nella sfera trascendentale. Se si accetta questa tesi, l'ambito trascendentale si rivela come una forza creatrice che (secondo l'interpretazione ottimamente sviluppata da Schelling) plasma una "natura visibile". Tuttavia, come può essere creatore l'ambito trascendentale? Nel momento in cui gli attribuiamo una forza creatrice lo "corroboriamo", lo rendiamo "corporeo", gli diamo un peso ontologico (massività) che, nella luce delle analisi gnoseologiche che ci hanno dischiuso tale ambito per la prima volta, esso non possiede. Evidentemente, si deve delimitare l'ambito trascendentale come tale – ossia come ciò che ci si schiude mediante le analisi gnoseologiche – da quella "radice creativa" da cui cresce la realtà in senso conoscibile e da cui sorge anche lo stesso ambito trascendentale. Una tale radice creativa può essere riconosciuta solo nella sfera dell'assoluto, giacché ogni realtà ha il suo fondamento solo nell'assoluto: quella stessa forza creatrice, da cui derivano sia la realtà sia le forme trascendentali, come ora possiamo dire in modo sufficientemente chiaro, è la sapienza divina con tutta la pienezza delle idee divine e delle energie divine. Essa – la sapienza divina – innesta le idee divine in questo essere come *logoi spermatikoi*. In tal modo, sorge la struttura armonica, sorge la regolarità e l'articolazione ordinata dell'essere.» (*Osnovy*, I, pag. 137 seg; cfr. II, pagg. 16-8)[671]

Se si prescinde qui dalle «idee seminali» soprattutto della stoa romana e del grande Atanasio – dai *logoi spermatikoi*, ovvero *semjannye logosy* in russo –, allora la concezione di Zen'kovskij si avvicina moltissimo alla critica di Husserl da parte di Ludwig Landgrebe. In essa viene fatta valere la necessità di distinguere tra una soggettività trascendentale, da un lato – nel senso della dimensione di un'esperienza assoluta e fondativa in senso ultimo –, e, dall'altro, l'essere del soggetto trascendentale nel senso della fenomenologia descrittiva[672]. Nel presente volume l'argomento è stato già discusso nelle pagine dedicate a Vladimir Solov'ëv e alla sua *Teoretčeskaja filosofija*.

Zen'kovskij sviluppa ulteriormente il suo pensiero:

> «Nella saggezza divina e solo in essa *l'orda idearum* e *l'orda rerum* sono dall'eternità una cosa soltanto, mentre nell'essere reale entrambi gli *ordines* costituiscono una unità solo in senso secondario, nella misura in cui il mondo non possiede questa unità da se stesso, ma per mezzo del suo creatore. Per quanto invece concerne la conoscenza umana, che, benché sviluppata nella coscienza individuale, è per suo significato sovraindividuale e per sua nascita cristocentrica, la luce di Cristo si rivela come la forza che costituisce il progetto indirizzato alla conoscenza come tale: noi "vediamo" il mondo attraverso il *lumen Christi*, vediamo cioè sia la superficie completa sia anche la profondità del mondo, ne scorgiamo (intuitivamente) l'armonia. In questa sua pienezza e bellezza il mondo ci attrae. Esso è infatti sorto in virtù di Cristo e poggia sulla saggezza divina. Il disegno della conoscenza, pertanto, non è altro che l'intuizione di essere dotati di senso, l'intuizione dell'articolazione ordinata del mondo. Questa intuizione si trasforma nel bisogno di spiegare in termini più chiari il senso del mondo. Il bisogno di conoscere il mondo è perciò il primo e il fondamentale segno dell'amore verso il mondo. La conoscenza è la via che viene prescritta dal bisogno di spiegare l'oggetto mediante l'amore. Nell'eternità futura il sapere giunto a perfezione verrà rimosso (I Cor. 13, 8), perché esso avrà raggiunto il suo scopo, quello di abbracciare il mondo nell'amore.» (*Osnovy*, I, pag. 138).

In conformità a ciò, Zen'kovskij fa culminare la sua gnoseologia cristologica con una cosmologia ecclesiologica, affermando a tale riguardo:

> «Il disegno della conoscenza consegue dall'intuizione di essere dotati di senso. Per quanto riguarda invece il compimento della conoscenza stessa che ha luogo in noi, esso non viene in esse-

re grazie alle nostre forze conoscitive. Quelle sintesi categoriali che trasformano il materiale della conoscenza in una determinata immagine del mondo (attraverso cui l'essere si sdoppia e – in questo senso – viene affermato l'intervallo trascendentale tra il soggetto e l'oggetto), non sono altro che l'azione del *lumen Christi* nella nostra conoscenza. Oppure: le categorie non vengono forgiate da noi e neppure esistono "in sé" in qualche luogo, ma sono la nostra percezione delle idee divine, precisamente come sono entrate nell'essere (in quanto categorie della sostanza, della causalità, dell'azione reciproca). La conoscenza viene costituita sì in noi, ma non da noi. Le categorie sono per noi solo "momenti trascendentali", e non è sufficiente che noi attribuiamo a loro solo un "essere trascendentale". Infatti, esse non solo sono inscritte nell'essere, bensì "esistono". Ma come e in che modo? Quel che in Cristo sono le idee divine, in noi sono i principi che illuminano il mondo. Ma come guidano, nella misura in cui si fondano in Cristo, le singole coscienze? Questa questione ci riconduce alla dottrina già sviluppata, secondo la quale il vero soggetto della conoscenza è la Chiesa. Ovviamente, con il termine Chiesa non intendiamo la sua esistenza storica, bensì un concetto universale, realizzatosi realmente nell'essere già prima che Dio diventasse uomo. Qui non possiamo sviluppare questo contenuto più cosmologico che antropologico del concetto di Chiesa[673]; tale compito verrà affidato ad altre parti del nostro lavoro [vedi *Osnovy*, *Il*, pagg. 49-54]. Per noi è importante che nella Chiesa storica la luce di Cristo, che non si può offuscare, agisca anche laddove essa non risplende. Il mondo fu creato dal figlio di Dio e in lui si rinnova eternamente ed eternamente riceve il *lumen Christi* ("che illumina ogni uomo che viene al mondo"), e questo rende comprensibile anche l'attività universale della Chiesa nel mondo.» (*Osnovy*, I, pag. 138; cfr. pag. 132 seg.).

Losskij trattò nel secondo volume di *History of Russian Philosophy*[674] le concezioni cosmologiche di Vasilij Zen'kovskij richiamandosi soprattutto alla raccolta *Živoe predanie. Osnovnye načala christianskoj kosmologii* (Tradizione vivente. I principi fondamentali della dottrina cristiana sul mondo)[675]. Oltre alla ricerca di Zen'kovskij *Problema kosmosa v christianstve* (*Il* problema del cosmo nel cristianesimo), la rivista «Pravoslavnaja mysl'» [Parigi, nr. 6, 1948] pubblicò il lavoro *Ob učastii Boga v žizni mira* (Sulla partecipazione di Dio alla vita del mondo). La critica alla dottrina tomistica delle due cause contenuta in questi contributi (*causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae*), coincide essenzialmente con quanto aveva trattato nel secondo volume *di Osnovy christianskoj filosofi* relativamente alla dottrina del mondo (cfr. soprattutto *Osnovy*, II, pagg. 99-100[676] e 170-174)[67]. Zen'kovskij vi biasima particolarmente l'ardito tentativo di Antonin D. Sertillanges[678] di collegare attraverso il concetto di *dépendance* totale l'idea cristiana e fideistica di Tommaso della creazione con quell'eternità[679] del mondo e del tempo[680] di ascendenza aristotelica, contraddistinta dallo sviluppo della tradizione della ratio e del pensiero tomistico come una «gratuita bugia» che trascura il preciso e chiaro testo del racconto biblico sulla creazione[681].

Analizzando *Problema kosmosa v christianstve*, Losskij si limitò soltanto a indicare che il pensiero secondo cui il tempo inizia nel mondo avrebbe rappresentato per Zen'kovskij l'occasione di interrogarsi «sul tempo prima degli inizi del tempo che conosciamo adesso»[682]. Nelle sue riflessioni avrebbe difeso la concezione per cui la dottrina della creazione del mondo da parte di Dio porterebbe necessariamente alla conclusione che il tempo si trova in Dio[683]. Invece, spiegava Losskij, nonostante il grande valore che ha la ricerca di Zen'kovskij sui problemi delle cosmologia cristiana, non è possibile concordare con la sua concezione che l'idea dell'inizio del mondo e del tempo ci costringa ad ammettere l'esistenza del tempo in Dio prima della creazione[684].

Il punto fondamentale non è l'immagine coerente di una *creatura spiritualis* senza tempo, quindi non l'agostinismo di Zen'kovskij che si richiama alle *Confessioni* bensì quello che si richiama al *De civitate Dei*.

«Il tempo è un aspetto dell'essere, perciò esso è "iniziato" realmente solo nel momento in cui l'essere ha cominciato a essere. Di sicuro, si può dire ironicamente: "c'era un tempo quando non c'era tempo". In realtà, tuttavia, vale comunque l'affermazione che finché non c'era essere (ossia prima dell'atto della creazione), non c'era neppure il tempo. Non è difficile comprenderlo, se ci si chiarisce che il tempo è essenzialmente espressione della scorrevolezza (*tekučesti*) dell'essere. Prima dell'atto della creazione, pertanto, non poteva esserci tempo, giacché non c'era mutamento (alcuno scorrere) in ciò a cui il tempo si relaziona. E l'eternità? L'eternità "c'era" sì, ma come qualità di Dio, come espressione della sua infinitezza. Per la nostra comprensione l'infinità del tempo è reale nella misura in cui essa è qualità, espressione dell'infinità di Dio, ovviamente espressione nell'essere creato. Il fondamento oggettivo del tempo (nel senso della questione su come il tempo esista nell'essere e per l'essere) è la mutevolezza (lo scorrere) dell'essere, e non il mondo delle entità eterne (le idee). Di conseguenza, l'idea della creazione in quanto inizio dell'essere include anche il tema dell'inizio del tempo.» (Osnovy, II, pag. 93).

D'altro canto,

«l'eternità non è né "tempo infinito" (poiché l'infinità dell'eternità è diversa rispetto all'infinità del tempo) né l'interezza o la somma delle singole parti del tempo. L'eternità è collegata con un'altra essenza dell'essere, mentre il tempo, al contrario, annienta se stesso (ogni istante elimina l'istante che lo ha preceduto e l'istante che subentra al precedente già non è più). Nonostante i raggi dell'eternità attraversino il nostro essere, esso è sottomesso alla legge dell'irreversibilità del tempo. Quando la memoria "riproduce" il passato, si tratta solo di un'immagine del passato. Il passato come tale non si lascia riprodurre. Secondo la definizione del filosofo russo Aleksej Koz1ov[685], l'eternità è allo stesso tempo "onnitemporalità" (*vsevremmenost'*)[686]. L'eternità, dunque, non soggiace alla legge di irreversibilità del tempo.» (*Osnovy*, II, pag. 92).

Se si paragona questa ampia spiegazione agostiniana con quella aristotelico-tomistica, ne emerge che la critica di Zen'kovskij a Sertillanges è di per sé infondata. Nell'opera *L'idée de la création* Sertillanges sottolineava che la questione fondamentale del mondo non consiste nel riconoscere il suo inizio, ma piuttosto solo la completa indipendenza dall'Assoluto[687]; l'eternità di Dio non precede il mondo[688], e Dio non sarebbe mai stato senza il mondo[689]. Alla creazione del mondo appartiene in tutto e per tutto la qualità dell'atto, ma a quest'ultimo corrisponde la qualità eterna dell'attualità di Dio[690]. In Dio, infatti, tutto è eterno, quindi anche i suoi atti. Questi atti perciò non sono esistenti «quando» Dio vuole; la questione è «come» Dio vuole[691]. In breve: bisogna distinguere in modo molto netto tra l'idea di creazione e quella di «inizio»[692]. Inoltre, anche Agostino insegnava che il Signore Iddio precede la sua creazione ma che tuttavia non è stato senza di essa in alcun tempo[693].

Queste concezioni erano state discusse[694] da Sertillanges già nella sua opera in due volumi *Saint Thomas d'A quin* [695]:

«Bisogna quindi dire che la creazione non è affatto una trasformazione, ma che a doversi determinare è invece la dipendenza dell'essere creato dal principio che lo fonda, in modo da non appartenere alla categoria "attività" o "passività", bensì alla categoria "relazione". E questo il motivo per cui abbiamo definito un mero gioco ogni tentativo di dimostrare l'inizio dell'universo. Perché mai infatti una relazione con il Dio eterno non dovrebbe essere essa stessa eterna? Sulla base della precedente esposizione dobbiamo addirittura dire che la creazione, se viene intesa come un'azione che si svolge tra il creatore e il creato, è in realtà posteriore al creato, siccome ogni relazione è posteriore rispetto al suo portatore. Essa può essere vista come logicamente precedente l'essere del mondo solo ed esclusivamente nella misura in cui la creazione esprime Dio come principio; sotto questo aspetto, tuttavia, essa non è, per così dire, nulla di più di se stessa. Secondo la sua stessa realtà essa è una relazione del creato ed è quindi posteriore a esso, sicché l'enunciato "il mondo è stato creato" ha per noi due significati: in primo luogo, il mondo è; in secondo luogo, esso dipende dalla sua ori-

gine. Questo è un nuovo fondamento per l'"ffermazione che – da un punto di vista puramente filosofico – il mondo non include in sé un inizio, che la "creazione" – che ha prodotto per noi l'universo – è in realtà solo una "relazione" del mondo, e perciò posteriore rispetto al suo essere.»[696]

Che una concezione di questo tipo sia fondamentalmente compatibile con quella di Zen'kovskij risulta dal concetto di «onnitemporalità» (*vsevremennost'*) utilizzato da Kozlov. Il fatto che essa sia lungi dall'essere acosmistica o occasionalistica, si può dedurre dal significato dei predicati di «azione» e «passione» delineati da Sertillanges: «Che senso avrebbero le forze attive se esse non potessero agire?»[697] Dio non ha creato le nature per sé e per riprendersi le loro stesse attività e aspirazioni. Le cause seconde sono perciò cause altrettanto attive – così come l'essere che partecipa dell'essere è esso stesso vero essere – ma, ovviamente, non agiscono a partire da sé e per mezzo di sé. Sarebbe un errore logico quello di negare che ciò che senza la condizione della dipendenza da Dio non sarebbe capace di essere, munito di questa condizione è tuttavia qualcosa[698].

Lo sguardo ora si posa sul divenire sostanziale, sulla causalità in quanto ordinamento delle cose legate tra loro regolato da leggi: «Ci può essere un passaggio continuativo della materia tra forme indivisibili.»[699] «Sulla base degli ininterrotti cambiamenti sottesi da questa materia – cambiamenti che stando alla teoria dell'evoluzione si identificherebbero del tutto con le "qualità impresse alla forma" – ci sarebbero in natura trasformazioni e mutazioni durevoli.»[700] Se questo accadere fosse infinito, allora si dovrebbe concepire «la totalità del mondo», «la vita del mondo come un flusso incessante di parti che si susseguono a vicenda, mobili all'interno di una sorta di immobilità, un essere mosso da parte a parte; l'immobilità nell'infinito illimitato: questa sarebbe la legge di una durata compresa in questo modo. Lo stesso presente, che tuttavia continua a modificarsi, non sarebbe che un'opposizione alla caduta vertiginosa in un centro che dura in eterno. In questo caso, sarebbe perfettamente valida la raffigurazione platonica che ci presenta quel tempo come "l'immagine mossa dell'eternità immota".» [701] Anche Zen'kovskij menziona questo punto (*vremja est' podvižlyj obraz večnosti*), indicando giustamente che l'immagine platonica non chiarisce granché il rapporto del tempo rispetto all'eternità (cfr. *Osnovy*, Il, pag. 92). Non sarebbe pertanto da temere che la prima causa si prenda qualcosa che è di sua esclusiva appartenenza, cioè quella che Zen'kovskij chiama, seguendo Kozlov, l'«onnitemporalità» (*vsevremennost'*) del potere del Dio creatore, da cui l'eternità si distingue per il fatto di non essere onnipotente e di trovarsi in un rapporto di completa dipendenza dall'assoluto. In altre parole: «Concedere al mondo una durata infinita non significa affatto equipararlo in quanto a durata a Dio»[702]: c'è infatti una forma d'infinità compiuta e una forma d'infinità incompiuta.

Queste sono le linee guida per giudicare anche la critica alla teoria dell'evoluzione di Pierre Teilhard de Chardin[703], contro la quale viene mossa la stessa accusa di acosmismo in direzione occasionalistica che era stata utilizzata contro la concezione dell'idea di creazione in Sertillanges. Dinanzi all'«*eJfort de la Matière pour s'organiser*»[704] e alle sue «*forces évolutionnistes*», desta stupore il fatto che fino ad allora si era stati ben più pronti a rivolgere a Teilhard l'accusa che il suo «trasformismo» mettesse in questione il costante *concursus divinus*[705]. La metafisica di Zen'kovskij (*Osnovy* II) tratta questo punto di vista in modo piuttosto esteso, sia in connessione con il problema dell'evoluzione stessa – Parte II/3: *Žizn'mira* (La vita del mondo)[706] –, soprattutto in riferimento all'*élan vital* nell'opera *L'évolution créatrice* di Bergson [Parigi, l907][707], sia in merito alla causalità - Parte III/2: *Dejstvie Boga v mire* (L'azione divina nel mondo)[708]. Si ricava tuttavia l'impressione che Zen'kovskij equivochi il tomismo quando nota contro di esso che «l'azione divina nel mondo avviene in ogni punto, non come causa prima, ma come *concours divin*» (*Osnovy*, Il, pag. 156)[709].

L'equivoco in relazione alla sostanziale attività e alla normatività delle cause seconde ha per conseguenza che Zen'kovskij vede all'opera nel *dedans d'Etoffe cosmique* di Teilhard non più anche le cause seconde, ma, in ultima istanza, solo l'«ambito di Dio». Egli afferma: «Lo stesso Teilhard sviluppa una dottrina su quello che si trova "dietro" ai fenomeni (il loro "ambito interiore" – "*dedans*"), *e* questo concetto di "*dedans*" viene utilizzato incondizionatamente per spiegare i "salti" nella vita della natura» (*Osnovy*, II, pag. 178). Giacché questa sola indicazione non giustifica tuttavia un'autentica accusa, Zen'kovskij aggiunge: «La posizione avversa alla metafisica (piuttosto, l'opposto dell'occasionalismo acosmistico) di Teilhard viene rigettata da lui stesso quando egli supera i limiti dei fenomeni o quando dice, per esempio nel suo libro più poetico e profondo, *Le Milieu divin*[710], che l'"essenza profonda delle cose" è "la sfera divina"» (*Osnovy*, II, pag. 178). Ecco l'espressione di Teilhard: *«Le milieu divin se découvre à nous comme une modification de l'être profond des choses.»*[711]

Da queste premesse Zen'kovskij crede di poter tranquillamente concludere che «l'azione divina nel mondo» in Teilhard de Chardin «si produce fondamentalmente come l'azione di un unico agente motore nel mondo». E continua:

> «Questo conduce all'acosmismo, vale a dire: il mondo viene inghiottito da Dio. I fenomeni, perciò, designano solo esteriormente ciò che si compie nella loro profondità. Una posizione teologica di questo tipo non corrisponde affatto al cristianesimo, che riconosce infatti che nell'atto della creazione sia la terra sia anche l'essere visibile ottengono una determinata autonomia e una determinata capacità di agire. Secondo Teilhard, la chiave dell'evoluzione non consiste nei fenomeni, ma in quelle "forze profonde" che egli definisce di natura divina. Proprio per questo motivo, però, i fenomeni in Teilhard non hanno un essere proprio; la loro attività viene determinata solo mediante l'"ambito interiore" delle cose (*le dedans*). Osservati dal di fuori, tutti i gradi dell'evoluzione dell'essere si rivelano "salti", che per essere spiegati hanno bisogno di "casi fortuiti". Tuttavia, poiché la scienza dirige la suo attenzione esclusivamente sui singoli fenomeni, senza che questi vengano (da essa) collegati con ciò che muove i fenomeni, essa riesce a ricercare solo le forme epifenomeniche inattive ed essenzialmente illusorie di ciò che accade "all'interno"; il vero essere le rimane nascosto.» (*Osnovy*, II, pag. 185).

Ne consegue, secondo Zen'kovskij, che «né la scienza né la teologia» sono in grado di trarre qualche utilità dalla dottrina di Teilhard. La scienza vi trova solo un'«evoluzione nei fenomeni», ma non l'«evoluzione dei fenomeni». Per quel che riguarda la teologia, «l'idea fondamentale del cristianesimo creazionistico non è affatto presente in Teilhard, come non esiste neppure per lui una partecipazione di Dio nel mondo». Questo sarebbe sufficiente a chiarire che «il sistema di Teilhard è inaccettabile per il cristianesimo» (cfr. *Osnovy*, II, pag. 186).

L'insostenibilità della conclusione deriva dai giudizi erronei contenuti nelle premesse. In base a quanto è emerso in precedenza, non è affatto difficile intravedere che esse non corrispondono né alle concezioni tomistiche in merito alla causalità e al divenire sostanziale esposte da Sertillanges né alla comprensione della «*transformation*» e dell'«*Evolutionnisme de convergente*» di Teilhard, che collima estesamente con la dottrina tomistica del mutamento delle forme delle cose[712]. Questo, tuttavia, non sminuisce affatto l'alto valore delle concezioni sostenute da Zen'kovskij in *Osnovy christianskoj filosofii*, dato che esse effettivamente non sono così lontane come può sembrare da quelle stesse posizioni che aveva criticato con tanta zelante cura in entrambe le appendici al volume secondo (*Priloženie* I e II). Il loro nucleo palesemente comune – proprio nel prisma costituito da entrambe le parti dell'«evoluzionismo religioso» sia di Solov'ëv e Bulgakov sia di Teilhard – è rappresentato dalla cosmoteologia cristologica ed ecclesiologica[713]. Anche la concezione di Zen'kovskij,

secondo cui «le idee nel mondo sono norme dell'essere, forze pulsionali, la cui rilevabilità empirica si esprime nel fatto dell'"Evoluzione'»[714] appartiene a questa comunanza che stranamente egli non ha percepito.

Zen'kovskij, che avrebbe potuto leggere Sertillanges come un profondissimo conoscitore ed esegeta moderno del tomismo, esemplifica invece in modo molto pronunciato il fatto che i pensatori russi, per loro costituzione e per tradizione, incontrano inequivocabilmente soverchie difficoltà a comprendere l'impostazione intellettualistica della filosofia tomistica.[715].

Tuttavia, siccome sull'unica via della fede verso la verità e la vita ci sono molte possibilità di conoscere, poiché molte sono le doti spirituali, non si dovrebbe compatire o addirittura contrastare quelle differenze di comprensione che sorgono proprio dalla ricchezza della sua forza, ma piuttosto accettarle con gratitudine nella misura in cui esse sono *in caritate radicatae et fundatae*. Ciò si può sostenere a buona ragione di Zen'kovskij. La sua benevola distanza critica rispetto a importanti rappresentanti della filosofia russa moderna – come Bulgakov, Florenskij, Frank, Losskij, Solov'ëv e Vygeslavcev – gli rese possibile correggere con cura, a partire dal punto di vista cristiano, gli errori veri e dimostrabili nelle loro concezioni. A esserne interessata, tra gli altri, è la comprensione dei seguenti plessi concettuali: «*Sofija*»[716], «*anima mundi*»[717], «*infermitas mundi*» (*povreždennost' mira*)[718], «*Chaos*»[719] e «*apokatastasis*»[720], per citare solo i punti più rilevanti.

Vasilij Zen'kovskij, pertanto, deve essere comunque considerato come uno dei più importanti pensatori religiosi della filosofia esistenziale russa. Poiché Dio lo ha sollevato dai suoi compiti terreni prima che egli avesse potuto concludere il terzo tomo della sua trilogia, su cui abbiamo fornito numerose indicazioni in precedenza[721], il suo eccellente, e a suo modo peculiare, lavoro sui fondamenti della filosofia cristiana dal punto di vista ortodosso è rimasto purtroppo incompiuto. Entrambi i giudizi espressi da A. Pol'jakov in epoca sovietica – sia nella *Filosofskaja Enciklopedija* [1962] sia nell'ultima edizione della *Bol'šaja Sovetskaja Enciklopedija* [1972] – sono purtroppo ben lontani dal rendere giustizia ai traguardi raggiunti da questo pensatore[722].

[1] L'orientamento filooccidentale di Pietro il Grande, comunque, fu solo uno degli aspetti della sua azione politica. L'altro aspetto, l'allargamento della statalizzazione delle forze di produzione, iniziata da Ivan il Terribile nel 1565, si trovava in contrasto insanabile con il primo, come ben intravidero gli slavofili. «Alla statalizzazione della forze produttive economiche di carattere agricolo, con l'introduzione della servitù della gleba dei contadini sotto Ivan IV e Boris Godunov (legge sulla *corvée* del 1597), seguì la statalizzazione delle forze produttive nel settore metallurgico, con l'introduzione della servitù dei lavoratori in fabbrica sotto Pietro I (1702). Lo zar abolì inoltre la legge secondo la quale solo i proprietari terrieri (*pomeščiki*) e lo stato potevano disporre di servi nelle proprie fabbriche e nei centri produttivi. Con un decreto del 18 gennaio 1721 tale diritto venne esteso ai commercianti. In questo modo l'autocrazia trasferì le forme tradizionali della servitù della gleba all'industria. Sorse così qualcosa che la storia ancora non aveva conosciuto: una classe operaia asservita.» – H. Dahm, *Seid nüchtern und wachsam. Gustav A. Wetter und die philosophische Sowjetologie* (Siate pronti e vigili. Gustav A. Wetter e la sovietologia filosofica), München, 1991, pagg. 278 e 339. Vedi V. Seljunin, *Istoki* (Le origini), in «Novyj mir», Moskva, nr. 5, 1988, pagg. 162-189, soprattutto pagg. 181 e 185.

[2] Nel suo libro *K voprosu o razvitii monističeskogo vzgljada na istoriju* (Sullo sviluppo dell'interpretazione monistica della storia), edito a San Pietroburgo nel 1895 con lo pseudonimo di N. Bel' tov, G. V. Plechanov (1856-1918) definì K. Marx «il padre del moderno materialismo dialettico», ed. ted., Berlin (Ost), 1956, pag. 198. Questo fatto segnò l'introduzione dell'espressione «materialismo dialetti-

co» nel lessico della filosofia. Vedi pure P. Ruben, *Die Philosophie und das Marxistische Erbe* (La filosofia e il retaggio del marxismo), in «Studies in Soviet Thought», Dordrecht/Boston/London, vol. XLII, novembre 1991, pagg. 235-52, soprattutto pag. 240.

[3] Bibliografia: T. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie – Soziologische Skizzen* (Sulla filosofia russa della storia e della religione – Schizzi sociologici), 2 voll., Jena, 1913; E. Radlov, *Očerk istorii russkoj filosofi* (Lineamenti di storia della filosofia russa), Petrograd, Nauka i škola, 1920[2]; E. von Radloff, *Russische Philosophie* (La filosofia russa), Wroclaw, 1925, tr. it. di E. Lo Gatto, *Storia della filosofia russa*, Roma, 1925; G. Špet, *Očerk razvitija russkoj filosofi* (Lineamenti dell'evoluzione della filosofia russa), Petrograd, 1922; B. Jakovenko, *Očerki russkoj filosofii* (Lineamenti di filosofia russa), Berlin, 1922; A. von Schelting, *Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken* (La Russia e l'Europa nel pensiero storico russo), Bern, 1948; V.V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofi* (Storia della filosofia russa), 2 voll., Paris, 1948-50; B. Schultze, *Russische Denker – Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstturn*, Wien, 1950, tr. it. *Pensatori russi di fronte a Cristo: saggio sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa*, Firenze, 1986; N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, New York, 1951; A. A. Galaktionov, P. F. Nikandrov, *Istorija russkoj filosofi* (Storia della filosofia russa), Moskva, 1961; A. A. Galaktionov, P. F. Nikandrov, *Russkaja filosofija ot XI do XIX vekov* (La filosofia russa dall'XI al XIX secolo), Leningrad, 1970; V. A. Malinin, *Osnovnye problemy kritiki idealističeskoj istorii russkoj filosofi* (Problemi fondamentali per la critica della storia idealista della filosofia russa), Moskva, 1963; J. M. Edie, J. P. Scanlan, M. B. Zeldin (a cura di), *Russian Philosophy*, 3 voll., Chicago, 1965; F. V. Konstantinov (a cura di), *Filosofskaja Enciklopedija* (Enciclopedia filosofica), 5 voll., Moskva, 1960-70; V. E. Evgrafov (a cura di), *Istorija filosofi v SSSR v pjati tomach* (Storia della filosofia nell'URSS in cinque volumi), Moskva, voll. 1-3, 1968; vol. IV, 1971, pagg. 7-142; vol. V, tomo I, 1985; tomo II, 1988, pagg. 63-88, pagg. 198-281; S. A. Levickij, *Očerki po istorii russkoj filosofskoj i obščestvennoj mysli* (Lineamenti di una storia del pensiero filosofico e sociale russo), Frankfurt a. M., libro I (XVIII e XIX sec.), 1968; libro II (XX sec.), 1981; Z. A. Kamenskij, *Filosofskie idei russkogo Prosveščenija* (Le idee filosofiche dell'illuminisnio russo), Mysl', Moskva, 1971; N. P. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl'* XX *veka. Sbornik statej* (Il pensiero religioso-filosofico russo del XX secolo. Antologia), Pittsburgh, 1975; H. Dahm, *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts* (Tratti fondamentali del pensiero russo. Personalità e testimonianze dei XIX e del XX secolo), München, 1979; Z. A. Kamenskij, *Russkaja filosofia načala XIX veka i Šelling* (La filosofia russa agli inizi del XIX secolo e Schelling), Moskva, 1980; idem, *Moskovskij kružok ljubomudrov* (Il circolo moscovita dei *ljubornudry*), Moskva, 1980; W. Goerdt, *Russische Philosophie*, Freiburg i.Br.-München, vol. I: *Zugänge und Durchblicke* (Accessi e sguardi), 1984, vol. Il: *Texte* (Testi), 1989; M.A. Maslin, *Sovremennye buržuaznye koncepcii istorii russkoj filosofai* (Le interpretazioni borghesi contemporanee della storia della filosofia russa), Moskva, 1988.

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888, pag. 16, tr. it. di P. Togliatti, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, 1950.

[5] P. Mohyla (1597-1647) trasformò nel 1631 la scuola (teologica) greco-slava già esistente dal 1615 nel Monastero delle grotte (Peščernyj monastyr') di Kiev in una scuola polacco-latina. Riconosciuta nel 1635 dal re polacco Ladislao IV, sorse da essa il noto Collegium Kijovense. Tra gli *humaniora* vi furono tenuti inizialmente solo i due corsi inferiori, ossia la dialettica e la logica. Dal 1672 in poi, tuttavia, vi si cominciò a insegnare anche la filosofia (scolastica) come una disciplina specifica. Cfr. A. M. Ammann, *Ostslawische Kirchengeschichte*, Wien, 1950, pag. 346 seg., tr. it. *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino, 1947; più diffusamente, A. V. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi* (Lineamenti di storia della chiesa russa), 2 voll., Paris, 1959, vol. II, pagg. 281-285; S. Javorskij (1658-1722), professore al Collegium Kijovense e dal 1700 rappresentante del Patriarcato sotto Pietro il Grande, indusse lo zar ad adottare diverse misure per stimolare il progresso in ambito educativo: la scuola di Kiev ottenne il titolo di accademia. La scuola del Monastero Zakonospasskij di Mosca fu inoltre trasformata in una scuola «secondo il modello latino», guidata dagli insegnanti del Collegium Kijovense che in parte avevano acquisito le proprie conoscenze all'Università Gregoriana

di Roma. La forma e il contenuto delle lezioni a Mosca corrispondevano sempre di più al modello educativo gesuitico dell'Università papale di Roma. Cfr. A. M. Ammann, *Ostslawische Kirchengeschichte*, cit., pag. 377; A.V. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi,* cit., vol. II, pagg. 330-6; più diffusamente F. A. Brockhaus, I. A. Efron (a cura di), *Enciklopedičeskij slovar'* (Dizionario enciclopedico), 86 voll., St. Peterburg, 1890-1907, soprattutto la voce *Stefan Javorskij*, vol. LXII, 1901, pagg. 638-41. A D. S. Aničkov (1733-1788), filosofo e matematico russo, furono rivolte accuse di ateismo a causa dell'indirizzo aristotelico del suo pensiero. Cfr. la sua dissertazione *Filosofičeskoe rassuždenie o načale i proisšestvii bogopočitanzja u raznych, a osoblivo nevežestvennych narodov* (Trattato filosofico sull'origine e sulla presenza del culto di Dio tra i diversi popoli, soprattutto tra quelli non edotti), Moskva, 1769; I. Ja. Ščipanov (a cura di), *Izbrannye proizvedenija russkich myslitelej vtoroj poloviny XVIII veka* (Opere scelte di pensatori russi della seconda metà del XVIII secolo), 2 voll., Leningrad, 1952, vol. I; M. A. Dynnik, M. T. Iovcuk, B. M. Kedrov, M. B. Mitin, T. I. Ojzerman, A. F. Okulov e V. Trachtenberg (a cura di), *Istorija filosofi v šesti tomach* (Storia della filosofia in sei volumi), Moskva, 1957-65, vol. I, pagg. 630-36; A.V. Petrovskij, *Ateističeskaja dissertacija v XVIII veke* (Una dissertazione ateistica nel XVIII secolo), in «Voprosy filosofi», Moskva, IV, 1, 1950, pagg. 276-280.
P. J. Čaadaev (1794-1856) scrisse in una lettera al conte A. de Circourt nell'anno 1846: *«(L'époque de notre véritable affranchissemente de l'influente dès idées étrangères ne datera que du jour où nous concevrons parfaitement les voies parcourues par nous, où la confession de toutes les erreurs, de toutes les fautes de notre passé s'échappera, malgré nous, de nos lèvres, où du fond de nos entrailles se fera entendre le cri de repentir et de douleur, dont le retentissement remplira le monde»*, citato. da A. von Schelting, *Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken*, Bern, 1948, pag. 84; cfr. M. Geršenzon (a cura di), *Sočinenzja i pis'ma P. J. Čaadaeva* (Scritti e lettere di P. J. *Čaadaev*), 2 voll., Moskva, 1913-14; vol. I, pagg. 268-75; *Neizdannye "Filosofičeskie pis'ma" P. J. Čaadaeva. Vstup. st. V. Asmusa* (Le «Lettere filosofiche» inedite di P.J. Čaadaev. Articolo introduttivo di V. Asmus), in «Literaturnoe nasledstvo», t. 22-24, Moskva, 1935); *Istorija filosofii v šesti tomach*, cit., vol. II, pagg. 258-61. Relativamente alla questione che stiamo trattando, Čaadaev rivelò agli slavofili della sua epoca – soprattutto ad A. Chomjakov – i grandi traguardi raggiunti dal medioevo cattolico sotto l'aspetto spirituale e sociale. Secondo il giudizio di G. A. Wetter, con i suoi contributi al marxismo dialettico Lenin ha profondamente inculcato nella coscienza dell'uomo sovietico alcuni sani principi, ossia un sano realismo e un sano intellettualismo. Stando alla visione di Wetter, una futura filosofia russa potrebbe ottenere nuova linfa solo se riuscirà ad affrancare questi due principi dall'atteggiamento materialistico e positivistico. Cfr. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus – Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 1-3 ed., Wien/Freiburg i.Br., 1952, pag. 571 (nelle ed. 4 e 5, 1958, 1960, questa affermazione non viene riportata), tr. it. *Il materialismo dialettico sovietico*, Roma, 1962.

[6] Cfr. M. Geršenzon, *Istorija molodoj Rossii* (Storia della giovane Russia), 1908, Moskva/Petrograd, 1923²; E. Radlov, *Očerk istorii russkoj filosofi* (Lineamenti di storia della filosofia russa), Petrograd, 1920²; G. Špet, *Očerk razvitija russkoj filosofii. Case pervaja* (Lineamenti dello sviluppo della filosofia russa. Parte prima), Petrograd, 1922; B. Jakovenko, *Očerki russkoj* Berlin, 1922, tr. it. *I filosofi russi*: *saggio di storia della filosofia russa*, Firenze, 1925.

[7] Cfr. V. A. Malinin, *Osnovnye problemy kritiki idealističeskoj istorii russkoj filosofi* (Problemi fondamentali della critica della storia idealistica della filosofia russa) cit., Moskva, 1963, pag. 135.

[8] B. Jakovenko, *Očerki russkoj filosofi*, cit., pagg. 5-6.

[9] V. A. Malinin, *Osnovnye problemy...*, cit., pag. 93 seg.

[10] *Sobranie sočinemj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva. Pod redakciej i s primečanijami S.M Solov'éva i E.L. Radlova. Vtoroe izdanie* (Opere complete di Vladimir Sergeevič Solov'ëv. Edizione e annotazioni a cura di S.M. Solov'ëv e E.L. Radlov, II edizione), 10 voll., Sankt Peterburg, 1911-14, Bruxelles, 1966, vol. V, pag. 94. – L'editore Žizn' s Bogom di Bruxelles fece seguire a questa seconda edizione due ulteriori volumi: il vol. XI (1969) contiene i lavori ecumenici di Solov'ëv con alcune sue lettere sul problema dell'unità cristiana; nel vol. XII (1970) sono raccolti i racconti e i discorsi di Solov'ëv che mancavano nella seconda edizione di San Pietroburgo e i suoi commenti alle opere di Platone che egli stesso aveva tradotto dal greco in russo. Infine, l'edizione di Bruxelles è stata integrata nel 1970 da un ulteriore volume (XIII) che raccoglie i quattro epistolari pubblicati da Ernest L. Rad-

lov a San Pietroburgo (I-III, 1908-1911; IV, 1923) - Edizione completa tedesca in otto volumi e un volume integrativo, Freiburg i. Br/Münehen, 1953-79. È inoltre uscita un'edizione delle opere in un *solo volume: VI. Solov'ëv,* Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Mit einer *biographischen Einleitung und Erläuterungen von L. Müller* (Scritti di filosofia, teologia e politica. Con un'introduzione biografica e apparato critico di L. Müller), München, 1991. [In italiano l'opera omnia di VI. S. Solov'ëv è in corso di pubblicazione presso l'editore Casa di Matriona di Milano; le opere finora pubblicate, tutte curate da A. dell'Asta, sono: Il significato dell'amore e altri scritti, 1988*; La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, 1990*; La conoscenza integrale*, 1998*; La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, 1989*; Islam ed ebraismo*, 1999 - N. d. T.].

[11] S. Solov'ëv, *Sobranie sočinentj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. V, pag. 95.

[12] *Ibidem.*

[13] Cfr. V. A. Malinin, *Osnovnye problemy...*, cit., pag. 137.

[14] Cfr. M. Iovčuk, *Ob istori éeskich osobennostjach i osnovnych etapach razvitija russkoj flosofii* (Le peculiarità storiche e le tappe fondamentali dello sviluppo della filosofia russa) in *Iz istorii russkoj filosofi* (Dalla storia della filosofia russa), Moskva, 1952, pagg. 3-66; *Buržuazno-dvorjanskaja idealističeskaja filosofija 60-90 gg. XIX v.* (La filosofia idalistica borghese-aristocratica tra gli anni sessanta e novanta deI XIX secolo), in *Istorija filosofi v šesti tomach*, cit., vol. IV, 1959, pagg. 61-88; *Idealističeskaja filosofija v Rossii vtoroj poloviny XIX - načala XX veka* (La filosofia idealistica in Russia dalla seconda metà del XIX fino all'inizio del XX secolo), in M. T. Iovčuk, T. I. Ojzerman, I. Ščipanov (a cura di), *Kratkij očerk istorii filosofi* (Breve schizzo della filosofia russa), Moskva, 1960, pagg. 577-94, soprattutto «Religiozno-rnističeskaja filosofija V. Solov'ëva» (La filosofia mistico-religiosa di V. Solov'ëv), pagg. 584-86; P. S. Škurinov, *K ocenke idealizma VI. Solov'ëva* (Per un giudizio sull'idealismo di VI. Solov'ëv), in I.Ja. Ščipanov (a cura di), *Protiv sovremennych fal'sifikatorov istorii russkoj filosofi* (Contro gli odierni falsificatori della filosofia russa), Moskva, 1960, pagg. 388-403; *Osnovnye napravlenija idealizma I. V. S. Solov'ëv* (Le correnti fondamentali dell'idealismo – l. V. S. Solov'ëv), in A. A. Gataktionov e P. F. Nikandrov, *Istorija russkoj filosofzi* (Storia della filosofia russa), Moskva, 1961, pagg. 381-87; V. *S. Solov'ëv*, *in* V. E. Evgrafov *et al.* (a cura di), *Istorija filosofi v SSSR v pjati tomach*, cit., soprattutto vol. V, pagg. 378-92; V. Asmus, E. Raškovskij, I. Rodnjanskaja, S. Choružij, *Solov'ëv*, *Vladimir Sergeevič*, in *Filosofskaja Enciklopedija*, *cit*., vol. V, pagg. 51-6; L. A. Kogan, *K kritike filosofi Vl. Solov'ëva* (Per una critica della filosofia di Vl. Solov'ëv), in «Voprosy filosofii», XIII, 3, Moskva, 1959, pagg. 102-13; P. S. Novikov, *Vl. Solov'ëv i ego zapadnogermanskie počitateli* (Vl. Solov'ëv e i suoi lettori tedeschi occidentali), in «Voprosy filosofi», XIII, 4, Moskva, 1959, pagg. 105-14; Z.G. Mine, *Iz istorii polemiki vokrug L'va Tolstogo – L Tolstoj i* Vl. *Solov'ëv* (Dalla storia delle polemiche intorno a Lev Tolstoj - L. Tolstoj e Vl. Solov'ëv), in «Učenye zapiski Tartuskogo universiteta», vol. IX, Tartu, 1966; G. K. Bugurov, *K kritike social'nych vozzrenij* Vl. *Solov'ëva* (Per una critica delle concezioni sociali di Vl. Solov'ëv), in «Učenye zapiski Leningradskogo GPI imeni A.I. Gercena», nr. 284, Leningrad, 1966; idem, *K charakteristike istoriko-filosofskich vzgljadov V. Solov'ëva* (Per una caratterizzazione delle concezioni storico-filosofiche di Vl. Solov'ëv), in «Filosofskie nauki», X, l, Moskva, 1967, pagg. 86-96; idem, *K kritike idealizma Vl. Solov'ëva* (Per una critica dell'idealismo di VI. Solov'ëv), in «Učenye zapiski Leningradskogo GPI imeni Gercena», nr. 365, Leningrad, 1968; E. P. Rylkov, *Kritika "christianskogo gunzanizrna"* VI. *Solov'ëva* (Critica dell'«umanismo cristiano» di Vl. Solov'ëv), in «Filosofskie nauki», XI, 5, 1968, pagg. 101-9; idem, *Smysl čelovečeskogo suščestvovanija po Vladimiru Solov'ëvu* (II senso dell'esistenza umana secondo Vladimir Solov'ëv), in «Nauka i religija», Moskva, X, 11, 1968, pagg. 92-94; V. V. Spirov, *Filosofija istorii Vl. Solov'ëva v ee razvitii i preemstvennosti* (La filosofia della storia di Vl. Solov'ëv nel suo sviluppo e nella sua continuità), in I. Ja. Ščipanov (a cura di), *Iz istorii russkoj filosofi XIX-go - načala XX-go veka* (Dalla storia della filosofia russa del XIX e dell'inizio del XX secolo), Moskva 1969, pagg. 176-202; idem, *Iz istorii russkoj filosofi XIX-go - načala XX-go veka. Istoričeskie sud'by odnoj teokratičeskoj utopii* (Dalla storia della filosofia russa del XIX e dell'inizio del XX secolo. I destini storici di una utopia teocratica), Moskva, 1970; idem, V *tiskach christianskoj dogmatiki - O social' – noetčéeskich idealach* Vl. *Solov'ëva* (Nella malia della dogmatica cristiana - Sugli ideali etico-sociali di Vl. Solov'ëv), in «Nir», XI, 5, Moskva, 1970, pagg. 39-45; Ju. D. Turenko, *Nekotorye principy*

leninskoj kritiki idealizma i filosofija Vl. Solov'ëva (Alcuni principi della critica dell'idealismo di Lenin e la filosofia di Vl. Solov'ëv), in N. I. Boékarev, N. S. Kozlov, V. A. Kuvakin (a cura di), V. *I. Lenin i Istorija filosofi narodov SSSR* (V.I. Lenin e la storia della filosofia dei popoli dell'Urss), Moskva, 1970, pagg. 149-68; idem, *Kritika istoriko-filosofskof koncepcii Vl. Solov'ëva* (Critica della concezione storico-filosofica di Vl. Solov'ëv), Moskva, 1971; L. A. Kogan, *V.S. Solov'ëv i N.G. Černyševskij* (VI. S. Solov'ëv e N. G. Černyševskij), in «Voprosy filosofi», XXVII, 11, 1973, pagg. 107-19; cfr. il saggiodi Vl. Solov'ëv su N.G. Černyševskij in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. XII, Bruxelles, 1970, pagg. 337-47.

15 Cfr. A. Galaktionov, P. Nikandrov, *Istorija russkoj filosofi*, cit., pag. 382.

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem*, pag. 387.

18 E. Ryškov, *Smysl celovečeskogo suščestvovanija po Vladirniru Solov'ëvu,* cit., pag. 92.

19 *Ibidem*, pag. 92 (Introduzione).

20 S. N. Bulgakov, *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896-1903)* (Dal marxismo all'idealismo. Antologia di articoli — 1896-1905), Sankt Peterburg, 1903; cfr. V. PiroZkova, *Sergej Bulgakov. Ot marksizma k idealizmu* (Sergej Bulgakov. Dal marxismo all'idealismo), in «Zarubež'e», V, 1, München, 1969, pagg. 22-3.

21 S. N. Bulgakov, *Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija Vl. Solov'ëva*? (Che cosa offre la filosofia di Vl. Solov'ëv alla coscienza contemporanea?), in *Ot marksizma k idealizmu*, cit., pag. 264.

22 N. Bulgakov, *Tichie dumy. Sbornik statej* (Pensieri silenziosi. Antologia di articoli), Moskva, 1918, pag. 73.

23 S. N. Bulgakov, *Svet nevečernij – Sozercatuja i umozrenija*, Moskva, 1917, tr. it. a cura di P. Coda, *La luce senza tramonto*, Roma, 2002; in riferimento alle note 17-20 cfr. anche A. Želnin, *Sergej Nikolaevič Bulgakov – Kratkaja bibliografičeskaja spravka* (Sergej Nikolaevič Bulgakov – Breve presentazione della sua opera), in «Zarubež'e», III, 1, München, 1967, pag. 13. – Da parte sovietica: R. N. Bljum, *Bor'ba marksistov protiv filosofskogo idealizma v Rossii posle revoljucii 1905-1907 gg.* (La lotta dei marxisti contro l'idealismo filosofico in Russia dopo la rivoluzione degli anni 1905-1907), in «Filosofskie nauki», XI, 6, 1968, pagg. 93-9; *Russkaja religioznaja filosofia XX veka i antikommunizm* (La filosofia religiosa russa del XX secolo e l'anticomunismo), Leningrad, 1969; V.A. Kuvakin, *Christianskij ekzistencializm N. Berdjaeva i gumanizm* (L'esistenzialismo cristiano di N. Berdjaev e l'umanismo) in *Iz istorii russkoj filosofi XIX-go – načala XX-go veka*, cit, pagg. 203-25; I. P. Čueva, *Genezis i filosofskie osnovy «novogo religioznogo soznanija»* (La genesi e i fondamenti filosofici della «nuova coscienza religiosa), Università statale Ždanov di Leningrado Leningrad, 1971.

24 Cfr. O. Trubeckaja, *Knjaz'S. N. Trubeckoj – Vospominanija sestry (Il* principe S. N. Trubeckoj – ricordi della sorella), New York, 1953, pag. 60.

25 Cfr. *ibidem*, pag.156 seg.

26 Cfr. *ibidem*, pagg. 138-41.

27 Cfr. E. N. Trubeckoj, *Vospominarnja* (Ricordi), Sofija, 1921; cfr. inoltre *Istorija filosofi v šesti tomach,* cit., voi. V, pag. 344.

28 S. N. Trubeckoj, *Metafizilca v drevnej Grecii* (La metafisica nell'antica Grecia), Moskva, 1889.

29 S. N. Trubeckoj, *O prirode čelovečeskogo soznanija* (Sulla natura della coscienza umana) e *Osnovanija idealizma (I* fondamenti dell'idealismo), entrambi in *Sobranie sočinenij* (Opere complete), voi. II, Moskva, 1908.

30 S. N. Trubeckoj, *Učenie o Logose v ego istorii* (La dottrina del Logos nella sua storia), Moskva, 1900.

31 Cfr. I. Lapšin, *Trubeckoj, Sergej Nikolaevič, in Enciklopedičeskij slovar'*, cit., vol. LXVI, Sankt Peterburg, 1901, pagg. 919-21.

32 Cfr. S. N. Trubeckoj, *Sobranie sočinenij*, cit., vol. Il, pag. 16.

33 Cfr. *ibidem*, pag. 15.

34 Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofi* (*v dvuch tomach*) (Storia della filosofia russa – in due volumi), Paris, 1948, 1950, vol. II, pag. 335; cfr. in inglese: *A History of Russian Philosophy*, London/New York,1953.

[35] Cfr. N. A. Berdjaev, *Ja i mir ob'ektov. Opyt filosofi odinočestva i obščenija*, Paris, 1934, pag. 115, tr. it. di M. Banfi Malaguzzi, *L'io e il mondo: cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano, 1943.

[36] Cfr. V. V. Zen'kovski, *Istorija russkoj filosofii*, cit., vol. II, pag. 203 e 336.

[37] Cfr. N. O. Losskij, *Čuvstvennaja, intellektual'naja i mističeskaja intuicija* (L'intuizione sensoriale, intellettuale e mistica), Paris, 1938, pag. 156 seg.

[38] E. N. Trubeckoj, *Mirosozercanie Vl. Solov'ëva* (La visione del mondo di Vl. S. Solov'ëv), 2 voll., Moskva, 1913.

[39] E. N. Trubeckoj, *Religiozno-obščestvennyj ideai zapadnago christianstva v V veke – Mirosozercanie blaženruzgo Avgustina* (L'ideale religioso-sociale del cristianesimo occidentale nel V secolo – La visione del mondo di S. Agostino), Moskva, 1892; *Religiozno-obščestvennyj ideai zapadnago christianstva v XI veke – Ideja Božeskago corsivo v tvorenijach Grigorija VII i publicistov ego sovremennikov* (L'ideale religioso-sociale del cristianesimo occidentale nell'XI secolo – l'idea del regno di Dio nelle opere di Gregorio VII e negli scrittori del suo tempo), Kiev, 1897.

[40] E. N. Trubeckoj, *Metafizičeskie predpoloíenija poznanija. Opyt preodolenzja Kanta i kantianstva* (I presupposti metafisici della conoscenza. Tentativo di superamento di Kant e del kantismo), Moskva, 1917; Cfr. *Trubeckoj, Evgenij Nikolaevič*, in *Bol'šaja Sovetskaja Enciklopedija*, vol. LV, Moskva, 1947, pag. 52.

[41] E. N. Trubeckoj, *Smysl zizni* (Il senso della vita), Moskva, 1918, Berlin, 1922[2]; Cfr. l'edizione tedesca, *passim,* in N. von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen — Dokumente (I* filosofi della religione russi — Documenti), Heidelberg, 1956, pagg. 249-364.

[42] Cfr. E. N. Trubeckoj, *Metafizie.'eskie predpoloíenija poznanija*, cit., pag. 306.

[43] Cfr. *Russische Religionsphilosophen — Dokumente*, cit., pagg. 9-20; Vasilij V. Rozanov*, Izbrannoe. Vstupitel'naja starla i redakcija Ju. P. Ivaska* (Testi scelti. Introduzione e redazione di Jurij P. Ivask), New York, 1956, pagg. 7-59.

[44] Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Istortja russkoj filosofi*, cit., vol. II, pag. 271 e 296-7; P. Scheibert, *Die Petersburger religiös-philosophischen Zusammenkünfte von 1902 und 1903* (I raduni filosofico-religiosi a Pietroburgo nel 1902 e 1903), in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», XII, 4, München, 1964, pagg. 513-60; cfr. inoltre J.P. Scanlan, *The New Religious Consciousness: Merezhkovskii and Berdiaev* (La nuova coscienza religiosa: Merežkovskij e Berdjaev), in «Canadian Slavic Studies – Revue canadienne d'études slaves», IV, 1, Montreal, 1970, pagg. 17-35.

[45] Cfr. N. Minskij (Nikolaj Maksimovič Vilenkin), *Religija buduščego – Filosofskie razgovory* (Le religione del futuro – Colloqui filosofici), Sankt Peterburg, 1905; N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* (La nuova coscienza religiosa e il pubblico), Sankt Peterburg, 1907; G. Aref'eva, *Bogoiskatel'stvo* (La ricerca di Dio), in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. L, 1960, pag. 178.

[46] Cfr. G. Aref eva, *Bogostroiterstvo* (La costruzione di Dio), in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. I, pag. 179.

[47] Cfr. V. Bazarov, "*Bogoiskatel'stvo*" *i* "*bogostroitel'stvo*" *(La* «ricerca di Dio» e la «costruzione di Dio»), in «Veršiny», 1, 1909; *Christiane tret'ego zaveta i stroiteli bašni Vavilonskoj* (I cristiani del terzo testamento e i creatori della torre di Babele), in «Literaturnyj raspad», 2, 1909; *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., I, pag. 122; inoltre: N.A. Kulikov, *O načalnom periode leninskoj kritiki machizma i bogostroitel'stva* (1901-1906) (Sull'epoca iniziale della critica di Lenin alla dottrina di Mach e alla costruzione di Dio 1901-1906), in «Filosofskie nauki», XI, 2, 1968, pagg. 99-106; V.A. Kuvakin, "*Bogoiskatel'stvo*" *N. Berdjaeva v svete leninskoj kritiki religiozno-mističeskoj filosofi* (La «ricerca di Dio» di Berdjaev nella luce della critica leninista alla filosofia mistica della religione)*, in Istorija filosofi narodov SSSR*, cit., pagg. 185-202; *Ju.A. Bachnykin, Bor'ba VI. Lenina s* "*bogostroitel'stvom*" (La lotta di V.I. Lenin contro la «costruzione di Dio»), *ibidem, pagg. 210-8*.

[48] Cfr. A. Lunačarskij, *Religija i socializm* (La religione e il socialismo), 2 voll., Sankt Peterburg, 1908-1911; *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. III, 1964, pag. 261 *seg.*

[49] Cfr. E. Ambarcumov, *Intelligencija, in Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. II, 1962, pagg. 285-91.

[50] Cfr. N. Berdjaev, *Sub'ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofi. Kritičeskij etjud o N.K.*

Michajlovskom. S predisloviem P. B. Struve (Il soggettivismo e l'individualismo nella filosofia sociale. Studio critico su N.K. Michajlovskij. Con una prefazione di P.B. Struve), Sankt Peterburg, 1901.

[51] P. I. Novgorodcev (a cura di), *Problemy idealizma. Sbornik statej S.N. Bulgakova, kn. E.N. Trubeckogo, P.B. Struve, N.A. Berdjaeva, S.L. Franka, S.A. Askol'dova, kn. S.N. Trubecicogo, P.I. Novgorodceva, B.A. Kistjakovskogo, A.S. Lappo-Danielevskogo, S.F. Ol'denburga, D.E. Žulcovskogo* (Problemi dell'idealismo. Antologia di articoli di Bulgakov, del principe E. N. Trubeckoj, P. B. Struve, N. Berdjaev, S. Frank, S. Askol'dov, principe S. N. Trubeckoj, P. Novgorodcev, B. A. Kistjakovskij, A. Lappo-Danilevskij, S. Ol'denburg e D. Žukovskij), Moskva, 1902.

[52] Cfr. B. N. Čičerin, *Nauka i religija* (Scienza e religione), Moskva, 1879; Vl. S. Solov'ëv *Krizis zapadnoj filosofii* (*protiv pozitivistov*) (La crisi della filosofia occidentale – contro i positivisti), 1874, in *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. I, pagg. 27-151; inoltre *Metafizika i položitel'naja nauka* (La metafisica e la scienza positiva), 1875, in *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. I, pagg. 197-205.

[53] Cfr. N. P. Poltorackij, *Sbornik "Iz glubiny" i ego značenie – Vstupitel'naja stat'ja ko vtoromu izdaniju* (L'antologia «Iz glubiny» e il suo significato – Saggio introduttivo alla seconda edizione), in *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii* (*Iz glubiny*. Antologia sulla rivoluzione russa), Paris, 1967[2], pagg. IX-XXII; ristampa in «Zarubež'e», V, 1, München, 1969, pagg. 12-6.

[54] *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii N.A. Berdjaeva, S.N. Bulgakova, M.O. Geršenzona, A.S. Izgoeva, B.A. Kistjakovskogo, P.B. Struve, S.L. Franka*, Moskva, 1909[1-2], tr. it. di U. Floridi, *La svolta Vechi: l'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Milano, 1970, ed. ted. Frankfurt a.M., 1967[3]; G. Oberländer, *Die Vechi-Diskussion* (1909-12), Köln, 1965; cfr. N.P. Poltorackij, in «Zarubež'e», V, 1, München, 1969, pag. 14 e 15.

[55] N. Berdjaev, *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* (La verità della filosofia e la verità dell'intellighenzia), in *Vechi*, cit., pagg. 1-22; qui pag. 21.

[56] P. Struve, *Intelligencija i revoljucija (L'intelligencija* e la rivoluzione), in *Vechi*, cit., pagg. 156-74; la citazione si trova a pag. 164.

[57] *Ibidem*, pag. 167 seg.

[58] Cfr. N. P. Poltorackij, in «Zarubež'e», V, 1(1969), pag. *15*.

[59] Cfr. M. P. Stolypina-Bok, *Vospominatuja o moem otce P.A. Stolypine* (Ricordi di mio padre P.A. Stolypin), New York, 1953, cap. XLI, pagg. 335-44.

[60] *Ibidem*, pag. 344.

[61] Cfr. V. K. Gavriil Konstantinovič V *Mramomom Dvorce – Iz chroniki našej sem'i* (Nel palazzo di marmo – Dalla cronaca della nostra famiglia), New York, 1955, cap. 20 e 21, pagg. 171-89.

[62] *Ibidem*, pag. 177.

[63] *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii S.A. Askol'dova, N.A. Berdjaeva, S.N. Bulgakova, V.I. Ivanova, A.S. Izgoeva, S.A. Kotljarevskogo, V.N. Murav'eva, P.I. Novgorodceva, LA. Pokrovskogo, P.B. Struve i S.L. Franka*, Moskva, 1918-21, Paris, 1967[2], tr. it. Centro di Studi Russia Cristiana (a cura di), *Dal profondo*: *raccolta di saggi sulla rivoluzione russa*, Milano, 1971. Cfr. soprattutto il contributo di N. Poltoracki, incentrato sulla questione della nascita e del significato storico del testo, II ed., pagg. IX-XXII. Ristampa in «Zarubež'e», V, I, München, 1969, pagg. 12-6.

[64] Cfr. il contributo di N. P. Poltorackij in «Zarubež'e», V, 1, München, 1969, pag. 12.

[65] *Ibidem*, pag. 15.

[66] Cfr. *Filosofija*, in S. N. Južakov (a cura di), *Bol' šaia Enciklopedija* (Grande Enciclopedia), vol. IX, Sankt Peterburg, 1904, pagg. 221-32.

[67] Cfr. G. G. Špet, *Javlenie i smysl – Fenomenologija kak osnovnaja nauka i eja problemy* (Manifestazione e senso – La fenomenologia come scienza fondamentale e i suoi problemi), Moskva, 1914; A. F. Losev, *Filosofija imeni* (La filosofia del nome), Moskva, 1927. Una traduzione inglese di *Javlenie i smysl* è stata curata da Th. Nemeth: *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problemy*, Dordrecht, 1991. Di A. Haardt è invece l'introduzione all'opera, «Gustav Shpet's Appearance and Sense and Phenomenology in Russia», *ibidem*, pagg. XVII-XXXI.

[68] Cfr. G. G. Špet, *Soznanie i ego sobstvennik* (La coscienza e il suo possessore), in *Sbornik statej v čest' G. I. Čelpanova* (Antologia in onore di G. I. Čelpanov), Moskva, 1916.

[69] *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. VIII, pag. 296.

[70] Cfr. H. Dahm, *Meuterei auf den Knien – Die Krise des rnancistischen Welt – und Menschenbildes* (La rivolta in ginocchio – La crisi dell'immagine marxista del mondo e dell'uomo), Olten/Freiburg i.Br., 1969, pagg. 34-49, in particolare pag. 39.

[71] Cfr. E. P. Ryškov, *Smysl čelovečeskogo suščestvovanija po Vladimiru Solov'ëvu*, cit., pagg. 924; L.A. Kogan, *V.S. Solov'ëv*, in *Istonja filosofii v SSSR v pjati tomach*, cit., vol. III, Moskva, 1968, pagg. 378-92, soprattutto pagg. 387-90.

[72] V. I. Nesmelov, *Nauka o čeloveke* – t. *I*: *Opyt psichologičeskoj istorii i kritiki osnovnych voprosov žizni* t. II: *Metafizika Žizni i christianskoe otkrovenie* (La scienza dell'uomo – vol. I: Tentativo di una storia psicologica e di una critica delle questioni fondamentali della vita; vol. II: La metafisica della vita e la rivelazione cristiana), Kazan', 1905-6; *passim* in tedesco in N. von Bubnoff (a cura di), *Russische Religionsphilosophen – Dokumente*, Heidelberg, 1956, pagg. 185-245. *Nauka o čeloveke* uscì per la prima volta nel 1897 (vol. I) e nel 1902 (vol. II). Dopo la terza edizione del I volume (Kazan', 1905) e la seconda edizione del II volume, (Kazan', 1906), la Gregg International Publishers Limited Westmead, Farnborough, Hants., England, curò nel 1971 una ristampa anastatica con l'introduzione di Georgij Florovskij.

[73] N. Berdjaev, *Smysl tvorčestva*, *Opyt opravdanija čeloveka*, Moskva, 1916, pag. 15, tr. it. di A. dall'Asta, *Il senso della creazione*: *saggio per una giustificazione dell'uomo*, Milano, 1994.

[74] Cfr. N. Berdjaev, *O naznačenii čeloveka* (Sulla definizione di uomo), Paris, 1931; *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, Paris, 1954, tr. it. di L. Cagliani, *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*, Milano, 1947; *Samopoznanie* (Autobiografia spirituale), Paris, 1945; *Ekzistencial' naja dialektilca bozestvennogo i čelovečeskogo* (La dialettica esistenziale del divino e dell'umano), Paris, 1952; Cfr. L. Šestov, *Vlast' ključej* (Potestas Clavium – Il potere delle chiavi), Berlin, 1923; *Na vesach lova. Stranstvovanija po dušam*, Paris, 1929 tr. it. di A. Pescetto, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime,* Milano, 1991; *Afiny i lerusalim* (Atene e Gerusalemme), Paris, 1951; *Kirkegard i ekzistencial' naja filosofija* (Kierkegaard e la filosofia esistenziale), Paris, 1939; *Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'ëva i drugie stat'i* (Speculazione e rivelazione. La filosofia religiosa di Vladimir Solov'ëv e altri saggi), Paris, 1964; in tedesco: *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*, Hamburg/München, 1963.

[75] Vedi S. M. Solov'ëv (nipote di Vl. Solov'ëv), *Žizn'i tvorčeskaja evoljucija Vladimira Solov'ëva* (La vita e l'evoluzione creativa di Vladimir Solov'ëv), Bruxelles, 1977, pagg. 39 e 50. Il curatore nota (pag. V) che l'autore terminò la sua opera nell'agosto del 1923 e illustra l'importanza di questa biografia completa con il giudizio del teologo svizzero H.U. von Balthasar: «dai tempi di Tommaso d'Aquino non ci fu filosofo religioso dotato di tanta potenza sintetica quanto Vl. Solov'ëv».

[76] Vedi *Ibidem*, pagg. 31-86.

[77] Cfr. VI. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, *cit*., vol. XII, pagg. 239-42.

[78] Cfr. la sua brochure *Apriornaja filosofia ili položitel' na nauka*? (Filosofia a priori o scienza positiva?), Sankt Peterburg, 1875; inoltre la risposta di Solov'ëv in *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva,* cit., vol. I, pagg. 216-26.

[79] Cfr. il suo giudizio in Vl. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva,* cit., vol. I, pagg. 206-15.

[80] Cfr. *ibidem*, *XIII,* «Priloženie» (Appendice), pagg. 243-46; similmente L. Tolstoj.

[81] Cfr. *ibidem*, XIII, «Pis'ma» (Lettere), IV torno, pag. 149 seg.

[82] Cfr. *ibidem*, XII, pagg. 242-44.

[83] Cfr. le opere di E. Husserl, *Husserliana*, vol. VIII, Den Haag, 1956, pag. 190; cfr. pag. 482 segg.

[84] Vl. S. SoIov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VII, pag. 45.

[85] L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1967², pag. 205, tr. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Torino, 1974.

[86] L. Landgrebe, *Der Weg der Phdnomenologie*, cit., pag. 205.

[87] Vedi Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., IX, pag. 164 seg. e pag. 155. – «Il nostro io, neppure quando riceve un'estensione trascendentale, non può diventare cen-

tro e punto di partenza positivo della vera conoscenza; rispetto all'astronomia qui la filosofia ha il vantaggio che il centro della verità, che non si trova in una cattiva infinità, bensì in un'infinità buona, è comunque raggiungibile – dall'interno» (*Ibidem*, pag. 157).

[88] L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, cit., pag. 205.

[89] Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., I, pag. 290 – *Filosofskija načala cel'nago znanija*: *II O trech tipach filosofi* (Principi filosofici della conoscenza integrale: II. Sui tre tipi di filosofia).

[90] Cfr. *ibidem*, 1, pag. 290 e 306.

[91]Cfr. *ibidem*, pag. 307.

[92] *Ibidem*, II, pag. 305 seg. – *Kritika otvlečennych načal* (Critica dei principi astratti): «XLIII. Različie suščago ot bytija. Suščee kak absoljutnoe. Absoljutnoe i ego drugoe» (XLIII. La differenza dell'ente rispetto all'essere. L'ente come assoluto. L'assoluto e il suo altro).

[93] *Ibidem*, I, pag. 307 seg. *Filosofskija nacala cel'nago znanija*: II. *O trech tipach filosofai*, cit.

[94] *Ibidem*, I, pag. 308.

[95] Cfr. *ibidem*, I, pagg. 308-406 – «III. Načala organičeskoj logiki: charakteristika cel'nago znanija. Ischodnaja točka i metod organičeskoj logiki» (III. I principi della logica organica: la caratteristica della sapienza integrale. Punto di partenza e metodo della logica organica); «IV. Načala organičeskoj logiki (prodolženie). Ponjatie absoljutnago. Osnovnyja opredelenija po kategorijam suščnosti i bytija» (I principi della logica organica [continuazione]. Il concetto di assoluto. Definizioni fondamentali delle categorie dell'ente e dell'essere); «V. Načala organičeskoj logiki (prodolženie): otnositelnyj a kategorii, opredeljajuščija ideju kak suščestvo (I principi della logica organica [continuazione]: La categoria relazionale che determina l'idea come sostanza).

[96] Cfr. *ibidem*, pagg. 344-74 – *Filosofskija načala cel'nago znanija*, *cit*., IV.

[97] *Ibidem*, I, pag. 308, nota 24: Il senso di tali termini (logica organica, metafisica organica ed etica organica) verrà chiarito a suo tempo.

[98] Cfr. *ibidem*, II, pagg. 196-324 – *Kritika otvlečennych načal* (Metafisica). Cfr. *ibidem,* pagg. 15-195 – *Kritika otvlečennych načal* (Etica).

[99] Cfr. *ibidem*, III, pagg. 48-119 – *Čtenija o Bogočelovečestve* (Lezioni sulla divinoumanità).

[100] Cfr. *ibidem*, IV, pagg. 3-185 – *Velikij spor i christianskaja politika* (Il grande conflitto e la politica cristiana); IV, pagg. 243-639 – *Istorija i buduščnost' teokratii* (Storia e futuro della teocrazia), Zagreb, 1887; *La Russie et l'Église Universelle,* cit., XI, pagg. 139-348 – *Rossija i Vselenskaja Cerkov'*, Moskva, 1911, tr. it. *La Russia e la Chiesa universale*, cit.; *Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk pervyj* (La questione nazionale in Russia. Prima edizione), Moskva, 1884, incompleta, e Sankt Peterburg, 1888, 1891[2] – V, pagg. 3-401.

[101] P. Miljukov, *Iz istorii russkoj intelligencii. Sbontik statej i etjudov* (Dalla storia dell'*intelkgencija* russa. Raccolta di articoli e studi), Sankt Peterburg, 1902; qui: «Razloženie slavjanofil'stva – Danilevskij, Leont'ev, Vl. Solov'ëv» (La dissoluzione della slavofilia – Danilevskij, Leont'ev, Vl. Solov'ëv), pagg. 266-306. Da parte sovietica: A. A. Galaktionov, P. E Nikandrov, *Slavjanofil' stvo, ego naciolnal'nye istoki i mesto v istorii russkoj mysli* (La slavofilia, le sue origini nazionali e la sua posizione nella storia del pensiero russo) in «Voprosy filosofii», XX, 6, 1966, pagg. 120-30 — «Gli autori si ritengono in parte responsabili di aver presentato la slavofilia in modo unilaterale. Nel loro libro *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa) [1961] hanno seguito la tradizione dominante e hanno lasciato fuori considerazione molti aspetti dell'ideologia slavofila» (nota, *ibidem*, pag. 120); E. V. Osipova, V. F. Pustarnakov, *Issledovanie russkogo slavjanofil'stva* (Studio sulla slavofilia russa), in «Voprosy filosofi», XXII, 7, 1968, pagg. 167-71; A. Walicki, W *kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyskiego slowianofilstwa* (Nella sfera dell'utopia conservatrice. Struttura e trasformazioni della slavofilia russa), Warszawa, 1964; A. L. Janov, *Slavjanofily i Konstantin Leont'ev* (Gli slavofili e Konstantin Leont'ev), in «Voprosy filosofi», XXIII, 8, 1969, pagg. 97-106; V.S. Mašinskij, *Slavjanofil'stvo i ego istolkovateli. Nekotorye itogi diskussii* (Gli slavofili e i loro interpreti. Alcuni risultati della discussione), in «Voprosy literatury», nr. 12, 1969, pagg. 102-40; cfr. anche il dibattito precedente nella medesima rivista.

[102] Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VI, pagg. 381-93

– *Ob upadke srednevekovago mirosozercanzja. Referat*, *čitannyi v zasedanii Moskovskago Psichologičeskago Obščestva*, *19 oktjabrja 1891 goda* (Sul declino della visione medioevale del mondo. Conferenza per la seduta della Società psicologica di Mosca del 19/31 ottobre 1891). Cfr. P. Miljukov, *Iz istorii russkoj intelligencii*, cit., pag. 307 seg. (nota 13).

[103] Cfr. P. Miljukov, *Iz istorii russkoj intelligencii*, cit., pag. 267.

[104] Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Zamečanija na lekcju P. N. Miljukova* (Osservazioni sulla conferenza di P.N. Miljukov), in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. VI, pagg. 423-28. La conferenza di Miljukov *Razloženie slavjanofil'stva* (La dissoluzione della slavofilia) fu tenuta a Mosca all'inizio del 1893 e pubblicata nel maggio dello stesso anno sulla rivista «Voprosy Filosofi i Psichologii». Cfr. di VI. S. Solov'ëv inoltre: *Nacional'nyj vopros v Rossii* (La questione nazionale in Russia), in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie soéčnenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. V; qui soprattutto I/VI: *Rossija i Evropa* (La Russia e l'Europa), pagg. 82-147; II/II: *Slavjanofilstvo i ego vyrožđenie* (La slavofilia e il suo svilimento), pagg. 181-244; II/IX: *Idoly i idealy* (Idoli e ideali, 1891), pagg. 366-401; in tedesco vol. IV (1972), pagg. 107 segg., 223 segg. e 456 segg.

[105] P. Miljukov, *Iz istorii russkoj intelligencii*, cit, pag. 303.

[106] Cfr. *ibidem*, pag. 301 e nota 2 a pag. 301 seg. – In precedenza (pag. 295) Miljukov spiegava: «Solov'ëv ha cominciato la propria attività come filosofo, l'ha continuata come teologo e desidera concluderla, almeno così sembra, come pubblicista». In relazione a ciò notava in una nota (pag. 295, 1): (integrazione della seconda edizione del 1902) «Mantengo il testo originale della conferenza così com'essa fu tenuta nel 1893».

[107] Cfr. K. V. Močul'skij, *Vladimir Solov'ëv – Žizn' i učenie* (Vladimir Solov'ëv – Vita e insegnamenti), Paris, 1936[1], 1951[2], cap. 15.

[108] Vedi Vl. 5. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., IX, *Tri charakteristiki* (Tre caratterizzazioni): «M. M. Troickij» (I) – «N. Ja. Grot» (II) – «P. D. Jurkevič» (III), 1900, pagg. 380-97; (I) pag. 380-86.

[109] Cfr. *ibidem*, VII, pagg. 3-60: *Smysl ljubvi* (tr. it. *Il significato dell'amore e altri scritti*, cit.); pagg. 12-21: *Stat'ja vtoraja* (Secondo saggio); pagg. 21-32: *Stat'ja tretja*» (Terzo saggio).

[110] *O Ibidem*, pag. 15 – *Smysl ljubvi* II.

[111] *Ibidem*, pag. 17 – *Smysl ljubvi* II.

[112] *Ibidem*, pag. 24 – *Smysl ljubvi* III.

[113] *Ibidem*, pag. 26 – *Smysl ljubvi* III.

[114] Cfr. B. Pascal, *Pensées sur la religion,* prima pubblicazione Paris, 1669; 1904[2], Paris, 1925[3]; Paris. 1938[4]; Paris, 1952[5]; in tedesco E. Wasmuth (a cura di), *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (Intorno alla religione e ad altri temi), Heidelberg, 1972[7], Frammenti 233 (120-126), 277 (141), 278 (141), 282 (141-143), 283 (143), 430 (191-198) e 793 (372-374); tr. it. di P. Serini, *Pensieri,* Torino, 1974.

[115] Cfr. M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* Halle, 1913; ristampa: *Wesen und Formen der Sympathie* (Essenza e forme della simpatia), Bonn, 1923[2], 1927[3], 1931[4]; Frankfurt a.M., 1948[5], pagg. 158-181, tr. it. di A. Zhok, *Amore e odio,* Carnago, 1993; inoltre: *Liebe und Erkenntnis* (Amore e conoscenza), in *Krieg und Aufbau* (Guerra e ricostruzione), Leipzig, 1916, pagg. 393-429 (su Pascal pag. 394 e pag. 422).

[116] Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénornène Humain,* (1938-40), Paris, 1955, tr. it. di F. Ormea, *Il fenomeno umano,* Milano, 1973[2]; in tedesco: *Der Mensch im Kosmos* (L'uomo nel cosmo), München, 1959[1], 1964[7], pagg. 257-262.

[117] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VII, pag. 42: *Smysl ljubvi* IV.

[118] *Ibidem*, pag. 43: *Smysl ljubvi* IV.

[119] *Ibidem*, pag. 45: *Smysl ljubvi* IV.

[120] *Ibidem*, pag. 52: *Smysl ljubvi* IV.

[121] *Ibidem*, pag. 56: *Smysl ljubvi* V.

[122] *Ibidem*, VII, pag. 59: *Smysl ljubvi*

[123] *Ibidem*, IX, pag. 222 – *Žiznennaja drama Platona* (Il dramma della vita di Platone), XIX; cfr. *ibidem*, XII, pag. 336 seg. – «Platon i filosofija ljubvi. Programma lekcii» (Platone e la filosofia dell'amore. Piano delle lezioni). Questa lezione ebbe luogo la sera prima della partenza di Solov'ëv per il Cairo il 22 marzo (3 aprile) 1898 nella sala della Società di credito di San Pietroburgo.

[124] *Ibidem*, IX, pagg. 222-223– *Žiznennaja drama Platona*, cit., XIX.

[125] Cfr. *ibidem*, VIII, pagg. E-XXXLX e pagg. 3-722 – *Opravdanie dobra. Nravstvennaja filosofija* (La giustificazione del bene. Filosofia morale).

[126] Cfr. *ibidem*, IX, pag. 89-166 – *Teoretičeskaja filosofija* (La filosofia teoretica).

[127] *Ibidem*, pag. 166.

[128] Cfr. S. Bulgakov, *Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija Vladimira Solov'ëva*? (Che cosa offre alla coscienza contemporanea la filosofia di Vladimir Solov'ëv?), rielaborazione integrata di una conferenza pubblica tenuta a Kiev, Poltava e Kišinev, pubblicata in «*Voprosy Filosofi i Psichologii*», nr. I e II, Moskva, 1903, e in *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej 1896-1903* (Dal marxismo all'idealismo. Antologia 1896-1903), Frankfurt a.M., 1968 (St. Peterburg, 1903[1]), articolo 7, pagg. 195-262.

[129] Cfr. L. M. Lopatin, *Vopros o real'nom edinstve soznanija* (La questione dell'unità reale della coscienza), in «Voprosy Filosofii i Psichologii», nr. 5, Moskva, 1899.

[130] S. Bulgakov, *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej* 1896-1903, cit., pag. 238 seg., nota I.

[131] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., X, pag. XXX – «V.S. Solov'ëv. Biografičeskij očerk, sostavlennyj E.L. Radlovym» (V.S. Solov'ëv. Saggio biografico, redatto da E. L. Radlov).

[132] Cfr. *ibidem*, (Radlov).

[133] *Ibidem*, (Radlov).

[134] *Ibidem*, pag. XXXV (Radlov).

[135] Cfr. *ibidem*, VIII, pagg. 24-47 – *Opravdanie dobra. Vvedenie: nravstvennaja filosofija kak nauka* (La giustificazione del bene. La filosofia morale come scienza).

[136] Cfr. *ibidem*, pag. 49 – *Opravdanie dobra. Čast' pervaja*: *Dobro v čelovečeskoj prirode. Giava pervaja:* «*Pervičnyja dannyja nravstvennosti*», I. (La giustificazione del bene. Parte prima: il bene nella natura umana. Primo capitolo: i primi dati della morale).

[137] Cfr. *ibidem*, pagg. 49-65, cap. I, I-VII. Solov'ëv aveva già spiegato nella sua opera dedicata alla nascita della filosofia occidentale che la simpatia è, come sentimento, un fatto immediato e primario (originario) della nostra natura spirituale e che su esso si basa tutta la nostra moralità (*Sobranie socčnenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., I, pag. 146). Tale osservazione, tuttavia, era limitata dalla considerazione seguente, ossia che l'egoismo che contraddice la simpatia è spesso molto più forte e che attraverso il criterio di utilità dell'utilitarismo la morale del sentimento diretto si ribalta nel proprio opposto (*Ibidem*, pag. 147). Allo stesso modo, il principio assiologico dedotto già in *Filosofskija načala cel'nago znanija* è inequivocabile: le funzioni del sentimento si mostrano al filosofo russo come l'ultimo ambito fondativo dell'essere umano (*Ibidem*, pag. 262). In questo contesto rientrano anche le due riflessioni di Solov'ëv sulle virtù cardinali della giustizia e dell'amore in *Kritika otvlečennych načal*, *ibidem*, Il, pagg. 29-37.

[138] Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VIII, pagg. 66-84 (cap. II): «Asketičeskoe načalo v nravstvennosti» (L'ideale dell'ascetismo nella moralità); VIII, pagg. 85-103, capitolo III: «Žalost' i al'truizrn» (Compassione e altruismo); *ibidem*, VIII, pagg. 104-118, cap. IV: «Religioznoe načalo v nravstvennosti» (II principio religioso nella moralità).

[139] *Ibidem*, VIII, pagg. 53-54 – *Opravdanie dobra*, «Pervičnyja dannyja nravstvennosti», cit.

[140] *Ibidem*, pag. 54.

[141] *Ibidem*, pag. 166 – *Čast' vtoraja*: *Dobro ot Boga. Giava sed'maja*: «*Edinstvo nravstvennych osnov*», III (Parte seconda: il Bene da Dio. Settimo capitolo: l'unità dei fondamenti morali, III).

[142] *Ibidem*, pag. 57, 1/I: «Pervičnyja dannyja nravstvennosti», cit.

[143] *Ibidem*, pag. 96, I13: «Žalose i al'truizm», cit.

[144] *Ibidem*, pag. 98.

[145] *Ibidem*, pag. 190, II/S: «Bezuslovnoe načalo nravstvennosti» (Il fondamento incondizionato della moralità).

146 *Ibidem*, pag. 190.
147 *Ibidem*, pag. 59, I/1: «Pervičnyja dannyja nravstvennosti», cit.
148 *Ibidem*, pag. 191 seg., II/8: «Bezuslovnoe načalo nravstvennosti», cit.
149 *Ibidem*, pag. 193 seg.
150 *Ibidem*, pag. 61, I/l: «Pervičnyja dannyja nravstvennosti», cit.
151 *Ibidem*, pag. 130, I/5: «0 dobrodeteljach» (Delle virtù).
152 *Ibidem*, pag. 513: Zaldjučenie: «Nravstvennyj smysl žizni v ego okončatel'nom opredelenii i perechod k teoretičeskoj filosofi» (Conclusione: il senso morale dell'esistenza nella sua determinazione finale e passaggio alla filosofia teoretica).
153 *Ibidem*, pag. 512.
154 *Ibidem*, IX, pag. 109 — «Teorefičeskaja filosofija», I/XI; R. Descartes, *Discours de la méthode*, [1637], quatrième partie; VI. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., X, pag. XXXIV (Radlov).
155 Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., IX, pag. 107 – «Teoretičeskaja filosofija», I/X.
156 *Ibidem*, pag. 115 – «Teoretičeskaja filosofija», I/XIV.
157 *Ibidem*, pag. 116.
158 *Ibidem*.
159 *Ibidem*.
160 «*Chotenija*» (letteralmente «le volontà»): l'espressione resa in tedesco da W. Szylkarski con *Wünsche*, «*i* desideri» (Cfr. DGA, VII, 64 *et alia*), non corrisponde al significato del termine di Solov'ëv già in *Krizis zapacInoj filosofii* (La crisi della filosofia occidentale), Moskva, 1874. «*Chotenie*» *in* Solov'ëv indica sempre la volontà. Cfr. la sua interpretazione di Schopenhauer – I, 84: «Evidentemente tutti i cosiddetti sentimenti interiori o affetti non sono altro che diversi stati di volontà (*chotenija*)». Inoltre (I, 85) cfr. la citazione tradotta da Solov'ëv in russo di *Die Welt als Wille und Vorstellung* di Schopenhauer, libro II, š 20, pag. 127: «Questi atti del volere hanno sempre una ragione fuori di sé, nei motivi (dell'agire – Vl. S.). Tuttavia essi non determinano più di quello che io in questo momento, in questo luogo e in queste circostanze voglio. Non però che io voglio in generale ancora ciò che generalmente voglio, ossia la massima che caratterizza tutto il mio volere *(chotenie)*».
161 Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., I, pag. 332 seg. – *Filosofskija načala cel'nago znanija* (cap. III). Cfr. *ibidem*, II, pag. 303 segg. (cap. XLIII) e pag. 320 segg. (cap. XLIV) – *Kritika otvlečennych načal*.
162 *Ibidem*, IX, pag. 125 seg. – «Teoretičeskaja filosofija», I/XXI.
163 *Ibidem*, I, pagg. 27-170 — *Krizis zapadnoj filosofii. Protiv pozitivistov*. (La crisi della filosofia occidentale. Contro i positivisti), Moskva, 1874.
164 Cfr. i capp. III-V, *Ibidem*, I, pagg. 100-151 (103 seg., 111-119,122,130-135).
165 *Ibidem*, IX, pag. 126 – «Teoretičeskaja filosofija», I/XXI.
166 *Ibidem*, pag. 117 – «Teoretičeskaja filosofija», I/XIV.
167 *Ibidem*, pag. 165 – «Teoretičeskaja filosofija», III/VII.
168 *Ibidem*, pag. 156, III/IV.
169 *Ibidem*, pag. 157.
170 *Ibidem*.
171 *Ibidem*.
172 *Ibidem*, pag. 162, III/VI.
173 *Ibidem*, pag. 163.
174 *Ibidem*, pag. 155, III/IV.
175 *Ibidem*, pag. 165, III/VII.
176 *Ibidem*, III, pag. 107 – *úenija o Bogočeloveéestve*, Lezione VII; Cfr. *ibidem*, I, pag. 263 – *Filosofskija načala cel'nago znanija*, IV.
177 *Ibidem*, III, pag. 69 – *Čtenija o Bogočeloveéestve*, Lezione V.
176 *Ibidem*.
179 *Ibidem*, pag. 107 – *Čtenija o Bogočeloveéestve*, Lezione VII.

[180] *Ibidem*, I, pag. 363 – *Filosofskija načala cel'nago znanija*, IV.
[181] *Ibidem*, III, pag. 57 – *Čtenija o Bogočelovečestve*, Lezione IV.
[182] *Ibidem*, I, pag. 373 – *Filosofskija načala cel'nago znanija*, IV.
[183] *Ibidem.*
[184] Cfr. *ibidem*, III, pag. 32 – *Čtenija o Bogočelovečestve*, Lezione III.
[185] Cfr. *ibidem*, pag. 110, Lezione VII.
[186] *Ibidem*, pag. 70, Lezione V.
[187] *Ibidem.*
[188] *Ibidem.*
[189] *Ibidem*, I, pag. 363 e pag. 373 – *Filosofskija načala cel'nago znanija*, IV.
[190] *Ibidem*, IX, pag. 110 – «Teoretičeskaja filosofija», I/XII.
[191] Cfr. *ibidem*, pag. 99, I/VI.
[192] *Ibidem*, III, pag. 57 – *Čtenija o Bogočelovečestve*, Lezione IV.
[193] *Ibidem*, II, pag. 152 seg. – *Kritika otvlečennych načal*, XIX.
[194] *Ibidem*, VII, pag. 45 – *Smysl ljubvi*, IVNI.
[195] A. Gizetti, *O mirosozercanii Vladimira Solov'ëva* (Sulla visione del mondo di Vladimir Solov'ëv), in «Zavety», anno 3, nr. 2 (febbraio), Sankt Peterburg, 1914, II, pagg. 1-21; qui pag. 15.
[196] Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofai* (Storia della filosofia russa), 2 voll., Paris, 1948-50; N.O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., New York, 1951.
[197] Cfr. V. E. Evgrafov *et al., Istorija filosofai v SSSR v pjati tomach*, cit.; cfr. inoltre l'estesa nota bibliografica in H. Dahm, *Vladimir Solov'ëv und Max Scheler – Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*, cit., München/Salzburg, 1971, pag. 336-37, nota 11 del capitolo VII: «Die russische Philosophie von Solov'ëv bis, Šestov» (La filosofia russa da Solov'ëv a Šestov); pag. 346, nota 57.
[198] W. Szylkarski, «Schlußwort des Übersetzers» (Postfazione del traduttore), in VI. Solowjew, *Deutsche Gesamtausgabe* (Edizione tedesca delle opere), Freiburg, 1972, VII, pag. 433 seg.
[199] Cfr. V.V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofai*, cit., II, Paris, 1950, pagg. 53-55 e pag. 63.
[200] Cfr. W. Szylkarski, «Nachwort zur "Theoretischen Philosophie"» (Prefazione a «La filosofia teoretica»), in Vi. Solowjew, *Deutsche Gesamtausgabe,* cit., VII, pag. 107.
[201] Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., IX, pag. 116, «Teoretičeskaja filosofija», I/XIV,
[202] Cfr. W. Szylkarski, «Nachwort zur "Theoretischen Philosophie"», cit., VII, pag. 110.
[203] Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., IX, pag. 164 seg, «Teoretičeskaja filosofija»,
[204] *ibidem*, pag. 165.
[205] J. Hessen, *Max Scheler – Eine kritische Einführung in seine Philosophie* (Max Scheler – Un'introduzione critica alla sua filosofia), Essen, 1948, pag. 51.
[206] M. Scheler, *Wesen und Fonnen der Sympathie* (L'essenza e le forme della simpatia), quinta edizione di *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, cit., Halle, 1913, Frankfurt a.M, 1948[5], pag. 136.
[207] Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofia,* cit., II, pag. 54.
[208] Cfr. K. V. Močul'skij, *Vladimir Solov'ëv – Žizn' i učenie* (Vladimir Solov'ëv – Vita e dottrina), Paris, 1951[2] (1950), pag. 234.
[209] E. N. Trubeckoj, *Metafizičeskie predpoloženija poznanija. Opyt preodolenija Kanta i kantianstva,* cit., Moskva, 1917, pag. 23.
[210] E. N. Trubeckoj, *Stnysl žizni* (Il senso della vita), Moskva, 1918 (Berlin, 1922[2]), pag. 23.
[211] Cfr. E. N. Trubeckoj, *Metafizičeskie predpolatenija poznanija*, cit., pag. 41.
[212] *Ibidem*, pag. 33.
[213] Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921[2] (1916, 1913'); pag. 389 seg., pag. 397 seg. e pag. 408-4i l, tr. it. di G. Alliney, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, 1944.
[214] Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., pag. 411.
[215] *Ibidem*, pag. 412. Già nel 1883 VI. Solov'év notava a proposito: «In ogni conoscenza umana,

tanto fisica quanto metafisica, è infatti contenuto un elemento puramente razionale e apriorico, giacché ogni conoscere umano è un atto dei nostro intelletto (*dejstvie našego urna – dell'intellectus agens,* del *nous*). Tuttavia, è altresì fuori di dubbio che in ogni vero conoscere l'atto del nostro intelletto viene attribuito a un determinato oggetto dato, che non viene creato dall'intelletto, bensì risulta indipendente da esso. Nella misura in cui il nostro intelletto si relaziona a un tale oggetto reale, ottiene da esso il contenuto fondamentale per l'una o l'altra scienza. Il nostro intelletto ottiene il contenuto fondamentale per la fisica (in senso lato) dal mondo visibile, che agisce su di noi nell'esperienza sensoriale. L'idea fondamentale della psicologia è data nella realtà del nostro spirito; parimenti, il contenuto fondamentale della vera metafisica come scienza è comunicato al nostro intelletto nella rivelazione divina, in cui consiste l'esperienza religiosa. E possibile non credere nella rivelazione, come del resto è anche possibile non credere al mondo esterno. Tuttavia, un pensatore che nega la realtà del mondo esterno difficilmente si dedicherà alla fisica. Allo stesso modo, un pensatore che nega la rivelazione della verità soprannaturale e sovrumana si comporterà razionalmente se rinuncerà ai disegni metafisici. Se egli abbia poi ragione a non credere, è un'altra questione. La sua scepsi, comunque, si rivela straordinariamente degna di compianto, dato che va a minare tutte le radici della vera sapienza e gli toglie tutti i frutti delle sue personali convinzioni. Il significato finale di tutte le altre questioni – quelle biologiche, quelle psicologiche e quelle sociali – dipende infatti direttamente dalla decisione positiva della domanda metafisica. Per esempio, a che serve rendere comprensibile la natura dell'attività dell'anima se l'anima stessa non viene spiegata? Questa vita dell'anima scissa dal suo contenuto incondizionato e dal suo fine ultimo viene depredata dei suo proprio senso e non risulta più in grado di rendere conto della vita della natura e dell'uomo, né di dare loro un senso. E per sé l'anima perde ogni valore quando non trova in sé ciò che è più di lei, ciò a cui può credere e servire.» In conformità a ciò Solov'ëv aveva affermato, avendo di vista il termine del cammino alla vera filosofia: «Questo termine è il riconoscimento filosofico di quella verità positiva che viene resa nella rivelazione, da parte del nostro intelletto. Solo dopo il riconoscimento della verità religiosa comunicata il nostro intelletto riceve un solido e oggettivo punto d'appoggio per la sua opera metafisica, spostando la filosofia dall'ambito dei giochi di pensiero umani al regno della realtà divina.» – Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, Bruxelles, 1966, pagg. 297 e 298: *Na puti k istinnoj filosofia* (Sulla via verso la vera filosofia). Cfr. H. Dahm, *Vladimir Solov'ëv und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phtinomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*; München/Salzburg, 1971, pag. 73.

216 Cfr. E. N. Trubeckoj, *Smysl žizni*, cit., pag. 101.

217 Cfr. E. N. Trubeckoj, *Mirosozercanie V.S. Solov'ëva* (La visione del mondo di Vl. S. Solov'ëv), I, Moskva, 1913, pag. 262; *Metafizičeskie predpoloženija poznanija*, cit., pag. 321; *Smysl žizni*, cit., pag. 211.

218 Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., IX, pag. 164, «Teoretičeskaja filosofija».

219 Vedi G. W. F. Hegel, *Glockner-Jubiläumsausgabe*, vol. IV, *Logik*, I, Stuttgart, 1958, pag. 664 seg. «Die Auslegung des Absoluten» (L'interpretazione dell'assoluto).

220 Vedi Lenin, *Pobtoe sobranie sočinentj* (Opere complete), vol. XXIX, Moskva, 1963, pag. 140 *(Filosofskie tetradi,* tr. it. di I. Ambrogio, *Quaderni filosofici*, Roma, 1976).

221 Vedi G. W. F. Hegel, *Glockner-Jubiläumsausgabe*, *cit.*, vol. IV, pag. 673.

222 Vedi *ibidem*, pag. 678.

223 Vedi *ibidem*, pag. 693 seg.

224 A. P. Šeptulin (a cura di), *Materialističeskaja dialektika – Zakony i kategorii* (La dialettica materialistica – Leggi e categorie), Taškent, 1982, pag. 240. Vedi H. Dahm, *Prüfung der Ethik: Kritik der kommunistischen Rechtfertigung des Guten* (La prova dell'etica: critica della giustificazione comunista del bene), in P. Ehlen (a cura di), *Ethik*, München, 1986, pagg. 623-27.

225 E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken (a cura di), *Philosophie des 20. Jahrhunderts* (Filosofia del XX secolo), Stuttgart, 1986, pag. 106.

226 Vedi *ibidem,* pag. 106 e pag. 108. Cfr. H. Dahm, *Seid nüchtern und wachsam. Gustav A. Wetter und die Philosophische Sowjetologie*, cit., pagg. 133-4.

227 In « Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija», Sankt Peterburg, marzo-novembre 1877.

[228] VI. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit, 1, pag. 342 seg., *Filosofskija načala cel'nago znanija*.

[229] *Ibidem*, pag. 343. Cfr. *ibidem*, pagg. 394-5, dove Solov'ëv afferma: «Hegel non riconosce nient'altro che determinazioni puramente logiche o relazionali, e con esse comincia direttamente la sua filosofia. Con il termine essere, con il quale inizia la sua logica, egli non comprende il modo e la modalità dell'autoposizione del superente (in tal senso l'essere è una delle determinazioni fondamentali e positive), ma solo il concetto generale dell'essere, che prescinde delle proprie caratteristiche e dal suo soggetto. In questo senso, evidentemente, l'essere ha esclusivamente un carattere puramente relazionale e completamente negativo, ragion per cui esso si identifica con il concetto di nulla.» – La medesima cosa era stata affermata in tutta chiarezza ed evidenza 17 anni prima dal gesuita Joseph Kleutgen (1811-1883) nella sua opera in due tomi *Die Philosophie der Vorzeit*, Münster, 1860 e 1863; Innsbruck, 1878[2]. Cfr. a proposito H. Dahm, in *Ethik* (vedi nota 224), pagg. 580-4.

[230] Vedi VI. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit, I, pag. 343.

[231] Vedi *ibidem*.

[232] *Ibidem*, pag. 263.

[233] Vedi *ibidem*, pag. 262.

[234] *Ibidem*, pag. 319 seg. – Cfr. il testo fondamentale di M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'ëvs* (Esperienza mistica ed esperienza religiosa nel pensiero di Vladimir Solov'ëv), Göttingen, 1988. George afferma, «in opposizione a H. Dahm», che «non si può affatto parlare di una completa trasformazione della metafisica in fenomenologia nell'opera tarda di Solov'ëv» (pag. 273). Poco più sopra si può leggere: «L'analisi fenomenologica funge da richiamo alla realtà metafisica». Sono perfettamente d'accordo con entrambe le affermazioni. A pag. 294 George ripete: «Sotto il profilo dei contenuti, la sua [di Solov'ëv] filosofia non è in alcun modo una fenomenologia nel senso di Husserl, dunque una dottrina puramente descrittiva dei contenuti della coscienza e della visione d'essenza di questi fenomeni interni alla coscienza senza possibilità di raggiungere la realtà stessa e di respingere l'ontologia e la metafisica filosofica». Mi trovo perfettamente d'accordo anche con questa affermazione, come risulta chiaramente non solo dal mio libro *Vladimir Solov'ëv und Max Scheler,* München/Salzburg, 1971, tr. inglese Dordrecht/Boston, 1975, ma anche dalla mia analisi fenomenologica dei correlati atto-oggetto e persona-mondo nonché dalla trasposizione analogica al correlato Dio-mondo in Scheler e Solov'ëv nel mio *Grundzüge russischen Denkens* (Tratti fondamentali del pensiero russo), München, 1979. Qui cfr. pagg. 73-7, 80 e 83. Inoltre, Max Scheler ed Edith Stein hanno indicato, rispettivamente in *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921, tr. it. di U. Pellegrino, *Dell'eterno nell'uomo*, Roma, 1991, e *in Endliches und ewiges Sein,* in *Werke*, vol. II, Louvain/Freiburg i.Br., 1950, tr. it. di L. Vignone, *Essere finito e essere eterno*, Roma, 1992, come e in che misura la metafisica sia possibile sulla base di analisi fenomenologiche. In questo contesto va indicato anche il trattato fondamentale di P.E. Przywara (1889-1972) *Analogia entis, Metaphysik*, München, 1932, tr. it. di P. Volonté, *Analogia entis. Metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milano, 1995. Nella sua introduzione alle *Cartesianische Meditationen* di Husserl, Elisabeth Ströker afferma: «Il fatto che tutte le posizioni dell'essere sono da sospendere, accanto a tutte le opinioni d'essenza, *nell'epoché* husserliana, il fatto che venga richiesta la loro astinenza e la loro inibizione, e che il mondo venga posto "dopo", in Husserl non ha una valenza scettica, ma il significato positivo che esse non vengono toccate nella loro sostanza e che non sono sottomesse provvisoriamente alla finzione metodica del ribaltamento, ma devono vieppiù diventare proprio l'"oggetto", il correlato noematico della coscienza. Proprio in ciò risiede la novità decisiva della fenomenologia di Husserl rispetto al tentativo di Cartesio». E. Ströker (a cura di), *Edmund Husserl. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Edmund Husserl. Le Meditazioni cartesiane. Un'introduzione alla fenomenologia), Hamburg, 1977[1], 1987[2], pag. XXIII seg. – Vedi anche Ch. Daam (H. Dahm), *Svet estestvennogo razuma v myšlenii* Vl. *Solov'ëva* (La luce della ragione naturale nel pensiero di Vladimir Solov'ëv), in «Voprosy filosofi», nr. 8 (agosto), Moskva, 1992, pagg. 133-44. Infine, Hans-Eduard Hengstenberg, *Was ist Evidenz? Eine philosophische und theologische Grundfrage*, in «Theologisches», nr. 9, (anno 18), Abensberg, 1988, pag. 482-91. L'articolo tratta della differenza tra l'evidenza intuitiva e quella fattuale, nonché tra la «verità senza oggetto» e la «riduzione fenomenologica» in

Max Scheler. Il nucleo della dottrina scheleriana dell'evidenza si trova nella grande opera postuma *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (La fenomenologia e la gnoseologia) [*Nachlaß* vol.I, GW Bd. 10, Bonn, 1999-2000]. Scheler si occupa della questione dell'evidenza in connessione alla questione su un criterio di verità: «Nel senso della parola "vero" esiste soltanto qualcosa che è superiore alla contrapposizione vero/falso, in quanto appartenente alla sfere del predicato: questo qualcosa è l'"autodatità" di ciò che si intende nell'evidenza immediata della visione. Solo questo è quella verità di cui Spinoza disse in modo grande e profondo: "La verità è criterio di se stessa e del falso", e che egli riservò alla sua scoperta tramite l'intuizione» [Scheler, *ibidem*, pag. 382]. Scheler conosce dunque una verità alla quale non si oppone un «falso», a differenza della «verità del contrasto» tra il vero e il falso nel giudizio. «Solo in questa "verità stessa" si fonda la verità dell'opposizione che è valida nella sfera dell'enunciazione e del giudizio» [Scheler, *ibidem*], (Hengstenberg, *Was ist Evidenz?,* cit., pag. 487 seg.) L'autore sottolinea comunque che tra Scheler e Husserl ci sono «grandi differenze». Ciò è particolarmente rilevante in relazione all'interpretazione husserliana della cosiddetta «riduzione fenomenologica», che Scheler non ha mai condiviso. In Scheler, la riduzione fenomenologica significa semplicemente portare la concezione dell'oggetto allo stato della «pura visione», isolando tutto ciò che ha costituito il percorso attraverso il quale si è giunti a tale visione, come la percezione sensoriale e le considerazioni razionali (Hengstenberg, *Was ist Evidenz?*, cit., pag. 490). – Questa comprensione filosofica nel senso di una conoscenza intuitiva, che Solov'ëv equivocamente chiama esperienza mistica (VI. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., pag. 313), non è identificabile né in Scheler né in Spinoza con un'unione mistica, in quanto forma fondamentale dell'esistenza religiosa nel senso di un'esperienza immediata di Dio attraverso i sensi, la contemplazione o la speculazione. In riferimento a questa peculiare comprensione religiosa della mistica, nella sua opera *Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews* (Dall'Ellade al monachesimo. La vita e il pensiero di Konstantin Leont'ev), Regensburg, 1948, Kologrivov notava che nelle «esperienze mistiche di Solov'ëv [...] non di rado si rileva un affiato erotico-sensoriale legato a un retrogusto morboso- occulto» (pag. 223). Nel suo *Das Heilige Moskva* (La santa Mosca), Paderborn, 1940, N. Arsen'ev esprime l'opinione che l'esperienza mistica o pseudomistica di Solov'ëv non sia accettabile né per la Chiesa occidentale né per quella orientale (vedi pagg. 141-49). – Si veda infine Jonathan Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*, London, 1988.

235 Vedi ia. *Gesamtausgabe* delle opere di Vl. Solov'ëv (DGA), edita da Wladimir Szylkarski, Wilhelm Lettenbauer e Ludolf Müller, con la collaborazione di Nikolaj Losskij, Vsevolod Sečkarëv, Johannes Strauch e Erwin Wedel, Ed, VI, München, 1966, pag. 565, nota 1.

226 Vedi Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., X, pagg. 345-80.

237 Vedi *ibidem*, X (Radlov), pag. XXXIX.

238 Vedi *ibidem*, X, pagg. 371-78.

239 *Ibidem*, X, pag. 373 (Kant).

240 W. Brüning, *Der Ansatz der Transzendentalphilosophie in Husserls Cartesianischen Meditationen* (La filosofia trascendentale nelle Meditazioni cartesiane di Husserl), in «Zeitschrift für philosophische Forschung», vol. XX, Quaderno 2 (April-Juni), Meisenheini/Glan, 1966, pagg. 187-96, qui pag. 192.

241 *Ibidem*, pag. 192 seg.

242 *Ibidem*, pag. 193.

243 Vedi L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer urspriinglichen Erfahrung,* Gütersloh, 1963; citato in base alla II edizione, ivi 1967, pagg. 203-6; tr. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia,* Torino, 1974.

244 *Ibidem*, pag. 205.

245 *Ibidem*, pag. 203.

246 *Ibidem*, pag. 204.

247 Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VIII, pag. 194.

248 Vedi E. Ströker nella sua introduzione alle *Cartesianische Meditationen* (Meditazioni cartesiane) di Husserl del 1929 (in francese 1931, in tedesco 1950), nota 254.

249 Vedi Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenif Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., I, pag. 319.

[250] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (La posizione dell'uomo nel cosmo), Darmstadt, 1928, pag. 58.

[251] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., 1921², pag. 404.

[252] M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* cit., 1913; dalla seconda edizione ampliata: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., 1923; Frankfurt a.M., 1948⁵, pag. 241 (in seguito citato in base alla quinta edizione).

[253] *Ibidem*, pag. 24L

[254] *Ibidem*, pag. 241, nota 1.

[255] *Ibidem*, pag. 180.

[256] *Ibidem*, pag. 179.

[257] Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pag. 153 seg.

[258] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinentj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VII, pag. 45.

[259] Vedi M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze* (Trattati e scritti), 1915, dalla seconda edizione: *Vom Umsturz der Werte*, 2 voll., Leipzig, 1919, vol. I, pag. 301, tr. it. di A. Banfi, *Crisi dei valori,* Milano, 1936.

[260] Vedi VI. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinentj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit, IX, pagg. 155 e 165; II, pagg. 323; I, pag. 311 e 321.

[261] Vedi P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny – opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pis'mach svjašč. Pavla Florenskago*, Moskva, 1914, tr. it. di P. Modesto, *La colonna e il fondamento della verità,* Milano, 1974. Il titolo è ripreso da San Paolo, I Tim. 3, 15.

[262] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinentj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva,* cit., 1, pag. 311; Cfr. *ibidem*, 321: «La conoscenza intellettuale (intuitiva) delle forme ideali, ossia delle idee [delle entità ideali che agiscono su di noi], viene chiamata ispirazione *(vdochnovenie*). Questa azione ci conduce fuori dal nostro centro abituale e naturale e ci eleva a una sfera più alta, richiamando uno stare-fuori-di-sé (*ekstasis*)».

[263] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pag. 155.

[244] I*bidem*, pag. 154.

[265] *Ibidem*, pagg. 155 e 156.

[266] *Ibidem*, pag. 141 seg.

[267] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinentj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, *cit*, pag. 339 (vedi pag. 387).

[268] *Ibidem*, pag. 340.

[269] Vedi P. Florenskij, *Stolp i*… cit., pagg. 42 e 610-12.

[270] Vedi S. L. Frank, *Predmet znanija. Ob osnovach i predelach otvlečennago znanija* (L'oggetto del sapere. Sui fondamenti e i limiti del sapere astratto), Petrograd, 1915, pag. 28.

[271] *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, 5. *L'Avenir de l'Homme*, Paris 1959, pag. 403: *La Fin du Monde,* tr. it. di F. Ormea, *L'avvenire dell'uomo*, Milano, 1972.

[272] *Ibidem*, pag. 404 seg.: «1) San Paolo – i tre versetti (I Cor. 15, 26: «L'ultimo nemico che sarà distrutta è la morte»; 27: «Dio, infatti, tutto ha posto sotto i piedi di Lui»; 28: Dio è «tutto in tutti» – *en pasi panta theos*). 2) Cosmo = cosmogenesi – biogenesi noogenesi – cristogenesi. 3) I due punti della mia fede: l'universo ha un centro – l'evoluzione in alto e in avanti. Cristo è il centro: il fenomeno cristiano – noogenesi = cristogenesi. L'automovimento continua poiché il Cristo mistico non ha ancora raggiunto la sua pienezza». Vedi anche San Paolo, Col. 3, 11 e Ebr. 1, 13.

[273] Cfr. P. Novgorodcev (a cura di), *Problemy idealizma. Sbornik statej*, cit.; M. Geršenzon (a cura di), *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, cit., tr. it. *La svolta Vechi*, cit.; P. Struve (a cura di), *k glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii,* cit., tr. it. *Dal profondo: raccolta di saggi sulla rivoluzione russa*, cit.

[274] Cfr. S. L. Frank, *Predmet znanija*, cit., Petrograd, 1915. Dal cap. I della prima parte, *Znanie i bytie. Predmet i soderžanie znanija* (Sapere ed essere. Oggetto e contenuto del sapere): «Definiamo sapere solo i contenuti rispetto ai quali siamo convinti che essi esistano indipendentemente dal loro essere riconosciuti. Ciò vuol dire che essi appartengono all'oggetto in quanto tale, addirittura quando esso è per noi una X senza contenuto e completamente ignota. In tal modo, non abbiamo solo il con-

ceno di un qualcosa di ignoto, bensì sappiamo che questo qualcosa di completamente ignoto serba in sé tutta la pienezza del sapere. Noi abbiamo accesso, accanto ai contenuti noti, non solo a quella che agli inizi è l'impenetrabile nebbia dell'ignoto, ma sappiamo anticipatamente, accerchiati da tale nebbia, che dietro di essa si nasconde un'infinita ricchezza di forme assolutamente chiare. Perciò, quando queste forme sorgono davanti a noi, siamo perfettamente convinti che non siamo stati noi a plasmarle, ma che semplicemente si sia profilato dinanzi a noi ciò che già esisteva "di per sé" in precedenza. Solo questa convinzione – la convinzione che il contenuto che ci è noto è precisamente il contenuto dell'oggetto, vale a dire un contenuto che sorge semplicemente davanti a noi dalla profondità dell'oggetto stesso e non appartiene al nostro "sapere" in modo immanente – rende questo contenuto un vero sapere. Con una simile chiarificazione del concetto dell'oggetto sconosciuto in quanto scopo del sapere diventa chiaro che il problema dell'oggetto non è altro che il problema della relazione tra il "sapere" e la "realtà" – la domanda sul come e con che diritto arriviamo al concetto di una realtà indipendente da noi e dalle "nostre rappresentazioni" e con che diritto inoltre riconosciamo le nostre rappresentazioni come un sapere a partire da elementi determinati che appartengono alla realtà stessa. In breve, si tratta del problema del trascendere. Esso è posto in me nella forma più generale, nella sua pura forma logica, che si rivela come la sua forma più peculiare. Ogni sapere – a prescindere dall'ambito peculiare che esso sottende – è costantemente indirizzato verso un oggetto trascendente, verso qualcosa di ignoto, e pretende di appropriarsi del contenuto di tale oggetto. L'espressione "oggetto trascendente", quindi, è in fin dei conti un pleonasmo. Infatti, con il termine oggetto intendiamo proprio quello che non è direttamente un contenuto noto, ma qualcosa che in quanto X esorbita dai limiti di tutto ciò che è noto direttamente. Un pleonasmo di questo tipo è contenuto anche nel sintagma "conoscenza del trascendente". Definiamo infatti conoscenza quel contenuto che viene riconosciuto come contenuto dell'oggetto stesso, ossia come X trascendente – (nota 1) Vl. Solov'ëv afferma ottimamente: "Non abbiamo da scegliere tra una conoscenza trascendente e una conoscenza immanente, bensì tra una conoscenza trascendente e la mancanza di ogni conoscenza" [*Filosofskija načala cel'nago znanija*; *Werke*, vol. I, I edizione, pag. 312]. Le sue brillanti concezioni gnoseologiche finora non sono state apprezzate in modo sufficientemente adeguato. Sono conscio del fatto che nelle mie stesse convinzioni gnoseologiche mi avvicino moltissimo a lui sotto diversi aspetti fondamentali.» (pag. 27 seg.).

La citazione riportata qui da S. Frank in base alla prima edizione delle opere di Vl. S. Solov'ëv (I[1], pag. 312) e tratta da *Filosofskija načala cel'nago znanija* (1877), è stata da me menzionata nella presente opera anche in precedenza (cfr. nota 268) seguendo la seconda edizione delle opere di Solov'ëv (VI. S. Solov'év, *Sobranie sočinemj Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit , I, pag. 340). Il testo non coincide letteralmente con quello della prima edizione, dato che la seconda edizione dell'originale russo risulta lievemente modificata: al posto di «e la mancanza di ogni conoscenza» si dice «e la negazione di ogni conoscenza». Non si tratta dunque di un errore di traduzione. – Cfr. inoltre V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii*, cit., parte IV, cap. V: «Metafizika vseedinstva. A) Sistemy L. P. Karsavina i S. L. Franka» (La metafisica dell'unitotalità. A – I sistemi di L. P. Karsavin e S. L. Frank), «5. S. L. Frank, obščie zamečanija o ego tvorčestve» (5. S. L. Frank –note generali sulla sua opera): «Risulta molto difficile dire qualcosa di preciso sugli influssi che si possono ravvisare nell'opera di Frank, seppure vada sottolineato una forte influenza di Solov'ëv. Sicuramente il sistema di Frank nella sua evoluzione si è discostato in certa misura dalla concezione generale di Solov'ëv, lo stesso Frank, tuttavia, nel suo testo fondamentale *Predmet znanija,* in cui è efficacemente sviluppata la metafisica dell'unitotalità, scrisse a proposito della sua fondazione logica e gnoseologica: "Sono conscio del fatto che nelle mie concezioni gnoseologiche sono molto vicino a lui (Solov'äv)". A me sembra che la teoria propria di Frank, di cui qui si sta discutendo (in riferimento ai limiti e al significato delle leggi logiche) e il cui nucleo intimo si rivela essere la dottrina dell'unità metalogica, fu semplicemente il proseguimento dell'originaria idea fondamentale e dello sviluppo dell'unitotalità (e a pag. 240 del libro di Frank ciò viene espresso assai chiaramente). Ad ogni modo, la concezione dell'unitotalità nel sistema di Frank non è solo centrale e fondante, ma rende comprensibile anche il principio metodologico che domina in tutte le analisi di Frank.» (pag. 393).

[275] B. de Spinoza, *Opera*, Darrnstadt, 1989, vol. II, pagg. 226-7.

[276] *Ibidem*, pagg. 226.

[277] *Ibidem*, pagg. 230-3.

[278] Vedi B. de Spinoza, *Die Ethik*, Hamburg/Darmstadt, 1967, «Einleitung» (Introduzione), pag. XIV, tr. it. di E. Giancotti, *Etica*, Roma, 1988.

[279] B. de Spinoza, *Opera*, cit., II, pagg. 32-33.

[280] *Ibidem*, pagg. 26-9.

[281] *Ibidem*, pag. 6 seg.

[282] *Ibidem*, pag. 12 seg.

[283] *Ibidem*, pagg. 12-4.

[284] *Ibidem*, pagg. 26-8.

[285] *Ibidem*, pag. 28.

[286] Vedi *ibidem*, pag. 382 seg.

[287] *Ibidem*, pag. 30.

[288] *Ibidem*, pag. 58 seg.

[289] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 4, Stuttgart, 1958[3], pag. 547 seg, tr. it di V. Verra, *La scienza della logica*, Torino, 1995.

[290] L. A. Kogan, *Vyslat' za granicu beztalostno. Novoe ob izgnanii duchovnoj elity* («Espellerli senza pietà all'estero. Novità sulla persecuzione delirate intellettuale russa), in «Voprosy filosofi», nr. 9, Moskva, 1993, pagg. 61-84.

[291] Vedi L. Kogan, *Vyslat' za granicu bezžalostno*, cit., pag. 65, nota 15.

[292] Vedi A. Latyšev, Čto *podogrevaet pyl zaščitnikov Lenina* (Che cosa infiamma lo zelo dei difensori di Lenin), in «Izvestija», 29.5.1993, pag. 10.

[293] *Ibidem*, pagg. 82-3.

[294] W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., vol. I: *Zugänge und Durchblicke*, Freiburg i.Br./ München 1984; vol. II.: *Texte,* ivi 1989.

[295] *Ibidem,* vol. I, pag. 73-83.

[296] Vedi N. O. Losskij, *Vospominanija* (Memorie) – v. nota 324 –, München, 1968, pag. 216 seg.; N. Berdjaev, *Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie* (La conoscenza di sé. Tentativo di una autobiografia filosofica), Darmstadt-Genève, 1953, pagg. 270-4. — In W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., vol. l, pag. 73, nota 53.

[297] W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., vol. 1, pag. 73.

[298] K. T. Galkin, *Vysšee obrazovanie i podgotovka naučnych kadrov v SSSR. Pod redakciej prof. N. A. Konstantinova* (Istruzione superiore e preparazione dei quadri scientifici nell'Urss. Sotto la direzione del prof. N.A. Konstantinov), Moskva, 1958, pag. 85; CGAOR – Central'nyj Gosudarstvennyj archiv Oktjabr'skoj revoljucii SSSR, f. 5284, op. 1., ed. chr. 1,1.1.

[299] Vedi *ibidem*, pag. 85 seg.; CGAOR, f. 2306, op. 1, ed. chr. 380,1.14. Inoltre, A.S. Butjagin, J.A. Saltanov, *Universitetskoe obrazovanie v SSSR* (L'istruzione universitaria nell'Urss), Moskva, 1957, pag. 49.

[300] Vedi Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. LIV, Moskva, 1965, pag. 177 e pag. 616, nota 295.

[301] AA. VV., *Osval"d Špengler i zakat Evropy* (Oswald Spengler e il tramonto dell'Europa).

[302] Vedi Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. LIV, pag. 198.

[303] «Pod Znamenem Marksizma», nr. 3, Moskva, 1922; vedi Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. XLV, Moskva, 1964, pagg. 23-33.

[304] Vedi Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij,* cit., pag. 23.

[305] Vedi *ibidem*, pag. 24.

[306] Vedi *ibidem*, pag. 25.

[307] Vedi *ibidem*, pag, 30.

[308] Vedi *ibidem*, pag. 505, nota 24.

[309] 92,2 divorzi su 10.000 matrimoni – vedi «Ekonomist», nr. 1, Petrograd, 1922, pag. 83.

[310] Vedi Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. XLV, pag. 32.

[311] *Ibidem*, pag. 33. Nella nota 10 al suo scritto *Vyslat' za granicu bezžalostno*, cit., pag. 64, L. Kogan afferma: «M. N. Pokrovskij, vicecommissario del popolo per l'istruzione, disse, concretizzando

in una vera guerra civile quella che era la linea "ostile ai professori" (o, più correttamente, indirizzata contro *l'intelligencija*): "Dobbiamo conquistare l'istruzione superiore con l'espulsione dei professori bianchi e sostituendoli con quelli rossi".», RC ChIDNI (Rossijskij Centr Chranenija i Izučenija Dokumentov Novejšej Istorii), f. 17, op.60. ed. ch. 466, 1.39).

312 Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. XLV, pag. 189.

313 *Ibidem*, pag. 190.

314 *Ibidem*, vol. LIV, pag. 265.

315 *Ibidem*, pag. 266.

316 *Sobranie uzakonenij i rasporjaženii raboče-krest'janskogo pravitel'stva, izdavaemoe narodnym komissariatom justicii* (Codice delle leggi e delle ordinanze del governo dei lavoratori e dei contadini, edito dal Commissariato del popolo per la giustizia), l giugno 1922, Sez. I, Moskva, 1922, pagg. 205 e 211.

317 Vedi nota 292.

318 Cfr. L. Kogan, *Vyslat'za granicu bezžalostno*, cit., pag. 65, nota 15.

319 Vedi «Izvestija», 10.8.1922; *Istorija sovetskogo gosudarstva i prava* (Storia dello stato e del diritto sovietico), vol. II, Moskva, 1968, pag. 580. In questo contesto vedi anche il decreto del Consiglio dei commissari del popolo del 10 maggio 1922.

320 Vedi Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. XLV, Moskva, 1964, pag. 681 e P. N. Pospelov (a cura di), *Vladimir Il'ič Lenin – Biografija*, Moskva, 1960, pag. 538, tr. it. di I. Ambrogio, *Vladimir Il'ič Lenin*, Roma, 1961.

321 Vedi P. N. Pospelov, *Lenin – Biografija*, cit., pag. 415 seg.; idem (a cura di), *Istorija Kommunističeskoi Partii Sovetskogo Sojuza* (Storia del partito comunista dell'Urss), 3 voll., vol. II, 1918-20, Moskva, 1968, pag. 85. David Shub, *Lenin*, edizione americana 1948, tr. it. di M. Celletti, *Lenin*, Milano, 1949; in tedesco Wiesbaden, 1957, pagg. 372-379. «Lenin uscì nel cortile dell'edificio, dove lo stava aspettando una macchina. Accanto alla portiera una donna gli rivolse alcune domande. Lenin rispose avvicinandosi alla vettura. Aveva appena aperto la portiera quando esplosero tre colpi da una distanza di pochi centimetri. Lenin si accasciò. "Hanno sparato a Lenin, hanno sparato a Lenin!", gridarono... Ma egli si rialzò e chiese di essere riportato a casa. Con l'aiuto dell'autista e di alcuni astanti riuscì a guadagnare la vettura e si sedette al suo posto preferito. La macchina volò verso il Cremlino. "Circa a metà strada", raccontò l'autista, "Lenin scivolò all'indietro. Non emise alcun gemito, alcun segno di dolore, restò in silenzio. Era pallido in volto. Il compagno che gli sedeva accanto lo sostenne. Infine arrivammo al Cremlino e aiutammo Lenin a scendere. Si alzò a fatica, appoggiandosi a noi. Doveva provare molto dolore, ma non fiatò... Ci portammo al terzo piano senza che egli avesse profferito parola. Arrivammo alla porta, suonammo e ci aprirono. Portai Lenin in camera e lo coricai nel suo letto". Le sue condizioni non erano così gravi come sembrava di primo acchito, anche se una pallottola gli aveva trafitto il collo e un'altra la clavicola» (Shub, *Lenin*, cit., edizione tedesca, pag. 372 seg.). «Lo stesso giorno in cui Fran'ja Kaplan tentò di uccidere Lenin, un giovane studente, Leonid Kannegießer, uccise il capo della ČeKa di Pietrogrado, Urickij. L'assassinio di Urickij e l'attentato a Lenin scatenarono a Pietrogrado un periodo di terrore sfrenato...» (*Ibidem*, pag. 374).

322 Vedi P. N. Pospelov, *Lenin – Biografija*, cit., pag. 538 e Lenin, *Polnoe sobranie sočinemj,* cit., vol. XLV, pag. 675.

323 Vedi P. N. Pospelov, *Lenin –Biografia*, cit., pag. 551 seg. e Lenin, *Polnoe sobranie sačinenii*, cit., vol. XLV, pagg. 707-10. – Il 10 marzo 1923 Lenin subì un terzo ictus. Nove settimane più tardi, il 15 maggio, fu portato per l'ultima volta dal Cremlino a Gorki, che distava 50 chilometri, dove dalla seconda metà di luglio sembrò riprendersi, allenandosi a scrivere con la mano sinistra. In autunno le sue condizioni sembravano migliorare. Il 18 ottobre 1923 succese quasi un miracolo. Come fosse risorto dai morti, la sua parte destra menomata di colpo riacquistò le funzioni. D. Shub racconta nell'ultimo capitolo della sua biografia su Lenin: «Davanti alla moglie e ai medici, che osservavano costernati, Lenin ordinò improvvisamente di far arrivare la sua macchina e spiegò che si sarebbe dovuto recare a Mosca. Si cercò di convincerlo, ma il suo tono era perentorio, e nessuno osò contraddirlo. Partirono verso Mosca [...] Quasi sentisse che il suo tempo stava per finire, Lenin chiedeva continuamente all'autista di accelerare. A Mosca raggiunse il suo ufficio nel Cremlino [...] Muto, le mani

incrociate dietro la schiena, Lenin si mise a camminare su e giù per il suo ufficio, quasi a volersi congedare dal luogo da cui aveva condotto il destino della Russia.» (D. Shub, *Lenin* cit., pagg. 443-444). Il giorno dopo si fece portare in macchina per le strade di Mosca e nella zona della Mostra delle realizzazioni economiche. Poi scelse nella sua biblioteca del Cremlino alcuni libri da portare con sé. Infine rientrò a Gorki. Il 21 gennaio 1924, alle sei e cinquanta, subì il quarto, e ultimo, violentssimo ictus. Subentrarono difficoltà respiratorie, e Lenin entrò in corna. Gli spasimi e la febbre alta preannunciarono la fine. Morì la sera, alle diciotto e cinquanta (Vedi P. N. Pospelov, *Lenin – Biografija*, cit., pagg. 566-571; Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij,* cit., vol. XLV, pagg. 714-7; D. Shub, *Lenin*, cit., pag. 444).

324 Vedi N. O. Losskij, *Vospominamja. Žizn' i filosofskij put'* (Memorie. Vita e percorso filosofico), München, 1968, pag. 216 seg.; ristampa in «Voprosy filosofii», 1991, nr. 10, pagg. 139-92; nr. 11, pagg. 116-90; nr. 12, pagg. 92-153. W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., I, pagg. 73-6.

325 Abbreviazione delle lettere Č e k di *Črezvyčajnaja komisszja* (Commissione straordinaria).

326 Vedi S. Choružij, *Lev Platonovič Karsavin,* in «Literaturnaja gazeta», 22 febbraio 1989, nr. 8, pag. 5 – «Iz istorii russkoj filosofi» (Dalla storia della filosofia russa) –, sezione II, V e VI.

327 Vedi «Voprosy filosofi», nr. 11, 1991, pagg. 186-7 e pag. 190, nota. 28.

328 Vedi L. A. Kogan, *Vyslat' za granicu bezžalostno*, cit., pagg. 66-7.

329 *Ibidem*, pag. 67.

33° *Ibidem*, pag. 81.

331 *Ibidem.*

332 *Ibidem.*

333 Vedi *ibidem*; N.O. Losskij, *Vospominanzja*, cit., in «Voprosy filosofi», nr. 11, 1991, pag. 185; W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., vol. I, pag. 73 seg.

334 La prima «zona» di questo tipo sorse tra il 1923 e il 1939 nella baia dell'Onega a ovest di Archangel'sk, sulle isole Solovki del Mar Bianco.

335 L. Kogan, *Vyslat' za granicu bezžalostno*, cit., pag. 82.

336 Vedi N. O. Losskij, *Vospominanija*, cit., in «Voprosy filosofi», nr. 11, 1991, pag. 185.

337 Vedi L. Kogan, *Vyslat' za granicu bezžalostno* cit., pag. 67.

338 Vedi *ibidem*, pagg. 66-7.

339 Vedi W. Goerdt, *Russische Philosophie*, *cit.*, vol. I, pag. 80.

340 Vedi *ibidem*, pag. 80.

341 Vedi A. A. Tacho-Godi, *Aleksej Fedorovič Losev*, in «Literaturnaja gazeta», nr. 43, 26.10.1988, pag. 6, «Iz istoria russkoj filosofskoj mysli» (Dalla storia del pensiero filosofico russo).

342 Vedi S. e F. Mirau (a cura di), *An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Pawel Florenski Lesebuch* (Sullo spartiacque del pensiero. Un libro per Pavel Florenski), Berlin, 1991, pag. 258.

343 Vedi W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., vol. I, pagg. 81-3. – I. Andronik (Trubačev), P.V. Florenskij (entrambi nipoti di), *Pavel Aleksandrovič Florenskij*, in «Literaturnaja gazeta», nr. 48, 30.11.1988, pag. 5 (Iz istorii russkoj filosofskoj mysli).

344 Vedi G. Shpet, *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and lts Problems*, cit., soprattutto «Translater's Introduction», pagg. IX-XV, e A. Haardt, «Gustav Shpet's Appearance and Sense and Phenomenology in Russia», pagg. XVII-XXXI.

345 Vedi W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., vol. I, pagg. 590-603 e pag. 715 seg.

346 Vedi la voce *Špet*, *Gustav Gustavovič* di V. Asmus nel V volume della *Filosofskaja Enciklopedija*, cit, pag. 519 seg.

347 Tra le opere principali di Zinov'ev ricordiamo: *Filosofskie problemy tnnogoznačnoj logiki* (I problemi filosofici della logica polivalente), Moskva, 1960; in inglese, Dordrecht, 1963; *Osnovy logičeskoj teorii naučnych znanij* (Fondamenti della teoria logica delle conoscenze scientifiche), Moskva, 1967, in tedesco: *Komplexe Logik*, Berlin/Braunschweig/Basel, 1970, edizione inglese Dordrecht, 1973; *Očerk mnogoznačnoj logiki* (Lineamenti di logica polivalente), Moskva, 1968, in tedesco: *Über mehrwertige Logik* (Sulla logica polivalente), Berlin/Braunschweig/Basel, 1968; *Kompleksnaja logika* (Logica complessa), Moskva, 1970; *Logische Sprachregeln* (Regole linguistiche logiche), Berlin, 1975.

[348] A. Zinov'ev, *Zijajuščie vysoty* (Cime abissali), Lausanne, 1976; *Svetloe buduščee* (Un futuro radioso), Lausanne, 1978.

[349] M. E. Saltykov-Ščedrin (1826-1889), scrittore russo, da giovane destò le attenzioni di una commissione di censura appositamente costituita dallo zar Nicola I per prevenire le sommosse. Che cos'era successo? Nel quaderno del marzo 1848 della rivista «Otečestvennye zapiski» Ščedrin aveva pubblicato la novella *Zaputannoe delo* (Una faccenda complicata), in cui criticava il disordine sociale, accusava le classi dominanti di frode e rivelava la sua profonda simpatia per i deboli e gli oppressi. Alla luce degli avvenimenti francesi di pochi mesi prima, ossia della rivoluzione di febbraio del 1848, un contemporaneo russo disse del racconto di Ščedrin: «Non riesco proprio a capacitarmi come la censura abbia potuto far passare con tanta ingenuità uno scritto di questo tipo. In esso non si afferma altro che la necessità della ghigliottina per tutti i ricchi e gli abbienti». N. L. Brodskij (a cura di), *Russkaja literatura,* Moskva, 1950, pagg. 317-43; qui pag. 318. Vedi anche V. Sečkarëv, *Geschichte der russischen Literatur im Überblick* (Rassegna della storia della letteratura russa), Bonn, 1949, pag. 114 seg. Saltykov-Ščedrin fu arrestato e deportato a Vjatka, circa 950 chilometri a nordest di Mosca. Poté ritornare a San Pietroburgo solo dopo la morte di Nicola I.

[350] Zürich, 1984.

[351] A. Sinowjew, *Katastroika*: *Gorbatschow Potemkinsche Dörfer* (Katastroika: i villaggi di Potëmkin gorbaceviani), pag. 42.

[352] Vedi A. Ignatov, *Die Rückkehr eines Homo sovieticus. Die Metamorphosen von Aleksandr Sinowjew* (Il ritorno di un *homo sovieticus*. Le metamorfosi di Aleksander Zinov'ev), in «Aktuelle Analysen des BIOst», nr. 48, Köln, 5.11.1993.

[353] *Ibidem*, pag. 2.

[354] *Ibidem*, «Zusammenfassung» (Sintesi), pag. 1.

[355] E.K. Gercyk, *Vospominanija* (Ricordi), Paris, 1973.

[356] *Ibidem*, pag. 105.

[357] L.I. Šestov, *Šekspir i ego kritik Brandes* (Shakespeare e il suo critico Brandes), Sankt Peterburg, 1898.

[358] L.I. Šestov, *Dobro v učenii gr. Tolstogo i Fr. Nitše* (II bene nella dottrina del conte Tolstoj e di Friedrich Nietzsche), Sankt Peterburg, 1900.

[359] Vedi A. Žeknin, *Lev Šestov Kratkaja biobibliografičeskaja spravka* (Lev Šestov – Breve nota biobibliografica), in «Zarubež'e», nr. 6 (7), August, 1966, München, pag. 13; Vedi *ibidem*, pagg. 3-6.

[360] S. Schultze, *Russische Denker – Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum*, cit., pag. 383.

[361] Vedi E. Gercyk, *Vospominanija*, cit., pagg. 101-5.

[362] *Ibidem*, pag. 112.

[363] Vedi J.-C. Marcadé, *Proniknovenie russkoj mysli vo francuzskuju sredu*: *N.A. Berdjaev i L I. Šestov* (L'infiltrazione del pensiero russo nell'ambiente francese: N.A. Berdjaev e L.I. Šestov), in N. P. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka. Sbornik statej* (Il pensiero religioso-filosofico russo del XX secolo. Antologia), cit., pagg. 150-63.

[364] *Ibidem,* pag. 159; Vedi C. Bonnefoy, *Qui est Chestov?* (Chi è Šestov), in «Arts-Loisirs», nr. 8, 1967, pag. 39.

[365] L. I. Šestov, *Vlast' ključej*, cit.

[366] L. I. Šestov, *Na vesach Iova – Stranstvovanija po dišam*, cit.

[367] L. I. Šestov, *Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'ëva i drugie stat'i*, Cit.

[368] Vedi B. Schultze, *Russische Denker*, cit., pag. 383.

[369] Vedi N. Berdjaev, *Osnovnaja ideja filosofii L'va Šestova* (L'idea fondamentale della filosofia di Lev Šestov), in «Put'», Paris, 1938-39, nr. 58, pagg. 44-8; cfr. L. Šestov, *Umozrenie i otkrovenie,* cit., pagg. 5-9; S. Bulgakov, *Nekotorye čerty religioznogo mirovozzrenija Šestova* (Alcuni tratti della *Weltanschauung* religiosa di Šestov), in «Sovremennye zapiski», Paris, 1939, vol. LXVIII, pag. 305-23.

[370] Vedi Tertulliano, *De carne Christi*, V. Vedi anche L.I. Šestov, *Na vesach Iova*, *Gefsimanskaja noč – Filosofija Paskalja* (Sulla bilancia di Giobbe, La notte di Getsemani – La filosofia di Pascal), III, pag. 276 (cfr. pagg. 15, 16 e 278): «Il figlio di Dio è stato crocifisso; non se ne ha vergogna, proprio

perché ciò è scandaloso. Il figlio di Dio è morto, il che è credibile perché è assurdo. Sepolto, è resuscitato dai morti: certo perché impossibile [...] Ciò vuol dire che quando la ragione grida allo scandalo, non c'è bisogno di vergognarsi, quando afferma che qualcosa è irragionevole, allora ci si deve aspettare la verità, e quando la ragione ritiene qualche cosa completamente impossibile, allora, e solo allora, c'è l'ultima certezza.»

371 Vedi Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, VIII.

372 L. I. Šestov, *Na vesach lova*, cit, pagg. 14-6.

373 *Ibidem*, pag. 12.

374 *Ibidem*, pag. 17 seg.

375 B. Pascal, «Enchantement et assoupissement surnaturel» (Incantesimo e assopimento soprannaturale); frammento 194 dei *Pensées.*

376 L. I. Šestov, *Na vesach lova*, cit, pag. 274.

377 *Ibidem*, pag. 278.

378 *Ibidem*, pag. 275 seg.

379 L. I. Šestov, *Gefsimanskaja noč'. Filosofia Paskalja*, Paris, 1924, tr. it. di E. Emanuelli, *La notte di Getsemani,* Milano, 1945. – Vedi *Na vesach Iova. Čast' tret'ja*: *K filosofii istorii*, II, pagg. 265-312, tr. it. di A. Pescetto, *Sulla bilancia di Giobbe*, Milano, 1991.

38°1934[1]; München, 1950[2].

381 1937[1]; Salzburg, 1962[7],

382 L. I. Šestov, *Na vesach Iova*, cit, parte terza, III, IV e I.

383 E. Gercyk, *Vospominamja*, cit, pag. 113 seg.

384 L. I. Šestov, *Apofeoz bespočvennosti* (*Opyt adogmatiéeskogo myšlenija*) (L'apoteosi dell'abisso – Tentativo di un pensiero adogmatico), Sankt Peterburg, 1905.

385 L. Šestov, *Vlast' ključej* (*Potestas clavium*), Berlin, 1923; in tedesco: *Potestas Clavium oder die Schlüsselgewalt*, München, 1926.

386 L Šestov, *Kierkegaard et la Philosophie existentielle*, Paris, 1936; in russo: *Kirkegard i ekzistencial'naja filosofia,* cit, Paris, 1939; in tedesco: *Kierkegaard und die Existenzphilosophie*, Graz, 1949.

387 L. Šestov, *Athènes et Jerusalem* (*Essai de Philosophie religieuse),* Paris, 1938; in tedesco *Athen und Jerusalem (Versuch einer religieuen Philosophie*), Graz, 1938; in russo: *Afiny i Ierusalim*, *cit.*

388 Paris, XVIII, 1975, 96 pagg.

389 Vedi *Bibliographie des oeuvres de Leon Chestov établie par Nathalie Baranoff*, cfr. «Vestnik R. Ch. D.», nr. 115, Paris, 1975/1, pag. 203.

390 *Filosofskaja Enciklopedija*, cit, vol. V, pag. 505 seg.

391 Entrambe le parti, scritte tra il 1913 e il 1914, furono pubblicate a Parigi nel 1964 con il titolo *Tol' ko veroj* (Solo con la fede).

392 R. A. Gal'ceva, *in Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, pag. 505.

393 L. Šestov, *Apofeoz bespočvennosti*, Paris, 1971[3], pag. 232.

394 L. Šestov, *Dostoevskij i Nitše* (*Filosofia tragedii*) (Dostoevskij e Nietzsche – La filosofia della tragedia), Sankt Peterburg, 1903; Paris, 1971[4]; in tedesco Köln, 1924.

395 Vedi L. Šestov, *Velikie kanuny* (I grandi canoni), Sankt Peterburg, 1910.

396 L. Šestov, *Apofeoz bespočvennosti*, cit. pag. 277.

397 *Ibidem.*

398 Vedi *Afiny i Ierusalim*, cit., Paris, 1951, pag. 19.

399 Vedi *Dostoevskij i Nitše*, cit., Paris, 1971[4], pag. 213.

400 Vedi *Ibidem*, pag. 199: «né ridere né detestare ma comprendere».

401 R. A. Gal'ceva, in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit, vol. V, pag. 505 seg.

402 Vedi della stessa autrice anche *Očerki russkoj utopičeskof mysli XX veka* (Saggi sul pensiero utopico russo del XX secolo), Moskva, 1992, soprattutto il capitolo II, *Isk k razumu kak delo spasenija individa* (*Gnoseologičeskij utopizm L Šestova*) (L'accusa contro la ragione come questione che riguarda la salvezza dell'individuo – L'utopismo gnoseologico di Lev Šestov), pagg. 77-119. Cfr. inoltre E. Barabanov, *Lev Šestov*: *golos vopijuščego v pustyne* (Lev Šestov: *vox clamans in deserto*), in «Naše

nasledie», V, Moskva, 1988 – Vedi *USSR today* (Soviet Media Features Digest compiled by Radio Liberty Monitoring), 16.05.1989, No. F-232 41-49. – Un'ultima osservazione: Šestov era solito traslitterare in russo il nome Nietzsche in un modo non del tutto adeguato, ossia Nitše. Il nome compare in questa veste nelle sue opere dedicate sia a Tolstoj e Nietzsche (1900) sia a Dostoevski e Nietzsche (1903), entrambe edite da Stasjulevič a San Pietroburgo. La traslitterazione corretta è quella riportata nell'Enciclopedia filosofica russa del 1960-70 e impiegata da R. Gal'ceva, ossia Nicše. Le copie anastatiche delle opere di Šestov pubblicate a Parigi negli anni Sessanta e Settanta dalla YMCA-Press mantenevano ovviamente anche nei titoli la traslitterazione adoperata dall'autore (che interessa filosofi come Nietzsche, Kierkegaard ecc.). Ho deciso di mantenerla, per dir così, per una questione di fedeltà ai testi.

403 O *rynkach pri kapitalistiéeslcom proizvodstve* (I mercati nella produzione capitalistica), Moskva, 1897.

404 *Kapitalizm i zemledelie* (Il capitalismo e l'economia rurale), 2 voll., Sankt Peterburg, 1900.

405 *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej* (Dal marxismo all'idealismo), Sankt Peterburg, 1903.

406 *Kratkij očerk političeskoj ekonomiji* (Breve saggio di economia politica), Moskva, 1907

407 *Dva grada. Issledovanija o prirode obščestvennych idealov* (Le due città), Moskva, 1911.

4°8 *Problemy idealizma* (Problemi dell'idealismo), Moskva, 1902.

409 *Vechi*, cit.

410 *Filozofija chozjajstva* (La filosofia dell'economia), Moskva, 1912.

411 *Očerki po istorii ekonomiceskich učenij* (Saggi di storia delle dottrine economiche), Moskva, 1913.

412 *Tichie dumy* (Pensieri silenziosi), Moskva, 1918.

413 Cfr. B. Schultze, *Russische Denker*, cit., pag. 335.

414 *Svet nevečernij. Sozercaruja i umozrenija*, cit., Sergiev Posad, 1917.

415 *Kupina neopalimaja*, Paris, 1927, tr, it. di R. D'Antiga, Il *roveto ardente: aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo, 1998.

416 *Drug Ženicha* (L'amico dello sposo), Paris, 1928.

417 *Lestnica Iakovlja* (La scala di Giacobbe), Paris, 1929.

418 *Agnec Bažij*, Paris, 1933; in francese 1943, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, *L'Agnello di Dio: il mistero del Verbo incarnato*, Roma, 1990.

419 *Ütešitel,* Paris, 1936, in francese 1946, tr. it. di F. Marchese, *Il Paraclito,* Bologna, 1971.

420 S. Bulgakov, *Nevesta Agnca*, Paris, 1945, tr. it. di C. Rizzi, *La sposa dell'Agnello*: *la creazione*, *l'uomo*, *la Chiesa e la storia*, Bologna, 1991.

421 *Avtobiografičeskie zametki* (Annotazioni biografiche), Paris, 1947.

422 *Apokalips Ioanna* (L'Apocalisse di Giovanni), Paris, 1948.

423 *Filosofija imeni* (La filosofia del nome), Paris, 1953.

424 Vl. S. Solov'ëv, *Rossija i Vselenskaja Cerkov' – La Russie et l'Église Universelle*, cit., Paris, 1889, tr. dal francese di G.A. Račinski, Moskva, 1911, pag. 303 seg.; cit. in base all'edizione russa delle opere pubblicata a Bruxelles, Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit, XI, pag. 278 (v. nota 10).

425 *Ibidem*, pag. 288 seg.

426 *Ibidem*, pag. 291; cfr. anche pag. 302.

427 *Ibidem*, pag. 306.

428 Cfr. P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, cit., pagg. 319-392, XI.- «Pis'mo desjatoe: Sofija» (Capitolo XI – Lettera decima: la sapienza) – (nota 261).

429 Cfr. N. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka* (II pensiero filosofico-religioso russo del XX secolo), cit., pag. 2I0 seg.

430 Cfr. *Troičnoe načalo i ego obščestvennoe priloženie* (Il principio trinitario e il suo utilizzo sociale), in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., XI, pagg. 278-348.

431 Cfr. Jerzy Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycija Kościola wschodniego* (Teilhard de Chardin e la tradizione della Chiesa orientale), in «Zycie i Myśl» (Vita e pensiero), nr. 6-7, Warszawa, 1968, pagg. 154-67; in russo, «Vestnik R. Ch. D.», nr, 106, Paris, 1972, pagg. 109-32.

[432] Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Osnovy christianskoj filosofai* (Fondamenti di filosofia cristiana), vol. II, *Christianskoe učenie o mire* (La dottrina cristiana del mondo), Paris, 1964.
[433] Cfr. E. Svetlov, *Istoki religii* (Le fonti della religione), Bruxelles, 1970.
[434] Cfr. proprio Vl. S. Solov'ëv.
[435] Cfr. *Sergej Levickij*, in Poltorackij, *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka*, cit., pag. 210 seg.
[436] *Ibidem*, pag. 212.
[437] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie soéčinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., XI, pag. 313.
[438] *Ibidem*, pag. 303 seg.
[439] *Ibidem*, pag. 304.
[440] Citazione tratta da S. Levckij, in Poltorackij, *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka*, cit., pag. 208 seg.
[441] *Ibidem*, pag. 209.
[442] Cfr. Jerzy Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycija Kakiola wschodniego*, cit., pag. 158.
[443] *Ibidem*, pag. 157.
[444] *Ibidem*, pag. 158.
[445] *Ibidem*, pag. 157.
[446] Cfr. A. ,Šmeman, *Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie* (Introduzione alla teologia liturgica), Paris, 1961, pag. 85.
[447] Per esempio *in Agnec Božij. O bogočelovečestve*, cit., I, pag. 192 seg.
[448] Jerzy Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycija Kościola wschodniego*, cit., pag. 159.
[449] Per esempio nel XIII e nel XIV libro del *De civitate Dei*.
[450] Cfr. Jerzy Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycija Kościola wschodniego*, cit., pag. 158.
[451] Agostino, *De civitate Dei*, cit., XII, 15.
[452] *Ibidem*, XII, 15.
[453] *Ibidem*, XIII, 21.
[454] Cfr. *Ibidem*, XIII, 20.
[455] P. Teilhard de Chardin, *La Vision da Passé*, Paris, 1957, pag. 182 seg., tr. it. di F. Orrnea, *La visione del passato*, Milano, 1972.
[456]P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, cit., Paris, 1955, pag. 21.
[457] *Ibidem*, pag. 21.
[458] *Ibidem*.
[459] *Ibidem*, pag. 186, nota. Cfr. anche pag. 206, nota e pag. 332 nota.
[460] *Ibidem*, pag. 347.
[461] *Ibidem*, pag. 21.
[462] *Ibidem*, pag. 348: «...spiegare e approfondire i dati e le convinzioni che ci giungono dall'esperienza.»
[463] *Le Phénomène Humain*, cit., pag. 22: «...la scienza, la filosofia e la religione convergono in modo necessario nella vicinanza del Tutto.»
[464] *Filosofskaja Enciklopedija*, cit.
[465] *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. I, pag. 199.
[466] *Ibidem*.
[467] *Ibidem*, vol. V, Moskva, 1970.
[468] *Ibidem*, pagg. 61-3.
[469] *Ibidem*, pagg. 377-9.
[47°] *Ibidem*, pag. 192 seg.
[471] S. Bulgakov, *Svet nevečernij*, cit., pag. 216.
[472] «Studium generale», 2, 1948, pag. 70.
[473] *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, pag. 62 seg.
[474] P. Florenskij, *Kosmologičeskie antinomia I. Kanta* (Le antinomie cosmologiche di I. Kant), Sergiev Posad, 1909.
[475] Vedi R. Gal'ceva, in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, pag. 378, in riferimento a *Kosmologi českie antiinomii I. Kanta*, cit., pag. 26.

[476] Vedi *ibidem*, vol. V, pag. 377.
[477] Cfr. P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, cit., pag. 43.
[478] Cfr. *ibidem*, pag. 159: «Se c'è una colpa (e la prima metà della fede sta nel riconoscerla), allora tutta la nostra essenza è altrettanto frammentata quanto lo è il mondo intero.»
[479] R. Gal'ceva in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, pag. 378; vedi Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, cit., pagg. 160-5.
[480] R. Gal'ceva in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit, vol. V, pag. 378 seg.
[481] *V*. M. Pasika, in *Filosofskaja Enciklopedija*, *cit*, voi. V, pag. 192 seg.
[482] Teilhard de Chardin, *L'apparition de l'Homme*, Paris, 1956, pag. 302, tr. it. di F. Ormea, *L'apparizione dell'uomo*, Milano, 1979: «...per ciò l'apparizione della vita e della coscienza, per quanto sia stato finora difficile localizzarla, altro non poterono essere che le peculiari proprietà di una materia che è stata portata ai sommi valori dell'ordine e della centrazione.»
[483] V. Pasika, in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit, vol. V, pag. 192
[484] *Ibidem*.
[485] *Ibidem*.
[486] E. Babosov, *Tejjardizm: popytka sinteza nauki i christianstva* (Il teilhardismo come tentativo di sintesi tra la scienza e il cristianesimo), Minsk, 1970.
[487] *Ibidem*, pag. 47 seg.
[488] Cfr. *ibidem*, III sez., pag. 55 segg.
[489] Cfr. *ibidem*, IV sez., pag. 62 segg.
[490] cfr. *ibidem*, V sez, pag. 73 segg.
[491] *Ibidem*, pag. 61.
[492] *Ibidem*, pag. 66.
[493] *Ibidem*, pag. 66 seg.
[494] *Ibidem*, pag. 68.
[495] «...giacché egli è il tipo del futuro.»
[496] Cfr. *L'Avenir de l'Homme*, cit., pag. 403.
[497] Vedi San Paolo, I Cor. 15, 28.
[498] Vedi *L'Avenir de l'Homme*, cit., pag. 404 seg.
[499] Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, cit., Paris, 1957. Il testo francese che precede la citazione è il seguente: «Da un lato, la Chiesa si attiene a fondamenti che in ultima istanza non sono né filosofici né esegetici, ma rigorosamente teologici (l'interpretazione paolina della caduta e della redenzione), alla verità di Adamo ed Eva.»
[500] Cfr. Teilhard de Chardin, *L'Apparition de l'Homme*, cit., pag. 342.
[501] *Ibidem*, pag. 341 seg.: «...questa idea di un casuale distruttore dell'umanità (per esempio a causa della collisione con una stella o a seguito di un raffreddamento repentino del globo) è [...] i in termini scientifici [...] ogni giorno meno probabile.»
[502] E. Babosov, *Tejjardizm*, cit., pag. 72.
[503] Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, cit., pag. 189. Cfr. anche nota 705.
[504] *Ibidem*, pag. 184, nota.
[505] *Ibidem*, pag. 193.
[506] S. Bulgakov, *Nevesta Agnca,* cit., postumo.
[507] Cfr. *ibidem*, pag. 274 seg.
[508] Cfr. *ibidem*, pag. 294.
[509] Vedi *ibidem*, pag. 228. – E. Schultze, *Russische Denker*, cit., pag. 343. – H. J. Ruppert, *Sergej N. Bulgakov* (*187 1-1944*), *in Klassiker der Theologie* II, München, 1983, pagg. 262-76; bibliografia pagg. 4268, note pagg. 452-5; cfr. soprattutto: «II. Zur Bedeutung der Sophiologie Bulgakovs», pagg. 268-76. – A. Gläßer, *Pierre Teilhard de Chardin* (*1881-1955*), *in Klassiker der Theologie* 11, pagg. 277-96; bibliografia pagg. 428-30; note pagg. 455-6; nell'ambito dell'esposizione di Gläßer soprattutto: «II. Versuch ehier Weltsumme» (Tentativo di una sintesi universale), pagg. 283-9) e «III. Bedeutung» (Significato), pagg. 290-6.
[510] Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, cit., pag. 220.
[511] Vedi *ibidem*, pag. 186.

[512] Vedi *ibidem*, pag. 193 con la nota 2.

[513] *Ibidem*, pag. 187: «Temendo di rendere il mondo impensabile e invivibile, credete si debba assegnare il primato dell'essere alla molteplicità e all'inconscio? Così tutto è riportato al livello basso, diventa materia. Credete invece che solo la conclusione e la sintesi offrano all'universo la sua bellezza e la sua consistenza? Decidete di tendere all'essere per poter porre in questo polo dominante il senso assoluto di tutta l'evoluzione? Allora, in virtù della connessione che l'evoluzione produce tra le cose, tutto viene ricondotto all'altezza; tutto diventa, se non spirito, almeno lontana preparazione, "materia" verso lo spirito.»

[514] *Ibidem*, pag. 222. Vedi anche Teilhard de Chardin, *L'Énergie Humaine*, Paris, 1962, tr. it. di A. Dozon Daverio, *L'energia umana*, Parma 1997, soprattutto N. M. Wildiers, «Avant-propos» (Premessa), pagg. 11-7, ed «Esquisse d'un Univers Personnel» (Schizzo di un universo personale), 4 maggio 1936, pagg. 67-114.

[515] Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, cit., pag. 220: «Si tratta ora di passare all'attacco, non per distruggere, ma per costruire: abbozzare un evoluzionismo spirituale, che ha più verosimiglianza e consistenza della dottrina dell'evoluzione materiale.»

[516] Vedi Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, cit., «IV. La Survie», «III. La Terre Finale», pagg. 304-23.

[517] *Ibidem*, pag. 321 seg.: «...una partizione della noosfera; ancora un'ultima volta una diramazione; in questa seconda ipotesi, che corrisponde maggiormente all'apocalisse che è stata tramandata: morte del pianeta creato materialmente; squarciarsi della noosfera, che si separa rispetto alla forma dell'unità; l'estasi nella concordia o nella discordia.»

[518] *Ibidem*, pag. 322: «...al di fuori dei calcoli e delle misure dell'universo visibile.»

[519] *Ibidem*, pag. 346.

[520] Vedi E. Babosov, *Tejjardizm*, cit., pagg. 210-22; vedi nota 486.

[521] Cfr. A. F. Okulov (a cura di), *Modernizacija religii v sovremennych uslovijach* (La modernizzazione della religione nelle condizioni attuali), Moskva, 1966, in particolare il saggio di Z. Tordai, *Filosofia Tejjara de Šardeva i sovremennaja ideologičeskaja bor'ba* (La filosofia di Tellhard de Chardin e la lotta ideologica contemporanea), pagg. 364-89.

[522] E. Babosov, *Tejjardizm*, cit., pag. 4.

[525] Cfr. *Bol'šaja Sovetskaja Enciklopedija. Tret' e izdanie* (Grande enciclopedia sovietica. Terza edizione), vol. IV, Moskva, 1971, pag. 536 seg. (Vernadskij).

[524] Cfr. E. Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927 e *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligente*, 1928; cfr. anche E. Babosov, *Tejjardizm,* cit., pag. 80 seg.

[525] *Estestvoznanie*, *filosofia i stanovienie noosfery* (Le scienze naturali, la filosofia e la nascita della noosfera), in «Voprosy filosofii», nr. 12, 1974, pagg.128-38.

[526] *Sovremennaja ekologičeskaja situacija i buduščee čelovečestva* (L'odierna situazione ecologica e il futuro dell'umanità), in «Filosofskie nauki», nr. 5, Moskva, 1975, pagg. 18-26.

[527] *Ekologičeskij krizis i socialističkoe prirodopol'zovanie* (La crisi ecologica e lo sfruttamento socialista delle risorse naturali), in «Voprosy filosofii», nr, 12, 1976, pagg. 32-43.

[528] Cfr. V.A. Los', *O ponjatii «avtotrofnost' čelovečestva»* (Sul concetto di «autotrofia dell'umanità»), in «Filosofskie nauki», nr. 4, Moskva, 1972, pagg. 128-32.

[529] «Filosofskie nauki», nr. 5, 1975, pag. 24.

[530] Vl. I. Vernadskij, *Chimičeskoe stroenie biosfery Zemli i ee okruženija*, Moskva, 1965, pag. 328, tr. it. di S. Tagliagambe, La *biosfera*, Como, 1993.

[531] V. Vernadskij, *Biogeochimičeskie očerki* (Saggi biogeochimici), Moskva, 1940, pag. 185.

[532] V. Vernadskij, *Naučnaja mysl' kak planetnoe javlenie* (11 pensiero scientifico come fenomeno planetario), 1938; inedito, ripreso nel quinto volume della serie *Naučnoe nasledstvo*; idem, *Razmyšlenija naturalista*, voll. 1-2, Moskva, 1975-77, tr. it. di S. Tagliagambe, *Pensieri filosofici di un naturalista*, Roma, 1994.

[533] Citazione tratta da *Priroda i obščestvo* (Natura e società), Moskva, 1968, pag. 41.

[534] Cfr. il suo contributo in «Filosofskie nauki», nr. 5, 1975, pagg. 18-26; qui pag. 25.

[535] Ju. P. Trusov, *Ponjatie o noosfere* (Il concetto di noosfera), in *Priroda i obščestvo*, cit_, pag. 38.

[536] «Voprosy filosofi», nr. 12, 1974, pagg. 128-38.
[537] L. M. Maksimov, Ju, K. Pletnikov in «Filosofskie nauki», nr. 5, 1975, pag. 26.
[538] Cfr. *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., soprattutto il conclusivo vol. V, 1970.
[539] L. E. Šapošnikov, *Vl. Solov'ëv i sovremennaja pravoslavnaja filosofia* (Vladimir Solov'ëv e l'odierna filosofia ortodossa della storia), in «Filosofskie nauki», nr. 2, 1978.
[540] «Filosofskie nauki», nr. 2, 1978, pagg. 107-14.
[541] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, pag. 289.
[542] *Ibidem*, pag. 290.
[543] L. E. Šapošnikov, cit., pag. 107.
[544] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, pag. 145.
[545] *Ibidem*, VIII, pag. 224.
[546] «*kogda takim obrazom sozdana v prirode vnešnjaja oboločka dlja božestvennoj idei...*»
[547] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, pag. 149.
[548] *Ibidem*, pag. 150.
[549] «*energija duši*».
[550] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, pag. 160 seg.
[551] *Ibidem*, pag. 180 seg.
[552] Cfr. L. E. Šapošnikov, cit., pag 107 seg.
[553] Vl. S. Solov'ëv, *Na puti k istinnof filosofi* (In cammino verso la vera filosofia), in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, pagg. 283-98.
[554] L. von Gellenbach, *Individualizm v svete biologii i sovremennoj filosofi* (L'individualismo alla luce della biologia e della filosofia contemporanea), Sankt Peterburg, 1884.
[555] *Čtenija o Bogočelovečestve* (Lezioni sulla divinoumanità), an Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., III, pagg. 3-181.
[556] *Opravdanie dobra. Nravstvennaja filosofia* (La giustificazione del bene. Filosofia morale), in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., vol. VIII, Bruxelles, 1966, pagg. 3-722.
[557] Soprattutto i capitoli 4-12 del III libro.
[558] *La Russie et l'eglise Universelle*, Paris, 1889; *Rossija i Vselenskaja Cerkov'*, Moskva, 1991, cit.
[559] Lezione X.
[560] Lezione XII.
[561] Lezione X.
[562] Lezione VIII.
[563] Lezione XII.
[564] Vl. S. Solov'ëv, *Opravdanie dobra*, in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VIII, cap. 9, sez. IV.
[565] *Ibidem*, pag. 218 seg.
[566] *Ibidem*, pag. 219, nota 78.
[567] Cfr. «Pravoslavnoe Obozrenie», nr. 10, Moskva, 1879, pagg. 223-51.
[568] Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva,* cit., *III,* pag. 122.
[569] *Ibidem*, pag. 123.
[57°] Cfr. *ibidem*, pag. 124 seg.
[571] *Ibidem*, pag. 126 seg.
[572] Vl. S. Solov'ëv, *Opravdanie dobra*, in Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, cit., VIII, pag. 220.
[573] *Ibidem*, pag. 220
[574] Cfr. L. E. Šapošnikov, cit., pag. 110.
[575] Cfr. *ibidem*, pag. 107.
[576] *Ibidem*, pag. 112.
[577] *Ibidem*, pag. 113.
[578] *Ibidem*, pag. 114.

[579] Cfr. Prot. L. Voronov, *Voploščenie i zemnaja dejstvitel'nost'* (Realizzazione e realtà terrena), in «Žurnal Moskovskoj Patriarchii», nr. 5, Moskva, 1966, pagg. 42-4; L. E. Šapošnikov, cit., pag. 111.

[580] «... e certamente stimavo le cose più alte migliori di quelle più basse, ma anche il tutto migliore delle sole più alte», Agostino, *Confessioni*, VII113.19, tr. it. di Roberta de Monticelli, Milano, 1999, pag. 121.

[581] «Sì, le singole cose erano soltanto buone, ma tutte insieme erano buone, e molto», *ibidem*, XIII, 28.43, cit., pag. 290.

[582] «... quella Sapienza che è semplicemente coeterna a te, Dio nostro e padre suo, che ti è uguale e per cui mezzo sono state create tutte le cose [...] una forma di sapienza creata, la mente razionale e intellettuale [...] che precede anche la creazione del tempo», *ibidem,* XII, 15.20, cit., pag. 248.

[583] Cfr. Agostino, *De civitate Dei* cit., IV/12 seg., VII/6 ed X/2.

[584] Agostino, *Confessioni*, cit.: «... e non trovai una sostanza, ma la perversione della volontà che si distoglie dalla sostanza somma, la tua, Dio», VII/16.22; «Quell'abbozzo di creatura spirituale», XIII/2.3; «E come l'acqua l'angelo si perse, si perse l'anima dell'uomo», *ibidem*, 8.9; «Perché ci fu una vita anche per noi creature spirituali quanto all'anima, in cui volgemmo la schiena al nostro lume, a te – *e fummo un tempo tenebre*, e ora ci dibattiamo fra gli avanzi della nostra oscurità, finché saremo *la tua giustizia* nel tuo unigenito», *ibidem*, 2.3; «E chi riunì in una sola massa l'amaro delle onde?», *ibidem,* 17.20; «Invece vorrei unirmi in te a quelli che della tua verità si nutrono in tutta la larghezza dell'amore», XII/23.32; «... e non lo avrai sottratto a questa dispersione e difformità per rendergli uniformità e fermezza in eterno», *ibidem*, 16.23

[585] Agostino, *Confessioni*, cit., XII115.19; «Forse negate l'esistenza di un tipo sublime di creatura, unita al Dio vero e veramente eterno con amore così puro da non sciogliersi mai da lui – benché a lui non coeterna – per scorrere col fiume del tempo attraverso le sue varie vicende. Una creatura che riposa, invece, nella contemplazione di lui solo.»

[586] *Ibidem*, 15, 21: «Anche se non si trova tempo alcuno non soltanto prima di lei, ma anche in lei stessa […] e per questo non subisce mutamenti. Eppure la mutevolezza è insita in lei.» Cfr. anche 12.15.

[587] Cfr. *ibidem*, X111/2.3 e 3.4.

[588] Cfr. *ibidem*, XII/15.19.

[589] *Ibidem*, XIII, 8.9: «E rivelarono l'abisso dell'intera dimensione spirituale del creato [...] [se] non si fossero tenute a te tutte le intelligenze della tua città celeste – quelle che hanno obbedito [...] Perfino il cielo dei cieli, altrimenti, sarebbe il buio abisso che è in se stesso.»

[590] Cfr. *ibidem*, 7.8: «Il tuo amore si riversa nel centro di noi stessi per mezzo dello Spirito Santo.»

[591] *Ibidem*, XII/16.23: «E non lo avrai sottratto a questa dispersione e difformità per rendergli uniformità e fermezza in eterno.»

[592] *Ibidem*, XIII/28.43: «Perché il corpo che consta di belle membra è di gran lunga più bello delle singole membra, che con la loro disposizione il più possibile ordinata formano il complesso.»

[593] *Ibidem*, 36, 51: «Ma il settimo giorno non ha sera né tramonto.»

[594] Il padre di N. Berdjaev era un maresciallo; la madre, figlia del duca Kudašëv, aveva legami non irrilevanti nei circoli della corte.

[595] Cfr. L. A. Kogan, *Vyslat'* za *granicu bezžalostno*, cit., pag. 92: «Già nel 1918 N. A. Berdjaev istituì [a Mosca] la Libera accademia per la cultura dello spirito e, al suo interno, una facoltà per gli studi umanistico-filosofici. Per quattro anni (1918-1922) organnizzò le lezioni di filosofia della storia e di filosofia della religione. Al contempo vi tennero conferenze autori come A. Belyj, sulla filosofia della cultura dello spirito, B. P. Vyšeslavcev sull'etica, S. L. Frank sull'introduzione alla filosofia, V. Ivanov sulla religione greca e F. A. Stepun sul multiforme rapporto tra vita e creatività. Nel Museo Politecnico si tenevano le conferenze destinate a un uditorio più ampio, formato anche da lavoratori, soldati della Armata Rossa e ufficiali di marina.»

[596] N. A. Berdjaev, *Subektivizm i individualizin v obščestvennoj filosofi. Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom* (Il soggettivismo e l'individualismo nella filosofia sociale. Studio critico su N. K. Michajlovskij), Sankt Peterburg, 1901.

[597] N. A. Berdjaev, *Opyty filosofskie*, *social'nye*, *literaturnye* (Saggi filosofici, sociali, letterari), tra cui *Sub specie aeternitatis*, Sankt Peterburg, 1907.

[598] N. A. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* (La nuova coscienza religiosa e l'opinione pubblica), Sankt Peterburg, 1907.

[599] N. A. Berdjaev, *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* (La verità della filosofia e la verità *dell'intelligencija*), in M. O. Geršenzon (a cura di), *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, cit.; Frankfurt a.M., 1967[3], pagg. 1-22.

[600] Cfr. nota 599.

[601] N. A. Berdjaev, *Duchovnyj krizis intelligencii* (La crisi spirituale *dell'intelligencija*), Sankt Peterburg, 1910.

[602] N. A. Berdjaev, *Filosofia svobody* (Filosofia della libertà), Moskva, 1911.

[603] N. A. Berdjaev, *Smysl tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka*, *cit.*

[604] N. A. Berdjaev, *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofi* (La filosofia dell'ineguaglianza. Lettere agli oppositori nel campo della filosofia sociale), 1918, pubblicato a Berlino nel 1923; *Smysl istorii. Opyt filosofi čelovečeskoj sud'by*, Berlin, 1923, tr. it. Centro Studi Russia Cristiana (a cura di), *Il senso della storia: saggio di una filosofia del destino umano*, Milano, 1971; *Mirosozercanie Dostoevskogo*, Praha, 1923, Paris, 1968[2], tr. it. di B. Del Re, *La concezione di Dostojevskij,* Torino, 1945; *Novoe srednevelcov'e*, Berlin, 1924, tr. it. di M. Boffa, *Il nuovo medioevo*, Roma, 2000; *Christianstvo i socializm. Sbornik, izdannyj k 35-letiju naučno-publicističeskoj dejatel' nosti P.B. Struve*, Praha, 1925, tr. it. di E. Cione, Il *cristianesimo e la vita sociale*, Bari, 1936; *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva*, 2 voll., Paris, 1927, tr. it. di G. L. Giacone, *Filosofia dello spirito libero,* Cinisello Balsamo, 1997; *o naznačenii čeloveka. Opyt paradoksal'noj etiki* (Sulla missione dell'uomo. Tentativo di un'etica paradossale), Paris, 1931; *Pravda i lož' kommunizma,* Paris, 1931 («Put'», nr. 30); in ted. Luzern, 1934, tr. it. di P. Cenini, *Il problema del comunismo: verità e menzogna del comunismo*, Brescia, 1945; *Sud' ba čeloveka v sovremennom mire. K ponimaniju našej epochi*, Paris, 1934, tr. it. di L. Cagliani, *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*, Milano, 1947; *Ja i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinočestva i obščenija* (L'io e il mondo degli oggetti. Tentativo di una filosofia della solitudine e della comunità), Paris, 1934; *Christianstvo i klassovaja bor'ba*, Paris, 1935, tr. it. *Cristianesimo e lotta di classe,* Milano, 1977; *Duch i rea' nonst'* (Spirito e realtà), Paris, 1937; *Smysi i sud'ba* (*Istoki i smysl*) *russkogo kommunizma,* Luzem, 1937, Paris, 1957[2], tr. it. di G. Perticone jr., *Il senso e le promesse del comunismo russo,* Roma, 1944; *0 rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii*, Paris, 1939, 1972[2], tr. it. di E. Grigorovich, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Milano, 1952; *Russkaja ideja. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka*, Paris, 1946, 1971[2], tr. it. di C. De Lotto, *L'idea russa*: *i problemi fondamentali del pensiero russo* (*XIX e inizio XX secolo*), Milano, 1992; *Opyt eschatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob'ektivacja* (Tentativo di una metafisica escatologica. Creatività e oggettivazione), Paris, 1947; *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* (La dialettica esistenziale del divino e dell'umano), Paris, 1947; russo *Ekzistencial' naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo*, Paris, 1952; *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*, Paris, 1949, tr. it. di G. Donnini, *Autobiografia spirituale,* Firenze, 1953; *Carstvo ducha i carstvo kesarevo*, Paris, 1951, tr. it. di E. Grigorovich, *Regno di Dio e regno di Cesare*, Milano, 1954.

[605] Il termine «slavofili» designa i rappresentanti di un determinato indirizzo del pensiero sociale russo che si è sviluppato nella metà del XIX secolo ed è rimasto in vita quasi fino agli inizi del XX. Secondo gli slavofili, alla cultura russa apparterrebbe uno sviluppo autonomo, distinto da quello dell'Europa occidentale. Tra gli esponenti più rappresentativi di tale interpretazione ricordiamo: A. 5. Chomjakov (1804-1860), i fratelli Ivan (1806-1856) e Pètr (1808-1856) Kireevskij, i fratelli Konstantin (1817-1860) e Ivan (1823-1886) Aksakov, .1. F. Samarin (1819-1876), A. I. Rošelev (1806-1883), I. D. Beljaev (1810-1873) e altri. Il pensiero filosofico degli slavofili, che cominciò a prendere forma negli anni trenta del XIX secolo, fu sviluppato principalmente da Chomjakov e I. Kireevskij, e in seguito da Samarin. Nella sua genesi, esso risaliva alla patristica orientale, ma accoglieva anche elementi costitutivi del pensiero occidentale, come la critica del razionalismo (Pascal) e il romanticismo degli inizi del XIX secolo. Sotto il profilo gnoseologico, Chomjakov e Kireevskij sostenevano la visione secondo cui il razionalismo aveva ridotto, già con Cartesio, la totalità delle forze spirituali alla mera

attività della ragione, trascurando completamente e svalutando il significato della volontà e del sentimento. Poiché la sola ragione attiva difficilmente potrebbe determinare le leggi del conoscibile, la realtà vivente sarebbe dunque percepibile ed esprimibile solo «integralmente», cioè da tutte le facoltà dello spirito. In sede ontologica Chomjakov introdusse il concetto di «ente», che egli cercò di interpretare come «*voljaščij razum*» (ragione dotata di volontà ovvero volontà dotata di ragione) e come «*živoznanie*» (sapienza vivente). La pretesa di una verità compiuta e somma non viene garantita dalla mera facoltà di un pensiero logico consequenziale, bensì può risultare unicamente dall'azione combinata di ragione, sentimento e volontà, ossia dallo spirito nella sua integrità vivente. Secondo gli slavo-fili, lo spirito integrale (*celostnyj duch*), il quale soltanto serba la vera e completa conoscenza, sarebbe inscindibilmente legato alla fede e alla religione. La vera fede sarebbe arrivata in Russia dalla sua fonte più pura, dalla Chiesa orientale della Costantinopoli bizantina (Chomjakov), e questo costituirebbe un particolare patrimonio ereditario del popolo russo. Alla base dell'esistenza della Chiesa orientale vi sarebbe un principio unitario, la conciliarità (*sobornost'*), una «libera comunità» (*svobodnaja obščfnost'*), che si manifesterebbe anche nella comunità contadina russa (*obščina*). I. Aksakov considera la proprietà comune della terra dei contadini russi come una nuova e originale visione economica. L'ortodossia e la *obščina* costituiscono dunque, stando alla concezione slavofila, le profonde radici dell'anima russa (S. S. Dmitriev). Cfr. H. Dahm, *Grundzüge russischen Denkens*, cit., soprattutto i capitoli dedicati a A. Chomjakov (pagg. 75-98) e I. Kireevskij (pagg. 99-130); cfr. S. S. Dmitriev, *Slavjanofily* (Gli slavofili), in *Filosofskij Enciklopedičeskij Slovar'* (Dizionario filosofico enciclopedico), Moskva, 1983, pag. 615 seg. – Nella seconda parte del suo *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, cit., cap. Il, «Russland und Europa», W. Goerdt esorta a utilizzare con prudenza i termini «occidentalista» e «slavofilo», corroborando tale raccomandazione con solidi argomenti che rimangono degni di riflessione e osservazione (pagg. 262-71). In tale contesto egli afferma: «L'indeterminatezza logica e l'effettiva indefinibilità dei termini rendono arbitrario il loro uso, e nel caso limite, anche intercambiabile. In altre parole: l'interiore (ma anche temporale) "manipolabilità" di tali termini è esorbitante. Già all'epoca della loro creazione (nella prima metà del XIX secolo) essi non sono stati elevati alla dignità del concetto, e oggi non la possono più raggiungere. [...] Si tratta perciò di schemi ordinatori, chimere viventi dotate di scarso valore conoscitivo.»

606 Cfr. B. Schultze, *Russische* Denker, cit., pag. 361.

607 Cfr. *Kritika ekzistencializma Berdjaeva* (Critica dell'esistenzialismo di Berdjaev), Moskva, 1976, pag. 7 (cfr. nota 628).

608 Fino all'autunno del 1980 in Unione sovietica non esisteva una singola monografia dedicata alle concezioni dei rappresentanti della filosofia religiosa russa del XX secolo. Le edizioni Mysl' di Mosca pubblicarono poi il volume del già citato V. A. Kuvakin *Religioznaja filosofija v Rossii*: *načalo XX veka* (La filosofia religiosa in Russia: inizi del XX secolo), 309 pagg. Tale opera – non solo per la particolare qualità dell'oggetto tematico ma anche se paragonata al livello particolarmente elevato dei redattori della *Filosofskaja enciklopedija* degli anni Sessanta e dei saggi apparsi sulle riviste degli anni Settanta (cfr. H. Dahm, *Der gescheiterte Ausbruch. Entideologisierung und ideologische Gegenreformation in Osteuropa* (La rivolta fallita. Deideologizzazione e controriforma ideologica nell'Europa orientale), 1960-80, Baden-Baden, 1982, pagg. 911-38) – fu purtroppo una amara delusione e addirittura un duro colpo per i cauti progressi registrati nella ricezione della storia dello spirito. Già quattro anni prima si poteva facilmente notare che l'opera di Kuvakin sull'esistenzialismo di Berdjaev era assai carente rispetto a un'autentica ed esaustiva presentazione della concezione di questo profondo pensatore, basti in tal senso il raffronto con la dissertazione di P. Klein pubblicata pressappoco nello stesso periodo, *Die «kreative Freiheit» nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffining in einer gefallenen Welt* (La "libertà creativa" secondo Nikolaj Berdjaev. Segni di speranza in un mondo caduto), Regensburg, 1976.

609 L. A. Kogan, *K kritike filosofii* VI. *Solov'ëva* (Per una critica della filosofia di VI. Solov'ëv), in «Voprosy filosofi», nr. 3, 1959, pagg. 102-13; in tedesco in H. Dahm, in «Ost-Probleme», XI/11, Bonn, 1959, pagg. 338-4 (versione ridotta).

610 Cfr. P. S. Novikov, *Vl. Solo'ëév i ego zapadnogermanskie počitateli* (Vl. Solov'ëv e i suoi estimatori tedeschi), in «Voprosy filosofi», nr. 4, 1959, pagg. 105-14.

611 Cfr. Lenin, *Polnoe sobranie sočinentj*, cit., vol. XVIII, pag. 318 e 500; vol. XIX, pag. 168 seg.; vol. XLVI, pag. 66.

612 I. Ščipanov (a cura di), *Iz istorii russkoj filosofa*, cit.

613 Cfr. *Ibidem*, pagg. 3-66.

614 Cfr. N. A. Berdjaev, *Samopoznanie,* cit. pag. 261 seg.; L. A. Kogan, *Vyslat' za granicu bezžalostno* cit., pag. 70.

615 Cfr. *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. I, pag. 148.

616 Cfr. Ju. Karjakin nel vol. X della serie *Voprosy istorii religii i ateizma* (Questioni di storia della religione e dell'ateismo), Moskva, 1962, pagg. 288-317.

617 *O tak nazyvaemom russkom ekzistencializme* (Sul cosiddetto esistenzialismo russo) in «Vestnik Moskovskogo Universiteta», nr. 6, Moskva, 1963 pagg. 88-96.

618 Cfr. «Nauka i religija», nr. 12, Moskva, 1963, pagg. 50-2.

619 Cfr. la relazione sulla conferenza redatta da P. Korneev in «Vestnik Moskovskogo Universiteta», nr. 2, Moskva, 1965 pagg. 92-3.

620 Cfr. *Sovremmenyj ekzistencializm. Kritičeskie očerki* (L'esistenzialismo contemporaneo. Saggi critici), Moskva, 1966, pagg. 430-49.

621 Cfr. «Voprosy filosofii», nr. 12, 1966, pagg. 76-88; nr. 1, 1967, pagg. 126-39.

622 Qui pagg. 103-13. Cfr. Ju. M. Borodaj e P. P. Gajdenko, in «Vestnik Moskovskogo Universiteta», nr. 2, Moskva, 1961, pagg. 45-54 e Ja. G. Fogeler, *ibidem*, nr. 5, 1962, pagg. 53-63.

623 Cfr. «Filosofskie nauki», nr. 6, 1968; pagg. 62-71.

624 Qui pagg. 291-325

625 Cfr. «Filosofskie nauki», nr. 4, 1971, pagg. 101-9.

626 1969: *Der christliche Existentialismus Berdjaevs und der Humanismus* (L'esistenzialismo cristiano di Berdjaev e l'umanesimo), pagg. 203-25; 1970: *Das «Gottsuchertum» Berdjaevs im Licht der Leninschen Kritik an der religiös-mystischen Philosophie* (La «ricerca di Dio» di Berdjaev alla luce della critica leninista della filosofia mistico-religiosa), pagg. 185-202.

627 V. A. Kuvakin, *Christianskij ekzistencializm N. Berdjaeva i sovremmenost'* (L'esistenzialismo cristiano di Berdjaev e il tempo presente), Moskva, 1979.

628 V. A. Kuvakin, *Kritika ekzistencializma Berdjaeva* (Critica dell'esistenzialismo di Berdjaev), pag. 7.

629 *Ibidem*, pag. 5.

630 *Ibidem*, pag. 6; inoltre pagg. 193, 200 e *passim.*

631 Cfr. H. Dahm, *Der gescheiterte Ausbruch*, cit., Baden-Baden, 1982, cap. XII, «Ideologische Leitbilder» (Immagini guida ideologiche), pagg. 525-39 (nota 608).

632 Cfr. Kuvakin, *Kritika,* cit, pagg. 82-9. Nel 1988 Kuvakin pubblicò a Mosca lo scritto *Filosofia* VI. *Solov'ëva*. Si può veramente dire soltanto con Th. Nemeth (che ne scrisse una recensione in SST, vol. XLIV, nr. 2, 1992), che l'autore si imbatté in «ostacoli quasi insormontabili».

633 Cfr. *ibidem*, pagg. 13042.

634 *Ibidem*, pag. 132.

635 Cfr. N. A. Berdjaev, *Smysl istorii*, cit., pag. 83 seg.

636 V. A. Kuvakin, *Kritika*, cit, pag. 135.

637 Cfr. per esempio *Novoe srednevekov'e*, cit., Berlin, 1924; *Filosofia svobodnogo ducha*, cit, II, Paris, 1928; *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo*, cit., Paris, 1947-1952; V. A. Kuvakin, *Kritika*, *cit.*, pagg. 137-42.

638 Cfr. N. A. Berdjaev, *O naznačenii čeloveka*, cit., Paris, 1931.

639 V. A. Kuvakin, *Kritika*, cit, pag. 133.

640 Cfr. *ibidem*, pagg. 143-202.

641 G. Kline, *Was Marx an Ethical Humanist?* (Marx fu un umanista etico?), in «Studies in Soviet Thought», nr. 2, DordrechtlBoston, 1969, pagg. 91-103; qui pag. 91.

642 Cfr. *Bol'šaja Sovetskaja Enciklopedija. Tref'e izdanie* (Grande enciclopedia sovietica. Terza edizione), vol. III, Moskva, 1970, pag. 210, sez. 617-619.

643 Il titolo originale è *Istoričeskaja škola juristov*, *ee proischoženie i sud' ba* (La scuola storica

dei giuristi, la sua nascita e la sua storia), Moskva, 1896. Nell'anno 1900 fu pubblicata a Mosca *Istorija filosofii prava* (Storia della Filosofia del Diritto).

644 *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka.* Pod redakciej protoiereja o. Vasilija Zen'kovskogo (Antologia alla memoria di S.L. Frank. Curata da padre V.V. Zen'kovskij), München, 1954, pagg. 8-9. Si tratta della biografia di S. L. Frank, curata dal figlio V.S. Frank seguendo inedite note autobiografiche del padre (vedi *Sbornik pamjati*, cit, pagg. 1-17).

645 *Ibidem*, pag. 9.

646 La lettera è pubblicata in corsivo a pagg. 13-4 di *Sbornik pamjati*. Vi si dice tra l'altro: «Nei suoi discorsi Lei riesce sempre a colpirci, facendoci scorgere, al di là dei limiti del problema dalla conoscenza astratta, il vivo volto (*živojj lik*) dell'unitotalità divina. Nelle Sue opere Lei ci invita con entusiasiasmo a fonderci con essa (*k žiznennomu slijanju*). Vorremo dirLe che il suo pensiero filosofico, riunendo il rigore scientifico con l'entusiastica ricerca della realtà della vita, anzi, il suo ideale della conoscenza concreta continuerà a rischiararci nei nostri ulteriori sforzi e tentativi di raggiungere il regno della verità»,

647 V. S. Frank, in *Sbornik pamjati*, pagg. 12-3.

648 S. L. Frank, *Iz istorii russkoj filosofskoj mysli konca XIX i načala XX veka.* Antologija. Postmertnaja redakcija Viktora S. Franka (Dalla storia del pensiero filosofico russo della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo. Antologia. Pubblicata postuma da Viktor S. Frank), Washington, D.C./New York, 1965, pag. 265.

649 Cfr. *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, Moskva, 1970, pagg. 398-9.

650 Cfr. qui pagg. 137-95.

651 Cfr. *Sbornik statej, posvjaščennych P .B. Struve* (Antologia di saggi dedicati a P. B. Struve), Praha, 1925, pagg. 439-49.

652 E. Barabanov, *in Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, pag. 398.

653*Ibidem*, pag. 399.

654 V. V. Zen'kovskij, *Sbornik pamjati*, cit., pag. 30.

655 *Ibidem*, pag. 174.

656 R. Gläser, *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks* (La questione di Dio nella filosofia di S.L. Frank), Würzburg, 1975, pag. 30.

657 *Ibidem*, pag. 33.

658 Cfr. *ibidem*, pagg. 165-6.

659 Citato in base alla mia traduzione tedesca, in H. Dahm, *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. Und 20. Jahrhunderts* cit., München, 1979, pag. 409, «Realität und Mensch» (La realtà e l'uomo).

660 Bibliografia: Prot. V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), vol. II, Paris, 1950, pagg. 391-412); N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pagg. 266-92; *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*, con contributi di N. S. Arsen'ev, L. Binswanger, Dm. Crievskij, T. Frank, V. Frank, Prot. G. Florovskij, V. N. Il'in, A. V. Kartašev, S. A. Levickij, N. O. Losskij, M. Lot-Borodina, P. B. Struve, B. P. Vyšeslavcev, L. V. Zak e Prot V. V. Zen'kovskij, corredato di una completa bibliografia degli scritti di S. L. Frank a cura di L. A. Zander, cit., pagg. 177-92, biografia a pagg. 1-16; S. L. Frank, *Iz istorii russkoj filosofskoj mysli konca* XIX *i načala* XX *veka. Antologija*, cit., biografia a pagg. 265 seg. Questo libro contiene nell'introduzione dedicata a S. Frank una notevole panoramica della filosofia russa del periodo in questione («Vvedenie», pagg. 5-17); J. M. Edie, James P. Scanlan, M.B. Zeldin (a cura di), *Russian Philosophy*, cit., vol. II, libro 8, *Philosophers in exile* (I filosofi in esilio), Chicago, 1965 (Simon Lyudvigovich Frank, pagg. 277-314); A. Želnin, *Semën Ljudvigovič Frank*: *Kratkaja biobibliografičeskaja spravka* (S. L. Frank: breve nota biobibliografica), in «Zarubež'e», nr. 3, München, 1965, pag. 13; E. Barabanov, «Frank, Semen Ljudvigovič», in *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. V, pag. 398 seg.; A. Želnin, *S. L. Frank: K 20- letiju so dnja končiny* (S. L. Frank: Nel ventesimo anniversario della morte), in « Zarubež'e », nr. 4, München, 1970 pag. 22; Roman Redlich (a cura di), *Social' naja filosofija S.L. Franka* (La filosofia sociale di S.L. Frank), Frankfurt a.M., 1972, biografia a pag. 7 seg.); Jutta Scherrer, *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen*, cit., soprattutto pag. 70 seg.; N. Zernov, *Russkoe religioznoe vozrožđenie*

XX veka (La rinascita religiosa russa del XX secolo), Paris, 1974 (pagg. 128-33; 175-9; 363-5), originariamente pubblicato in inglese: *The Russian Religious Renaissance of the XX Century*, London, 1963; N. P. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka*, cit., pagg. 372-82; R. Gläser, *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks*, cit., con un accurato elenco delle principali opere di S. Frank, una ricca bibliografia secondaria e altre informazioni interessanti (pagg. XIII- XVI); W. Goerdt, *Russische Philosophie*, cit., *1: Zugänge und Durchblicke*, Freiburg i. Br./München, 1984. – S.L. Frank, pagg. 641-64; *Russische Philosophie* 2: *Texte*, Freiburg i.Br./München, 1989. – S.L. Frank, *Das Absolute*, pagg. 752-71.

661 Cfr. anche *Sovremennoe sostojanie psichofizičeskoj problemy* (La situazione attuale del problema psicofisico), Kiev, 1905.

662 V. V. Zen'kovski, *Apologetika* (Apologetica), Paris, 1957. Vedi anche *Znanie i vera* (Sapere e fede) nel volume collettivo *Pravoslavie v žizni* (L'ortodossia nella vita), New York, 1954.

663 Cfr. N. Zernov, *Russkoe religioznoe vozrožđenie XX veka* (La rinascita religiosa russa del XX secolo), Paris, 1974, traduzione dall'inglese, London, 1963; S. D. Grigor'ev, *Vasilij Zen'kovskij*, *in* N. P. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka*, cit., pagg. 231-9; qui pag. 231 e pag. 232. Cfr. inoltre il volume *Starye - molodym* (I vecchi ai giovani), 1960 (luogo di edizione ed editore ignoti); ivi «Vasilij Vasil'evič Zen'kovskij», pagg. 55-60, soprattutto pag. 56.

664 La rivista «Christianskaja mysl'» fu fondata nel 1916 da V. I. Ekzempliarskij, professore dell'Accademia Imperiale di Kiev, deceduto nel 1928. La rivista fu pubblicata solamente per due anni.

665 V. V. Zen'kovsky, *A History of Russian Philosophy*, cit.; idem, *Histoire de la philosophie russe*, tr. fr. di C. Andronikof, 2 voll., Paris, 1953 (vol. I) e 1955 (vol. II).

666 Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Osnovy christianskoj filosofii*, cit., vol. I: *Christianskoe učenie o poznanii* (La dottrina cristiana della conoscenza), Frankfurt a.M., 1960; vol. II, *Christianskoe učenie o mire* (La dottrina cristiana del mondo), Frankfurt a.M. 1964, e vol. III, progettato ma mai pubblicato: *Christianskoe učenie o čeloveke* (La dottrina cristiana dell'uomo).

667 «Questi (assiomi) portano alla conclusione la teoria della conoscenza. Abbiamo caratterizzato tale sapere come il "conoscere al di fuori di Cristo" [V. V. Zen'kovskij, *Osnovy,* cit., I, pag. 83]. Tali assiomi, tuttavia, schiudono contemporaneamente l'ulteriore spazio necessario alla conoscenza "nella luce di Dio".» (*ibidem*, pag. 135).

668 Cfr. *ibidem*, pagg. 130-2: «Il realismo trascendentale [...] è caratterizzato in tutto e per tutto dall'incrollabile senso di una realtà che trascende la conoscenza. Il pregio del realismo trascendentale consiste nel fatto che il conoscere non deriva solo dalla realtà transoggettiva (empirica), ma anche dalla realtà trascendente (metafisica)», *ibidem*, I, pag. 132.

669 Zen'kovskij era dell'avviso che l'idea dell'unitotalità andasse più a indebolire che a corroborare il sistema filosofico di Frank e di altri pensatori russi. Troviamo una sintesi di tale opinione nella sua *Istorija russkoj filosofii*: «L'idea di un'unità del cosmo e di una certa transrazionalità in esso, dell'intimo legame tra il "mistero" uomo e il cosmo avvicina Frank agli altri sofiologi. Sussistono tuttavia anche tratti negativi che lo fanno avvicinare ad essi: attraverso l'idea dell'unitotalità egli arriva tanto vicino al "teocosmismo", all'approssimarsi del cosmo a Dio, che l'idea di creazione già si dimostra fondamentalmente inutile e inutilizzabile [...] Abbiamo già detto che il sistema di Frank rappresenta il maggior risultato e il vertice dello sviluppo della filosofia russa; tuttavia esso patisce la mancanza di quella chiarezza nel distinguere tra l'Assoluto e il mondo che è necessaria in un sistema di concetti fondamentali. Non sempre ci si rende conto di come la filosofia non abbia meno bisogno dell'idea della creazione rispetto alla teologia, anzi, spesso addirittura di più. Per quanto l'unitotalità possa affascinare con la sua misura e con la sua armonia, un cattivo e affrettato monismo non corrisponde, neppure quando esso è avvallato dal termine "monodualismo", al mistero dell'essere. Per quanto grande sia l'autorità di N. Cusano e per quanto essa stia ancora aumentando nel nostro tempo, la concezione dell'unitotalità di estrazione plotiniana, seppur magistralmente collegata al concetto di creazione, rimane proprio quel punto debole di N. Cusano che attraverso G. Bruno e Schelling disorienta il pensiero filosofico fino ad oggi.» (*Istorija russkoj filosofi* cit., II, pagg. 411-2).

670 Vedi V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., I, pagg. 23-9. Riguardo al concetto della «prima razionalizzazione» di ogni peculiarità del materiale empirico originariamente ritrovato nella percezione e al

concetto della «seconda razionalizzazione» dell'essere attraverso la funzione intellettiva dell'«ideazione», Zen'kovskij afferma: «La dottrina della capacità di una conoscenza ideale è emersa per la prima volta in forma compiuta in Husserl, il quale ha ridestato la dottrina platonica. A partire da ciò, il fatto dell'elevazione del nostro intelletto alla conoscenza delle idee può essere ritenuto incontestabile. Se si definisce tale facoltà con il nome di "ideazione", allora si può dire che in esso sorge di fronte a noi proprio la seconda razionalizzazione dell'essere. Noi conosciamo l'"idea" invece del materiale empirico, ma l'essere conoscibile nel materiale empirico è essenzialmente distinto da ciò che ci sorge nell'ambito delle "idee" o dei "significati". Dobbiamo quindi accettare che nel conoscere ci sono due diversi oggetti: il primo abbraccia tutto l'ambito dell'esperienza, il secondo ci conduce, partendo da dati dell'esperienza, all'ambito delle idee, delle immutabili realtà ideali. Questa bipartizione della realtà stessa ci costringe ad accettare nella nostra ragione la presenza di due distinti processi conoscitivi, e proprio perciò dobbiamo supporre che accanto alla prima razionalizzazione dell'esperienza c'è una [seconda] nuova forma della razionalizzazione di quell'essere che abbiamo riconosciuto nell'esperienza. [Questa] seconda razionalizzazione viene realizzata dalla stessa ragione, grazie all'attività di una nuova funzione intellettiva – "l'ideazione".» *Ibidem*, pag. 29.

671 «Le idee nel mondo creato, come ideale fondamento del mondo, come le "radici delle cose" non si distinguono per contenuto e significato dalle idee della saggezza divina, bensì le idee in Dio sono proprio gli eterni pensieri di Dio. C'è una saggezza eterna, divina, che appartiene all'ambito del divino stesso. Le idee nel mondo sono l'immagine delle idee divine o il loro irrompere nell'essere creato.» V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, pag. 18). – «Non possiamo negare che nel mondo c'è un lato ideale, ma tale lato ideale non ha il proprio principio in sé; non esiste nel mondo per se stesso. Le idee nel mondo derivano da Dio; esse si "trattengono" nel mondo creato, che non ha in sé la chiave per comprendere la domanda, donde provengano le idee nel mondo. Solo nell'idea della creazione che determina il fondamentale dualismo di Dio e del mondo, dell'essere dell'Assoluto e dell'essere del non-assoluto, appare di fronte a noi che l'atto della creazione ha due aspetti: in esso sorge l'essere materiale, ma in esso anche le idee eterne e divine entrano del mondo, inseminano il mondo, e sotto questo aspetto sono inscindibili dal mondo stesso.» *Ibidem*, pagg. 19-20.

672 Cfr. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, cit., pagg. 204 seg.

673 «L'autentico soggetto della conoscenza è la Chiesa [...] come peculiare concetto universale», V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., I, pag. 139. Questo aspetto più cosmologico che antropologico della Chiesa è stato trattato esaurientemente da Zen'kovskij nel vol. II di *Osnovy christianskoi filosofii*, vol. I, cap. II. Le sezioni 14-17 contengono da un lato la sua interpretazione dell'anima del mondo come principio dell'unità dell'essere e della *sofija* come forza spirituale centripetale del mondo e della vita nella sua totalità, dall'altro la sua interpretazione della Chiesa individuata come anima del mondo e come *sofija* (nel senso della saggezza divina nell'essere). «Portatore dell'unità del mondo è la Chiesa, tuttavia non più compresa nel suo aspetto storico, ma in un aspetto cosmico più ampio [...] in un aspetto metafisico. La Chiesa (e in essa il suo significato filosofico naturale) è anche la fonte e il fondamento dell'unità del mondo, della sua capacità vitale e del suo ordinamento armonico. La Chiesa metafisicamente intesa è il principio unificante di tutto l'essere [creato], essa è cioè una qualche "anima del mondo"» (*ibidem*, II, pag. 49). Zen'kovslcij, di conseguenza, difende sia l'irriducibilità del concetto della Chiesa in sede gnoseologica sia il significato centrale della stessa Chiesa per la metafisica in un duplice senso: in primo luogo, la Chiesa, identica con tutto l'essere creato da Dio, esisteva già prima dell'apparizione dell'uomo nel mondo; in secondo luogo, tutto l'essere creato deve essere pensato in collegamento con l'ambito umano, che è il sostrato della Chiesa. «Questo è un nuovo punto di vista, è un nuovo antropocentrismo nella metafisica», *ibidem*, pag. 49. Per evitare gli errori intellettuali della cosiddetta sofiologia gnostica, che ha per proprio elemento essenziale, stando a Zen'kovskij, il processo teogonico, egli distingue tra una saggezza divina e una saggezza creata: «La saggezza divina è di un'eternità senza inizio; essa appartiene all'essenza della divinità. Al contrario, la saggezza depositata nel mondo è una creazione di Dio: essa è la Chiesa. Il capo della Chiesa è il Signore Gesù Cristo, la Chiesa del mondo creato tuttavia appartiene all'ambito del cosmo. In questo modo evitiamo l'inammissibile identificazione di saggezza divina e di saggezza creata [...] L'identità del nome, *sofija*, sottolinea il fatto che la *sofija* creata è un'immagine della *sofija* divina», *ibidem*, pag. 52. Per quanto riguar-

da conclusivamente la domanda, se la critica indirizzata da Zen'kovskij a una errata comprensione della sofiologia in Vl. S. Solov'ëv e in altri pensatori russi – per esempio padre P. Florenskij e in parte padre S. Bulgakov (cfr. *ibidem*, pagg. 25-8 e 51) – sia fondata o no, rimando alla mia risposta negativa nello scritto sull'Ecclesiologia cosmica di Bulgakov e le sue implicazioni (cfr. pagg. 128-136, 149-152 e 154 seg.).

674 Cfr. N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pagg. 389-91.

675 Cfr. L'antologia *Živoe predanie. Osnovnye načala christianskof kosmologii* (Tradizione vivente. I principi fondamentali della dottrina cristiana sul mondo), Paris, 1937.

676 Il contesto afferma: «Nelle dottrine della teologia occidentale, nella misura in cui essa collega la causa prima a Dio prendendo mossa da una duplice causalità, emerge con chiarezza che l'idea della creazione diventa puramente nominale e che l'essenziale distinzione tra Dio e mondo conduce da un lato all'occasionalismo [le *causae occasionales* agiscono al posto delle *causae efficientes*] e all'acosmismo [come tramonto della molteplicità delle cose nel tutto-uno], dall'altro, invece, preserva la sua attività, ma si scioglie da Dio e conchiude una totalità chiusa con la sua causalità completamente immanente.» V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, pag. 100. Risulta difficile comprendere che cosa intenda veramente Zen'kovskij quando accusa la teologia occidentale e la filosofia tomistica, ma anche l'occasionalismo, l'acosmismo e l'immanentismo. Nello stesso testo si afferma: «L'azione divina nel mondo è parimenti un tipo peculiare di "causalità"; nell'essere creato c'è tuttavia sia un ambito empirico, vivente, non-docetico, sia l'universo che abbraccia ogni ente finito e individuato [...], ogni causa seconda trasmette il potere della causa prima. Il fondamento sostanziale del mondo è immanente al mondo stesso, e proprio esso è la causa prima rispetto ai singoli rapporti causali (*causae secundae*).» *Osnovy*, cit., pag. 100. Da tale esposizione si evince che, secondo Zen'kovskij, la causa prima non sia da mettere in relazione a Dio, bensì, al fondamento sostanziale che inabita il mondo stesso, il mondo nella sua interezza. Ma che tipo di relazione causale sussiste allora tra Dio e il mondo? Zen'kovskij risponde a questa domanda decisiva con la seguente risposta: «Abbiamo a che fare con una problematica che si occupa del tema "Dio e il mondo" o "l'Assoluto e il mondo". Tra di essi c'è un legame di inscindibilità, giacché già il concetto di Dio che ritroviamo nel cristianesimo ha un carattere apofatico: *Dio è inconoscibile nella sua essenza.* Egli ci si manifesta solo nel mondo. Ci sono alcuni assodati paralleli tra le modalità in cui Dio si apre nel mondo, ossia tra le modalità in cui egli si schiude a noi mediante il mondo, ma incamminarsi a partire da qui, da tali paralleli, sulle tracce di Plotino e costituire tutto il sistema sulla base dell'identità essenziale tra Dio e mondo è un grave errore. Questo è il motivo per cui il cristianesimo, che si è completamente riallacciato alla rivelazione veterotestamentaria, è collegato fin nel più profondo con il dualismo ontologico, con la cardinale divaricazione tra Dio e l'essere creato.» *Osnovy*, cit., pag. 27. Cfr. Paolo, Rom. 11, 33-36.

677 Zen'kovskij rifiuta la dottrina tomistica della duplice causalità, soprattutto l'identificazione derivante da essa tra la causa prima e l'assoluto, e afferma in accordo con R. H. Lotte che: «La causa prima che agisce nelle singole connessioni delle cose è il mondo come totalità e non Dio: Dio, il creatore del mondo, affidò a questo mondo le sue forze attive, e il mondo come totalità vivente, come l'essere nella sua unità, sta "dietro" alle singole relazioni causali.» *Osnovy*, cit., II, pag. 99 seg. – Sia in questa citazione sia in quanto si può ricavare dalla precedente nota 676, Zen'kovskij descrive il rapporto causale tra il fondamento sostanziale del mondo come totalità e i singoli enti dell'essere creato, da un lato, proprio come tra Dio e il mondo come insieme vivente e come l'essere nella sua unità nel senso del testo qui citato, dall'altro, in un modo completamente identico, utilizzando in entrambi i casi la medesima espressione, ossia *soobščajuščee* (l'insieme del mondo che trasmette a ogni singolarità, a ogni causa seconda il potere della causa prima) e *soobščil* (Dio trasmise al mondo le forze attive). In tale misura, l'essenza di questa «comunicazione», che propriamente è completamente distinguibile (dualismo ontologico), rimane incomprensibile in quanto relazione causale per un verso tra Dio e l'essere creato e per l'altro tra il mondo come totalità e i singoli enti dell'essere creato a causa della seguente alternativa: o il concetto di Dio ha effettivamente una qualità «apofatica», nel qual caso Zen'kovskij non può essere in grado di determinare la completa dipendenza dell'essere creato dal suo creatore alla stregua di un rapporto causale conoscibile attraverso l'esperienza, per analogia, per così dire; oppure la comprensione umana è comunque capace, benché solo in modo mediato e nel pensiero

discorsivo, di possedere un sapere di Dio e del suo attivo rapporto con il mondo dei fenomeni, così come esso ci è mostrato dalla metafisica positiva, per esempio nel senso della dottrina tomistica *dell'analogia entis*. Ma in questo caso le accuse rivolte all'indirizzo della teologia occidentale e della filosofia della religione si rivelano infondate.

[678] A. D. Sertillanges, *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie* (L'idea della creazione e i suoi echi in filosofia), Paris, 1945.

[679] *Ibidem*, pag. 43. Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, pag. 171, pag. 22 seg.

[680] «La création n'est pas une venne à l'étre», A. D. Sertillanges, *L'idée de la création*, cit., pag. 43.

[681] Cfr. inoltre V. V. Zen'kovskij, *Osnovy,* cit., II, pag. 174: «Non è affatto necessario riconoscere che in Dio "tutto" sia eterno, cioè anche l'atto della creazione.»

[682] N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pag. 391; cfr. V. V. Zen'kovskij, *Živoe predanie. Osnovnye načala christianskoj kosmologii*, cit., pagg. 60-73, soprattutto pag. 69.

[683] Cfr. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pag. 391; cfr. V. V. Zen'kovskij, *Živoe predanie*, cit., pag. 69.

[684] «*... it is impossible to agree with him that the idea of the beginning of the world and of time compels us to recognize the existence of time in God before the creation of the world*», N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pag. 391.

[685] A. Kozlov insegnò a Kiev dal 1876 in qualità di libero docente e dal 1884 come professore ordinario.

[686] Vedi i cinque numeri della sua rivista «Svoe Slovo», Kiev e Sankt Peterburg, soprattutto nr. 3 [Kiev, 1890] e nr. 4 [Sankt Peterburg, 1892], e il precedente «Fllosofskij trechmesjačnik», Kiev, nr. 14, 1885-87. Le informazioni su A. Kozlov sono scarse. Cfr. il volume curato da D. *Čiževskij Hegel bei den Slaven* (Hegel tra gli slavi), Reichenberg, 1934[1], seconda edizione corretta, Bad Homburg, 1961, pag. 353; *Ukrajins'ka Radjans'ka Enciklopedija* (Enciclopedia ucraina), vol. VI, Kyjiv, 1961, pag. 543; *Bol'šaja Sovetskaja Enciklopedija*, *Tret'e izdanie*, vol. XII, cit., pag. 387, la voce *Kozlov*, *A. Aleksandrovič* è redatta da L. N. Suvorov.

[687] Cfr. A. D. Sertillanges, *L'idée de la création,* cit., pag. 8.

[688] Cfr. *ibidem*, pag. 11.

[689] Cfr. *ibidem*, pag. 13.

[690] Cfr. *ibidem*, pag. 15.

[691] Cfr. *ibidem*, pag. 23.

[692] Cfr. *ibidem*, pag. 40, e V. V. Zen'kovskij, *Priloženie I* (Appendice I), in *Osnovy*, cit., II, pagg. 170-4.

[693] Cfr. Agostino Aurelio, *De civitate Dei*, XII, 15. A integrazione delle deduzioni di Zen'kovskij che si trovano a pag. 176 e seg. di tale scritto e riguardano la questione della correlazione ontologica tra l'essere creato e il tempo (cfr. *Osnovy*, pag. 93), è utile qui ricordare le due spiegazioni che Agostino fornisce a proposito rispettivamente nelle *Confessiones* e nel *De Civitate Dei*. In primo luogo, nelle *Confessiones*, nonostante l''rgomentazione fondamentale proposta nel XII libro, sez. 11.14, secondo cui senza una variazione causata dal movimento non ci sarebbe tempo (*sine varietate motionum non sunt tempora*), egli ritiene ugualmente possibile affermare che, a suo parere, ci sarebbero «due cose, trovo, che tu hai creato non soggette al tempo, benché nessuna delle due ti sia coeterna» (*duo reprio*, *quae fecisti carentia temporibus*, *cum tibi neutrum coaeternum sit.*): «una, benché di natura mutevole, di forma tale da fruire – senza mai calo d'intensità contemplativa né pausa di cambiamento – della tua eternità e immutabilità.» (La *sofija* «creata» di Zen'kovskij e la *sofija* «terrena» di Bulgakov.) «L'altra all'opposto così informe da non aver di che mutarsi da una forma all'altra, da uno stato o da una configurazione mobile a un'altra, e quindi da non esser neppur lei soggetta al tempo. Ma quest'ultima tu non hai lasciato che restasse informe, dato che prima dell'inizio dei giorni hai creato in principio il cielo e la terra: appunto le due cose che dicevo.» *Confessiones*, XII/12.15, ed. it. cit. – In altre parole, Agostino definisce come prima creazione senza tempo la *sapientia creata*, una sapienza creata prima di ogni altra cosa, creata come spirito dotato di ragione e di conoscenza intellettuale («*priori omnium creata est quaedam sapientia*, *quae creata est*, *mens rationalis et intellectualis*»), la cosiddetta «*sofija*

creata» di Zen'kovskij. «Anche se non si trova», continua Agostino, «tempo alcuno prima di quella sapienza, dato che, se fu creata prima di tutte le cose, precedendo anche la creazione del tempo, resta pur vero questo, in conclusione: prima di essa c'è l'eternità del creatore stesso, dal quale ebbe con la creazione il proprio esordio, non nel tempo che ancora non c'era, ma nella sua condizione stessa.» *Confessiones*, XII115.20, ed. it. cit. Dal fatto che esso è mutevole per propria natura, consegue che ogni cosa mutevole non è eterna (cfr. *ibidem* XII/15.18 e 15.21). In secondo luogo, Agostino nelle *Confessiones* considerava la materia informe altrettanto sovratemporale quanto la sapienza creata: «Forse che vi fosse una materia informe là dove, mancando ogni forma, non c'era ordine alcuno? Ma dove non c'era ordine, non poteva esserci alcuna successione di tempi; eppure questo quasi-niente (*paene nihili*), in quanto non era un assoluto niente (*non omnino nihil),* veniva certo da quello da cui viene all'essere tutto ciò che in qualche modo esiste.» *Ibidem*, XII115, 22. Nel successivo *De civitate Dei*, Agostino rivela un'altra intuizione rispetto alla questione del tempo. Nel capitolo 16 del XII Libro del *De Civitate* Agostino afferma: *«An dicendum est et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore fatti sunt, aut cum quibus facta sunt tempora, et tamen creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus. Quis hoc stultissimus dixerit? Possumus enim recte dicere: Erat tempus, quando non erat Roma; erat tempus, quando non erat Hierusalem; erat tempus, quando non erat Abraham; erat tempus, quando non erat homo, et si quid huius modi; postremo si non cum initio ternporis, sed post aliquod tempus factus est mundus, possumus dicere: Erat tempus, quando non erat mundus; at vero: Erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicai: Erat homo, quando nullus erat homo, aut: Erat iste mundus, quando iste non erat mundus. Si enim de alio atque alio intellegatur, potest dici aliquo modo, hoc est: Erat alius homo, quando non erat iste homo; sic ergo: Erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus, recte possumus dicere; at vero: Erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit? Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut, si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt; ac per hoc etsi semper fuerunt, creati sunt, nec si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate inmutabili; isti autem fatti sunt; sed ideo semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati inmutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi inmortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit: tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt, et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt.»*

694 Cfr. A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1907[1], 1925[4], tr. it. di A. Piolanti, *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1988; tr. ted. *Der heilige Thomas von Aquin*, Hellerau, 1928[1], Köln/Olten, 1954[2], pagg. 282-302.

695 Cfr. A. D. Sertillanges, *Vom Entstehung des Seins*, in *Saint Thomas d'Aquin*, cit., le citazioni si riferiscono all'edizione tedesca.

696 Care. *ibidem*., pag. 295 seg.

697 Cfr. *ibidem*, pag. 123 seg.

698 Cfr. *ibidem*, pag. 125.

699 *Ibidem*, pag. 352.

700 *Ibidem*, pag. 352.

7°1 *Ibidem*, pag. 291.

7°2 *Ibidem*, pag. 291.

703 Cfr. soprattutto V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, pagg. 34, 41, 74, 114 seg. e *Priloženie* II (Sulle opere di Teilhard de Chardin), pagg. 175-86.

704 P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, cit., pag. 113. Il contesto afferma: *«...l'effort de la Matière pour s'organiser* [...] *l'Association, considérée tous ses degrés* [...] *chez les étres animés*

[...] *représente* [...] *un des mécanismes les plus universels*, *les plus constants*, *et donc les plus significatifs*, *utilisés par la Vie pour son expansion*.»

705 Cfr. Per esempio l'argomentazione di Teilhard de Chardin in *La Vision du Passé*, cit., pag. 36 seg. e 188 seg.: «Il trasformismo rappresenterebbe un pericolo per la ragione e la fede solo se esso volesse rendere superflua l'azione del creatore, solo se volesse ridurre l'evoluzione della vita a un processo immanente alla natura, dimostrando che il "più possa sorgere di per sé dal meno".» (pag. 36) «Per l'universo, essere creati significa trovarsi in una relazione "trascendentale" rispetto a Dio, che viene esperita nel nucleo del suo essere come subordinata, fatta di partecipazione e di dipendenza da Dio. Ci siamo abituati a collegare questa creazione dell'essere partecipazionale con l'esistenza di un punto zero esperimentale nella durata, ossia con un inizio temporale. Ma questa pretesa infondata si spiega solo con un'ingiustificata trasformazione dei fenomeni mediante la metafisica.» *Ibidem*, pag. 188. «Perché non si dovrebbe concedere che un atto assolutamente libero e peculiare, con cui il creatore ha voluto porre l'umanità a coronamento della propria opera, abbia stabilito e predisposto l'evoluzione del mondo anteriormente alla comparsa dell'uomo in modo tale che esso (in seguito alla scelta del Creatore) ci appaia come il frutto che ci si poteva attendere in modo naturale dall'evoluzione della vita?» *Ibidem*, pag. 189.

706 Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, parte II/3, *Žizn' mira (problema evoljucii)*, (La vita del mondo: il problema dell'evoluzione), pagg. 107-24.

707 Cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, 1907, tr. it. P. Serini (a cura di), *L'evoluzione creatrice*, Milano, 1949, e il rimando di Zen'kovskij a Bergson, in *Osnovy*, cit., II, pagg. 115-7, soprattutto l'affermazione secondo cui «l'"evoluzione creatrice" è un'evoluzione guidata, la vita del mondo non viene determinata solo "dal basso" (attraverso gli sforzi creativi dell'essere), ma anche da una forza guida, che entra nel mondo dall'alto.» *Osnovy*, *cit*., Il, pag. 117.

708 Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, parte III/2: *Dejstvie Boga v mire* (L'azione divina nel mondo), pagg. 150-61.

709 Sul *concursus divinus* vedi soprattutto *ibidem*, pagg. 154-8: «In ogni punto dell'essere, che al di là dei rapporti causali che lo delimitano vive la vita del mondo come una totalità, viene costantemente a compiersi l'incontro di Dio con la propria creazione. Dio prende parte a ogni cosa; *gratia non tollit naturam*, e dunque la partecipazione divina, l'azione di Dio nel mondo, non si sviluppa come una causa prima, ma come un *concursus divinus*.» *Osnovy*, cit., II, pag. 156. «Dio non abbandona mai la libertà umana, essa è proprio il dono di Dio nell'uomo; perciò anche l'azione divina nel mondo umano è determinata dal fatto che noi riceviamo l'aiuto della grazia dall'alto.» *Ibidem*, pag. 157. «Questa "compartecipazione" della grazia (*concours divin*) nel nostro agire non può essere stabilita da alcun segno esteriore, e non si rivela nella sua portata, perché quello che l'aiuto divino offre a noi, che non siamo coscienti essere grazia, è naturalmente molto di più di quel che pensiamo.» *Ibidem*, pag. 157.

710 Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris, 1957, pag. 161, tr. it. di A. Dozon Daverio, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Brescia, 1994.

711 Cfr. *ibidem*, III/3a. *L'apparition da Milieu divin. Le godi de l'étre et la Diaphanie de Dieu*: «L'ambito del divino ci si schiude come una modificazione dell'essere profondo delle cose.» *Ibidem*, pag. 161; la sezione citata in precedenza inizia a pag. 159 e termina a pag. 164. Zen'kovskij non ha reso con precisione il testo di Teilhard de Chardin appena citato. Il passaggio corrispondente a pag. 179 di *Osnovy*, cit., II, afferma: «L'ambito divino è proprio "la vera essenza delle cose"». L'originale tuttavia afferma: «*le milieu divin se découvre à nous camme une modification de l'étre profond des choses*.» Già una pagina prima Zen'kovskij aveva fatto riferimento a tale affermazione di Teilhard e aveva definito l'ambito divino come l'essenza profonda delle cose. In entrambe le versioni tuttavia manca il criterio più proprio, vale a dire che nell'ambito divino abbiamo a che fare con una modificazione, con una permutazione dell'essere profondo delle cose.

712 Cfr. anche le considerazioni a pag. 144 seg. di questo contributo.

713 Cfr. V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., I, pag. 139; II, pag. 49 seg. e pag. 105.

714 *Ibidem*, II, pag. 74; cfr. anche I, pag. 36 segg., pag. 88; II, pag. 15 segg.

715 Vedi nel capitolo VII di *Osnovy*, cit., I, le affermazioni di Zen'kovskij sulle due vie per conoscere il mondo (*ibidem*, pag. 95-106).

[716] Vedi V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., Il, pag. 25 segg. e 132 segg. in riferimento *alla sofija.*

[717] Cfr. *ibidem*, pag. 47 segg. in riferimento *alla «duša mira»* (anima del mondo).

[718] Cfr. *ibidem*, pag. 62 segg. e 127 segg. in riferimento alla *infinnitas mondi.*

[719] Cfr. *ibidem*, pag. 69 in riferimento al caos originario.

[720] Cfr. *ibidem*, pag. 139 seg. e 166 seg. in riferimento *alla apokatastasis.*

[721] Cfr. soprattutto V. V. Zen'kovskij, *Osnovy*, cit., II, parte II/4: *Čelovek v mire* (L'uomo nel mondo), pagg. 125-33. Cfr. inoltre il volume II della serie *Church and World – Studies and Documents,* edito dalla sezione ricerca del Consiglio ecumenico per il cristianesimo pratico di Genf con il titolo tedesco originale di *Kirche*, *Staat und Mensch – Russisch-Orthodoxe Studien* (Chiesa, stato e uomo. Studi russo-ortodossi), Helsinki/Genève, 1947, con contributi di N. Alekseev, N. Berdjaev, S. Bulgakov, G. Fedotov, A. Kartašev, F. Lieb, B. Vyšeslavcev e V. V. Zen'kovskij. Il contributo di quest'ultimo si intitola: «Das Disc im Menschen» (Il male nell'uomo), v. pagg. 349-93.

[722] Cfr. F. V. Konstantinov, *Filosofskaja Enciklopedija*, cit., vol. II, pag. 174; *Zen'kovskij*, *V. V,* voce a cura di A. Pol'jakov, e *Bol'faja Sovetskaja Enciklopedija. Tret'e izdanie*, cit., vol. IX, pag. 513: *Zen'kovskij*, *V. V.*, voce a cura di A. Pol'jakov. Nel *Filosofskij Enciklopedičeskij Slovar'*, cit., V. Zen'kovskij non viene neppure citato.

Bibliografia: N. O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pagg. 389-91; *Starye-molodym. Sbornik statej s biografičeskimi spravkami*, cit., pagg. 55-60; *Pamjati otca Vasilija* [Zen'kovskogol (Alla memoria di padre Vasilij), in «Vestnik R.S.Ch.D.», Paris, 1962/1966-1967, che contiene anche uno scritto dello stesso Zen'kovskij, *Očerk vnutrennej moej biografi* (Saggio sulla mia vita interiore) e *Oé.erk moej filosofskoj sistemy* (Saggio sul mio sistema filosofico); V. V. Zen'kovskij, *Ideja christianslcoj filosofi* (L'idea della filosofia cristiana); cfr. *Osnovy*, cit., I, pagg. 5-20, con breve biografia in «Zarubež'e», München, 1970/2, pagg. 2-6; N. Zernov, *Russkoe religioznoe vozroždenie XX veka* (La rinascita religiosa russa del XX secolo), Paris, 1974 (vedi Zen'kovskij: pagg. 122, 237, 253 e soprattutto 347 seg.); una redazione inglese fu pubblicata undici anni prima: *The Russian Religious Renaissance of the 20th Century*, New York, 1963; N. Poltorackij (a cura di), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl'* XX *veka* (Il pensiero filosofico-religioso russo del XX secolo), Pittsburgh, 1975 (Zen'kovskij, pagg. 231-9; di padre Dmitrij Grigor'ev); W. Goerdt, *Russische Philosophie* 1: *Zugdnge und Durchblicke*, cit.: W. W. Senkowski, pagg. 373-81; *Russische Philosophie* 2: *Texte*, München, 1989 – III/10: W. W. Senkowski, *Die christliche Lehre von der Vernunft* (La dottrina cristiana della ragione), pagg. 418-35.

Capitolo terzo
Sulla questione del rapporto tra filosofia occidentale e filosofia russa
Aspen Ignatov

1. *L'eredità culturale russa come fonte di un nuova evoluzione filosofica: valore e limiti*

La scienza moderna rigetta la tesi scolastica secondo cui la natura rivelerebbe un *horror vacui*. La cultura, tuttavia, un suo *horror vacui* ce l'ha, eccome! Dopo il tracollo del marxismo-leninismo, infatti, l'opinione pubblica filosofica ha scoperto finalmente i maggiori pensatori russi non marxisti, che furono ridotti a un silenzio di tomba o perseguitati per lunghi decenni. Il risultato fu una rinascita postuma di filosofi come Berdjaev, Šestov, Bulgakov, Frank, Losskij, Il'in – che lasciarono la Russia sovietica nel 1922 – e dei loro precursori Solov'ëv, Kireevskij, Chomjakov, Leont'ev, Rozanov, Fëdorov. Un triste paradosso del passato totalitario consiste nel fatto che essi godettero di fama incomparabilmente maggiore all'estero che non in patria. Dal 1985 al 1991 sono state pubblicate, secondo una stima approssimativa, una quarantina di opere di filosofi russi non marxisti. I percorsi psicologici che hanno portato al sorgere di questo fenomeno sono perfettamente comprensibili: la volontà critica di sapere, ora libera dalle catene precedentemente imposte; il desiderio di conoscere di prima mano ciò che dissero effettivamente quei pensatori, le cui opere erano prima totalmente inaccessibili; la supposizione, anzi, persino la convinzione a priori del fatto che se i comunisti si erano scagliati contro una dottrina particolare, quest'ultima doveva essere corretta, o almeno non priva di un certo valore teoretico. Ovviamente, in questa rinascita del pensiero russo non marxista ha predominato anzitutto l'entusiasmo della scoperta. Le ricerche che scavano nel profondo sono ancora un'eccezione. In ogni caso, è nostra opinione che questo stesso fatto della scoperta sia già di per sé altamente degno di nota, in quanto ciò che si sta delineando è un cambiamento del pensiero filosofico russo. Sarebbe necessario chiedersi in che misura l'eredità filosofica russa non marxista stimoli oggi il pensiero postmarxista e in che misura possa essere proficua, per tale pensiero, l'antica tradizione russa. Non c'è dubbio che in tal modo il problema diventa molto ampio e può essere inevitabilmente trattato solo in modo schematico e sommario. Detto questo, però, si tratta di un passo che deve essere compiuto, pena il rischio di perdersi nei dettagli delle singole dottrine e restare privi di quella visione d'insieme necessaria proprio per poter accedere a tali dettagli.

a) *L'a-razionalismo come filosofia del Dio vivente e degli uomini concreti*

Il tratto più rilevante e positivo della tradizione filosofica russa consiste nella sua raffinata sensibilità e nella sua apertura alla dimensione spirituale, al senso del misterioso e del mistico. Si tratta di una filosofia del Dio vivente e degli uomini concreti che rifugge da ogni riduzionismo, ma che tuttavia non coincide neppure con la metafisica occidentale, con la filosofia critico-trascendentale o con la filosofia speculativa. Vorrei ricordare, come esem-

pio paradigmatico, il caso di Berdjaev, che non si stancò di sottolineare i limiti della comprensibilità razionale non solo di Dio, ma anche della persona, della creazione, del tempo e dell'eternità. Questo *organon* specifico, questa facoltà di recepire il mistero dell'esistenza e della vita appare come un ottimo antidoto contro il puro scientismo, contro il razionalismo limitato.

Ovviamente, la componente a-razionalistica della filosofia russa si può anche trasformare in qualcosa di anti-razionalistico e diventare un *credo quia absurdum*, come accade in Lev Šestov. Tuttavia, grazie al suo calibro intellettuale, anche l'impostazione problematica di Šestov è utile nella misura in cui contribuisce a eliminare diversi punti oscuri e a esprimere le componenti del pensiero religioso, pur in assenza di un terreno stabile, in modo ben più schietto di quanto possa fare una spicciola razionalizzazione della religione.

All'interno di tale tendenza a-razionalistica del pensiero russo si possono distinguere due tendenze subordinate: la tendenza antropocentrica e la tendenza sofiologica. La prima è legata ai nomi di Berdjaev e Šestov e si pone soprattutto questioni inerenti l'interiorità e la soggettività. Essa è affine alla filosofia esistenziale e al personalismo dell'Europa occidentale, in special modo alle loro varianti cristiane. Il suo antropocentrismo è contemporaneamente teocentrico (nel senso di una particolare «dialettica cristiana»). Questa tendenza rappresenta un terreno fertile per lo sviluppo dell'antropologia filosofica e dell'etica.

Una tendenza diversa è quella sofiologica, derivata immediatamente da Vladirnir Solov'ëv e poi sostenuta da Sergej Bulgakov, Lev Karsavin e, in una certa misura, anche da Semën Frank. Tale tendenza è orientata in senso cosmico e offre una comprensione del cosmo, dell'intero creato, in una prospettiva mistica. Pur essendo cosmocentrica, essa è anche teocentrica. Al di là di tutto questo, la riscoperta dei classici della filosofia russa ci offre interessanti e originali riflessioni storico-filosofiche e filosofico-culturali. Si possono ricordare in tal senso, nella loro totale contraddittorietà e anche nella propensione a tesi estreme, molti importanti pensatori. La lungimiranza di Konstantin Leont'ev, per esempio, la sua acuta intuizione dell'omologazione standardizzata imposta dalla società industriale, che all'epoca era un fenomeno nuovo, nonché della plebeizzazione del cittadino democratico e illuminato dell'Occidente, è paragonabile a quella nietzscheana. Nella persona di Nikolaj Danilevskij incontriamo invece un importante sostenitore della teoria dei cicli culturali storici.

Si può rimpiangere il fatto che la critica al culto della storia, alla «istoriolatria» – critica che è divenuta un'amara necessità – sia diventata predominante nella coscienza pubblica dell'Occidente grazie all'opera di Karl Popper e non di Nikolaj Berdjaev, giacché in quest'ultimo la critica all'idolo della storia è legata a una peculiare sensibilità per il nervo stesso della storia, a differenza di Popper, che non dimostra alcuna sensibilità per le peculiarità della storicità e la commisura ai suoi criteri fisico-matematici, facendo di tutta l'erba un fascio. Non possiamo a tutt'oggi non restare ammirati della forza visionaria intuitivo-prognostica di Berdjaev, la cui opera *Novoe srednevekov'e* (*Il nuovo medioevo* [*Roma, 2000*]) anticipa tutta la discussione sul postmodernismo.

Sarebbe sicuramente eccessivo trattare questi elementi così peculiari come se fossero propri esclusivamente del pensiero russo. Non dimentichiamo che anche in Occidente c'è una grande filosofia esistenziale, della religione e della vita, rappresentata da pensatori come Henri Bergson, Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Questo non mette tuttavia in questione l'originalità del contributo russo – un contributo che, noto fino a un certo punto ben oltre i confini della Russia, può in qualche modo rammentarci che i vari Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard e Jürgen Habermas non rappresentano, per così dire, l'ultima parola in fatto di sapienza.

Nel concreto contesto russo questi lineamenti mistici, intuitivi, religiosi, antropologici e storico-filosofici risultano stimolanti sul piano del pensiero anche per il fatto che rendono possibile un approfondito superamento del comunismo, di molto superiore alle mere trattazioni sociologiche, politico-economiche e politologiche di tale fenomeno.

Innanzitutto, va qui ricordato Berdjaev. Il filosofo ravvisa l'errore principale del comunismo nella negazione dell'autonomia e del valore intoccabile della personalità umana. «Il comunismo materialistico nega il valore e l'importanza della persona umana. Con ciò esso si facilita di molto il compito di organizzare la società [...] I comunisti però rimangono ciechi e non sanno scorgere la cosa più importante di tutte: la libertà dello spirito umano, che non permette in alcun modo di edificare la società perfetta mediante misure coatte esteriori e meccaniche, eliminando in tal modo il peccato»[1].

La diagnosi di Berdjaev acquisisce ulteriore valore nella misura in cui essa osserva il mondo cristiano, proprio quel mondo di cui anche l'autore fa parte, con uno sguardo acuto e critico, interrogandosi su quegli errori spirituali e pratici dei cristiani che hanno portato, seppure contro le loro intenzioni, alla nascita del comunismo. La risposta del pensatore russo è palese: il cristianesimo ha fallito. Berdjaev intende in questo caso il cristianesimo storicamente esistente, ossia la «cristianità». Il peccato principale dei cristiani consisterebbe, come precisa il filosofo, nel fatto che essi si sono rassegnati a vivere in una vile e ignava indifferenza verso l'ingiustizia sociale. Il successo del comunismo verrebbe quindi spiegato dal fatto di aver riconosciuto il bisogno di giustizia sociale – che il cristianesimo non ha preso sul serio o addirittura non ha visto – e di averlo trasformato nel proprio motto, anche se con una sembianza filosoficamente sfigurata: «Per i cristiani il comunismo dovrebbe [...] avere un significato del tutto particolare: esso è lo smascheramento del fallimento cristiano e un monito al dovere trascurato e al compito incompiuto del cristianesimo»[2]. Il rifiuto del comunismo ha dunque in Berdjaev anche un senso positivo e produttivo: esso è contemporaneamente un'autocritica del cristianesimo che vuol suffragare la critica cristiana al comunismo e la mette in guardia dall'ipocrisia.

Strettamente legata a questo plesso problematico risulta una delle tesi più originali e profonde della filosofia sociale cristiana in Russia, secondo la quale il socialismo e il comunismo sono semplicemente le forme in cui si manifesta l'essenza della borghesia. Si tratta di una tesi di carattere etico-filosofico. Mentre il contrasto tra il capitalismo da un lato e il socialismo e il comunismo (statale-totalitario) dall'altro è un fatto evidente se analizzato in una prospettiva economica e politica, i due sistemi appaiono in modo diverso se analizzati in una prospettiva filosofica. Per quanto riguarda i valori che essi incarnano, entrambi gli ordinamenti sociali rivelano stupefacenti somiglianze. Il socialismo, dunque, non è solo, per così dire, il rovescio della medaglia rispetto al capitalismo o una particolare continuazione dei principi capitalistici. Consiste essenzialmente in questo il contenuto dell'idea ispiratrice del pensiero cristiano russo.

Il padre di questa tesi è Vladimir Solov'ëv, una figura di colossale grandezza spirituale, sistematico, mistico e poeta ad un tempo, fonte autentica della grande filosofia russa. Solov'ëv argomenta nel modo seguente: «Questa condizione essenziale, ovvero il fatto che il socialismo renda la perfezione morale della società direttamente dipendente dal suo ordinamento economico e intenda raggiungere una trasformazione dei valori con una rivoluzione economica, rivela chiaramente che esso sorge essenzialmente sullo stesso terreno dell'odiato impero borghese (*meščanskim carstvom*), ossia sul terreno dell'interesse materiale dominante»[3].

Solov'ëv, dunque, ha saputo a svelare quella dipendenza del socialismo dal capitalismo che era rimasta celata ai «classici» del comunismo. Pur con tutta la loro animosità contro il

capitalismo, essi non avevano fatto che accettare i valori della coscienza del borghese medio, soprattutto l'elevazione della proprietà al livello dei più alti valori dell'uomo, come un fatto semplicemente ovvio. L'unica differenza fu che vollero estendere a tutti i «lavoratori» l'accesso illimitato ai beni materiali.

Tra le numerose ambivalenze della coscienza comunista merita una disamina critica la singolare connessione tra un relativismo che confina con il nichilismo nella trattazione delle questioni morali e un sorprendente rigorismo morale che ricorda le prediche ecclesiastiche. Anche a tale riguardo la tradizione cristiana russa si rivela molto attuale. In un contributo pubblicato nel volume collettivo *Vechi* [1909], S. Frank formula la seguente tesi: «Il moralismo *dell'intelligencija* russa è solo un'espressione e un riflesso del suo *nichilismo*»[4]. Da un punto di vista puramente logico, prosegue Frank, dal nichilismo (cioè dalla negazione dei valori morali assoluti) consegue solo l'amoralismo. A livello psicologico, la continuità tra i due atteggiamenti mentali non solo è possibile ma quasi inevitabile. Frank vede così il cammino dal nichilismo al moralismo: chi accetta il carattere assoluto dei valori oggettivi vede nella morale solo un mezzo per la loro realizzazione. Chi invece nega questo carattere è costretto a trasformare la morale stessa in un valore in sé, altrimenti gli imperativi comportamentali (per esempio l'essere pronti a sacrificarsi), che necessitano di un radicalismo politico, perderebbero la loro natura obbligante[5]. La connessione tra nichilismo e moralismo è una «fusione particolare, razionalmente indimostrabile, ma contemporaneamente ricca di forza vitale, di motivi antagonistici e di una possente potenza psichica»[6].

L'analisi di Frank può contribuire alla corretta comprensione della dottrina e della propaganda comunista, in cui l'ambivalenza che abbiamo descritto tra il relativismo etico fondato su base socio-economica, che in ultima istanza conduce al nichilismo, e un'ampollosa moralizzazione ha assunto dimensioni sproporzionate.

b) *Le riserve su una democrazia conservatrice dei valori*

Chi si lascia guidare da polarizzazioni concettuali semplificate crederà forse che la critica al totalitarismo implichi forzatamente una risposta affermativa alla democrazia e alla libera economia di mercato. Tuttavia così non è, e la posizione della maggior parte dei filosofi russi rispetto a questa problematica è tutt'altro che univoca, il che complica in modo sostanziale i quesiti sull'effettivo valore produttivo delle loro idee per la nuova filosofia politica postmarxista che si sta profilando.

Nei sostenitori della filosofia cristiana russa troviamo infatti una critica allo spirito delle istituzioni democratiche che rivela un conservatorismo dei valori in cui l'argomentazione puramente filosofica non risulta distinta in modo sufficientemente chiaro da quella politica, tanto da amalgamarsi di rado con quest'ultima.

Berdjaev, per esempio, rimarcava il carattere «paradossale» della libertà politica nella nostra epoca e, nella sua visione del mondo, i principi della rivoluzione francese erano ormai sorpassati[7]. Può sembrare stupefacente che Berdjaev si associ persino in modo acritico alla popolare obiezione marxista contro la democrazia: «La comprensione formale della libertà ha condotto a una reale non-libertà»[8]. Più importanti, tuttavia, sono altre due obiezioni che il filosofo solleva contro la democrazia. Per un verso, secondo Berdjaev, è impossibile fondare la libertà con i mezzi del positivismo fenomenologico, nello stile per esempio di Émile Durkheim. Eppure, le democrazie europee si appoggiano proprio a questo positivismo. In altre parole, la moderna idea occidentale della democrazia non avrebbe ravvisato che la vera fonte della libertà non è di tipo sociale, bensì di tipo spirituale.

D'altro canto, per Berdjaev l'impotenza delle forze liberai-democratiche rispetto ai

comunisti, ai nazionalsocialisti e ai fascisti va spiegata con il fatto che il «liberalismo formale», indifferente alla verità, e l'individualismo avrebbero gravemente leso l'idea di libertà. Il filosofo individua la via della «riabilitazione» della libertà politica nella sua connessione con la «verità», il che presupporrebbe tuttavia una comprensione dei diritti dell'uomo non già come diritti di un «cittadino astratto» ma come diritti di un «essere concreto e integrale».

Nonostante la massiccia critica al fascismo italiano e al nazionalsocialismo tedesco, di cui Berdjaev riconosce chiaramente la natura «maniacale» e «patologica», possiamo desumere fino a che punto egli si spinga nella critica al liberalismo formale da queste sue affermazioni: «Bisogna dire in ogni caso che nel fascismo e persino nel nazionalsocialismo [...] ci sono alcuni elementi positivi»[9], evidenziabili nella critica «alla democrazia politica formale» e addirittura nell'anelito alla creazione di una «reale rappresentanza popolare corporativa» come pure nel desiderio di superare il potere assoluto dei partiti politici e nel riconoscimento della necessità di un potere statale «fortemente» militante in senso sociale! In *Filosofija neravenstva* (La filosofia dell'ineguaglianza), una sorta di confronto con il credo spirituale bolscevico edito nel 1923, Berdjaev appariva comunque ancora incline a un'apoteosi dello stato su base teologica. Muovendo dall'assunto che lo stato avesse un'origine divina, «ontologica», il filosofo russo affermava: «Il sano pessimismo religioso deve riconoscere l'asprezza dello stato davanti alla natura umana cattiva e bestiale, alla natura dell'antico Adamo»[10]. L'atteggiamento di Berdjaev non fu purtroppo un caso isolato. Anche il noto politico e scienziato P.B. Struve, legato al partito liberale dei cadetti (democratici costituzionali), sosteneva la tesi secondo cui lo stato è una «persona comunitaria» (*sobornaja ličnostg* ed è superiore a ogni volontà individuale[11] . Sembra incredibile ma anche un pensatore della statura di Nikolaj Losskij affermava in tutta sincerità che l'autocrazia russa non era stata una tirannia e che aveva avuto persino dei «lati positivi»[12].

Anche l'atteggiamento dei filosofi religiosi russi nei confronti del socialismo è oltremodo ambivalente. Nonostante la profonda critica alle modalità attuali del socialismo, principalmente rivoluzionario-ateistiche, sopravvive in quasi tutti loro un residuo della fede in un qualche futuro socialismo «cristiano».

Sintomatico fu per esempio il caso di Sergej Bulgakov, filosofo e teorico economista di elevato livello. Bulgakov evidenziava giustamente che la missione del cristianesimo non consisteva nel riformare i rapporti di proprietà. A prescindere da ciò egli continuava: «È necessaria solo una predica cristiana del socialismo e un'interpretazione cristiana dei suoi scopi reali (un'etica cristiana e una filosofia del socialismo)»[13]. Berdjaev si professava da parte sua a favore di un «socialismo personalistico», del quale sapeva dire soltanto che avrebbe collegato la personalità con il «principio comunitario»[14].

c) *Il principio della* sobomost' e *i suoi postulati*

Quanto abbiamo detto finora richiede alcune annotazioni riassuntive. La forza dei filosofi russi non marxisti consiste nel loro interesse appassionato per la problematica esistenziale e nella posizione da loro assunta rispetto alle domande sul senso della vita umana, della storia e della cultura. La loro forza consiste nella loro spiritualità, nella loro ricchezza antropologica e nella loro connessione vitale con la religione e la fede. Proprio questo ha reso possibile la loro penetrante critica al progetto totalitario. A paragone di un'analisi meramente sociologica, economico-nazionale e politico-scientifica, le opere di Solov'ëv, Berdjaev, Bulgakov e Frank trasmettono una comprensione della natura dei progetti totalitari assai più profonda. Di fatto, non si possono cogliere le dimensioni di simili cataclismi sociali con i soli strumenti della sociologia. L'ipotesi che sotto sistemi e conflitti di natura socio-econo-

mica si nascondano strutture più profonde dell'essere umano e della sua visione del mondo non può che essere convincente. L'analisi filosofica del comunismo offre come vantaggio la possibilità di spiegare quest'ultimo dalla posizione assunta rispetto a quelle che sono «domande eterne», e quindi anche la problematica religiosa. Il contributo più originale offerto alla riflessione sul comunismo dai pensatori che abbiamo ricordato è senza dubbio la scoperta della sua natura immanente-religiosa.

Agli evidenti punti di forza di tale prospettiva di pensiero corrispondono tuttavia anche diverse debolezze che emergono chiaramente e a cui abbiamo già accennato. Questi punti negativi rappresentano il rovescio della medaglia delle tesi che abbiamo finora valutato positivamente. Si tratta in primo luogo di un certo affiato antidemocratico, dell'incapacità di accettare senza riserve e limitazioni la democrazia. La sfiducia nei confronti dell'ordinamento democratico arriva spesso fino al punto che un pensatore come Berdjaev, per esempio, si sente addirittura spinto a rivolgere lodi a dir poco bizzarre ai regimi autoritari o a pronunciare una sorta di encomio di quello che gli appariva come una forma di parlamentarismo corporativo.

I pensatori russi spesso confondono la democrazia nella sua forma contemporanea, ossia la democrazia liberale, con la democrazia intesa come forza illimitata della maggioranza. Con tutto ciò, si avverte un chiaro senso di sfiducia anche verso la stessa libertà politica del singolo, intesa come presupposto e correttivo al potere della maggioranza, come si può vedere dal trattato di Berdjaev *Filosofia neravenstva* e, in parte, anche dalle opere di Bulgakov e dalle affermazioni di Struve. Altrettanto resistente, inoltre, è la propensione alla idealizzazione dello stato «forte», che dovrebbe rappresentare una sorta di istituzione «divina».

Alla tendenza autoritaria si accompagna anche una certa predilezione per il socialismo, ancora evidente nelle opere di quegli stessi filosofi che pur denunciano risolutamente i difetti del socialismo di impronta marxista. Questa tendenza filosocialista, per così dire, è l'equivalente economico di quell'ostilità spirituale verso la democrazia manifestata in ambito politico. La cosa da notare a tale proposito è che si tratta in questo caso di un socialismo cristiano-conservatore, e si tratta di una precisazione necessaria al fine di evitare confusioni con le simpatie socialiste dei cristiani di sinistra. Stiamo parlando cioè di un fenomeno piuttosto raro ma che si è tuttavia registrato anche nell'Europa occidentale e di cui sono un esempio le idee di Robert de Lamennais e di Pierre Leroux, che nel XIX secolo esercitarono una forte influenza in Francia.

Questa doppia tendenza autoritario-socialista appare come radicata nelle profondità del pensiero che si è storicamente formato e che ha dominato in Russia. Si tratta essenzialmente di un'indiscussa egemonia della comunità sull'individuo che impronta la gerarchia dei valori della tradizione storica e spirituale russa.

L'opposizione contro la democrazia liberale e la proprietà privata ha di fatto le proprie radici in un principio formulato dagli slavofili e principalmente da Chomjakov: quello della *sobornost'*, che esprime il carattere particolare della spiritualità russa. Il termine *sobornost'* è di non facile traduzione (si può rendere approssimativamente il suo significato con «insieme», «comunità» o «conciliarità») e contraddistingue i rapporti essenziali («ontologici») all'interno della comunità dei credenti, i rapporti tra loro e Dio e i rapporti tra ogni singolo e Dio. *Sobornost'* significa che i credenti costituiscono una totalità, un insieme, che sono legati attraverso la fede gli uni con gli altri e con Dio. Proprio questo essere gli uni con gli altri non significa tuttavia – ecco dove sta la differenza rispetto alla rappresentazione corrente della reciprocità – una dipendenza reciproca e ancor meno una subordinazione reciproca. Il singolo è interiormente libero e il suo riferimento a Dio è puramente personale. Cionono-

stante, c'è tra le persone una naturale armonia, esse si integrano armonicamente, e le loro esperienze in materia di fede sono coordinate (evidentemente da Dio). La *sobornost'* può essere paragonata a un'orchestra ovvero a un coro in cui il direttore plasma armonicamente il tutto, ma ogni singolo membro canta o suona autonomamente avendo contemporaneamente il senso dell'intera armonia. Nella sua forma pura, ovviamente, la *sobornost'* non ha nulla a che vedere con qualsiasi forma di elementare collettivismo.

Tuttavia, poiché in Russia la religiosità plasmò l'anima umana in modo assai più profondo che in Occidente, il principio della *sobornost'* favorì lo sviluppo di idee antiindividualistiche (tendenti cioè a forme di autoritarismo e collettivismo). Non si trattò tuttavia di un influsso diretto. Non stiamo parlando di una ripresa immediata della teologia slavofila, ma piuttosto di un'azione sotterranea. Detto in modo più preciso, l'idea della *sobornost'* contribuì alla nascita di certi modelli di pensiero, di certe strutture mentali, che possono essere riempite anche con un contenuto politico diverso e volto esclusivamente alla sfera dell'al di qua. Un'azione per così dire secolarizzata del principio della *sobornost'* si andò estendendo al movimento populista del *narodničestvo* e a quello della socialdemocrazia russa, incluso (e in una forma particolarmente forte) il bolscevismo leninista-stalinista.

A tali archetipi o matrici di pensiero appartengono chiaramente i postulati seguenti, che non sempre furono espressi in modo tanto categorico, diretto ed esplicito, come vengono invece indicati in questa sede a scopo metodico, ma che continuarono a riaffiorare:

— la comunità, in linea di principio, è il bene; il singolo individuo, in linea di principio, è sospetto;

— lo stato è più importante del singolo cittadino;

— la terra non appartiene a nessun singolo;

— abbiamo dei doveri verso la patria; la patria non ha doveri verso di noi;

— la Russia è superiore al resto del mondo;

— la giustizia sociale sta più in alto della libertà politica;

— la giustizia sociale significa uguaglianza negativa, ossia nessuno deve possedere più degli altri;

— la morale sta più in alto del diritto e della giurisprudenza; contro un accusato che si sia lasciato spingere da nobili convinzioni o che sia un uomo sofferente o un diseredato non si deve procedere, anche se ha violato la legge; al contrario, l'uomo «cattivo» o l'egoista accusato per qualcosa deve essere giudicato, anche se «formalmente» non ha commesso nulla contro la legge;

— le idee errate sono reati;

— chi non riconosce la verità è immorale;

— le idee giuste sono più importanti delle doti e dei successi.

Che lo stato venga poi inteso come autocrazia o come dittatura del proletariato; la comunità come *sobornost'* o come collettivo socialista; la terra come proprietà della tradizionale comunità paesana o dello stato, che la «mette solo a disposizione» dei kolchoz; la patria russa come una terra benedetta da Dio o come la patria della rivoluzione mondiale; la non verità come privazione di Dio o, al contrario, come religione trascendente – appare già una questione secondaria. Comunque sia, simili principi risultano dominanti nella maggior parte delle dottrine filosofico-sociali russe.

Il giudizio sul valore produttivo ed euristico evidenziato dalle argomentazioni che abbiamo sinora proposto e che a causa del loro carattere sommario non contemplano determinate eccezioni e casi più complessi – che il patrimonio di pensiero tradizionale russo può offrire allo sviluppo filosofico postmarxista non si farà attendere. L'eredità filosofica russa, precipuamente cristiana, è uno stimolante punto di partenza per il pensiero creativo nel cam-

po dell'antropologia filosofica, dell'etica e della filosofia della religione, della filosofia della cultura e della storia. Questa eredità rappresenta altresì la base per un profondo confronto spirituale con il comunismo: un compito che purtroppo non è stato affatto completato.

Mantiene invece ancora intatta tutta la sua forza quella riserva critica nei confronti dei modelli tradizionali di un ordine statale ed economico «ideale». Quella certa predilezione per il «potere forte», l'angoscia di fronte alla libertà politica, il sogno di un qualche socialismo – sia pure un socialismo ispirato al Vangelo – possono occludere un cammino storico che intende appropriarsi di valori politici migliori – e dunque non solo auspicabili, ma anche praticabili. Comunque sia, l'eredità filosofica russa non pare del tutto utilizzabile per la fondazione teorica della democrazia, e in tal senso uno studio approfondito della tradizione liberale occidentale riveste un'importanza più che primarials.

Contro le tesi che abbiamo sin qui esposto si può obiettare che ciò che noi vediamo come «positivo» nella tradizione russa non si può scindere così facilmente da ciò che abbiamo giudicato «negativo», e che quindi le singole dottrine siano da accettare o da rifiutare in *toto*. Questa obiezione tuttavia non regge. essa avrebbe valore soltanto se le idee esposte fossero generate in modo consequenziale, per esempio se dalle tesi antropologiche e filosofico-culturali di Berdjaev e Bulgakov risultassero necessariamente idee favorevoli a forme di autoritarismo o al socialismo. Ma questo non accade, giacché dai difetti etico-spirituali della democrazia e del capitalismo ancora non consegue che un'alternativa sarebbe migliore o più praticabile. Rimane pertanto giustificata un'analisi differenziata, che non afferma né nega in modo sommario.

2. *Ricominciare dal passato*

Come abbiamo già detto, negli ultimi anni, segnati dalla perestrojka, si è avuta nuovamente la possibilità di rendere accessibili al lettore russo le opere dei grandi pensatori prerivoluzionari e dei filosofi costretti all'emigrazione. Si è trattato, senza dubbio, di un punto di svolta nello sviluppo spirituale della nazione. Dopo una pluridecennale tirannia della filosofia dottrinaria di partito, il pubblico russo ha scoperto che la sua terra è stata la patria di grandi pensatori. Per molte persone, che non conoscevano altro che i miseri schemi del materialismo dialettico e del materialismo storico, già il primo contatto con Solov'ëv e Berdjaev, Šestov, Bulgakov, Losskij, Frank e Leont'ev, Il' in e Vyšeslavcev è stato un'autentica rivelazione. Non è esagerato dire che il lettore russo interessato alla filosofia ha cominciato a imparare a pensare sotto la guida delle idee vitali di questi grandi maestri. Con la riscoperta di questo glorioso passato è ricominciata in Russia la vita filosofica.

a) *Stimoli per la ricerca e per il pensiero*

Come ha influito la riscoperta di questa eredità sul lavoro di ricerca e di pensiero nella Russia postcomunista?

La maturazione del pensiero ha ovviamente bisogno del suo tempo e sarebbe quindi sbagliato attendersi che un convulso adattamento alla grande tradizione russa possa portare rapidamente i suoi frutti, come sarebbe altrettanto sbagliato sperare che i discepoli raggiungano prontamente il livello dei maestri. I risultati immediati non possono essere pertanto che frammentari e limitati principalmente a commenti ed esposizioni, vale a dire a opere di esegesi che sono di certo necessarie nonché molto utili sullo sfondo dell'attuale situazione russa ma che hanno tuttavia una funzione meramente propedeutica o pedagogica.

Attualmente, le pubblicazioni dedicate ai classici della filosofia russa si limitano ad articoli su giornali e riviste, mentre mancano quasi del tutto i lavori monografici. Mancano infatti per ora sia la necessaria distanza temporale sia gli indispensabili mezzi finanziari per rielaborare quanto si è riscoperto, mezzi che prima erano disponibili grazie alla «sponsorizzazione» statale della cultura. L'attività è tuttavia intensa e nel prosieguo del presente lavoro avremo modo di indicare diverse proposte per una valorizzazione produttiva dell'eredità classica. Si tratta essenzialmente di studi che riguardano sia i singoli rappresentanti di maggiore spicco della filosofia russa sia i motivi e le tendenze di carattere generale.

Un particolare interesse è richiamato dall'opera di Nikolaj Berdjaev, il che non deve certo sorprendere se si pensa, da un lato, alla sua energia spirituale creativa e al suo temperamento che affascina vasti strati di lettori e, dall'altro, alla sua critica militante del comunismo. Nel suo articolo *Nastupit li vremja Berdjaeva*? (Arriverà il tempo di Berdjaev?) Vera Košeleva sostiene la tesi che il pensiero di Berdjaev risulta ora di particolare attualità, avendo egli ravvisato con forza inusitata la crisi dell'epoca rimarcando l'importanza dell'elemento spirituale e personale. Berdjaev, in poche parole, avrebbe previsto la situazione spirituale odierna dell'umanità[16]. Anche Vitalij Svincov sottolinea l'attualità di questo filosofo, che ha saputo riconoscere i mali morali dell'epoca comunista[17]. Lo storico Leonid Dobrochotov ha espresso in tal senso tutta la sua ammirazione per il carattere di preveggenza del pensiero di Berdjaev, ponendo in risalto soprattutto quella particolare caratterizzazione del popolo russo offerta dal filosofo, sempre in bilico tra apocalisse e nichilismo, cosa che l'autore ravvisa anche negli avvenimenti contemporanei[18].

Lev Šestov riesce ad attrarre e nel contempo a provocare il pubblico russo con la profondità della sua ricerca sui misteri dell'esistenza, tutt'altro che scevra di paradossi. Viktor Erofeev vede in lui il precursore dell'estetica «esistenzialistica» occidentale[19]. Oleg Nikonov attribuisce un valore elevato all'anti-utilitarismo radicale di Šestov, la cui profondità di pensiero è indubbia nonostante la lotta condotta da Šestov contro la filosofia razionalistica dell'Europa occidentale, lotta che l'autore ritiene peraltro solo apparente[20]. Vasilij Kurabcev richiama alla prudenza davanti al tentativo di voler caratterizzare definitivamente la filosofia di Šestov, poiché le sue «oscillazioni» tra Vecchio e Nuovo testamento, tra Nietzsche e Cristo, rimangono in ultima analisi oltremodo «misteriose»[21].

Il poliedrico lavoro di Sergej Bulgakov trova riscontro nell'interesse di autori che appaiono diversamente orientati dal punto di vista tematico e concettuale. Comprensibilmente, a seguito dell'influenza diretta dei diluvi universali politici contemporanei, vengono in primo piano soprattutto le idee politiche e filosofico-politiche dei grandi pensatori. Nel 1990 Dmitrij Vydrin ha ripubblicato il dialogo *Na pira bogov* (Al convito degli dei), uscito immediatamente sotto l'effetto suscitato dalla presa del potere da parte dei bolscevichi, sottolineandone nel suo commento il significato per il rinnovamento intellettuale della Russia[22]. Padre Sergej fu filosofo, teologo e scienziato dell'economia, e il suo tentativo così raro, e a livello mondiale così peculiare, di chiarire i valori cristiani in un contesto economico ha spronato l'economista Natal'ja Makašova alla stesura di un saggio ricco di contenuti. La studiosa ha visto il significato del pensiero di Bulgakov nella sua capacità di elevarsi al di sopra sia dell'ortodossia dell'economia politica liberale sia del marxismo[23]. L'opera teologica principale di Bulgakov, *Svet nevečernij*, ripubblicata dopo ottant'anni, ha ovviamente ancora bisogno di tempo per essere assimilata. Igor Ševelëv, a cui appartiene la prima reazione a tale scritto apparsa sulla stampa russa, ha indubbiamente ragione nel riassumere le sue impressioni, varie e tutt'altro che univoche, asserendo che «questo manuale integrale sulla creazione» non deve essere soltanto studiato ma deve piuttosto essere «vissuto»[24].

Un'autentica sfida per il ricercatore contemporaneo è rappresentata dall'opera filosofica di Aleksej Losev, il «Platone del XX secolo» come è stato definito da Konstantin Kedrov[25], tanto più che Losev fu l'unico sostenitore dell'antica cultura russa che rimase in vita sotto il regime sovietico e venne in parte «riabilitato» ancora prima della perestrojka. Il problema, tuttavia, verte ancora sulla questione se nelle opere dell'ultimo periodo Losev avesse utilizzato la terminologia marxista solo per dissimulare i suoi pensieri ricorrendo a un «linguaggio esopico» o se invece fosse sinceramente influenzato dal marxismo, come sostiene per esempio Isaj Nachov[26].

Va da sé che una figura affascinante e proteiforme come quella di Vasilij Rozanov susciti grande interesse. Alla luce della sua opera affatto originale, che spesso non è possibile descrivere in termini razionali, si può facilmente comprendere che l'eco immediata dei suoi scritti venga in qualche modo svilita da un'attenzione che finisce per focalizzarsi esclusivamente sulla loro anticonvenzionalità[27].

Per questioni di spazio dobbiamo rinunciare a ricordare altri lavori, non numerosi ma tuttavia piuttosto pregni di contenuti, dedicati a Leont'ev, Čičerin, Florenskij, Novgorodcev e altri. Vanno comunque menzionati soprattutto alcuni tentativi di localizzare, per mezzo di generalizzazioni di stampo comparativo, i grandi percorsi e i grandi motivi della filosofia russa in riferimento al presente.

Uno di questi motivi, come è noto, è rappresentato dal principio della *cel'nost'* (integralità), a cui si rivolge in un suo articolo Lidija Novikova considerandolo come l'autentico nucleo del pensiero filosofico russo. Riallacciandosi a Frank e a Zen'kovskij, la Novikova perviene alla conclusione che a configurare il volto della filosofia russa sarebbe il movimento teocentrico e antropocentrico. Proprio grazie a tale movimento la filosofia russa potrebbe contribuire alla creazione di un nuovo paradigma di pensiero in grado di superare l'antagonismo tra conoscenza e fede, interesse e bene, pragmatismo e ideale, libertà personale e totalità dell'umanità[28].

Renata Gal'ceva, che ha il merito tutt'altro che secondario di aver riscoperto la filosofia non marxista russa sotto i condizionamenti estremamente pesanti imposti dalla «stagnazione» brežneviana, pensa di avere individuato nella filosofia russa una particolare linea utopica, intuizione alla quale ha dedicato un breve ma interessante scritto. Nell'opera di Berdjaev questa tendenza utopica assumerebbe una forma «teurgica», in quanto il filosofo si aspetterebbe dagli atti creativi dell'uomo la liberazione e addirittura la redenzione. Mentre Berdjaev sosterrebbe un utopismo estetico, quello di Šestov sarebbe un utopismo di tipo «gnoseologico», in quanto edificato, a parere dell'autrice, su una radicale negazione della ratio. L'utopismo di Pavel Florenskij non viene caratterizzato in modo del tutto chiaro dalla studiosa russa, benché ella insista sull'idea che Florenskij avrebbe sviluppato una serie illimitata di arbitrarie fantasie del pensiero equivalenti a una sorta di diktat[29]. La Gal'ceva critica questo «utopismo filosofico», convinta com'è che esso conduca all'esaltazione e a una «modernistica» anarchia spirituale, minando le basi stesse della moralità. Un giudizio duro su tre pensatori di prima classe che meriterebbe di essere analizzato in modo dettagliato. In questa sede non possiamo che limitarci a sottolineare che le utopie nel senso stretto della parola sono orientate verso l'al di qua, il che però non riguarda in alcun modo la speranza «estetica» di Berdjaev o quella «gnoseologica» di Šestov. I pensatori che la Gal'ceva critica hanno sottolineato a più riprese che l'uomo in questa vita rimane schiavo e non libero, e risulta quindi piuttosto problematico definirli utopisti.

A.V. Achutin si dedica invece al fondamentale motivo sofiologico lungo un percorso che va da Solov'ëv fino a Florenskij e Bulgakov e al paragone con la filosofia kantiana. Egli cerca sia di superare l'«equivoco» secondo cui Kant sarebbe stato un avversario della metafisica sia di costruire un ponte tra la filosofia sofiologica e il mondo noumenico della libertà di genesi kantiana[30]

Caratteristica per lo sviluppo filosofico russo fu la svolta spirituale avvenuta nella cosiddetta «epoca d'argento» della cultura russa, che trovò la sua concreta realizzazione nella profonda critica rivolta nella leggendaria antologia *Vechi* ai dogmi sociofilosofici e politici della *intelligencija* radicale di sinistra da Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov, Semën Frank, Bogdan Kistjakovskij, Pëtr Struve, Michail Geršenzon e Aleksander S. Izgoev. La nota esponente del mondo filosofico russo Piama Gajdenko, che pur rimanendo ancora in una cornice d'insieme di ordine marxista rientra nel novero dei pionieristici fautori di un più libero e fino ad oggi non intrapreso avvicinamento alla filosofia occidentale «borghese», ha dedicato all'antologia *Vechi* un proprio studio in cui sottolinea l'attualità delle idee dell'accolita di pensatori che si strinsero attorno al volume[31].

b) *Stimoli per la valorizzazione della tradizione russa: i «neoslavofili»*

Lo sviluppo di una nuova filosofia russa legata alla grande eredità del passato si trova, come si può vedere, solo nel suo stadio iniziale. Questo, tuttavia, lo ripetiamo una volta ancora, è normale, visti i motivi arcinoti. Si deve aggiungere però che in tale contesto è attivo anche un altro fattore ritardante di considerevole carattere scientifico: la valorizzazione creativa dei classici filosofici russi si imbatte in difficoltà valutative che affondano a loro volta le proprie radici in differenze interpretative. Nella valutazione dell'eredità classica si cristallizzano infatti due tesi opposte che si collegano con la fase più recente della ricorrente controversia tra slavofili e occidentalisti. I sostenitori della prima tendenza trovano impulso nel fatto che la tradizione filosofica russa può e deve riversarsi nella contemporaneità spirituale senza particolari cerniere protettive, e questo in virtù della stessa originalità del pensiero filosofico russo, sostanzialmente differente da quello occidentale e, rispetto a quest'ultimo, fondamentalmente superiore. Stando alla visione degli odierni «neoslavofili», la filosofia russa si può comprendere solo a partire dal cristianesimo ortodosso. In tale contesto, le opinioni sulle precise dimensioni dei legami e delle differenze tra filosofia russa e filosofia occidentale non possono che essere le più disparate. Sergej Choružij ricorda le parole del grande poeta Aleksandr Sergeevič Puškin, secondo cui la «confessione greca ci conferisce un particolare carattere nazionale»[32]. «L'autentica tradizione filosofica russa può scaturire necessariamente solo dalla base dell'esperienza dell'ortodossia»[33].

Choružij, secondo cui gli slavofili hanno abbozzato un programma corretto per lo sviluppo della filosofia russa, giudica assai elevato il valore del loro operato e fa propria la loro posizione, secondo cui «per la Russia la filosofia non è meramente uno dei prestiti dell'Occidente che si sperava le avrebbero fatto raggiungere il medesimo livello dei paesi occidentali bensì un elemento necessario all'interno dei compiti spirituali dello sviluppo nazionale»[34]. Gli slavofili avrebbero scoperto per primi «la necessità per il pensiero russo di seguire una via indipendente e di sostenere i particolari compiti scaturiti dalla nostra stessa storia»[35]. Questo tratto specifico si riconnetterebbe all'ortodossia e coinciderebbe con l'elaborazione di un'autentica «filosofia ortodossa», alla quale lo slavofilo Chomjakov avrebbe dato il contributo senz'altro più decisivo: una teologia della *sobornost'*[36].

Secondo la visione di Choružij, il nucleo filosofico puro di un pensiero russo inteso in questo modo è costituito dalla «metafisica dell'unitotalità» e dalla concezione dell'uomo come creatura di Dio, che avrebbe anticipato numerose idee dell'antropologia filosofica occidentale. L'esponente classico di questa tendenza sarebbe Solov'ëv, intorno al quale graviterebbero Bulgakov, Berdjaev, Losskij, Ern e il giovane Florenskij. La filosofia dell'unitotalità fondata da Solov'ëv rappresenterebbe una delle varianti del platonismo russo[37]. Choružij individua tra i tratti fondamentali di questa metafisica russa l'«anelito verso l'integra-

lità» e la «riunificazione» dell'essere scisso e frammentato a seguito della caduta nel peccato. Il compito principale dell'umanità sarebbe quello di riconquistare l'essere, che fonderebbe il teocentrismo derivante dalla patristica della Chiesa orientale[38].

Choružij ovviamente non contesta l'influsso filosofico occidentale ravvisandovi tuttavia un mero «fattore esteriore»[39]. Poiché la filosofia occidentale detiene un vantaggio secolare a livello di sviluppo sistematico rispetto a quella russa, l'influsso dei metodi, delle categorie e delle tecniche di pensiero da essa elaborate è stato inevitabile. *Toutes proportions gardées*, la situazione della filosofia cristiana del primo medioevo non sarebbe stata eccessivamente eterogenea: nonostante la sua radicale diversità dalla filosofia pagana, si sarebbe vista forzata a utilizzare l'apparato tecnico di quest'ultima[40]. Da questo punto di vista, l'autore riconosce nell'influsso occidentale sulla filosofia russa anche un elemento positivo. In generale, comunque, il giudizio di Choružij sugli influssi europei rimane negativo, giacché per causa loro i pensatori russi non avrebbero recepito in senso filosofico tutta la ricchezza dell'ortodossia. Particolarmente negativo, in quest'ottica, sarebbe stato il ruolo di Hegel. Un po' più appropriata, a giudizio di Choružij, è stata invece la fenomenologia occidentale. Le opere di Florenskij, Frank, Karsavin vengono lette dallo studioso come un tentativo di delineare una «fenomenologia dell'esperienza religiosa»[41].

Sulla base di quanto abbiamo detto, Choružij crede di poter riconoscere in prospettiva alla filosofia russa un futuro produttivo. Essa indicherebbe infatti la direzione della «concretezza» e della «fenomenologia», quest'ultima ridotta però solo a una fenomenologia dell'esperienza mistico-ascetica dell'ortodossia. «Esprimiamo la speranza che nella risoluzione di tale compito possa essere creata una nuova e fertile vita, il tanto auspicato *nuovo essere del pensiero russo* (*pakibytie russkoj mysli*)»[42].

Lungo questo stesso cammino Arsenij Gulyga si spinge anche oltre. Questo autore, che ha buona confidenza con la filosofia occidentale (le sue biografie di Kant, Hegel e Schelling sono state tradotte in tedesco e riscuotono un certo successo), non si accontenta di sottolineare la sostanziale indipendenza della filosofia russa dagli influssi stranieri. A suo giudizio, essa è inequivocabilmente superiore a quella occidentale. Pur attribuendo un grande valore alla filosofia tedesca, riconoscendole di avere raggiunto importanti traguardi, Gulyga ritiene che essa si sia tuttavia fermata a un certo punto trovandosi incapace di proseguire. Il ricercatore russo trova una prova della sua tesi soprattutto nella questione dell'uomo. Gulyga ritiene infatti che Kant abbia intravisto l'importanza centrale di tale questione ma che tuttavia non le abbia dato risposta. Il tentativo di soluzione operato da Hegel viene definito da Gulyga come un «palco di costruzioni logiche». Quello che più si è avvicinato alla risposta alla questione dell'uomo sarebbe stato Schelling, ma anche il suo tentativo sarebbe fallito. «Il problema è rimasto aperto. Ed è passato completamente alla filosofia russa. I pensatori russi hanno fatto proprio lo spirito di Dostoevskij e hanno risolto così il compito di Schelling»[43]. Essi avrebbero delineato una filosofia «positiva» che non solo spiega il mondo, ma lo «cambia», lo «crea» addirittura. Questa sarebbe la filosofia dello spirito creativo, dei valori, dei luoghi sacri, dell'amore e, anzitutto, di Dio[44].

Una conquista di enorme importanza della filosofia tedesca è stata, nella visione di Gulyga, l'idea dell'attività del soggetto. Nei tedeschi, tuttavia, tale soggetto rimane «astratto». I russi avrebbero invece posto per primi il problema definito oggi (in Occidente) «intersoggettività»: sarebbe appunto questo il problema affrontato seguendo il principio della *sobornost'*. Anche il «cosmismo» sarebbe a giudizio di Gulyga una conquista originalmente russa. Rispetto al problema filosofico del cosmo, l'autore confronta l'ampiezza russa con la limitatezza occidentale: «Hegel non distese lo sguardo nel cosmo: affinché il suo spirito assoluto si placasse, bastavano i confini della Prussia»[45], conclude sarcasticamente il neoslavofilo.

Nel giudicare simili tesi l'oggettività viene sottoposta a diverse prove severe. La domanda fondamentale sul rapporto tra il pensiero filosofico occidentale e il pensiero filosofico russo viene discussa ora in un contesto politico ricco di tensioni e di conflitti. Le reali – ma anche puramente associative – connessioni tra la filosofia russa e l'identità politico-nazionale russa rendono più difficoltose le prese di posizione impersonali. A suo tempo, inoltre, alcuni protagonisti della tendenza «slavofila» (per esempio Gulyga) furono attivi anche in campo politico-pubblicistico nel partito ostile alle riforme.

Nella concezione dei «neoslavofili» non tutto appare errato, e nemmeno dalle loro tesi sulla particolarità nazionale della Russia può conseguire l'idea di quel percorso politico russo *sui generis* professato oggi dai reazionari rosso-marroni. Si può inoltre essere d'accordo con Choružij e Gulyga che l'idea della *sobornost'* e dell'essere integrale rappresentano un contributo russo affatto originale alla filosofia (e alla teologia). Appare altresì corretta la tesi avanzata dai due studiosi secondo cui i motivi neoplatonico-cristiani vanno considerati come una particolarità assoluta della filosofia russa[46].

Resta il fatto, tuttavia, che le tesi che abbiamo testé riferito presentano anche pesanti errori, cagionati per lo più da determinati fatti effettivi che vengono presentati in una maniera radicalmente esagerata. È indubbiamente vero che le scuole filosofiche possiedono anche un loro timbro nazionale e che la stessa questione nazionale presenta una certa dimensione filosofica, tanto che non ne dubita persino un «russo» con uno spirito completamente «occidentale» come Alexandre Koyré[47]. Questo non vuol dire però che la filosofia russa dipenda anche sotto il profilo dei contenuti dalla storia della Russia, come afferma Choružij, e ancor meno che essa sia superiore alla filosofia occidentale. È vero che la filosofia russa rivela una sensibilità particolarmente pronunciata per le questioni esistenziali dell'uomo – per il senso della vita umana e per il rapporto tra l'uomo e Dio –, ed è vero che in essa viene a esprimersi tutto quello che Pascal definiva come «logica del cuore» – meglio, per fare una proporzione, di quanto accada in Occidente. Questo però non significa affatto che i russi abbiano risolto le domande di fronte a cui si arrestò impotente Kant, come crede con ingenua presunzione Gulyga. È un equivoco poggiante su superficiali parallelismi quello di vedere nei filosofi russi i precursori della dottrina husserliana dell'intersoggettività (termine che designa in ogni caso qualcosa di ben diverso e di molto più «astratto» rispetto alla *sobornost'*).

Senza dubbio, i russi anticiparono parecchie correnti occidentali – Berdjaev, per esempio, può essere considerato come il vero fondatore del personalismo cristiano a livello mondiale, mentre Solov'ëv ha sviluppato determinate idee fenomenologiche prima di Scheler, come indica Helmut Dahm in questo volume[48]. In ultima istanza, però, è in Occidente che la fenomenologia ha assunto la sua forma più completa. È senz'altro vero che la grande filosofia degli emigrati dopo l'avvento del bolscevismo fu al livello di quella occidentale, ma non certo superiore a quest'ultima. Per evitare qualsiasi fraintendimento, vogliamo sottolineare con enfasi che la filosofia russa può arricchire anche oggi il panorama filosofico dell'Occidente e porre in questione il monopolio dei residui della scuola di Francoforte, dello strutturalismo e della «postmodernità» a vantaggio di un ritorno agli spunti metafisici, spiritualistici e antropologici. Altre affermazioni invece, secondo cui il mondo dovrebbe attendere la propria redenzione soltanto dalla Russia, vanno spiegate solo con dei complessi d'inferiorità condizionati storicamente.

c) *I nuovi «occidentalisti»: esiste una filosofia russa?*

All'altro capo della riscoperta della filosofia russa troviamo autori politicamente (e a buon diritto) vicini agli occidentalisti. Sulla stampa specializzata come pure in dibattiti

rivolti a un pubblico più ampio ci si imbatte sempre più di frequente in prese di posizione negative – anche radicalmente negative – nei confronti dell'eredità premarxista. Un tratto caratteristico di tali giudizi è che i loro sostenitori scelgono come metro la filosofia occidentale e con esso giudicano la filosofia russa. Sulla base di tale criterio i ricercatori russi (e anche quelli occidentali) pervengono al risultato che ciò che in Russia viene chiamato «filosofia» non adempie i requisiti dell'autentico pensiero filosofico.

Secondo Vladimir Malachov, per esempio, il pensiero filosofico russo non ha uno spazio unitario. Normalmente, un'espressione come «filosofia tedesca» è sinonimo di «filosofia in Germania», cosa che invece non è direttamente applicabile alla filosofia russa. Dopo l'avvento al potere dei bolscevichi, la libera speculazione filosofica dei pensatori russi si è potuta sviluppare solo nell'emigrazione, provocando così una scissione nello spazio stesso dell'attività filosofica: sul territorio propriamente russo non sarebbe sopravvissuta alcuna filosofia, dal momento che il marxismo-leninismo non merita un simile attributo[49]. Ancora più importante tuttavia sarebbe la cesura temporale, la repentina soluzione di continuità. Per interi decenni nello spazio russo (sovietico) non sarebbe esistita alcuna filosofia. Pur concedendo che i pensatori dell'emigrazione bianca recarono senza dubbio importanti contributi, Malachov precisa che i loro risultati non potevano in alcun modo essere recepiti dagli intellettuali che vivevano in Unione sovietica. Vennero sì stampate opere filosofiche in russo, che però non influirono sul pubblico russo bensì su quello occidentale (grazie alle traduzioni). Le conseguenze che ne trae l'autore sono tutt'altro che ottimistiche: «Rispetto alla Russia del nostro secolo, il problema della continuità spirituale, che è tra i più complessi della storia culturale di ogni paese, può definirsi come un "problema di discontinuità". [...] Comprendo il gesto di chi cerca oggi tra noi di porre un ponte tra il passato e il presente, ma i loro sforzi intellettuali di ritrovare un legame con la tradizione filosofica russa sembrano interamente condannati al fallimento, per quanto tale compito meriti la più rispettosa attenzione. L'idea stessa che si possa ritornare a un punto dopo il quale il pensiero si è incamminato su una via errata e l'idea che si possa ricominciare da quel punto in cui lo sviluppo del pensiero si è interrotto sono pura illusione»[50]. Dello stesso avviso è anche la ricercatrice francotedesca Jutta Scherrer[51]

A differenza di quanto afferma Malachov, tuttavia, nella storia della filosofia russa non esiste una cesura temporale, e questo proprio grazie all'indubbia esistenza della filosofia dell'emigrazione russa (una cesura, se mai, ci fu solo nella vita culturale dell'Unione Sovietica). La desertificazione culturale fu connessa piuttosto con la dimensione spaziale e, in tal senso, l'interpretazione di Malachov appare superficiale in quanto identifica lo spazio culturale con lo spazio storico-geografico. Lo spazio culturale è «mobile» e si può «spostare». Parigi, per fare un esempio, fu uno spazio culturale non solo francese, ma anche russo, nel senso più concreto della parola. Non ci fu quindi discontinuità né di tempo né di spazio (culturale). L'equazione tra filosofia russa e filosofia in Russia non regge, si deve dire piuttosto che per filosofia russa intendiamo la filosofia in *lingua russa*. Su queste basi, lo sviluppo della filosofia in Russia può ora effettivamente cominciare con i risultati dei filosofi dell'emigrazione, che si estendono per altro fin quasi al nostro tempo. Ovviamente, *questa* filosofia russa non è affatto l'unica fonte per la rinascita del libero pensiero nella nuova Russia: una seconda fonte dovrebbe essere infatti rappresentata dalla filosofia occidentale.

L'argomentazione più rilevante con cui si nega alla filosofia russa prerivoluzionaria e alla filosofia dell'emigrazione la qualità di una filosofia genuina deriva tuttavia da qualcosa di diverso, legato sostanzialmente alla tesi secondo cui ciò che i Russi comprendono sotto il nome di filosofia consta in realtà di una mescolanza illegittima di teologia e filosofia. Questa tesi è stata sostenuta con particolare veemenza dal filosofo Evgenij Barabanov, relativamente noto anche in Occidente.

Il giudizio negativo di Barabanov sulla filosofia russa è strettamente connesso con la sua critica alla rappresentazione di un «particolare percorso» russo, particolarmente sotto l'aspetto filosofico. Egli combatte con decisione «il progetto di delineare una particolare *filosofia religiosa russa* distinta dalla tradizione filosofica occidentale»[52]. Ciò avrebbe avuto inizio con Čaadaev, il padre stesso della filosofia russa.

Il plesso problematico «Russia ed Europa» prospettato da Čaadaev avrebbe aperto un confronto che Barabanov definisce «nevrotico» e che chiama addirittura «peculiare nevrosi»[53]. Egli ritiene che «i problemi "Russia e Occidente", "peculiarità russa" (*samobytnost'*), e "idea russa" non sono problemi filosofici bensì problemi relativi a un'identificazione primaria con la totalità ultrapersonale»[54]. Da ciò sarebbe cominciato uno sfortunato movimento i cui sostenitori avrebbero visto proprio nel carattere preponderatamente cristiano della filosofia russa un'espressione del carattere russo. Ma che cos'è una «filosofia cristiana» distinta dalla teologia e dalla filosofia, si chiede l'autore[55], e risponde: «La "filosofia cristiana" è un'apologetica cristiana che connette ecletticamente elementi filosofici e teologici»[56]. «Il connubio di teologia e filosofia», continua Barabanov, «è stato "fatale" per il successivo sviluppo intellettuale. Esso ha condotto la filosofia russa su un cammino errato e "perduto", quello di voler conciliare l'inconciliabile: ricerche critiche e ipotesi, filosofia della cultura ed ermeneutica, fantasie poetiche e riflessione rigorosa»[57]. Le «tradizioni nevrotiche» non hanno potuto quindi esercitare un'azione produttiva. Al posto del «problema pseudofilosofico "Russia ed Europa" [...] devono oggi subentrare una rigorosa ricerca scientifica, il dialogo e una creativa collaborazione con tutti coloro che abitano in questo mondo frammentato ma indivisibile»[58].

Anche V.F. Pustarnakov esprime in uno stile non molto dissimile i propri timori per una possibile rivincita della «ideologia religiosa». O religione o filosofia: entrambe le cose non vanno insieme. Lev Šestov lo avrebbe visto chiaramente, e Pustarnakov si dichiara del tutto concorde con la disgiunzione di puro stampo šestoviano «Atene o Gerusalemme»[59]. Secondo l'autore, il pensatore cristiano Šestov avrebbe compiuto la scelta sbagliata, ma aveva visto giusto in merito al fatto che si doveva scegliere. Pustarnakov specifica il suo timore: «In qualità di storico della chiesa russa non temo tanto la dittatura dei pope ufficiali quanto piuttosto la dittatura spirituale dei "revisionisti dell'ortodossia", che sin dalla fine del XIX secolo marciano sotto la bandiera della cosiddetta "filosofia religiosa russa"»[60]. La posizione di Pustarnakov è più che comprensibile, giacché la filosofia religiosa di un Berdjaev, Bulgakov o Florenskij ha ben più attrazioni da offrire delle opere spesso pedanti e stereotipate della dogmatica ortodossa.

Tutte queste riserve rispetto al carattere filosofico del pensiero cristiano specificatamente russo si rivolgono verso quelle che si suppongono *rêveries* nebulose e romantico-febbrili e fanno appello alle norme rigorose dell'intelletto. La formula sembra ottima, ma le cose non sono poi tanto facili, visto che già divergono le opinioni su che cosa sia effettivamente «rigoroso» e «ragionevole». D'altro canto, è il dubbio stesso sul carattere filosofico di una filosofia cristiana a crollare sotto il peso del proprio criterio: non è certo necessario essere un fautore della filosofia cristiana per riconoscere il suo livello filosofico. Nel momento stesso in cui si danno interpretazioni cercando di procedere con argomentazioni obiettive e imparziali, si dovrebbe riconoscere la legittimità della pretesa dei pensatori cristiani al carattere filosofico delle loro dottrine, senza con questo sottintendere alcun obbligo a farle proprie. Certo, Schopenhauer ha detto che l'espressione «filosofia cristiana» è insensata quanto l'espressione «aritmetica cristiana», ma il rapporto tra la filosofia e la religione non è dello stesso ordine del rapporto tra l'aritmetica e la religione, il che si può facilmente desumere confrontando la materia da esse trattata.

Il concetto di Dio di fatto non ha alcun significato per la comprensione delle regole aritmetiche. Ma in filosofia Ie cose stanno diversamente: se si vede in Dio (in un senso inteso cristianamente) un principio per spiegare la realtà, o addirittura l'ultimo fondamento della realtà, allora una tale interpretazione ha senza dubbio un carattere filosofico, prescindendo completamente dal fatto che la si condivida o meno. Questo significa che una filosofia cristiana è tale non solo per nome ma anche sostanzialmente. Da parte sua, il pensiero cristiano ha senza dubbio numerose coniugazioni e ambiti problematici. La sua tesi principale generale – il risalire a Dio come fondamento ultimo – può essere esemplificata anche in singole tesi filosofiche. In tal senso, la dottrina scolastica di "Dio come Essere" è senz'altro una dottrina ontologica cristiana, come possiede un indubbio contenuto ontologico la spiegazione teologica della finalità del mondo tramite il disegno divino. Inoltre – per dedicarci ora a un altro indirizzo della filosofia cristiana – la dottrina di Berdjaev sulle tre epoche rappresenta senz'altro una concezione ontologica cristiana del tempo, giacché considera il problema del tempo in rapporto all'eternità. Sarebbe evidentemente altrettanto sbagliato negare un carattere etico alla dottrina cristiana della coscienza o dell'amore – e l'etica è una branca della filosofia. Si può forse sinceramente negare un carattere metafisico e filosofico-antropologico alla concezione cristiana del rapporto tra anima e corpo? Nella stessa gnoseologia si hanno posizioni che sono indubbiamente cristiane, come per esempio la tesi dell'incompiutezza della ragione e della natura della rivelazione a cui essa è subordinata.

La filosofia cristiana non è una mescolanza di teologia e filosofia come crede Barabanov. I confini tra la filosofia cristiana e la teologia (come in genere tutte le linee di demarcazione tra discipline vicine) sono naturalmente più o meno condizionati, ma possono essere comunque fissati, almeno a grandi linee: la teologia si dedica al trascendente come tale laddove la filosofia cristiana spiega l'immanente attraverso il trascendente.

Chi si lamenta del supposto predominio di certe connessioni pseudofilosofiche tra teologia e filosofia in Russia e contrappone loro il filosofare solo a partire dalla ragione umana, secondo il modello occidentale, non si accorge che si vedrà costretto logicamente a negare il titolo di filosofo anche a un Jacques Maritain, a un Etienne Gilson, a un Gabriel Marcel, nella nostra epoca, o a un Agostino o un Tommaso d'Aquino nel passato. I criteri restrittivi di Barabanov non sarebbero sufficienti nemmeno per altri pensatori rilevanti, sia cristiani sia atei. Seguendo la sua logica, infatti, né Pascal e Kierkegaard né Nietzsche avrebbero il diritto di essere chiamati filosofi – e non si tratta soltanto di figure rappresentative della filosofia occidentale ma di veri e propri classici. Quanto abbiamo detto mostra che Barabanov muove da una concezione molto limitata della filosofia occidentale: tutto quello che egli giudica così rigidamente in Russia si trova anche in quell'Occidente che egli tanto ammira.

A differenza di quanto sostiene Barabanov, questioni come «la Russia e l'Occidente» sono domande del tutto legittime della cosiddetta filosofia materiale della storia. Problemi simili ricoprono un ruolo importante nei sistemi storico-filosofici di Georg Wilhelm Friedrich Oswald Spengler e Amold Joseph Toynbee, e dunque non sono affatto una «specialità russa». Vero è che la monotonia con cui oggi, come anche nel XIX secolo, la pubblicistica russa verte attorno al tenia «la Russia e l'Europa» risulta irritante e addirittura grottesca, a maggior ragione quando si perde in slogan e vuoti cliché. Ma questi sono prodotti collaterali e, se vogliamo, parziali della discussione. Del resto, fenomeni epigonici di questo tipo accompagnano anche in Occidente tutti i grandi dibattiti.

Alla base dei testi dei diversi «neo-occidentalisti» che finora abbiamo esaminato criticamente c'è un principio generale richiamato in vita fin dall'inizio da intenzioni di tipo extrateoretico. Si tratta del timore di apparire «antioccidentali» e di diventare sostenitori dell'«angolo cattivo», quello del partito sciovinistico e ostile alle riforme. Il deciso rifiuto di

qualsiasi glorificazione dell'arretratezza del paese, sublimata come «particolarità russa», merita il sostegno di tutti. Questo non deve tuttavia generare delle esagerazioni, come, nel nostro caso, la negazione della particolarità filosofica russa. L'ironia di ogni esagerazione consiste nel far sì che proprio in essa si realizzi quello da cui si rifugge. La visione di Barabanov presenta in tal senso tutti i tratti di quel tipico fondamentalismo massimalista russo che egli stesso, invertendone i segni, intende combattere. Mentre i fautori di un risorto messianesimo russo ritengono la filosofia russa come un fenomeno spirituale assolutamente autonomo e totalmente superiore a quella occidentale, autori come Barabanov le negano ogni valore bollandola come una mera mescolanza di visioni, sogni deliranti e fantasie. A un estremo ne subentra un altro; in entrambi i casi il pensiero rimane invischiato in posizioni estreme a cui mancano le ombreggiature e il senso della complessità e dell'eterogeneità.

Dietro a tali affermazioni si cela purtroppo anche una nota attitudine che viene a manifestarsi soprattutto tra gli intellettuali che vivono in paesi arretrati. Si tratta di un certo snobismo, di una certa propensione ad accettare prontamente l'idea che all'estero tutto sia meglio che «qui». Si tratta di un atteggiamento comprensibile, ma non per questo meno sbagliato. Sotto molti aspetti, lo sviluppo della filosofia occidentale è di fatto superiore a quello della filosofia russa, ma non sempre e non in tutto. Mentre sino alla fine del XIX secolo la vita filosofica russa risultava, se paragonata all'Occidente, ancora relativamente embrionale, è iniziato successivamente uno sviluppo che ha trasformato la filosofia russa in un partner paritario rispetto a quella occidentale.

La metafisica e la sofiologia di Solov'ëv, Bulgakov e Florenskij, il personalismo cristiano di Berdjaev, l'esistenzialismo cristiano di Šestov, l'intuitivismo e l'idealrealismo di Losskij sono opere originali che in parte risultano imparentate (ma non identiche) a determinate concezioni occidentali, in parte, invece, come nel caso di Berdjaev e Šestov, hanno influito sul pensiero occidentale.

Ancora meno accettabili e meno seri sono i tentativi sconsiderati di scorgere nella filosofia cristiana russa un alleato spirituale se non la fonte stessa della reazione «ultrapatriottica» estrema, o addirittura del totalitarismo. In questo senso, argomentazioni insensate si possono sentire e leggere sia in Russia sia in Occidente – e questo non di rado. Un triste primato appartiene al professor Grigorij Tul'činskij, che attribuisce pressappoco al pensiero religioso russo la colpa di tutta la miseria russa. Tul'činskij cerca di far derivare il presunto reato intellettuale della filosofia cristiana russa dal suo stesso nucleo centrale, fondato, a suo dire, su un ideale riformatore dell'ordine sociale e cosmico poggiante sull'unitotalità e sulla *sobornost'*[61]. A detta di Tul'činskij, i rappresentanti di questa tendenza hanno descritto solo molto vagamente quali sarebbero state le vie per realizzare il loro ideale e non hanno avuto remore neppure a effettuare esperimenti immorali e senza scrupoli[62].

La filosofia religiosa russa avrebbe voluto combattere il socialismo, ma non sarebbe stata in grado di farlo con successo giacché essa stessa avrebbe avuto un «elevato potenziale totalitario»[63]. I pensatori cristiani russi avrebbero dunque creduto in Marx e condiviso il suo spirito antiborghese[64]. La critica del liberalismo (tra gli altri quella di Berdjaev) rivelerebbe poi chiare affinità con il fascismo[65]. Nonostante le riserve verbali, la filosofia religiosa russa si rivelerebbe imparentata con il marxismo-leninismo attraverso i suoi stessi archetipi[66], essa condividerebbe con la filosofia comunista il tono categorico, il carattere normativo e l'intolleranza[67]. Florenskij e Losev avrebbero addirittura collaborato con il regime. Assieme ad altri «eurasiatici», Karsavin avrebbe offerto i suoi servigi ai Soviet[68]. Tutto ciò culmina in definitiva nella pericolosa affermazione che la filosofia russa contribuisce alla sintesi dell'idea rossa e dell'idea nera, e indirettamente alla fascistizzazione della società[69]. Le cose sono semplici!

Accusare Florenskij di «collaborazionismo» con il regime è ingiusto, visto che parliamo di un pensatore geniale venerato come un martire. Stesso discorso per Losev, che non fu risparmiato dal gulag. L'errore di Karsavin fu reale, ma in fin dei conti lo pagò caro, finendo la propria vita in un campo di lavoro. Un ricercatore degno di questo nome deve saper distinguere tra la critica al liberalismo di Berdjaev e le idee antiliberali dei teorici dell'autoritarismo.

Che la *sobornost'* e il socialismo rivelino una somiglianza esteriore è un dato di fatto. Che la secolarizzazione della *sobornost'* potesse portare, come ha portato, al socialismo è un altro dato di fatto. Ma che il totalitarismo consegua logicamente dalle premesse del pensiero russo cristiano è inequivocabilmente falso. Tul'činskij ci dimostra nuovamente quel maestoso disprezzo del dettaglio, del fatto, del singolo argomento che è realmente un errore russo. Ovviamente – soprattutto contro la commistione dei due livelli, di quello metafisico e antropologico-esistenziale da un lato e quello politico dall'altro –, i filosofi russi offrono a volte uno spunto per deformazioni di questo tipo. In ogni caso, sono necessarie analisi più precise e più differenziate e non giudizi a priori. Contro affermazioni di questo tipo, un altro partecipante alla discussione, Andrej Ermičev, afferma: «la filosofia è metafisica [...] essa è scienza dell'eterno, che solo in un secondo momento viene utilizzata per conoscere e valorizzare il transeunte. Essa non è responsabile della sua applicazione»[70]. Se il filosofo si occupasse dell'«applicazione», allora cesserebbe di essere filosofo e si trasformerebbe in un ideologo[71].

In generale, la polemica che sta nuovamente divampando tra «occidentalisti» e «slavofili» in campo filosofico è accompagnata dalle medesime esagerazioni e semplificazioni estreme che caratterizzarono anche l'inizio della controversia nel XIX secolo. Tra la filosofia russa e la filosofia occidentale non c'è un'opposizione diametrale, non c'è inconciliabilità. Anche in Occidente non sono mancati riguardevoli pensatori che hanno fatto appello all'intuizione, alla visione e al «cuore». Viceversa, grandi pensatori russi (Losskij, Frank, Špet) rispettano tutti i criteri del filosofare accademico-scientifico. La contrapposizione stessa è anacronistica, nella misura in cui Zen'kovskij già nel 1948 indicò la diversità dei problemi filosofici e delle modalità di pensiero, sia in Russia sia in Occidente[72].

Universalità e particolarità nazionale non si escludono a vicenda, bensì la prima si manifesta nella seconda. Sarebbe auspicabile che tutta l'energia spesa nel conflitto «la Russia o l'Occidente», forse inevitabile ma tuttavia sterile, trovasse applicazione in compiti più produttivi, per tentativi più concreti di continuare a pensare sulla base della tradizione classica. Questo potrebbe aumentare e arricchire in modo sostanziale quel contributo positivo ma pur sempre ancora modesto che è stato delineato in sede introduttiva.

[1] N. Berdjaev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Wien, 1977, pagg. 39-40, tr. it. di P. Cenini, *Il problema del comunismo: verità e menzogna del comunismo*, Brescia, 1945.

[2] N. Berdjaev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, cit., pag. 36.

[3] *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, *Pod redakciej i s primečanijami S.M. Solov'ëva i E.L. Radlova* (Opere di Vladimir Sergeevič Solov'ëv, redazione e note di S.M. Solov'ëv e di E.L. Radlov), vol. II (1873-1877), Sankt Peterburg, 1911[2] (Reprint Foyer Orientai, Bruxelles, 1966), pag. 131.

[4] A. A. Jakovlev (a cura di), *Vechi.* h *glubiny* (Pietre miliari. Dal profondo), Moskva, 1991, pag. 172; corsivo dell'autore.

[5] Cfr. *ibidem*, pagg. 172-74.

[6] *Ibidem*, pag. 176.

[7] Vedi N. Berdjaev, *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire* (*K ponimaniju našej epochi*), Paris, 1934, pag. 23, tr. it. di L. Cagliani, *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*, Milano, 1947.

[8] N. Berdjaev, *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, cit., pag. 24.

[9] *Ibidem*, pagg. 38-39.

[10] N. Berdjaev, *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofi* (La filosofia dell'ineguaglianza. Lettere agli avversari nell'ambito della filosofia politica), Berlin, 1923, pag. 56.

[11] Cfr. P. B. Struve, *Patriotica* (Scritti patriottici), Sankt Peterburg, 1911, pag. 93; cit. secondo S.N. Tatarnikov, "*Filosof v politike*": *zametki o P. B. Struve* (Il «filosofo in politica»: osservazioni su P. B. Struve), in «Vestnik Moskovskogo Universiteta», Serie 7, Filosofija, nr. 4, luglio-agosto, 1991, pag. 71.

[12] Cfr. N. O. Losskij, *Charakter russkogo naroda* (Il carattere del popolo russo), libro II, Frankfurt a.M., 1957 (ristampa Moskva, 1990), pag. 19.

[13] S. Bulgakov, *Dva grada. Issledovanija o prirode obščestvennych idealov* (Le due città. Ricerche intorno alla natura degli ideali sociali), vol. I, Moskva, 1991, (ristampa Westmead, Farnbourough, England, 1971), pag. 232.

[14] Cfr. N. Berdjaev, *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire* (*K ponimaniju nakej epochi*), cit., Paris, 1934, pagg. 82-3.

[15] Un'eccezione: B. Vyšeslaveev, *Krizis industrial'noy kultury* (La crisi della cultura industriale), New York, 1954.

[16] Cfr. V. Košeleva, *Nastupit li vremja Berdjaeva*? (Arriverà il tempo di Berdjaev?), in «Obščestvennye nauki i sovremennost'», nr. 3, Moskva, 1991, pag. 138.

[17] Cfr. V. Svincov, *Velikij izgnannik. K 120-letiju N. A. Berdjaeva* (*1874-1948*) (Il grande esiliato. In occasione del 120° anniversario della nascita di N. A. Berdjaev), in «Nezavisimaja gazeta», Moskva, 18.03.1994.

[18] Cfr. L. Dobrochotov, *Revolucija*: *sud'ba i rok Rossii* (Rivoluzione: destino e fato della Russia), in «Rabočaja tribuna», 11.12.1990.

[19] Cfr. V. Erofeev, *Posleslovie k publikacii*: *L. Šestov*, *Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nitše* (Postfazione all'opera: L. Šestov, *Il bene nella dottrina del conte Tolstoj e in F. Nietzsche*), in «Voprosy filosofai», nr. 7, 1990, pag. 132.

[20] Cfr. O. Nikonov, *Filosof, otricajuščij filosofiju. Na vesach L'va Štova* (Il filosofo che nega la filosofia. *Sulla bilancia* di Lev Šestov), in «Nezavisimaja gazeta», 21.05.1995.

[21] Cfr. V. Kurabcev, *Al'ternativa L'va Šestova* (L'alternativa di Lev Šestov), in «Obščestvennye nauki i sovremennost'», nr. 2, 1991, pag. 181.

[22] Cfr. D. Vydrin, *Politologičeskie paradoksy orca Sergija* (I paradossi politici di padre Sergij), in «Perspektivy», nr. 12, 1990, pagg. 69-76.

[23] Cfr. N. Makašova, *Sergej Bulgakov*: *k christianskoj politekonomii* (Sergej Bulgakov: per una politeconomia cristiana), in « Obščestvennye nauki i sovremennost'», nr. 3, 1994, pag. 34.

[24] Cfr. I. Ševelëv', *Bescennyj kompendium. Kniga*, *kotoroju neobchodimo perežit' soboj* (Il compendio inestimabile. Un libro che si dovrà esperire da soli), in «Nezavisimaja gazeta», 28.05.1994.

[25] Cfr. K. Kedrov, *Platon XX veka* (Un Platone del XX secolo), in «Izvestija», 07.09.1993.

[26] Cfr. I. Nachov, *Losev i marksizm. Uroki odnoj žizni 1893-1988* (Losev e il marxismo. Lezioni di una vita, 1893-1988), in «Svobodnaja mysl'», nr. 15, Moskva, 1991, pagg. 80-9.

[27] Cfr. A. Panov, V. Sukač *Tajna Rozanova. K 75-letju so dnja smerti russkogo myslitelja* (Il mistero di Rozanov. In occasione del 75-anniversario della morte del pensatore russo), in «Nezavisimaja gazeta», 09.02.1994; S. Fedjakin, *Rozanov i do...* (Rozanov e fino a...), in «Nezavisimaja gazeta», 19.08.1993; M. Zolotonoscev, *Rozanov Velikolepnyj* (Rozanov il Magnifico), in «Moskovskie novosti», 12.-19.02.1995.

[28] Cfr. L. Novikova, *Cel'nost' Zivogo znaruja. O svoeobrazii russkoj filosofslcoj mysli* (L'integralità del sapere vivente. Sulla peculiarità del pensiero filosofico russo), in « Obščestvennye nauki i sovremennost'», nr. 1, 1992, pag. 181.

[29] Cfr. R. A. Gal'ceva, *Očerki russkoj utopičeskoj mysli XX· veka* (Saggi sul pensiero utopico russo del XX secolo), Moskva, 1992.

[30] Cfr. A. V. Achutin, *Sofia i čert* (*Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki*) (La *sofija* e il diavolo: Kant al cospetto della metafisica religiosa russa), in «Voprosy filosofi», nr. 1, 1990, pagg. 51-69.

[31] Cfr. P. P. Gajdenko, «*Vechi*»: *neuslyšannoe predostereženie (Vechi:* un monito inascoltato), in «Voprosy filosofi», nr. 2, 1992, pagg. 103-22.

[32] Cfr. S. S. Choružij, *Filosofskij process v Rossii kak vstreča filosofi i pravoslavija* (Lo sviluppo filosofico in Russia come incontro tra filosofia ed ortodossia), in «Voprosy filosofii», nr. 5, 1991, pag. 27.

[33] *Ibidem*, pag. 29.

[34] *Ibidem*, pag. 31.

[35] *Ibidem.*

[36] Cfr. *ibidem*, pag. 32.

[37] Cfr. *ibidem*, pagg. 32-35.

[38] Cfr. *ibidem*, pag. 35.

[39] Cfr. *ibidem*, pag. 33Cfr.

[40] *ibidem*, pag. 34.

[41] Cfr. *ibidem*, pag. 38 segg.

[42] Cfr. *ibidem*, pag. 57; corsivo dell'autore.

[43] A. Gulyga, *Russkij religiozno-filosofskij renessans* (Il rinascimento religioso-filosofico russo), in «Naš Sovrerriennik», nr. 7, 1990, pag. 186.

[44] Cfr. *ibidem.*

[45] *Ibidem*, pag. 187.

[46] Cfr. G. A. Wetter, *Origini e primi sviluppi della filosofia russa*, nel presente volume.

[47] Cfr. A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, Paris, 1976, pag. 307.

[48] Cfr. H. Dahm, *Grundzüge russischen Denkens*, *Persönlichkeiten und Zeugnisse des* 19. und 20. *Jahrhunderts* (Tratti fondamentali del pensiero russo. Personalità e testimonianze del XIX e del XX secolo), München, 1979, pagg. 29-37; cfr. idem, *Vladimir Solov'ëv und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie irta Versuch einer vergleichenden Interpretation* (Vladimir Solov'ëv e Max Scheler. Un contributo alla fenomenologia per un'interpretazione comparativa), München, 1971.

[49] Cfr. V. Malachov, *Ist Philosophie auf russisch möglich*? (à possibile una filosofia in russo?), in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», nr. 1, 1995, pagg. 63-4.

[50] *Ibidem*, pag. 65.

[51] Cfr. J. Scherrer, *Die utopische Rückkehr in eine heile Welt* (II ritorno utopico in un mondo sacro), in E. Müller, F. J. Klehr (a cura di), *Russische religiöse Philosophie. Das wiedergenomenne Erbe: Aneignung und Distanz*, Rottenburg/Stuttgart, 1992, pag. 95.

[52] E. V. Barabanov, «*Der erste philosophische Brief*» *von P.* J *Čaadaev und die Wege der russischen religiösen Philosophie* (La «Prima lettera filosofica» di P. J. Čaadaev e i percorsi della filosofia religiosa russa), in E. MüIler, F. J. Klehr (a cura di), *Russische religiöse Philosophie...* , cit., pag. 104; corsivo dell'autore.

[53] Cfr. *ibidem*, pagg. 110, 113. Cfr. dello stesso autore, *Russkaja filosofija i krizis identičnosti* (La filosofia russa e la crisi dell'identità), in «Voprosy filosofi», nr. 8, 1991, pag. 116.

[54] E. V. Barabanov, «*Der erste philosophische Brief*»..., cit., pag. 113.

[55] Cfr. *ibidem*, pag. 117.

[56] *Ibidem.*

[57] Cfr. *ibidem*, pagg. 119-20.

[58] *Ibidem*, pag. 120.

[59] Cfr. V. F. Pustarnakov, *Snova primat religioznoj ideologii*? (Nuovamente un primato dell'ideologia religiosa?), in «Voprosy filosofi», nr. 2, 1995, pag. 69.

[60] *Ibidem*, pag. 71.

[61] Cfr. G. L. Tal'činskij, *Ob odnoj ošibke russkoj filosofii* (Su un errore della filosofia russa), in «Voprosy filosofi», nr. 3, 1995, pag. 87.

[62] Cfr. *ibidem*, pag. 88.

[63] Cfr. *ibidem*, pag. 89.

[64] Cfr. *ibidem*, pag. 91.

[65] Cfr. *ibidem*, pag. 90.
[66] Cfr. *ibidem*, pag. 91.
[67] Cfr. *ibidem*.
[68] Cfr. *ibidem*.
[69] Cfr. *ibidem*, pag. 94.
[70] A. A. Ermičev, *K dostoinstvam vzgljada* «*so storony*» (Sui vantaggi della visione «oggettiva»), in «Voprosy filosofi», nr. 2, 1995, pag. 78.
[71]Cfr. *ibidem*.
[72] Cfr. V. V. Zen'kovsky, *A History of Russian Philosophy*, vol. I, London, 1967, pag. 5.

Parte seconda
Polonia

Capitolo primo
Periodi, ambiti di influenza, tendenze e scuole

Mieczyslaw Gogacz

Il merito dello sviluppo della filosofia in Polonia nel XX secolo, come nei secoli precedenti, è da attribuirsi soprattutto alle università, dove la filosofia fu insegnata in modo organizzato e divenne accessibile al pensiero degli uomini e alla cultura. È per questo che la nascita delle università, la loro organizzazione e il loro funzionamento nel periodo che va dal 1900 al 1989 possono fungere come criterio per una periodizzazione della storia della filosofia in Polonia. I «periodi» consentono di porre ordine alle informazioni su circoli filosofici, tendenze e scuole in Polonia. Ciò è tanto più giustificato nel momento in cui gli eventi relativi alla filosofia ebbero luogo in Polonia parallelamente ai grandi avvenimenti politici. Questi ultimi ebbero in realtà un'influenza soltanto mediata, pur apportando un influsso decisivo sulla situazione del Paese e sulle possibilità di sviluppo della vita culturale all'interno della società polacca. Tali eventi furono la Prima e la Seconda guerra mondiale. In seguito a ciascuno di questi conflitti lo sviluppo della filosofia in Polonia si spostò su nuovi binari.

In base a quanto detto, si può suddividere la storia della filosofia in Polonia dal 1900 al 1989 in tre fasi distinte. Vi è dapprima il periodo che va dal 1900 al 1918 e durante il quale la Polonia possedeva soltanto due atenei, uno a Leopoli (oggi L'vov) e l'altro a Cracovia. Sino alla riconquista dell'indipendenza da parte dello stato polacco, entrambe queste università rappresentarono i principali centri della vita filosofica. II secondo periodo, dal 1918 al 1945, iniziò con la nascita delle università di Varsavia, Wilna (oggi Vilnjus), Poznań e Lublino, la cui attività si protrasse parallelamente a quella delle già presenti università di Leopoli e Cracovia sino al 1939 – in realtà sino al 1945, giacché anche durante il periodo dell'occupazione tedesca l'insegnamento della filosofia venne condotto segretamente e secondo le possibilità all'interno dell'ambito istituzionale. Il terzo periodo comprende gli anni dal 1945 al 1989 ed è caratterizzato in modo particolare dal trasferimento dell'Università di Wilna a Toruń e di quella di Leopoli a Breslavia, nonché dalla ripresa dell'attività negli altri atenei dell'anteguerra: Cracovia, Varsavia, Poznań e Lublino. Ulteriori caratteristiche di questo periodo furono la costituzione di una seconda università statale a Lublino, l'Università Maria Curie-Sklodowska, accanto all'Università cattolica (KUL), privata, già presente prima della guerra; la creazione di un'università a Łódż e, in un secondo momento, di un'altra ancora a Danzica e Katowice; la nascita dell'Accademia di teologia cattolica (ATK) nel 1954 a Varsavia e dell'Accademia teologica cristiana (CAT) per confessioni cristiane non cattoliche, accademie che garantirono la prosecuzione delle attività della Facoltà di teologia dell'Università di Varsavia; l'istituzione dell'Accademia teologica vaticana (PAT) a Cracovia nel 1980; infine, la costituzione di numerosi istituti superiori di ogni tipo, per esempio pedagogici, nei quali veniva insegnata anche la filosofia.

La storia della filosofia polacca nel XX secolo si svolse dunque all'interno della periodizzazione qui definita. Essa non procedette tuttavia in modo unitario, assumendo piuttosto

forme differenti secondo i vari periodi e contesti, in particolare per quanto riguardò le varie tendenze e scuole.

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

1. Presso l'Università di Leopoli l'assunzione nel 1895 della cattedra di filosofia da parte di Kazimierz Twardowski (1866-1938), un allievo di Franz Brentano (1838-1917), mutò la situazione. A Leopoli infatti, sino al 1938, la storia della filosofia fu allo stesso tempo la storia dell'attività filosofica di Twardowski. Al di là delle sue opere, per merito suo venne organizzato un «Centro per la filosofia esercitata in modo sistematico e scientifico» e si ebbe una nuova concezione della filosofia al passo con i tempi. Secondo Izydora Dąmbska (1904-83)[2] la filosofia scientifica e moderna si basava per Twardowski sul «postulato della chiarezza e della legittimità delle tesi sostenute», e la via per conseguire tale risultato era appunto l'istituzione di un'attività didattica della filosofia ma, prima di tutto, di un'attività propedeutica «fondata sull'appropriazione di conoscenze del metodo scientifico all'interno delle singole scienze». L'insegnamento della filosofia ebbe il suo centro nel Seminario filosofico e nell'Istituto – organizzato sempre da Twardowski – di psicologia sperimentale. Twardowski si occupò anche del circolo filosofico della sala di lettura dell'Accademia. Col tempo, venne costituito anche un «Forum per lo scambio di pensieri e per la comunicazione al pubblico e agli specialisti dei risultati delle singole ricerche ». Nel 1904 fondò una propria Società filosofica polacca (Polskie Towarzystwo Filozoficzne) e a partire dal 1911 fu editore della rivista «Ruch Filozoficzny». Iniziò così a formarsi una cerchia scientifica che rivolgeva la propria attenzione a ricerche logico-metodologiche e della quale facevano parte nomi come J. Łukasiewicz, K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, I. Dąmbska e T. Czeżowski. Accanto a questi operarono anche M. Wartenberg e (sino al 1909) W. Rubczyński (18641938).

2. Presso l'Università Jagellonica di Cracovia insegnarono professori di grande fama come S. Pawlicki, M. Straszewski, W. Heinrich, W. Rubczyński (dal 1910), L. Chwistek, W. Lutoslawski, M. Zdziechowski, J. Śleszyiński e K. Michalski. In posizione dominante si trovava la Facoltà di teologia, presso cui si discuteva il problema della scientificità della metafisica e che introdusse nel dibattito universitario una filosofia che venne definita «neo-scolastica». Il terreno per la rinascita della scolastica in Polonia venne preparato dall'azione filosofica di M. Morawski, che, già prima della pubblicazione dell'enciclica *Aeterni Patris,* aveva delineato nel libro *Filozofia i jej zadania* (La filosofia e i suoi compiti) [1877] un piano di insegnamento della filosofia che si basava sulle fonti cristiane classiche. Insieme, la storia della filosofia e la neoscolastica crearono una particolare atmosfera grazie alla quale si realizzò, proprio a Cracovia, un cambiamento di rotta che si espresse sostanzialmente con la ricezione della filosofia tomista secondo il modello dell'Università di Lovanio – rappresentata in particolare da F. Gabryl – all'interno del programma di insegnamento dell'Università di Cracovia. Iniziò così la propria attività anche la Società filosofica di Cracovia, che disponeva di una propria casa editrice. La Commissione per lo studio della storia della filosofia in Polonia – attiva dal 1911 presso l'Accademia delle scienze – diede inizio nel 1915 alla pubblicazione della rivista «Archiwum»; i filosofi potevano tuttavia pubblicare i loro lavori anche tra gli atti dell'Accademia intitolati *Rozprawy Wydziatu Historycznie-Filozoficznego* (Atti della Facoltà storico-filosofica), la cui pubblicazione era iniziata già nel 1874. Nacque altresì un gruppo di lavoro tra gli studenti di filosofia dell'Università Jagellonica. Oltre all'influenza della scolastica fu notevole quella dell'enapiriocriticismo di H. Bergson e di H. Poincaré.

3. A Varsavia, nel periodo che stiamo esaminando, non esistendovi alcuna università polacca ufficiale (vi era solo l'università russa presso cui insegnò Henryk Struve), si era tuttavia creata una sorta di università segreta, più precisamente si trattava di corsi tenuti di nascosto nei quali si insegnava la filosofia in polacco per polacchi. Tra gli attivisti più impegnati vi fu Adam Mahrburg (1855-1913), rientrato in patria da Lipsia dove aveva studiato sotto la guida di Wilhelm Wundt (1832-1920). Con lui collaborarono M. Massonius e W. Weryho. A Częstochowa fu invece particolarmente attivo Wladyslaw Biegański (18571917), che, benché medico di professione, era filosofo per inclinazione e in ragione degli studi da lui condotti privatamente. Il principale centro della filosofia era tuttavia costituito da Varsavia, dove si era andata creando quella dinamica corrente filosofica denominata appunto «positivismo di Varsavia» e guidata da J. Ochorowicz, che come Mahrburg era stato allievo di Wundt. In questo stesso periodo, W. Weryho cominciò a dedicarsi all'organizzazione della vita filosofica e attorno alla rivista «Przegląd Filozoficzny», da lui fondata nel 1898, si raccolse presto un'intera schiera di filosofi, tra i quali A. Mahrburg, M. Massonius, E. Abrarnowski, J. Kodisowa e H. Struve. Pur non essendo di Varsavia, pubblicarono sulla rivista di Weriho anche H. Heinrich, W. Lutoslawski, K. Twardowski e W. Biegaiíslci. Nel 1904 Weryho si fece promotore di un concorso che portò alla luce numerose interessanti opere e che fu di stimolo a una riflessione filosofica sistematica. L'anno dopo fondò la Società psicologica di Varsavia, che riuniva filosofi, medici, giuristi, matematici e fisici. Sempre nel 1905 venne aperta, con un imponente programma di insegnamento che prevedeva psicologia e logica, storia della filosofia polacca e generale, anche la Libera università polacca (Wolna Wszechnica Polska). Dopo il 1910 fu attiva una nuova generazione di filosofi da poco rientrati dagli studi all'estero, tra i quali I. Halpern, E. Abramowski, F. Znaniecki, J. Segal, A. Zieleńczyk, W. Tatarkiewicz, T. Kotarbiński, Cz. Znamierowski, F. Kierski, A. Chojecki, W. Radecki, A. Leśniewski e W. Wąsik. Grazie alla collaborazione di questo cospicuo numero di studiosi Weriho fondò nel 1911 il Laboratorio di psicologia, nel 1913 l'Istituto di psicologia e infine, nel 1915, dopo lunghe traversie, l'Istituto di filosofia, che contava tra i suoi primi membri E. Abramowski, B. Bornstein, F. Kierski, T. Kotarbiński, W. Tatarkiewicz, A. Zieleńczyk e lo stesso Weryho. Nel 1915 fu inaugurata anche l'Università di Varsavia. Nel corso dell'anno seguente Weryho morì. Grazie a lui aveva preso forma la vita filosofica di Varsavia e toccò all'università testé fondata proseguire la sua attività.

4. Nell'epoca che precedette la Prima guerra mondiale fu operante un altro centro filosofico di natura affatto specifica. Esso era formato infatti da un gruppo di filosofi cristiani che cercavano di prodigarsi per le necessità della Chiesa polacca nel contesto dell'Accademia spirituale fondata a Pietroburgo dalle autorità zariste. Gli studiosi formatisi presso l'Accademia spirituale pietroburghese ebbero successivamente un ruolo di grande rilievo nella vita filosofica della Polonia indipendente.

5. Il primo periodo della filosofia polacca vide inoltre a Leopoli e Cracovia:

— l'organizzazione dell'attività filosofica degli studiosi di Varsavia;

— la costituzione di tre pubblicazioni specializzate: la già citata «Przegląd Filozoficzny» (Cronaca di filosofia), «Ruch Filozoficzny» (Movimento filosofico) e «Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce» (Archivio della Commissione di studio sulla storia della filosofia in Polonia);

— la Scuola di logica di Leopoli e le discussioni sulla metafisica a Cracovia;

— il positivismo di Varsavia;

— la costituzione della Società filosofica polacca, della Società psicologica di Varsavia, dell'Istituto di psicologia con laboratori annessi e dell'Istituto di filosofia.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

Come già accennato, con il raggiungimento dell'indipendenza vennero inaugurate in Polonia quattro nuove università. Dopo quella di Varsavia, creata già nel 1915, nel 1918 fu istituita l'Università cattolica di Lublino (KUL) e l'anno successivo nacquero infine le università di Poznań e Wilna. Assieme all'Università Jagellonica di Cracovia e all'Università di Leopoli, tra il 1918 e il 1945 si potevano contare in Polonia altre sei università.

1. La riconquistata indipendenza dello stato polacco consentì all'Università di Leopoli di assumere nuovamente il proprio nome storico «Università Jan Kazimierz» e di dare sviluppo alla ricerca scientifica. Accanto a Twardowski vi svolgevano attività didattica anche i suoi allievi K. Ajdukiewicz e A. Kreuz. Molti dei loro studenti – M. Kokoszyńska-Lutmanowa, T. Witwicki, H. Słoniewska e L. Blaustein – pubblicarono presto i propri lavori. La Società filosofica polacca pubblicò gli «Studia philosophica» in altre lingue (nel 1935 e nel 1937 ne apparvero due volumi) e venne completata l'edizione degli annuari di «Ruch Filozoficzny». A Leopoli divenne ben presto visibile la presenza di una scuola filosofica composta da allievi di Twardowski e caratterizzata «non dal contenuto delle ricerche, bensì dai modi e dal metodo di fare filosofia e dal linguaggio scientifico comune» [3]. Col tempo, oltre al centro di Twardowski e dei suoi allievi, se ne formarono altri che facevano capo a differenti tendenze filosofiche (fu così, per esempio, che aumentò di importanza la figura del fenomenologo Roman Ingarden, mentre nell'ambito della logica godette di grande considerazione L. Chwistek, giunto a Leopoli nel 1930).

2. A Varsavia l'università divenne il centro della vita filosofica. Presso la sua Facoltà di filosofia furono dapprima istituite tre cattedre: una di psicologia, occupata da Abramowski fino al 1918 e successivamente da Witwicki; la prima cattedra di filosofia, assunta da Jan Łukasiewicz, che si concentrò sulla logica; la seconda cattedra di filosofia, assegnata a Wladyslaw Tatarkiewicz che si interessò soprattutto di storia della filosofia e di estetica. Da questo istituto sorsero nel 1923 due facoltà distinte: una umanistica, presso la quale insegnarono filosofia Tatarkiewicz e T. Kotarbiński mentre Witwicki si occupò della psicologia, e una scientifico-matematica, presso la quale venne assegnata a Łukasiewicz la cattedra di filosofia e a Leśniewski quella di filosofia della matematica. Presso la Libera università polacca di Varsavia insegnavano J. Segał (psicologia), M. Bornstein (logica e metodologia del linguaggio della logica matematica), I. Halpem (storia della filosofia) e W. Wąsik (storia della filosofia polacca). All'Istituto di filosofia il corso di teoria della conoscenza fu affidato a Bolesław Gawecki. A poco a poco, iniziarono a lavorare anche i laureati dell'Università di Varsavia, tra cui A. Tarski, S. e M. Ossowski, J. Sztejnbarg e B. Kieszkowski.

Il centro più importante delle attività filosofiche di Varsavia rimase in ogni caso l'università, in cui avevano luogo le sedute dell'Istituto di filosofia e che ospitava tra l'altro la redazione di «Przegląd Filozoficzny». Kotarbiński, Witwicki e Tatarkiewicz pubblicarono manuali che influenzarono il pensiero filosofico di numerose generazioni di polacchi. Verso la fine degli anni Venti, grazie all'opera di Łukasiewicz, Leśniewski e dei loro allievi, si costituì la Scuola di logica di Varsavia, destinata a conseguire fama mondiale. Attorno a Kotarbiński si formò inoltre una scuola con tendenze materialiste e positiviste, attorno a Witwicki una scuola di psicologia[4] e attorno a Tatarkiewicz un gruppo di storici della filosofia e studiosi di estetica presso cui lavorò anche lo storico della filosofia antica Adam Krokiewicz (1890-1977).

A Varsavia creò una cerchia filosofica particolare anche Leon Petrażycki (1867-1931). Nato a Kołłątajów nella Russia Bianca, negli anni precedenti la Prima guerra mondiale aveva insegnato filosofia del diritto all'Università di San Pietroburgo e pubblicato parecchi

lavori in russo. Solo negli anni Venti le sue idee iniziarono a far presa in Polonia. In questo periodo infatti Petrażycki giunse a Varsavia, presso la cui università gli vennero assegnate dapprima la cattedra di filosofia sociale e, in seguito, quella di filosofia sistematica. I suoi allievi J. Lande e J. Finkelkraut (J. Licki) tradussero in polacco le sue opere maggiori. Gli interessi filosofici di Petrażycki andavano ben oltre la filosofia del diritto; dimostrò infatti grande talento anche nella psicologia, nell'etica e nella metodologia. Conquistò presto un gruppo di seguaci, ma la malattia e la morte prematura non gli permisero di sviluppare oltre la sua promettente opera filosofica.

3. A Cracovia l'attività di livello più elevato era svolta nell'ambito della storia della filosofia, soprattutto di quella medievale (K. Michalski e A. Birkenmajer) e di quella antica (T. Sinko). Giovani dottori in storia della filosofia volsero la loro attenzione verso la filosofia moderna (L. Chmaj, N. Heitzman, S. Harasek e B. Kieszkowski). W. Heinrich, che negli anni antecedenti alla Prima guerra mondiale si era interessato alla filosofia medievale, scelse ora come oggetto di studio la teoria della conoscenza e la metodologia, fondando nel 1922 il «Kwartalnik Filozoficzny» (Trimestrale filosofico) al fine di stimolare la ricerca ed elaborare i concetti generali più alti. Oltre alle varie opere di storia della filosofia furono altresì degni di nota i lavori di natura filosofica venuti alla luce all'interno della Facoltà di teologia (K. Michalski e J. Salamucha). Witold Rubczyński (1864-1921), successore di Maurycy Straszewski (1848-1938), assunse posizioni realiste e spiritualiste.

4. A Wilna la vita filosofica venne organizzata dallo storico della filosofia W. Horodyski e da M. Massonius, sostenitore del positivismo. Oltre a questi insegnarono a Wilna Lutosławski e Tatarkiewicz. Dal 1923 Tadeusz Czeżowski (1889-1981), pur occupandosi anche di filosofia sistematica nello spirito dell'empirismo, stabilì il carattere fondamentale delle ricerche filosofiche concentrate soprattutto sulla logica e sulla metodologia delle scienze, istituendo inoltre una sala di lettura e guidando un circolo filosofico studentesco. Dal 1925, si laurearono a Wilna i primi dottori in filosofia, si crearono i primi legami scientifici con l'esterno e si risvegliò l'interesse per la filosofia. Nel 1928 nacque la Società filosofica di Wilna. Lutosławski rielaborò il capitolo sulla filosofia in Polonia all'interno dell'opera di Friedrich Ueberweg *Grundiß der Geschichte der Philosophie* (1862-66, 3 voll.; 1923-28, XI e XII edizione, 5 voll.). Gli orientamenti della ricerca furono fissati per la storia della filosofia da B. Jasinowski e L. Chmaj, per la psicologia da B. Dybowski e B. Zawadski e per l'estetica da H. Elzenberg.

5. A Poznań gli orientamenti delle varie discipline vennero elaborati dai primi due professori delle due cattedre di filosofia, M. Sobeski e A. Żółtowski. Presso l'università erano anche attivi gli insegnamenti di psicologia (S. Błachowski), teoria e metodologia delle scienze (W. M. Kozłowski), sociologia e filosofia della cultura (F. Znaniecki). Nel 1921 nacque la Società filosofica di Poznań. Alla rivitalizzazione intellettuale contribuirono altresì le lezioni pubbliche a rotazione, il cui primo ciclo ebbe come titolo *Prace Komisji Filozoficznej* (Lavori della commissione filosofica). Nel 1929 venne istituita a Poznań anche una Società di psicologia.

6. A Lublino l'Università cattolica realizzò un programma di insegnamento di filosofia cristiana relativamente esauriente, elaborato dal professor I. Radziszewski che aveva lavorato a Pietroburgo negli anni antecedenti alla Prima guerra mondiale.

7. Presso la Facoltà di teologia e la KUL si insegnava una filosofia generalmente definita dagli storici della cultura come neoscolastica. A proposito della rinascita della filosofia di Tommaso d'Aquino nel XX secolo, Tatarkiewicz notò che in Polonia «i tomisti costituivano l'unico gruppo di una certa consistenza che si occupasse di ontologia e sostenesse un sistema filosofico compiuto» [5]. Le altre tendenze filosofiche non avevano pretese massimalisti-

che di tale portata e non accettavano la metafisica, che non rientrava nel campo di ricerca dei filosofi positivisti, di quelli che seguivano un orientamento kantiano o dei logici.

Tra quanti insegnarono metafisica, seppur con il nome di ontologia, ricordiamo:

— a Lublino: K. Wais e J. Stepa; – a Varsavia: S. Kobyłecki e P. Chojnacki; – a Cracovia: K. Michalski e J. Salamucha; – a Wilna: W. Suszyński e M. Klepacz; – a Poznań, presso la Facoltà di Scienze umane: K. Kowalski; – ancora a Lublino: I. Radziszewski e S. Dominiczak, mentre J. Woroniecki indicò nell'etica prospettive di soluzione di natura tomista.

Il tomismo insegnato nelle facoltà universitarie era generalmente reso moderno in modo tradizionale, oppure secondo il modello di Lovanio, per mezzo dei suoi legami con le scienze della natura, oppure ancora a partire dal pensiero di Kant, mai, tuttavia, in misura da divenire un tomismo trascendentale.

Questo tipo di metafisica veniva insegnata anche nei seminari, sia nella sua forma tradizionale sia seguendo il modello di Lovanio. Le lezioni venivano spesso tenute anche da intellettuali del rango di K. Kowalski, a Gniezno, e F. Sawicki a Pelplin. Dal 1930 il Seminario di Gniezno pubblicò la rivista «Studia Gneznensia». Lo studio della filosofia presso i domenicani era di livello particolarmente alto, basti ricordare il riconoscimento internazionale ottenuto dalle opere di I. M. Bocheński. A uno studio particolare della filosofia si dedicarono a Cracovia anche i Padri Missionari e i Gesuiti. Presso questi ultimi F. Kiatkowski esercitò grazie alle sue pubblicazioni filosofiche un'influenza notevole.

8. Il pensiero filosofico di Tommaso d'Aquino si fece conoscere all'interno della società polacca soprattutto nella forma datagli da J. Maritain, in particolare per iniziativa di un gruppo di filosofi che costituivano la cosiddetta «cerchia» (Kółko) e che dal 1917 sostennero l'opera religiosa di W. Korniłowicz. A partire dal 1930 la «cerchia» collaborò con l'Istituto per ciechi di Laski presso Varsavia. Dal 1934 il gruppo Kółko pubblicò il trimestrale «Verbum», in cui apparvero anche lavori di diverse discipline filosofiche e, per la prima volta in polacco, gli scritti di Maritain. Il Kółko fondò anche una casa editrice di letteratura religiosa. La rivista «Verbum» non rappresentò quindi soltanto il progetto di una filosofia tomista riformata, ma anche e soprattutto il progetto di un nuovo stile di cattolicesimo[6].

9. Gli anni dell'occupazione tedesca segnarono la tragica conclusione dello sviluppo della filosofia polacca nel periodo tra le due guerre. Molti filosofi morirono a causa delle condizioni di vita determinate dalla guerra e dall'occupazione (per esempio Sobeski), oppure a causa della loro partecipazione alla lotta armata (per esempio Wasilewski, Salamucha, Milbrandi). Molti lasciarono il paese e non rientrarono mai più in patria (per esempio Znaniecki, Łukasiewicz, Jordan). Le università vennero chiuse.

Molti filosofi, tuttavia, continuarono a insegnare in clandestinità anche durante l'occupazione, altri si dedicarono alla stesura delle proprie opere: Michalski scrisse *Miełzy heroizmem i bestialstwem* (Tra eroismo e bestialità); Tatarkiewicz una parte considerevole del suo libro *O szczęsciu* (Sulla fortuna); Ingarden *Spór o istnienie świata* (La lotta per l'esistenza del mondo); Wąsik concluse la propria esposizione della storia della filosofia polacca; Swieżawski tradusse le *Quaestiones* della *Summa theologiae* di San Tommaso d'Aquino, dalla cui raccolta nacque poi *Traktat o człowieku* (Trattato sull'uomo). Questi lavori, ovviamente, furono pubblicati solo dopo la Seconda guerra mondiale ma possono essere considerati propriamente ancora come opere appartenenti al periodo fra le due guerre.

10. Il secondo periodo della filosofia polacca del XX secolo si sviluppò presso le facoltà filosofiche e teologiche delle università del paese, negli istituti di filosofia degli ordini religiosi, nei seminari e attorno alla rivista «Verbum». Tra le caratteristiche di questo periodo rientrano anche le due nuove riviste «Kwartalnik Filozoficzny» e «Studia Gneznensia». Vanno ricordate inoltre la costituzione di nuove società filosofiche, che raccolsero filosofi e

diedero impulso all'attività didattica, alla ricerca e alla pubblicazione; la formazione di nuovi filosofi all'interno dei diversi centri e la valorizzazione di straordinari talenti filosofici. Caratteristiche contenutistiche del secondo periodo furono la Scuola di logica di Leopoli e Varsavia, i risultati scientifici degli storici della filosofia e infine la presenza del tomismo nelle università come anche nella coscienza di molti fruitori della filosofia.

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

1. Verso la fine della guerra, nelle zone del Paese che venivano progressivamente liberate, la filosofia si risvegliò a nuova vita. Il primo ateneo a riaprire i battenti fu l'Università cattolica di Lublino. Nel 1946 Józef Pastuszka (1897-1989) organizzò l'insegnamento della filosofia e la Facoltà di filosofia cristiana. Durante il rettorato di Józef Iwanicki (1902), l'insegnamento della filosofia, e con esso tutta la facoltà, venne sviluppato da J. Kalinowski sotto il segno dello studio di un tomismo consapevolmente scelto e approfondito storicamente e metodologicamente. Nelle polemiche tra le diverse scuole tomiste prese a definirsi il tomismo esistenziale (S. Swieżawski e M. A. Krąpiec), che col tempo divenne la tendenza filosofica dominante all'interno dell'Università cattolica di Lublino. Swieżawski, insieme a un gruppo di collaboratori da lui formati (tra i quali M. Gogacz e M. Kurdziałek), indagò gli aspetti storici del tomismo e direttamente la storia della filosofia dell'essere. Gradualmente, presero parte a queste ricerche anche professori provenienti da molti altri istituti accademici polacchi. Stanislaw Kamiński (1919-86) e M. A. Krąpiec elaborarono gli aspetti metodologici della metafisica. Tadeusz Styczeń (1931), esponente della nuova generazione di filosofi, sviluppò l'idea del tomismo esistenziale sul terreno dell'etica e soprattutto della metaetica. A. B. Stępień propese invece per la fenomenologia, dimostrando notevole intraprendenza soprattutto nel campo dell'estetica. A Lublino il tomismo tradizionale fu rappresentato da Stanislaw Adamczyk (1900-71), che cessò tuttavia la propria attività *in loco* dopo il suo pensionamento.

2. A Cracovia la fenomenologia si sviluppò sostanzialmente nella forma datale da R. Ingarden, e sotto tale forma è rimasta dominante sino a oggi presso i filosofi di questa città (W. Stróżewski, M. Gołaszewska). Della sua influenza risentirono persino alcuni esponenti della corrente filosofica marxista (J. Szewczyk, J. Pawlica) e alcuni rappresentanti della filosofia cristiana (come Stępień a Lublino e Tischner). A Cracovia, a insegnare filosofia cristiana dopo la Seconda guerra mondiale fu soprattutto Kazimierz Klòsak (1911-81), che per primo diede impulso in Polonia a ricerche critiche sulla filosofia marxista, prima di cambiare la tematica dei propri lavori occupandosi in particolare della filosofia della natura e della dottrina filosofica del divino. In questo periodo fece la comparsa con la sua opera filosofica K. Wojtyła, sino al 1978 metropolita di Cracovia e cardinale. All'ambito dei suoi studi appartenevano l'antropologia filosofica e l'etica, in cui cercò di riesaminare le tradizionali linee guida del pensiero alla luce delle tendenze filosofiche contemporanee, in particolare della fenomenologia. Marian Jaworski (1926) si dedicò invece alla filosofia della religione nello spirito del tomismo esistenziale, che prese tuttavia la direzione del soggettivismo.

3. Anche dopo la Seconda guerra mondiale Varsavia ebbe in Kotarbiński e Tatarkiewicz gli esponenti della filosofia non-marxista di maggior valore. Accanto a loro M. Ossowska sviluppò per vent'anni la sua vivace attività. Una posizione simile venne occupata da Ajdukiewicz, inizialmente a Poznań e successivamente a Varsavia; dicasi lo stesso per Czeżowski e Henryk Elzenberg (1887-1967) a Toruń. Questi filosofi godettero di grande considerazione all'interno dei circoli filosofici della Polonia, anche da parte di filosofi marxisti, molti dei quali erano stati loro allievi. Nei primi anni dopo la Seconda guerra mon-

diale, e anche in seguito dopo il 1956, essi pubblicarono numerosi lavori, ma ciò non impedì che il loro influsso sulle nuove generazioni di filosofi scemasse sempre più. Fatta eccezione per Ingarden, infatti, nessuno dei citati «grandi spiriti» del pensiero filosofico polacco del periodo tra le due guerre ebbe successori valenti che ne portassero avanti il pensiero. Essi entrarono a fare parte sempre di più della storia e il vuoto da essi lasciato venne riempito dalla filosofia marxista e da quella cristiana. A questo stato di cose si aggiunse la presenza di giovani filosofi con un orientamento conseguentemente poco chiaro.

4. In Polonia, conobbero invece un costante sviluppo la logica e la metodologia delle scienze. In queste discipline i successori di Łukasiewicz, Leśniewski o Tarski, che lavoravano nelle università o negli istituti di ricerca, soprattutto all'Accademia delle scienze (PAN), proseguirono con successo le grandi tradizioni dei loro predecessori, basti citare – *pars pro toto* – J. Słupecki, L. Borkowski e R. Suszko.

5. Dopo la Seconda guerra mondiale si insegnò filosofia anche nelle facoltà ecclesiastiche di teologia di Breslavia, Cracovia e Poznań e nei vari seminari della Polonia. I docenti di tali istituzioni, che si erano formati alla KUL o alla ATK, erano spesso intellettuali conosciuti e apprezzati, in particolare nel campo della storia della filosofia.

6. Un Forum filosofico comune venne creato per iniziativa dell'Istituto di filosofia e sociologia dell'Accademia delle scienze polacca, della Società filosofica polacca e della Società scientifica dell'Università cattolica di Lublino. Queste tre istituzioni riunirono insieme filosofi di diverse tendenze, marxiste e non-marxiste.

7. L'attività delle riviste scientifiche fu in ogni caso un elemento integrale dello sviluppo della filosofia polacca nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale. Alcune pubblicazioni ripresero l''ttività che svolgevano prima della guerra, ma nacquero anche nuove riviste. Negli anni 1946-49 fece la sua ricomparsa «Prezgląd Filozoficzny» (nr. 42-45) e tra il 1948 e il 1959 «Kwartalnik Filozoficzny» (nr. 16-19). A partire dal 1957 apparvero gli «Studia Filozoficzne», che dal 1969 divennero bimestrali. Nel 1948 tornò anche «Ruch Filozoficzny», con una pausa successiva tra il 1951 e il 1957. Stesso destino subirono i «Roczniki Filozoficzne KUL», apparsi regolarmente dopo il 1948 e costretti poi a interrompere le pubblicazioni tra il 1950 e il 1954. Dal 1956 vennero pubblicati gli «Zagadnienia Naukoznawcze», cui fece seguito nel 1964 la rivista «Organon»; nel 1966 comparve il semestrale «Studia Philosophiae Christianae», mentre a Lublino iniziò la pubblicazione di «Zeszyty Naukowe KUL». In Polonia vi furono inoltre numerose riviste specialistiche, soprattutto di logica, che verranno citate successivamente nel loro contesto.

8. I filosofi non-marxisti laici, quantomeno quelli che non lavoravano all'interno di istituti scientifici cattolici, pubblicavano i loro libri presso le case editrici statali, per esempio Państowowe Wydawnictwo Naukowe, Ossolineum o ancora Książka i Wiedza. I filosofi cattolici per contro si servirono soprattutto della casa editrice Towarzystwo Naukowe KUL (Società scientifica dell'Università cattolica di Lublino) e di quella dell'Accademia di teologia cattolica di Varsavia; essi avevano a disposizione anche altre case editrici, per esempio Pallotinum, Znak, Księgarnia św. Wojciecha, Fax, W drodze e altre.

d) *Considerazioni generali*

1. La filosofia polacca del XX secolo diede il meglio di sé nella logica e nella metodologia, nella storia della filosofia, nello sviluppo della fenomenologia e in una seria esposizione della metafisica tomista.

2. Nei singoli periodi della filosofia polacca tre furono i luoghi di maggiore importanza: l'Università di Leopoli, l'Università Jagellonica di Cracovia e l'Università di Varsavia. Un

ruolo rilevante venne svolto dalla cerchia di studiosi che faceva capo a «Prezgląd Filozoficzny». All'interno della filosofia cristiana del secondo dopoguerra, l'Università cattolica di Lublino si distinse per la grande attività. Nonostante questo, ben difficilmente si potrebbe parlare di un'effettiva predominanza specifica, giacché a svilupparsi furono diverse tendenze della ricerca filosofica in località diverse.

3. Tra le grandi correnti della filosofia internazionale quelle che ebbero inizialmente grande influsso sulla filosofia polacca precedente alla Prima guerra mondiale furono il positivismo, l'empirismo e il materialismo. La filosofia cristiana ebbe comunque sempre una posizione forte. Negli anni tra le due guerre la filosofia polacca rimase in gran parte immutata, anche se prese a crescere l'influsso della fenomenologia, ulteriormente rafforzatosi nel secondo dopoguerra. Negli ultimi anni è tuttavia diminuita l'influenza del pensiero positivista e materialista non-marxista, mentre ha visibilmente guadagnato in dinamismo la filosofia cristiana.

4. La filosofia di San Tommaso fu dominante – benché con molte interpretazioni – soprattutto all'Università cattolica di Lublino e all'Accademia di teologia cattolica. In entrambi i contesti essa costituì la forma autentica del pensiero filosofico, sebbene in queste università venissero studiati anche altri orientamenti filosofici.

5. Sino al 1956, all'interno dei circoli cattolici, il tomismo servì anche a costituire una visione del mondo, offrendo il mezzo per chiarire alle persone le questioni fondamentali e i molti problemi di tutti i giorni. Tra i fondamenti di questa visione del mondo, all'interno di questi circoli iniziarono a introdursi lentamente dopo il 1956 anche altre proposte, soprattutto teologiche, provenienti dall'ermeneutica, dall'esistenzialismo e dallo strutturalismo, ma anche sociologiche, desunte dal personalismo di Emmanuel Mounier (1905-50) e dalle tesi della dottrina sociale cattolica. Accanto a queste posizioni si cercano oggi fondamenti e formule per una nuova visione del mondo anche all'interno delle numerose varianti della filosofia trascendentale. In questo caso predominano soprattutto Ia fenomenologia, il pensiero di Heidegger e i teologi tedeschi, diventati un'autentica moda.

6. A determinare l'orientamento nella visione del mondo all"nterno dei circoli non cattolici furono gli orientamenti razionalisti, positivisti, moderatamente scettici ed estetici. Tali tendenze postulavano un ordine sociale, morale e istituzionale, con una ricchezza di elementi ordinati e direttamente strutturati.

7. Questa vita filosofica difficile e affamata di conoscenza fu, durante tutto lo spazio di tempo tra il 1900 e il 1989, costantemente impegnata nella dimostrazione dell'alto compito della filosofia, del grande significato dell'umanismo, della posizione dell'uomo e della sua dignità conformi al suo essere. Ciò si tradusse nello sforzo ininterrotto di comprendere la struttura delle attività umane e i fondamenti della responsabilità necessaria alla loro realizzazione. La ricerca della verità esprimeva cos'è l'uomo e cos'è la realtà. Nel generale processo di costruzione della cultura umana non fu certo piccolo il contributo offerto in tal senso dal pensiero polacco.

8. I periodi, gli ambiti di influenza e le principali tendenze della filosofia polacca non-marxista del XX secolo costituiscono certamente soltanto la cornice esteriore di un quadro riassuntivo della dialettica interna del pensiero polacco: un quadro in grado di rappresentare il mondo di idee, concezioni e teorie sul mondo e sull'uomo elaborate dalla sua dialettica interna. Sarà appunto questo il compito dei tre capitoli che seguono l'introduzione appena esposta.

Il primo capitolo considera la logica e la metodologia delle scienze in quanto discipline filosofiche altamente specializzate di carattere puramente formale, che per una parte considerevole della loro attività speculativa si servono di un linguaggio formale proprio.

Il secondo capitolo descrive le riflessioni del pensiero polacco su una filosofia dell'essere nelle sue categorie fondamentali: mondo, uomo, Dio. Questa filosofia viene spesso chiamata «filosofia teoretica». Si parla inoltre di storia della filosofia e di teoria della conoscenza.

Il terzo capitolo è dedicato all'esposizione delle opinioni più rilevanti nel campo dell'etica e dell'estetica. Queste ultime discipline, in ragione del loro stesso oggetto di ricerca – i costumi dell'umano agire e l'arte –, vengono anche definite come «filosofia pratica». Spesso, in opere di filosofia come questa, l'etica viene ignorata, cosa che accade per lo più a causa del nocivo influsso del neopositivismo che le nega carattere scientifico. Oltre alla problematicità creata da una simile posizione concettuale, uno sguardo alla tradizione filosofica più antica mostra come una simile concezione faccia a pezzi l'integrità stessa dell'immagine della filosofia nei suoi elementi essenziali. Pertanto, un rapporto sulla situazione dell'etica polacca del XX secolo non può che contribuire alla completezza di questo quadro riassuntivo tanto quanto quelli sulle altre discipline.

L'estetica verrà trattata in questa sede molto brevemente, e la ragione non risiede solamente nella necessità di contenere il numero delle pagine ma anche nello specifico carattere elitario di questa disciplina e nel fatto che la personalità più rilevante dell'estetica polacca, Roman Ingarden, è relativamente ben conosciuto in Occidente – il che vale, in un certo senso, anche per lo sviluppo dell'estetica polacca in generale. Al contrario di quanto fatto da Ueberweg[7], non verranno trattate le filosofie delle singole discipline e, pertanto, restano escluse per esempio la filosofia della psicologia, della medicina, della scienza, della cultura, della storia e finanche del diritto. È infatti sembrato più utile esporre in modo ampio il contenuto delle discipline filosofiche in senso stretto, anche a costo di dover rinunciare a informazioni riguardanti ambiti marginali.

[1] Le informazioni su periodi, ambiti di influenza, tendenze e scuole della filosofia polacca del XX secolo si fondano in particolare sulle seguenti pubblicazioni: I. Dąmbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie* (*1898-1938*) (Quarant'anni di filosofia a Leopoli - 1898-1938), in «Prezgląd Filozoficzny», nr. 44, Warszawa, 1948, pagg. 14-25; W. Tatarkiewicz, *Piećdzieśiat lat filozofii w Warzawie* (Cinquant'anni di filosofia a Varsavia), *ibidem*, pagg. 3-14; idem, *Historia Filozofii* (Storia della filosofia), 3 voll., Warszawa, 1970[5], pagg. 356-71; M. Gogacz, *Filozofia chrześkijańska w Polsce Odrodzonej* (*1918-1968*) (La filosofia cristiana nella Polonia rinata – 1918-1968), in «Studia Philosophiae Christianae», nr. 5, Warszawa, 1969, pagg. 49-79.

[2] I. Dąmbska, pag. 15, nota 1 dell'articolo citato.

[3] *Ibidem pag.* 17

[4] W. Tatarkiewicz pag. 13, nota 1 dell'articolo citato.

[5] W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, cit., vol. III, pag. 364.

[6] Cfr. S. Sawicki, *Verbum – pismo i środiwisko* («Verbum»: la rivista e il campo d'azione), in «Verbum», Lublin, 1976, pagg. 13-30.

[7] Cfr. F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Lineamenti di storia della filosofia), parte quinta: «Die Philosophie des Abendlandes» (La filosofia dell'Occidente), Berlin, 1928[12], pagg. 299-334.

Capitolo secondo

Storia della logica in Polonia nel XX secolo

Edward Nieznański

Esponendo la storia della logica in Polonia, dobbiamo prendere in considerazione un ampio ventaglio di conquiste conseguite tanto nella logica formale quanto in quella classica bivalente, come pure per nelle sue versioni non classiche (logica polivalente, modale, deontica e intuizionistica). Le conquiste di cui parliamo si sono avute sia nel calcolo proposizionale sia in quello dichiarativo; nei calcoli costruiti con l'aiuto sia del metodo assiomatico sia di quello naturale; sia nelle teorie degli standard (sulla base della dottrina dei tipi e senza giuntori d'identità) sia in quelle non-standard («ontologia», mereologia, logica non-fregeana). Sono anche da considerare i numerosi risultati della Polonia sul terreno della logica formale tradizionale[1] né si possono tralasciare i risultati del calcolo logico delle probabilità, dell'insiemistica e le teorie associazionistiche e algebriche di Boole. D'altra parte, anche la teoria logica dei linguaggi e delle scienze ha da registrare un notevole flusso di ricerche e di risultati, soprattutto nell'ambito definito come metalogica o metamatematica. Lo stesso vale per alcune derivazioni meno formalizzate nella semiotica generale e logica (sintassi, semantica e pragmatica). Non si possono tralasciare in questa sede neppure le conquiste raggiunte negli studi della metodologia scientifica generale e speciale (con le metodologie delle scienze matematiche, naturali, umane e filosofiche).

Occorre inoltre illustrare i dati relativi alle scuole logiche e ai centri di ricerca[2], come è altresì necessario sottolineare che il periodo della logica polacca preso in considerazione corrisponde a un'epoca di letterale esplosione di talenti e conquiste di valore mondiale, che hanno dato alla logica polacca grande fama e una posizione dominante. Nonostante questo, l'epoca da noi considerata non è stata studiato a tutt'oggi in modo esauriente. Le nostre considerazioni sulla logica in Polonia vanno perciò viste come una bozza introduttiva in cui si tenta di comprendere questa immensa mole di materiale poco conosciuto. Un compito così gravoso è possibile solo a prezzo di una trattazione dei singoli centri estremamente condensata. Lo sguardo di insieme abbraccia tre periodi distinti, le cui cesure sono costituite dalle due guerre mondiali. In realtà, sarebbe necessario concedere almeno altrettanto spazio alla discussione di particolari ambiti, teorie e concetti logici.

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

La storia della logica in Polonia, risalente ai secoli XV e XVI, è stata esposta nei dettagli da Henryk Struve[3]. L'esposizione dello studioso si conclude a cavallo tra i secoli XIX e XX, nel momento cioè in cui la logica tradizionale viene meno e divengono visibili i primi segni della nascita di una nuova logica. I primi indizi li ritroviamo con Władysław Biegański (1857-1917)[4] nella sua *Teoria logiki* (Teoria della logica), che contiene una esposizione dell'algebra di Boole. Biegański fu particolarmente stimato in Polonia e all'estero soprattutto

per i suoi studi nel campo della logica della medicina. Nelle altre opere di logica e metodologia delle scienze egli rappresentò posizioni che corrispondevano allo spirito della dottrina allora generalmente accettata. Dimostrò invece una maggiore originalità nella classificazione delle scienze, in particolare per quanto riguarda la teoria della conoscenza e l'etica, di cui si parlerà nei successivi capitoli di questo saggio. Biegański fu un precursore dell'attuale logica polacca, la cui nascita e successivo splendore sono legati ai centri di Leopoli, Varsavia e Cracovia e a grandi organizzatori di attività scientifiche come K. Twardowski, W. Weryho e H. Heinrich.

— *Leopoli*

L'anno probabilmente più significativo per la nascita della Scuola di logica di Leopoli, della Scuola di Leopoli-Varsavia e dell'intera scuola polacca di logica è il 1895, allorché Twardowski iniziò a tenere lezioni di filosofia all'Università di Leopoli. Twardowski era in primo luogo un filosofo[5], che si atteneva però a una visione filosofica affatto nuova: antipsicologista, antirazionalista, minimalista e analitica. Pur non potendosi ancora considerare un esperto di logica, egli tenne per primo in Polonia lezioni sugli elementi della logica matematica. Ostile alla cosiddetta «mania dei simboli» e al formalismo, Twardowski fu un logico nel senso più ampio del termine, come metodologo e soprattutto pioniere della semiotica logica polacca. Il postulato da lui coniato di chiarezza dello stile del filosofare fu fecondo in tutta la Polonia. Egli fu inoltre un formidabile organizzatore della vita scientifica e un pedagogo estremamente efficiente[6]. Tra i suoi meriti maggiori va ricordata la creazione di un gruppo straordinario di allievi, tra i quali J. Łukasiewicz, S. Leśniewski, K. Ajdukiewicz, T. Grzeżowski, Z. Zawirski, S. Kaczorowski e in seguito anche I. Dąmbska, M. Kokoszyńska-Lutmanowa e S. Łuszczewska-Romahnova.

Tra i suoi allievi Twardowski ebbe come primo collaboratore Jan Łukasiewicz, che nel 1906 iniziò a insegnare logica e filosofia all'Università di Leopoli. Tra il 1907 e il 1908 Łukasiewicz trasformò il corso di Twardowski sugli elementi di logica matematica in una serie di lezioni comprensive di esercitazioni, rendendole parte integrante dell'insegnamento della filosofia negli istituti superiori polacchi.

Fin dagli anni che precedettero la Prima guerra mondiale, Leopoli era divenuta la culla della scuola matematica polacca, con un programma logico-matematico di ricerca dei fondamenti della matematica e dell'insiemistica. I suoi fondatori furono Wacław Sierpiński (1882-1969), Zygmunt Janiszewski (1888-1920) e Stefan Mazurkiewicz (1888-1945). Sierpiński fu il primo al mondo a insegnare in modo sistematico l'insiemistica all'Università di Leopoli, elaborando altresì un manuale che godette di generale considerazione[7].

Gli anni della Prima guerra mondiale e quelli immediatamente successivi non furono particolarmente fortunati per il corpo docente di Leopoli: Łukasiewicz, Kotarbiński, Zawirski, Czeżowski e altri abbandonarono infatti la città, come pure Sierpiński, Janiszewski e Mazurkiewicz. Twardowski rimase invece alla Facoltà di filosofia. Ajdukiewicz si perfezionò a Gottinga e in seguito all'Università di Varsavia. La cattedra di matematica di Leopoli fu occupata da Hugo Steinhaus (1887-1972) e Stefan Banach (1892-1945), un geniale autodidatta.

— *Varsavia*

Il 1915 fu un anno di particolare rilevanza per la scuola di Varsavia, in quanto nel mese di ottobre l'amministrazione tedesca consentì la riapertura dell'Università polacca. Vennero

così a crearsi condizioni del tutto nuove per lo sviluppo della logica polacca, tanto più che il terreno per quest'ultima era stato ben preparato dall'attività dell'università segreta e da quella di W. Weryho, soprattutto nell'ultimo decennio precedente il primo conflitto mondiale. Jan Łukasiewicz, giunto da Leopoli, occupò in qualità di professore straordinario (1915-19) una delle due cattedre di filosofia dell'Università di Varsavia e assunse la guida del Dipartimento di logica dell'Istituto di filosofia. Possiamo considerare questo momento come la nascita e l'inizio dello sviluppo della più grande scuola di logica della Polonia: la scuola di Varsavia.

— *Cracovia*

1. Mentre le scuole di Leopoli e Varsavia rimasero in stretto contatto tra loro, la scuola di Cracovia si sviluppò in modo isolato e indipendente. Qui Wladyslaw Heinrich (1869-1957), allievo di Richard Avenarius, filosofo e metodologo delle scienze naturali, era stato nominato già nel 1905 professore di filosofia all'Università Jagellonica, sede in cui non sviluppò tuttavia alcuna attività di ampio respiro sino allo scoppio della guerra.

2. In questo periodo, tuttavia, il Dipartimento di matematica dell'Università Jagellonica ospitò due studiosi di fama mondiale: il matematico e fisico Stanisław Zaremba (1863-1942) e il logico e matematico Jan Śleszyński (1854-1931). Śleszyński aveva insegnato dapprima all'Università di Odessa per poi raggiungere Cracovia nei 1911 e tenere lezioni di matematica e logica matematica all'Università Jagellonica. La sua pubblicazione più importante di questo periodo fu *Teoria dowodu* (Teoria della dimostrazione)[8], in due volumi, fondamentalmente una storia della logica e allo stesso tempo il primo manuale polacco di logica matematica in cui si discutevano le diverse tendenze di quel periodo.

3. Il più importante logico della scuola di Cracovia fu senz'altro Leon Chwistek (1884-1944), allievo di Heinrich, Śleszyński e Zaremba. Ottenne i suoi migliori risultati nel campo della logica durante il periodo fra le due guerre, benché già nel 1912, grazie al suo straordinario talento logico, avesse dato alle stampe la sua prima brillante pubblicazione di argomento logico intitolata *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella* (Il principio di contraddizione alla luce delle recenti indagini di Bertrand Russell)[9]. Questo inizio positivo dell'attività scientifica di Chwistek fu interrotto dalla Prima guerra mondiale, a cui egli prese parte attiva negli anni 1914-16. A causa del conflitto si fermò il lavoro dell'intero centro di Cracovia.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

Dopo la Prima guerra mondiale, i tre centri di ricerca già presenti a Leopoli, Varsavia e Cracovia continuarono la loro attività, mentre a Poznań, Wilna e Lublino e si formarono tre nuovi centri per gli studi logici.

— *Leopoli*

Dopo Ia partenza di Łukasiewicz, la cattedra di logica e filosofia passò a K. Ajdukiewicz, che vi lavorò accanto a Twardowski sino alla fine della Seconda guerra mondiale (fatta eccezione per una breve interruzione negli anni 1925-28). In quanto allievo di Twardowski, Łukasiewicz, Sierpiński e del fisico Marian Smoluchowski, Ajdukiewicz aveva ricevuto una preparazione eccellente, tanto nelle capacità metodologiche quanto in quelle linguistiche. Nei

suoi lavori egli apparve sempre come uno studioso di straordinaria profondità di pensiero, dotato di un'inflessibile disciplina dello spirito e della volontà che gli permetteva di giungere al cuore delle questioni scientifiche ed esporre i risultati delle sue ricerche in un linguaggio chiaro e preciso. Negli anni 1913-39 pubblicò oltre trenta lavori dedicati alla logica formale, semiotica logica, metodologia delle scienze, teoria della conoscenza e filosofia[10].

Ajdukiewicz non fu un logico matematico. Scrisse pochissimo di logica formale[11], pur conseguendo risultati significativi anche in questo campo. Nell'articolo del 1913 W *sprawie odwracalności stosunku wynikania* (Sulla reversibilità dei rapporti di conseguenza) dimostrò per esempio che il prodotto logico di tutte le conseguenze di un teorema, che non siano a questo equivalenti, era il fondamento del teorema stesso. Nel saggio del 1926 *Założenia logiki tradycyjnej* (I presupposti della logica tradizionale) costruì, sulla base del calcolo proposizionale classico con due assiomi, l'intera logica formale assertoria tradizionale, concernente cioè la parte negativa e quella positiva. Il primo dei due assiomi era equivalente all'affermazione «non vi sono determinazioni vuote», il secondo all'affermazione «vi sono quantomeno tre oggetti». Ajdukiewicz fu anche il primo a dimostrare che la parte negativa della logica tradizionale richiedeva l'accettazione esistenziale della presenza di almeno tre individui.

Alla questione del rapporto tra la logica tradizionale e quella attuale Ajdukiewicz ritornò in seguito [1928] nello scritto *Główne zasady logiki...* (I principali fondamenti della logica...). Egli si occupò anche della questione del rapporto delle implicazioni materiali sulla struttura condizionale della proposizione inserita nel linguaggio quotidiano. Egli svolse questo studio dapprima nella comunicazione *Okres warunkowy w mowie potocznej i w logistyce* (La struttura condizionale della proposizione nel linguaggio quotidiano e nella logistica), poi – 18 anni dopo – nell'articolo del 1956 *Okres warunkowy a implikacja materialna* (La struttura condizionale della proposizione e l'implicazione materiale). In quest'ultimo testo Ajdukiewicz risolveva il paradosso dell'implicazione con il richiamo al fatto che proposizioni alternative vengono utilizzate senza aporie nel linguaggio quotidiano.

Sebbene Ajdukiewicz non abbia dedicato molte opere direttamente alla logica matematica, nelle sue ricerche di semiotica, metodologia e teoria della conoscenza ne utilizzò volentieri il linguaggio e i teoremi. Tali problematiche costituirono senz'altro il maggiore ambito di interesse delle sue pubblicazioni. Molti dei lavori degli anni 1920-39, dedicati appunto a quest'ambito di ricerche, sono contenuti nel primo volume delle opere scelte di Ajdukiewicz, con il titolo *Język i poznanie* (Linguaggio e conoscenza)[12]. Egli vi sviluppò le due tendenze principali delle sue posizioni semantiche ed epistemologiche, vale a dire la concezione guida del significato e il cosiddetto convenzionalismo radicale. Giacché il convenzionalismo radicale appartiene all'argomento del prossimo paragrafo, ci occuperemo ora soltanto della teoria guida del significato. Tale teoria parte dalla constatazione che in tutte le lingue esistono determinate regole che si riferiscono al riconoscimento del significato delle proposizioni. All'interno di ogni lingua esse appaiono vincolanti, nel senso che colui che le trasgredisce non parla più in quella lingua. Ajdukiewicz distinse tre tipi di direttive semantiche: assiomatica, deduttiva ed empirica. Egli pose la comprensione di queste regole all'interno della definizione del significato delle espressioni linguistiche, definendo l'insieme di questi significati come l'apparato concettuale della lingua.

Tra le questioni di semiotica affrontate da Ajdukiewicz bisogna ricordare soprattutto la rielaborazione dell'indicizzazione delle categorie semantiche (1936) e il criterio di correttezza sintattica di espressioni complesse. Nell'ambito delle ricerche metodologiche bisogna inoltre sottolineare la sua attività pionieristica nell'ambito della metodologia descrittiva e pragmatica. Ajdukiewicz fu particolarmente produttivo anche per quanto riguarda la teoria della definizione, la classificazione delle conclusioni razionali, il metodo induttivo con una nuova teoria del-

le probabilità e l'analisi delle proposizioni interrogative. Nel 1920 egli formulò inoltre per primo in Polonia le definizioni strutturali di dimostrazione, deduzione e teorema.[13].

2. Izydora Dąmbska (1904-83), Seweryna Łuszczewska-Romahnova (1904-78) e Maria Kokoszyńska-Lutmanowa (1905-80) seguirono a Leopoli i corsi di Twardowski e Łukasiewicz. Dopo la Seconda guerra mondiale assunsero rispettivamente le cattedre di logica di Cracovia, Poznań e Breslavia.

Desideriamo ricordare un altro allievo di Twardowski: Stanisław Kaczorowski (1888-1971), docente della Scuola superiore di Leopoli, il quale nel 1938 pubblicò tre brevi esposizioni della logica tradizionale e di quella contemporanea[14]. Raccolse inoltre in un volume alcune piccole rielaborazioni del concetto di divisione logica[15]. Dopo la Seconda guerra mondiale divenne noto grazie a un'originale formalizzazione della teoria dell'oggetto, pubblicata nei volumi IX, XII, XIII e XIV di «Studia Logica», la principale rivista polacca di logica.

A partire dal 1930 la Scuola di Leopoli si rafforzò grazie alle lezioni di L. Chwistek, che aveva assunto la cattedra di logica matematica della Facoltà di scienze matematiche e naturali dell'Università Jan Kazimierz. Poi giunse il 1939, e la Scuola di Leopoli – il maggior germe di talenti logici e matematici della Polonia – cessò di esistere.

—*Varsavia*

A partire dal 1915 e sino allo scoppio della Seconda guerra mondiale, Jan Łukasiewicz sviluppò la sua attività scientifica presso la cattedra di logica dell'Università di Varsavia. Presso la Facoltà di matematica e di scienze naturali insegnarono Z. Janiszewski, dal 1915, e Sierpiński e Mazurkiewicz dal 1919. Grazie agli intensi sforzi di questi tre studiosi venne fondata nel 1920 la rivista internazionale di matematica «Fundamenta Mathematicae», dedicata a ricerche logiche, di insiemistica, topologiche e matematiche. Negli anni tra il 1920 e il 1939 apparvero 32 numeri di questa rivista, con ben 972 testi di 216 autori, di cui 62 polacchi. Tra il 1919 e il 1939 S. Leśniewski insegnò invece filosofia della matematica e logica presso la Facoltà di scienze matematiche e naturali, dove giunse nel 1934 anche Kazimierz Kuratowski (1896-1980). Dal 1929 insegnò a Varsavia per dieci anni anche Alfred Tarski (1902-83).

Presso la Facoltà umanistica dell'Università di Varsavia la cattedra di filosofia e logica fu occupata da T. Kotarbiński. Questo gruppo di straordinari logici, filosofi e matematici preparò la generazione successiva di valenti studiosi, tra i quali Jerzy Słupecki (nato nel 1904), Stanisław Jaśkowski (1906-65), Bolesław Sobociński (nato nel 1906), Mordehaj Wajsberg (1902)[16], Janina Steinberg-Kotarbińska (1901), Andrzej Mostowski (1913-75), Jan Salamucha (1903-44)[17] e altri. Tra gli esponenti della logica polacca già citati, quelli che divennero più celebri nel periodo tra le due guerre furono J. Łukasiewicz, S. Leśniewski e A. Tarski, la cui fama fu di livello internazionale.

1. Tra i risultati di maggior risonanza ottenuti da Łukasiewicz[18] vi furono ricerche sul calcolo proposizionale classico; la creazione della logica polivalente e della logica modale; la simbolica logica priva di parentesi (detta simbolica di Łukasiewicz o simbolica polacca)* e le nuove idee nell'indagine storica della sillogistica di Aristotele e della logica degli Stoici. Łukasiewicz pubblicò circa 100 lavori di logica e filosofia[19], nel primo dei quali, *O pojęciu wielkości* (Sul concetto di grandezza), di argomento logico, si criticava la definizione di S. Zaremba e si determinavano le grandezze in quanto elementi di un insieme ordinato. I lavori di maggior pregio di Łukasiewicz sulla logica formale videro tuttavia la luce dopo la Prima guerra mondiale. All'i-

* Vedi I. M. Bocheński, *Formale logik*, Freiburg/München, 1956, pag. 370 e seg.

dea di una logica senza parentesi Łukasiewicz giunse nel 1924, proponendola per la prima volta nel 1929 nell'articolo *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej* (L'importanza e la necessità della logica matematica). In questa logica si utilizza la lettera «n» per la negazione, la «c» per l'implicazione, la «k» per la congiunzione e la «e» per l'equivalenza

Al calcolo proposizionale classico egli dedicò soprattutto i lavori *Logika dwuwartościowa* (La logica bivalente) [1921]; *Démonstration...* (Dimostrazione...) [1925]; *Elementy logiki matematycznej* (Elementi di logica matematica) [1929]; *Uwagi o aksjomacie Nicoda...* (Considerazioni sull'assioma di Nicod) [1931]; *Der Äquivalenzkalkül* (Il calcolo delle equivalenze) [1939]; *The shortest axiom...* (L'assioma più corto...) [1948]; infine *On variable functors...* (Sugli elementi variabili delle funzioni...) [1951]. Nel 1929 Łukasiewicz dimostrò con l'aiuto del metodo delle matrici, da lui stesso elaborato, che l'assiomatica del sistema di Frege non era un insieme di assiomi tra loro indipendenti. Già nel 1925 egli aveva dimostrato che l'assiomatica dei *Principia Mathematica* di Whitehead e Russell, ma anche quella di Hilbert, non erano insiemi di formule deduttivamente indipendenti. Łukasiewicz realizzò per primo nel 1925 il calcolo proposizionale triassiomatico classico con i termini primi «C» e «N» così come con gli assiomi:

CCpqCCqrCpr; CCNppp, CpCNpq.

Nel 1936 Łukasiewicz scoprì l'assiomatica di elementi singoli del calcolo proposizionale implicante-negativo con l'assioma di 23 lettere:

CCCpqCCCNrNstrCuCCrpCsp[20].

La riduzione di questo assioma a 21 lettere fu scoperta da C. A. Meredith, allieva di Łukasiewicz a Dublino dopo la Prima guerra mondiale. Nel 1936 Łukasiewicz formulò l'assioma di 13 lettere:

CCCpqrCCrpCsp

per il calcolo proposizionale implicante e nel 1948 dimostrò che non vi era alcun assioma del calcolo proposizionale implicante che fosse più breve di 13 lettere. In modo simile, costruì nel 1939 un calcolo proposizionale con un singolo assioma e nella forma di equivalenza, e dimostrò che l'assioma

EepqEErqEpr

faceva parte degli assiomi più brevi del calcolo classico. Nel 1930, grazie all'introduzione di un grande quantificatore, prese in considerazione anche un calcolo proposizionale allargato. Nel 1951 preferì invece un calcolo proposizionale implicativo con una variabile di funzione dichiarativa e predicativa di una sola lettera, «f», al simbolo costante «o» e all'assioma CfoCfCoofp, che in seguito Meredith sostituì con il più breve assioma Cffofp.

Tra i più significativi risultati di Łukasiewicz vi sono le sue logiche polivalenti[21], sebbene – come anche A. Korcik ha appurato – già negli anni 1910-12 il russo N. A. Vasil'ev*

*Nikolaj Aleksandrovič Vasil'ev (1880-1940), logico russo, a partire dal 1918 fu professore all'Università di Kazan'. Dal 1910 – indipendentemente dalle ricerche del matematico olandese L. E.

avesse reso noti i primi abbozzi di tale logica*. Nell'articolo *O logice trójwartaściowej* (La logica trivalente) [1920] Łukasiewicz definì, con l'aiuto della matrice, il sistema di una logica trivalente, mentre nell'articolo *Interpretacja liczbowa teorii zdán* (L'interpretazione dei numeri della teoria della proposizione) [1922] rielaborò la costruzione di n valori nel calcolo proposizionale; nel lavoro *Elementy*... (Gli elementi...) [1929] determinò invece anche la logica proposizionale dei valori alef-zero.

Nel calcolo polivalente di Łukasiewicz i numeri razionali dell'intervallo chiuso 0-1 esercitano la funzione di valore. Il valore 1 è quello preferito. Le matrici dei funtori di tali logiche sono determinate dalle seguenti equivalenze:

$Cpq = 1$, se $p \leq q$:
$Cpq = 1 - p+q$, se $p>q$,
$eNp = 1 - p$.

Il lavoro comune di Łukasiewicz e Tarski, dal titolo *Untersuchungen über den Aussagenkalkül* (Ricerche sul calcolo proposizionale), portava avanti la tesi proposta da Łukasiewicz secondo cui tutti i sistemi della logica finitamente polivalente sarebbero privi di contraddizione e tuttavia incompleti. Łukasiewicz utilizzò il concetto di polivalenza per l'analisi dei concetti di necessità e possibilità nonché per l'esposizione della logica modale trivalente e dei valori alef-zero.[22] Nell'opera *A system of modal logic* se ne servì anche per la logica modale quadrivalente. L'analisi del concetto di possibilità fornì inoltre, nell'opera *Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung* (I fondamenti logici del calcolo delle possibilità)[23], l'occasione per determinare la possibilità non come caratteristica di processi, bensì come caratteristica di funzioni di variabili predicative. Tutto questo condusse lo studioso otto – anni prima della teoria di J. M. Keynes – anche alla costruzione della prima e tuttavia ignorata teoria logica della possibilità. Nel 1952 Łukasiewicz diffuse i risultati delle sue ricerche su di un altro tipo di calcolo non classico, vale a dire la logica intuizionistica. Nell'articolo *On the intuitionistic theory of deduction*[24] giunse alla conclusione, particolarmente sorprendente, che la logica bivalente sarebbe un frammento di quella intuizionista.

Tra i meriti di Łukasiewicz nel campo della logica formale vi fu certamente anche la prima costruzione nella storia della logica di un sistema assiomatico della sillogistica di Aristotele[25] sulla base del calcolo proposizionale classico. Egli espose questo sistema dapprima nel già citato *Elementy logiki matematycznej* del 1929, in seguito nell'articolo *O sylogistyce Arystotelesa* (Sulla sillogistica di Aristotele) [1939] e infine, nel 1951, nella monografia *Ari-*

J. Brouwer, che insegnava ad Amsterdam (1907-1908) – sviluppò la concezione per cui la legge logica del terzo escluso non avrebbe carattere universale, anticipando così alcuni principi della logica costruttiva. Cfr. *Filosofskaja Enciklopedija*, Moskva, vol. I, 1960: V. Smimov, N. Stjažkin, *Vasil'ev Nikolaj Aleksandrovič*, pag. 228, e vol. IV, 1967: A. S., *Princip isključennogo tret'ego* (Principio del terzo escluso), pag. 367 e seg.; Bocheński, *Logica,* pagg. 313, 316, 342-4, 573, 595.

* Cfr. N. A. Vasil'ev: *O častnych sudženijach, o treugol'nike protivopoložnostej, o zakone isključennogo četvertogo* (Sui giudizi particolari, sul triangolo degli opposti, sulla legge del quarto escluso), Kazan', 1910; *Voobražaemaja* (*nearistoteleva*) *logika* (Logica [non aristotelica] immaginaria), in «Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija», San Pietroburgo, 1912, parte 40 (agosto); *Logika i metalogika*, *in Logos*, *ibidem*, 1912-13, voll. I-II; Fr. Paulhan, La *logique de la contradiction*, Paris, 1911, in «*ZMnp*», libri 3-4, 1913; *Logičeskij i istoričeskij metody v etike* (*Tolstogo i Vl. Solov'ëva*) (*Il metodo logico e il metodo storico* [*in Tolstoj e Vl. Solov'ëv*], Kazan', s.d.

Stotle's Syllogistic.... Łukasiewicz partì in questo caso dall'assunzione di due termini primi, e cioè:

«A» (ogni a è b) e «I» (quantomeno una a è b),

e basò l'intero sistema su quattro assiomi riconosciuti, e cioè:

Aaa, Iaa, CKAmbAamAab e CKAmblmalab

e a due assiomi di rifiuto:

CKAbmAamlab e CKNIbmNIamIab.

In questa teoria introdusse anche l'originale concetto (e la regola) del rifiuto.

2. Un secondo celebre esponente della scuola logica di Varsavia fu S. Leśniewski[26], diplomato alle Università di Leopoli, Lipsia, Zurigo, Heidelberg e Monaco di Baviera. Così come Chwistek, anche Leśniewski fu particolarmente interessato al superamento delle antinomie della logica e alla costruzione di fondamenti della matematica dotati di maggiore completezza rispetto alla teoria dei tipi di B. Russel e all'insiemistica assiomatica di E. Zermelo (1871-1953). Anziché una teoria dei tipi, Leśniewski sviluppò la teoria delle categorie semantiche, legata a quella husserliana di «categorie di significato», pubblicandone i fondamenti sugli articoli pubblicati tra il 1912 e il 1914. La teoria delle categorie semantiche assunse in seguito una forma più precisa in *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik* (Tratti fondamentali di un nuovo sistema dei fondamenti della matematica)[22] e, successivamente, fu ulteriormente migliorata da Ajdukiewicz nel 1936.

La costruzione di tutti i sistemi noti di Leśniewski fu strettamente legata con la sua teoria della ripartizione delle espressioni in categorie semantiche. Al posto degli insiemi distributivi di G. Cantor (1845-1918) e Zermelo, Leśniewski propose nel libro *Zasady ogólnej teorii mnogości* (Principi di insiemistica generale)[28] una nuova teoria degli insiemi, quella degli insiemi collettivi, detta mereologia. Si tratta appunto di uno dei tre celebri sistemi logici di Leśniewski. La mereologia assume assiomaticamente il concetto di «essere parte» in senso autentico e inautentico, giungendo dal rapporto della parte con l'intero (Ingrediens) – riflessività, transitività e asimmetria – alla considerazione che ogni parte di un oggetto è essa stessa oggetto. L'insieme collettivo di tutti gli oggetti 'a' nella mereologia viene definito come oggetto 'P' le cui parti sono tutte oggetti 'a'; ogni parte dell'oggetto 'P' ha dunque una parte in comune con almeno un oggetto 'a'. Da un insieme così inteso vengono ulteriormente assunti ancora due assiomi che insieme stabiliscono quanto segue: se vi sono oggetti che sono 'a', allora vi è proprio un oggetto che è la classe di questi oggetti.

Leśniewski aveva costruito la mereologia già nel 1916, giungendo tuttavia ben presto alla considerazione che, a causa dell'uso del predicato 'è' e della necessità di precisare questa parola e di utilizzarla con maggiore attenzione, vi fosse bisogno di un'ulteriore fondamento. A tale scopo aveva creato nel 1920 il calcolo logico nominale, da lui chiamato ontologia[29]. Se si presuppongono le seguenti indicazioni:

'Π' (Pi) per il grande quantificatore;
'∑' (Sigma) per il piccolo quantificatore;
l'abbreviazione simbolica 'J'per il predicato `'è';
e le lettere x, y, z per la rappresentazione dei nomi generali, singolari oppure vuoti,

possiamo scrivere il singolo assioma dell'ontologia elementare del 1920 nel modo seguente:

EJxyKΣzxΠzΠvCKJzxJvxifzvΠzΠzAzy.

Secondo tale assioma, 'a' è 'b' soltanto quando entrambi i nomi 'a' e 'b' sono individuali e designano la stessa cosa singolare, oppure quando ciò che viene designato dal nome individuale 'a' è un elemento dell'ambito del nome generale 'b' . Leśniewski dimostrò poi nel 1929 che questo assioma – in seguito a precedenti semplificazioni operate nel 1921 da Tarski e nel 1929 da Boleslaw Sobociński[30] – era equivalente a quello più breve

EJxy∑zKJxzJzy.

Leśniewski sviluppò ulteriormente l'ontologia elementare per l'uso e la necessità della matematica nell'ontologia non-elementare, basata sulla teoria delle categorie semantiche, e ancora nel suo terzo sistema logico da lui chiamato prototetica. La prototetica[31] è la più progredita generalizzazione del calcolo proposizionale classico. In essa compaiono:

soltanto una congiunzione logica originaria (non definente): quella dell'equivalenza;
due tipi di variabili, e cioè quelle predicative e quelle dei funtori;
un grande quantore.

Ammettiamo che 'F' e 'G' siano variabili che costituiscono fattori predicativi estensionali con due argomenti proposizionali. Si potrà scrivere allora l'unico assioma della prototetica di Leśniewski nel modo seguente:

ΠF Πp Π q Π r Π s ΠtEEpqrΠGEFpFpΠuuEFquEGEErtEsrqGEstp[32].

Solo nel 1954 b. Sobociński trovò un assioma più breve per la prototetica, e cioè:

ΠpΠqEEpqΠFEFpFpΠuuΠrEFqrEqp.

I sistemi di Leśniewski, le cui regole della definizione e della dimostrazione formale furono elaborate e utilizzate con la più grande precisione, appartengono ai risultati di maggior rilievo raggiunti nel campo della ricerca dei fondamenti della matematica a livello mondiale e hanno contribuito anche alla precisazione, in filosofia, di alcune indagini.

3. Mentre J. Łukasiewicz si dedicò all'elaborazione di vari sistemi logici formalizzati con eleganza, S. Leśniewski e L. Chwistek concentrarono tutta la loro forza creativa nella critica e costruzione di fondamenti compiuti di logica e matematica; A. Tarski[33], legato inizialmente alla base logica e in seguito a quella dell'insiemistica, prese parte alla costruzione dei fondamenti sintattici e semantici della metamatematica odierna, di cui peraltro fu ideatore con David Hilbert (1862-1943). I risultati di Tarski in questo campo si rivelarono a tal punto numerosi, innovativi e precisi da porlo subito tra i più straordinari logici del tempo. Tra il 1928 e il 1935 egli introdusse per primo il metodo assiomatico nella metalogica[34]. Nell'articolo *Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften* (Concetti fondamentali della metodologia delle scienze deduttive) [1930], espose assiomaticamente i caratteri fondamentali dei sistemi deduttivi, assumendo due termini originari:

(1) 'S' per la designazione di tutte le formule provviste di senso del linguaggio oggetti di una teoria data;

(2) 'Cn' per la designazione dell'operazione consequenziale, che dipende dall'insieme di regole di derivazione che si è assunto.

L'operazione consequenziale associa a un qualsivoglia insieme 'X', che è un insieme parziale di 'S', un determinato insieme parziale 'CnX', che è un insieme parziale di 'S'. Riguardo all'insieme 'S' Tarski presume che sia minore o uguale a alef-zero. Di conseguenza, seguendo le concezioni di Tarski, le teorie non possono, neppure in potenza, contenere predicati, così come per esempio vi sono i numeri naturali. Ammesso che

$x, y, z, \ldots \in S$ e $X, Y, Z, \ldots \subset S$,

allora possiamo scrivere gli assiomi rimanenti nel modo che segue:

(1) $X \subset CnXS$;
(2) $CnCnX = CnX$;
(3) $X \subset Y \rightarrow CnX \subset CnY$;
(4) $x \in CnX \rightarrow \Sigma Y\ (Y \in FinX \wedge x \in CnY)$;

ove FinX indica la famiglia dei sottoinsiemi finiti dell'insieme 'X'. Tarski completò questo sistema di assiomi nel lavoro apparso nel 1930 *Über einige fundamentale Begriffe der Metamathematik* (Alcuni concetti fondamentali della metamatematica), con l'aggiunta di assiomi per sistemi che poggiavano sul calcolo proposizionale implicativo-negativo classico. In questa assiomatica ampliata si aggiungevano due nuovi termini primi – precisamente 'c' e 'n'. In questo caso, 'cxy' era la designazione dell'implicazione dell'antecedente 'x' e del conseguente 'y', mentre 'nx' era la designazione della negazione del predicato 'x'. Gli assiomi ulteriori erano:

(5) $cxy, nx \in S$;
(6) $cxy \in CnX \equiv y \in Cn(X + \{x\})$;
(7) $Cn\ \{x, nx\} = S$;
(8) $Cn\ \{x\}.\ Cn\ \{nx\} = CnO$.

Nella sua metamatematica assiomatica Tarski definì per primo le caratteristiche morfologiche fondamentali dei sistemi deduttivi con uguale precisione e chiarezza:

(1) Essere sistema ('Sist'): $X \subset Sist \equiv CnX = X$;
(2) il rapporto di uguaglianza inferenziale ('$\approx$'):
$X \approx Y \equiv CnX = CnY$;
(3) assenza di contraddizione degli insiemi predicativi ('Con'):
$X \in Con \equiv CnX \neq S$;
(4) l'indipendenza deduttiva ('Ind'):
$X \in Ind \equiv \Pi Y\ (Y \subset X \wedge X \approx Y \rightarrow Y = X)$;
(5) la famiglia delle assiomatiche dell'insieme X ('assioma X'):
$Y \in assiomaX \equiv (Y \in FinS \wedge X \approx Y)$;
(6) la famiglia degli insiemi assiomatizzabili ('assioma'):
$Y \in assioma \equiv assiomaX \neq O$;

(7) Ambito di decisione dell'insieme X ('ambX'):
z€ambX ≡ z€CnXvCn (X + {z} S;
(8) completezza ('comp'): X€comp≡ ambX = S.

Nell'articolo del 1935 *Grundzüge des Systemenkalküls* (Tratti fondamentali del calcolo dei sistemi) Tarski espose il metodo generale di descrizione di tutti i sistemi di una teoria data. In tale calcolo dei sistemi assumeva rilevanza il teorema per cui sarebbero assiomatizzabili soltanto quei sistemi che rispondono al principio del terzo escluso: YEassioma X + X' = S. Poiché tuttavia non tutti i sistemi sarebbero assiomatizzabili, X€Sist: X + X' = S potrebbe non valere per ogni sistema. Per questa ragione, tra l'altro, la famiglia 'Sist' , con l'inclusione, la somma e il prodotto dell'insieme, dello zero di Boole: Cn0 e dell'unità: S – nella pseudointegrazione che compare qui – non costituisce l'algebra booleana in senso autentico ma soltanto una sua versione indebolita, che noi oggi chiameremmo algebra pseudo-booleana.

Nell'articolo *Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe* (Alcune ricerche metodologiche sulla definibilità dei concetti), degli anni 1935-36, Tarski scoprì e analizzò a sua volta similitudini e differenze che vi sarebbero da un lato tra deducibilità e indipendenza delle proposizioni e dall'altro tra definibilità e indipendenza dei segni. Le sue osservazioni metamatematiche, di cui si è parlato in precedenza, furono da lui applicate – in collaborazione con Banach, Kuratowski e Lindenbaum – a una serie di problemi matematici, con il conseguimento di alcuni risultati di notevole valore. In particolare, Tarski dimostrò l'efficacia e la fecondità dell'utilizzo della logica nelle questioni di matematica.

All'incirca dal 1926 Tarski intraprese l'indagine e l'esposizione dei risultati nel campo della sua attività probabilmente più rilevante, la semantica[35], iniziando dall'analisi della «verità» nelle scienze formalizzate. Comunicò dapprima in forma succinta i suoi primi risultati in *Der Wahrheitsbegri…* (Il concetto di verità...) e, successivamente, in modo più esaustivo, nel libro *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (Il concetto di verità nei linguaggi delle discipline deduttive). Nel campo della semantica si trattava della prima descrizione ed esposizione del concetto classico di verità, e una delle più precise della storia della filosofia in generale. Tarski tentò una definizione strutturale dell'espressione «proposizione vera» per i seguenti casi:

(1) linguaggio quotidiano;

(2) linguaggi formalizzati in cui il numero delle categorie semantiche che comprendono le variabili è finito;

(3) linguaggi formalizzati in cui le variabili appartengono a un numero infinito di categorie semantiche.

Tarski mostrò che è possibile fornire una definizione strutturale oggettivamente adeguata e formalmente corretta della «proposizione vera» soltanto per i linguaggi del tipo (2). Tale problematica fu elaborata ed esposta dettagliatamente sull'esempio dell'algebra delle classi.

Nel 1936 Tarski pubblicò una serie di lavori sulla semantica e raccolse i suoi scritti precedenti sull'argomento nell'opera *Grundzüge des Systemenkalküls*. Nel corso dell'attività scientifica successiva alla Seconda guerra mondiale ritornò spesso sulla problematica semantica, ottenendo notevoli risultati soprattutto riguardo alla teoria dei modelli sviluppata sulla base dell'algebra astratta (risultati esposti poi brevemente in *Contributions to the theory of models*). Insieme a J.C.C. McKinsey[36] fornì i fondamenti per la semantica della logica intuizionistica con lavori sulla cosiddetta algebra chiusa (*closure algebras*). Le sue osservazioni all'interno delle ricerche delle algebre cilindriche[37] crearono inoltre la base per la semantica del calcolo dei predicati. Tarski prese parte anche alla realizzazione di diversi calcoli logici. I suoi risultati nel campo del calcolo proposizionale, ottenuti per lo più duran-

te il periodo tra le due guerre mondiali e in collaborazione con Łukasiewicz, vennero esposti nel loro articolo *Untersuchungen über den Aussagenkalkül.* Al calcolo delle relazioni binarie fu invece dedicato il lavoro *On the calculus of relations*[38]. Tra i risultati più recenti di Tarski vi furono alcune generalizzazioni della logica di primo livello, la logica delle formule infinitamente lunghe[39] e le deboli logiche di secondo livello (con variabili limitate a insiemi finiti)[40]. Alcune delle indagini intraprese già prima della Seconda guerra mondiale sul problema della decidibilità delle teorie formalizzate vennero riportate in *Undecidable theories*[41], scritto insieme con A. Mostowski e R.M. Robinson. L'elenco dei lavori di Tarski comprende oltre 100 titoli. Le sue pubblicazioni di maggiore rilievo degli anni 1923-39 furono raccolte nel volume *Logic, semantics, metamathematics* [Oxford, 1956].

4. Łukasiewicz, Leśniewski e Tarski furono logici matematici. T. Kotarbiński si rivelò invece un logico delle scienze umane[42]. La sua pubblicazione solitamente ritenuta più importante fu il manuale *Elementy theorii poznania...* (Elementi di teoria della conoscenza...)[43]. Tali «elementi» costituiscono una specie di *organon* delle scienze umane. *L'organon* di Kotarbiński, come tutta la sua filosofia, deriva dalla sua originale dottrina chiamata reismo, o altresì concretismo oppure somatismo. Questa teoria fa programmaticamente appello alla lotta contro le ipostasi di origine linguistica: «Ci si deve impegnare, secondo possibilità, a portare le proposizioni indicative in una forma per cui in esse compaiono soltanto nomi oggettivi, di corpi o elementi fisici». Per quanto riguarda l'attività di Kotarbiński nel campo della logica negli successivi alla Seconda guerra mondiale, sono soprattutto degni di nota i suoi manuali – la logica per giuristi e la storia della logica[44] – nonché numerosi contributi alla semantica del linguaggio naturale e alla metodologia delle scienze. Principale oggetto della sua specializzazione scientifica non fu tuttavia la logica quanto piuttosto la prassologia[45], della quale egli non fu soltanto pioniere ma, in misura significativa, anche creatore.

— *Cracovia*

1. Come già detto, dal 1922 Leon Chwistek (1884-1944) tenne lezioni di matematica agli studenti di materie scientifiche dell'Università Jagellonica, di cui divenne professore ordinario nel 1928. Nella sua attività scientifica si dedicò quasi esclusivamente alla critica e al perfezionamento dei fondamenti logici della matematica[46], gli stessi già elaborati da Russell nella sua teoria incrociata dei tipi e ritenuti da Chwistek insufficienti. Deciso nominalista e seguace dell'empirismo matematico, annunciò pertanto il cosiddetto postulato nominalistico secondo il quale noi non possiamo postulare l'esistenza per un numero di oggetti maggiore delle costanti nominali.

Nei suoi primi lavori del periodo 1912-25[47], criticò, conformemente a detto postulato, la teoria dei tipi di Russell e in particolare l'assioma, in essa contenuto, della cosiddetta deducibilità. La prima proposta di Chwistek per il perfezionamento dei fondamenti logici della matematica fu, molto semplicemente, il rifiuto dell'assioma esistenziale. Chwistek chiamò questa teoria «teoria pura (o costruttiva) dei tipi».

Parallelamente, egli sviluppò con la teoria semplificata dei tipi[48] un'ulteriore concezione dei fondamenti della logica. Tale concezione era già stata esposta in un passaggio dell'articolo *Antynomie logiki formalnej* (Le antinomie della logica formale) del 1921, e precisamente con l'affermazione secondo cui per evitare le antinomie russelliane «basta una teoria semplificata dei tipi, che si fondi sulla distinzione tra individui, funzioni degli individui, funzioni di queste funzioni e così via». Col tempo, rendendosi conto che il concetto di classe era equivalente a quello di funzione proposizionale, Chwistek cambiò il passo citato con un

altro: «Accanto agli individui, io assumo classi di individui, classi di classi di individui e così via». Egli formulò più precisamente tale teoria semplificata dei tipi nell'articolo *Über die Antinomien* [1922], a cui dedicò anche il suo lavoro *Über die Hypothesen der Mengenlehre* (Le ipotesi dell'insiemistica) [1926].

Poiché secondo il punto di vista di Chwistek le teorie dei tipi da lui proposte – benché sufficienti a evitare le antinomie logiche – ponevano le fondamenta soltanto per la ricostruzione di un piccolo frammento della matematica, egli, a differenza di quanto fatto da F.P. Ramsey nel 1925, non considerò né la teoria semplificata dei tipi né una qualsivoglia altra come l'elaborazione definitiva dei fondamenti della logica. Tali fondamenti formali e sufficienti dell'intera matematica dovevano essere garantiti dal sistema che Chwistek costruì e perfezionò tra 1927 e l'anno della sua morte e a cui diede il nome di sistema della metamatematica razionale. Tale sistema utilizza nel proprio metalinguaggio un linguaggio quotidiano straordinariamente misero, che si può riassumere in tre schemi:

(1) 'E' è un'espressione;
(2) 'E' è un'affermazione;
(3) se X, allora Y

seguono le regole della conclusione intuitiva, riconducibili alla regola della sostituzione e a quella della separazione. Il sistema stesso è stratificato e possiede una parte di supporto e una che ne costituisce il contenuto autentico. Nella parte di supporto troviamo due regole di costruzione:

(1) 'c' è un'espressione;
(2) se 'E' è un'espressione, se 'F' è un'espressione, allora *EF è un'espressione.

Esse rappresentano insieme la definizione ricorsiva di tutti gli scritti primari corretti della metamatematica razionale. Nella parte di supporto vengono inoltre introdotte cinquantasei abbreviazioni, che, grazie a regole di costruzione ampliate, sono ammesse nella costruzione delle rimanenti espressioni che costituiscono il contenuto autentico del sistema. Determinano questo sistema complicatamente formalizzato nove schemi per l'insieme infinito degli assiomi e le regole di separazione e di generalizzazione.

La metamatematica razionale funziona anche senza che si assuma come esistente un insieme infinito di individui, accettando tuttavia, seppure in forma modificata, l'assioma della deducibilità. Chwistek designa la particolare teoria dei tipi che emerge in questo sistema ormai nella sua terza versione come la teoria metamatematica dei tipi. Essa esclude non soltanto le antinomie ma anche la possibilità della dimostrazione dell'esistenza di oggetti matematici non costruibili. Chwistek pensava che il sistema della metamatematica razionale fosse lo schema più generale e formalizzato adatto anche alla descrizione di fenomeni riconducibili a scienze particolari. Secondo il filosofo, lo strumento meccanizzato del sano intelletto umano dovrebbe sempre intervenire in quei casi ove fallisce l'utilizzo intuitivo dei criteri del sano intelletto umano. Chwistek sostenne conseguentemente la sua posizione nominalista non soltanto nei campi della logica e della matematica ma anche nelle sue riflessioni filosofiche: era sua opinione che soltanto le espressioni potessero essere oggetto di sistemi deduttivi, laddove «la costruzione dei segni del sistema rimarrebbe affatto indipendente dalla nostra relazione con la realtà».

2. Occorre qui citare, oltre a Chwistek, anche i suoi allievi W. Hepter e J. Herzberg, il matematico di Cracovia Witold Wilkosz (1891-1941) e O. Nikodym. Nel periodo tra le due

guerre Cracovia poté vantare alcuni metodologi delle scienze assai stimati, tra i quali Joachim Metallmann (1889-1942), che studiò il problema del determinismo e la struttura della scienza, e Bolesław Gawecki (1889-1986), che si interessò di filosofia delle scienze naturali e della teoria della conoscenza[50]. Un logico di eccezionale talento fu anche Jan Salamucha, purtroppo scomparso prematuramente (1903-44)* e divenuto famoso grazie alla prima formalizzazione della teodicea tomista[51] e alle sue ricerche sulla logica medievale.

— *Poznań*

Nella primavera del 1919 fu fondata l'Università di Poznań, dove si formò fin da subito un centro di studi di metodologia il cui primo direttore fu Władysław Mieczysław Kozłowski (1858-1935)[52], insignito dall'Accademia di Parigi di un premio per un lavoro sul pragmatismo. Nel 1928, dopo il pensionamento di Kozłowski, la cattedra fu assunta da Zygmunt Zawirski (1882-1948), allievo di Twardowski. Zawirski fu filosofo, logico e metodologo. Nella sua attività concernente logica e metodologia si possono riconoscere di primo acchito due ambiti di ricerca: quello della logica formale e delle sue possibilità di utilizzo, e quello della metodologia della fisica[53].

A margine del resoconto sulla scuola logica di Poznań bisogna ancora citare Józef I. M. Bocheński[54] e Zbigniew Jordan (1911-77). Entrambi scienziati noti per i loro risultati nel campo della storia della logica, avevano studiato a Poznań; in seguito alla Seconda guerra mondiale, tuttavia, vissero all'estero e pubblicarono i loro lavori in lingua straniera.

— *Wilna*

Nel 1919 fu riaperta l'Università Stefan Batory di Wilna, che divenne un centro di ricerche filosofiche senza tuttavia sviluppare una più ampia attività logico-metodologica. Solamente Tadeusz Czeżowski (1889-1981), a cui nel 1923 venne affidata la cattedra di filosofia, diede respiro a questo campo grazie anche all'aiuto di Manfred Kridl, che tentò di risvegliare negli studenti di letteratura polacca l'interesse per la filosofia e la metodologia. Ciononostante, con lo scoppio del secondo conflitto mondiale, il centro filosofico di Wilna cessò di esistere.

— *Lublino*

Nel periodo tra le due guerre mondiali l'Università Cattolica di Lublino, con i due professori di logica e metodologia che si succedettero, Stanisław Dominiczak (1880-1936) e Henryk Jakubanis (1879-1949), non prese parte alla ricerca nel campo della logica contemporanea, rimanendo invece nell'ambito delle tradizionali questioni logico-metodologiche, senza peraltro ottenere risultati di rilievo[55].

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

Gli anni della Seconda guerra mondiale portarono grande desolazione anche nel campo della logica polacca. Leśniewski morì nel 1939, ancora prima dell'inizio del conflitto.

* Secondo I. M. Bocheński «questo giovane e brillante filosofo fu imprigionato nel 1939 dai tedeschi in un campo di concentramento e fucilato nel 1944 ». Cfr. *Pologne 1919-1939*, vol. III, Neuchâtel 1947, pag. 254.

Durante la guerra morirono o furono uccisi W. Hepter, J. Hossiasson-Lindenbaum, A. Lindenbaumowa, J. Metallmann, J. Salamucha, M. Wajsberg, W. Wilkosz e L. Chwistek. Nello stesso periodo morirono o furono uccisi circa cinquanta matematici particolarmente attivi nel campo delle pubblicazioni. A causa della guerra abbandonarono la Polonia molti grandi talenti, tra cui J. Łukasiewicz, A. Tarski, J. M. Bocheński, B. Sobociński, Z. Jordan, C. Lejewski, H. Hiż, J. Srzednicki, H. Skolimowski e altri. Con i cambiamenti territoriali avvenuti al termine della guerra, due centri scientifici polacchi – Leopoli e Wilna – vennero inglobati nell'Unione Sovietica (con i nomi di L'vov e Vilnius). Ripresero invece la loro attività gli altri centri di ricerca logico-metodologica di Varsavia, Cracovia, Poznań e Lublino. Col tempo, nacquero nuovi centri a Breslavia, Toruń, Łódź, Danzica, Katowice e Opole. Oggi la Polonia dispone di una consistente rete di centri scientifico-didattici, con collaboratori indipendenti nel campo della logica. Di questa rete fanno parte anche tutte le università e gli istituti scientifici del Paese.

In particolare, con l'intento di seguire lo sviluppo della logica polacca si pubblicarono nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale nuove riviste, oppure ripresero la loro attività quelle già esistenti in precedenza:

(1) «Studia Logica» (Varsavia-Poznań dal 1957; dal 1974 con cadenza trimestrale. Gli articoli in essa pubblicati sono redatti per lo più nelle lingue dei congressi internazionali scientifici);

(2) «Fundamenta Mathematicae» (Varsavia dal 1920; pubblicata senza cadenza fissa nelle lingue congressuali);

(3) «Zeszyty Naukowe» (Quaderni scientifici), Università Jagellonica, collana di «Prace z logiki», (Cracovia, 1965-72, voll. 1-7), in polacco oppure in inglese;

(4) «Reports on Mathematical Logic» (Varsavia-Cracovia dal 1973); prosecuzione in inglese del semestrale «Prace z logiki»;

(5) «Bullettin of the Section of Logic» (Breslavia dal 1972), semestrale in inglese;

(6) «Studia Metodologiczne. Dissertationes Methodologicae» (Studi di metodologia; Poznań dal 1965, pubblicata senza cadenza fissa in polacco).

Articoli di logica furono pubblicati anche in numerose altre riviste, già citate nel primo capitolo di questo testo sulla Polonia. Dopo la Seconda guerra mondiale i più importanti centri di ricerca sulla logica si formarono a Varsavia e Breslavia.

— *Varsavia*

Le ricerche nel campo della logica furono condotte da due diversi gruppi, in due diverse direzioni e con due diversi stili: dapprima dai logici filosofi come K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, J. Kotarbińska, J. Pelc, M. Przełęcki, R. Suszko, K. Szaniawski, H. Stonert, T. Wójcik, Z. Kraszewski, B. Stanosz, H. Mortimer, W. Marciszewski e altri; in seguito dai logici matematici A. Grzegorczyk, A. Mostowski, H. Rasiowa, J. Łoś, H. Greniewski, K. Kuratowski, R. Sikorski e altri. Il primo gruppo si interessò soprattutto di semiotica logica, in particolare di semiotica del linguaggio delle scienze empiriche e dei linguaggi naturali in generale nonché dell'analisi logica senza formalizzazione. Il secondo gruppo si occupò in primo luogo di logistica, insiemistica, topologia e fondamenti della matematica; il suo impegno non fu diretto soltanto alla loro formalizzazione ma anche alla loro matematizzazione e in particolare alla loro algebrizzazione.

1. Kazimierz Ajdukiewicz diresse negli anni 1955-61 la seconda cattedra di logica della Facoltà di logica dell'Università di Varsavia e contemporaneamente, negli anni 1955-63, il Dipartimento di logica dell'istituto di filosofia e sociologia dell'Accademia polacca delle

scienze (PAN – Polska Akademia Nauk). Dopo la Seconda guerra mondiale Ajdukiewicz scrisse oltre cinquanta opere, tra cui due manuali e numerosi articoli per riviste. I più importanti sono raccolti nel secondo volume della già citata antologia dei suoi scritti *Język i poznanie*[56]. Essi trattano principalmente la metodologia delle scienze, la teoria della scienza e la semiotica logica. Tra le considerazioni metodologiche di Ajdukiewicz è forse particolarmente degna di nota la sua tesi originale secondo cui «proposizioni analitiche non sarebbero mai sufficientemente fondate soltanto dalla convenzione terminologica, ma necessiterebbero di una premessa esistenziale che in taluni casi esige il richiamo all'esperienza»[57]. Importante è anche la scoperta delle differenze tra la metascienza, in quanto scienza matematica e sintattico-semantica, e la metodologia della scienza, in quanto scienza umanistica, pragmatica, descrittiva, probabilistica e in parte prassologica[58]. Concludendo, possiamo ancora ricordare che Ajdukiewicz districò numerosi grovigli semantici che normalmente si accompagnano ai concetti di significato, definizione e deduzione.

2. La prima cattedra di logica dell'Università di Varsavia fu guidata negli anni 1951-60 da T. Kotarbiński, cattedra che dopo di lui fu assunta da Janina Kotarbińska (nata nel 1901). Secondo il giudizio di M. Przełęcki, J. Kotarbińska fu «uno straordinario esempio di ottimo lavoro nella metodologia non formale e nella semantica»[59]. Nel periodo antecedente alla Seconda guerra mondiale, la sua creatività si concentrò soprattutto sulla metodologia delle scienze empiriche; analizzò il concetto di legge di natura; si occupò del problema del determinismo; analizzò il concetto di caso e chiarì il mistero della spiegazione. Dopo la Seconda guerra mondiale, i lavori di J. Kotarbińska furono dedicati per lo più a varie questioni di semantica, in particolare ai concetti di segno e definizione e alle espressioni occasionali.

3. Al gruppo dei logici di maggiore talento appartenenti al periodo successivo alla Seconda guerra mondiale possiamo ascrivere senza dubbio Roman Suszko (1919-79), allievo di K. Ajdukiewicz. Suszko divenne docente nel 1951 con la tesi *Canonic axiomatic systems*[60], occupandosi poi di problemi di logica formale, insiemistica, semiotica logica, algebra astratta, formalizzazione delle lingue naturali e della filosofia. Alla sua penna appartengono altresì alcune brevi pubblicazioni[61]. Tra i suoi numerosi articoli vorremmo discutere brevemente quelli che si riferiscono alla scoperta più originale e sicuramente di maggiore importanza di Suszko: la cosiddetta logica non-fregeanae[62]. Suszko tentò, con l'aiuto di alcuni spunti offerti dal suo collaboratore di Varsavia, l'ontologo Bogusław Wolniewicz, di ricostruire la logica formale classica con un linguaggio ampliato relativamente al funtore interproposizionale di identità, che noi designiamo con la lettera maiuscola 'I'. Seguendo Suszko, la logica attuale derivata da Frege accetta l'assioma:

ΠpΠqCEpqIpq

Questo assioma è inferenzialmente uguale alla proposizione

ΠpΠqΠrAIpqAIprIqr,

dove 'A' compare come simbolo dell'alternativa e si constata come vi siano al massimo (e persino soltanto) due situazioni. Poiché questo è inaccettabile, Suszko rifiuta l'assioma ΠpΠqCEpqIpq e compara la sua propria opera, la costruzione di una nuova logica, con la rielaborazione della geometria non euclidea. Nell'arco di un decennio pose in essere, insieme con i suoi studenti, la formalizzazione di questa nuova logica, indagandone le caratteristiche metateoretiche di assenza di contraddizione e di completezza, come pure la sua relazione con i sistemi modali.

4. Marian Przełęcki (1923), allievo di Janina Kotarbińska, divenne docente dell'Università di Varsavia nel 1961 con la tesi di abilitazione *Pojęcia teoretyczne a doświadczenie* (Concetti teorici ed esperienza)[63]. La sua attività scientifica si concentrò sui problemi della metodologia e della semiotica logica dei linguaggi delle scienze empiriche. Fu autore del libro *The Logic of Empirical Theories*[64] e di numerosi articoli per le riviste specializzate[65]. Ottenne inoltre particolari riconoscimenti per le sue indagini sulle diverse caratteristiche dei linguaggi delle scienze empiriche, campo in cui scoprì anche il ruolo dei termini indistinti (vaghi). Un risultato originale di Przełęcki fu, nel 1977, la definizione dei concetti di modello e di verità nei linguaggi delle scienze empiriche. Se infatti i sistemi relazionali, che consistono nell'universo e nell'insieme finito di relazioni in esso definite, si dimostrano modelli del linguaggio di una teoria empirica, allora soltanto alcuni tra questi modelli, sebbene il loro numero sia probabilmente infinito, possono essere intenzionali e determinati dal senso fattuale delle espressioni di quel linguaggio. Designiamo l'insieme di questi modelli autentici, e cioè intenzionali, con 'M'. Se ora $m \in M$, allora designiamo con 'Ver(m)' l'insieme delle proposizioni vere all'interno del modello 'm' e dunque otteniamo:

(1) a è vero $\equiv \Pi m\ [m \in M^* \rightarrow a \in Ver(m)]$;
(2) a è falso $\equiv \Pi m\ [m \in M^* \rightarrow a \notin Ver(m)]$

5. Dopo la Seconda guerra mondiale fu Jerzy Pelc (1924), allievo di T. Kotarbiński, R. Ingarden e J. Krzyżanowski, che si dedicò maggiormente all'organizzazione e allo sviluppo della semiotica logica in Polonia. Ottenuta la docenza nel 1961 con il testo *O pojęciu tematu* (Sul concetto di tema), fu fondatore e membro di numerose organizzazioni di semiotica, nazionali e internazionali, curatore e partecipante di numerosi congressi e sessioni a livello nazionale e internazionale, ispiratore e curatore della collana *Studia Semiotyczne* (Studi di semiotica; 1970-77, sei volumi) e del libro pubblicato nel 1971 con il titolo *Semiotyka Polska 1894-1969* (La semiotica polacca tra il 1894 e il 1969), redattore e traduttore di lavori di semiotica pubblicati nel 1967 su sua iniziativa nell'antologia *Logika i język* (Logica e linguaggio) e infine autore di numerosi altri libri[66] in cui prevalsero, come del resto nei suoi articoli, le questioni relative alla semantica del linguaggio naturale, vale a dire a quel campo di problemi in cui si era particolarmente distinto nelle vesti di dinamico organizzatore e insegnante.

6. Presso i logici della scuola di Varsavia godette di grande considerazione come autore di alcune interessanti pubblicazioni[67] anche Witold Marciszewski (1930), studioso interessato soprattutto all'aspetto pragmatico della semiotica logica. Tra i suoi meriti scientifici nel campo della logica bisogna citare anche *Mała encyklopedia logiki* (Piccola enciclopedia della logica) [1979][68], da lui redatta, che, accanto a *Vvedenie v logiku* (Introduzione alla logica) [Mosca, 1967] di N.I. Kondakov*, costituisce una delle prime forme al mondo di lessico o dizionario di logica.

7. Ottenne grandi meriti nel campo della ricerca scientifica sui fondamenti della conclusione induttiva e della teoria della decisione anche Klemens Szaniawski (1925-90), docente all'Università di Varsavia dal 1968.

8. I logici matematici di Varsavia percorsero un cammino particolare. La posizione di maggior visibilità all'interno del gruppo fu occupata senza alcun dubbio da Andrzej Mostowski (1913-75)[69], allievo di W. Sierpiński, S. Mazurkiewicz, K. Kuratowski, J. Łuka-

* Cfr. anche N. I. Kondakov, *Logičeskij slovar'* (Dizionario di logica), Moskva, 1971; *Logičeskij slovar'-spravočnik* (Dizionario e manuale di consultazione di logica), Moskva, 1975.

siewicz e soprattutto di A. Tarski. Gli ambiti di maggior rilevanza delle sue indagini furono: l'insiemistica, i fondamenti della matematica, la logica matematica e la teoria dei modelli. Tra le sue centodiciotto pubblicazioni (secondo l'indice di W. Marek[70]) vi sono anche alcuni volumi di notevole rilevanza[71]. Per tutta la sua vita Mostowski indagò i fondamenti dell'insiemistica, conducendo tra l'altro la dimostrazione dell'indipendenza dell'assioma della scelta dagli altri assiomi dell'insiemistica. Sino al 1958 si dedicò spesso ai problemi della decidibilità, della ricorsività e della gerarchia dei concetti aritmetici. Negli ultimi dieci anni della sua vita Mostowski lavorò anche allo studio dell'aritmetica di secondo livello e ai suoi modelli. Alcuni dei suoi lavori degli anni 1952-68 esercitarono un significativo influsso sullo sviluppo della teoria dei modelli. Un'intera serie di suoi lavori degli anni 1948-63 è dedicata al calcolo logico non classico. Una determinata idea dell'interpretazione algebrica delle formule del calcolo predicativo intuizionista fu da lui descritta in *Proofs of Non-deducibility in Intuitionistic Functional Calculus*[72]. Essa si rivelò assai feconda per le ricerche metamatematiche della scuola di Varsavia sulle logiche non classiche.

9. Anche Andrzej Grzegorczyk (1922) ebbe una posizione significativa tra i logici matematici. Fu autore di numerose pubblicazioni, tra cui anche alcuni libri importanti[73]. Gli interessi scientifici di Grzegorczyk comprendono la problematica dei seguenti ambiti tematici: decidibilità (algoritmo di decisione), teoria dei modelli, funzioni ricorsive, calcolo logico, aritmetica, metodologia delle scienze e filosofia. Nelle soluzioni proposte egli tese a evitare la crescente tendenza all'algebrizzazione della logica, vedendo i fondamenti della matematica nella logica e non viceversa. Il suo manuale del 1961 fornisce con ogni probabilità la più chiara esposizione della logica nelle sue applicazioni e relazioni con le teorie matematiche. Nel periodo considerato si occupò tuttavia molto spesso delle ricerche sull'efficienza delle costruzioni logiche, problema a cui dedicò non soltanto i tre libri (citati in nota 73) scritti tra il 1957 e il 1961 ma anche una vasta serie di articoli. Nelle sue ricerche sulla logica intuizionista[74] propose un'interpretazione originale legata al concetto di estorsione proposto da Cohen. In connessione con la teoria della conseguenza di Tarski, Pogorzelski e Słupecki, egli dimostrò inoltre, sulla base di tre assiomi del concetto generale di conseguenza e di due definizioni (quella della generalizzazione della proposizione e quella della sua particolarizzazione), che da queste premesse si potevano far derivare le leggi della logica intuizionista, e soltanto queste.

10. Un esempio di efficiente collaborazione nel campo della logica fu offerto dalla coppia di docenti Helena Rasiowa e Roman Sikorski. Frutto della loro collaborazione fu soprattutto il testo *The Mathematics of the Metamathematics*[75], che includeva una dozzina di articoli sui teoremi di Gödel, Skolem-Löwenheim e Gentzen e tutta una serie di saggi nei quali le strutture di Birkhoff, le algebre di Lindenbaum, le algebre topologiche e le algebre booleane o pseudo-booleane venivano utilizzate nella semantica delle logiche classiche e non. A ciò si aggiunsero i lavori monografici di H. Rasiowa[76] e R. Sikorski[77]. Il modo in cui questi due autori si accostarono ai problemi della logica appare decisamente matematizzante: algebrico-topologico. Nella stessa direzione procedettero anche i lavori della loro allieva Cecylia Raucher, che indagò in particolare le cosiddette logiche mediane (tra le classiche e le intuizionistiche), servendosi anche dei modelli di Kripke.

11. Uno dei principali iniziatori polacchi dell'algebrizzazione delle logiche fu Jerzy Łoś (1920), che si occupò di logica matematica, algebra, fondamenti della teoria delle probabilità, teoria dei modelli, economia matematica e teoria del gioco[78]. Nell'articolo *On the Caregoricity in Power...* del 1954 introdusse il concetto di categoricità nella potenza – nuovo rispetto a Veblen (1904) –, definendo la teoria categorica nella potenza 'm' come una caratteristica della teoria che si aggiunge a questa quando due modelli qualsiasi di potenza 'm' sono isomorfi – concetto poi ampiamente diffuso nei testi internazionali di logica. Łoś, tutta-

via, nel suo chiaro e preciso opuscolo *O matrycach logicznych* (Sulle matrici logiche) [1942], osservò: «1° Non ogni sistema algebrico bivalente si lascia definire con una matrice algebrica bivalente. 2° Ciò è sempre realizzabile per sistemi completi. 3° Ogni dimostrazione di indipendenza (e da ciò consegue: anche ogni dimostrazione di assenza di contraddizione) si può condurre sulla base del sistema bivalente con l'aiuto della matrice bivalente». Da ricordare sono ancora le preziose ricerche di Łoś (spesso in collaborazione con R. Suszko) nella semantica della teoria elementare formalizzata, in particolare sul concetto di ampliamento del modello.

12. Nel campo dell'insiemistica K. Kuratowski[79] lavorò insieme ad A. Mostowski. Kuratowski (1896-1980), ordinario dell'Università di Varsavia, raggiunse fama mondiale già con la sua prima definizione, relativa all'insiemistica, della coppia ordinata di elementi (a, b) ottenuta ricorrendo al concetto di coppia disordinata:

$$\{\{a, b), \{a\}\},$$

cioè alla definizione tratta da *Sur le notion de l'ordre*... del 1921. Prima di questa (1914) vi era stata soltanto una confusa definizione di una coppia di questo tipo sulla base della teoria dei tipi elaborata dall'americano Norbert Wiener. Al nome di Kuratowski è legato altresì un celebre lemma che recita: se ogni catena di un insieme parzialmente ordinato possiede un limite superiore, allora questo insieme contiene un elemento massimale. Questo lemma, oltre a trovare numerosi utilizzi nella matematica, è stato di recente chiamato in causa persino nella teodicea per una dimostrazione formalizzata dell'esistenza del primo motore[80]

13. Concludendo questo paragrafo sulla storia della Scuola logica di Varsavia negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale vogliamo citare ancora Henryk Greniewski (1903-72), che fu soprattutto logico e cibernetico. La maggior parte dei suoi libri fu dedicata alla cibernetica, mentre alla logica – argomento precipuo della presente esposizione – ne furono dedicati solamente due. Se i suoi lavori nel campo della cibernetica si distinsero per una decisa originalità, nel campo della logica egli dimostrò di essere soprattutto un insegnante piuttosto che un innovatore originale -- insegnante che si occupò in primo luogo di analizzare e precisare i concetti esposti nel modo più esaustivo possibile.

— *Breslavia*

Dopo la Seconda guerra mondiale, soltanto a Breslavia si sviluppò un centro con un'attività di dimensioni paragonabili a quelle del centro di ricerche logiche di Varsavia. Al centro di Breslavia sono legati i nomi di J. Słupecki, L. Borkowski, M. Kokoszyńska-Lutmanowa, C. Ryll-Nardzewski, T. Kubiński, R. Wójcicki e B. Iwanuś.

1. Jerzy Słupecki (1904), professore dell'Università di Breslavia e autore di numerosi lavori nel campo della logica formale, raggiunse fama internazionale grazie soprattutto ai risultati ottenuti in tre ambiti distinti: la logica polivalente, le ricerche sulla formalizzazione della logica aristotelica e la costruzione di un nuovo metodo, quello della deduzione assuntiva.[82]. Nel calcolo logico trivalente di Łukasiewicz, per il quale nel 1929 M. Wajsberg aveva fornito nel sistema astratto-sostitutivo l'assiomatica seguente:

CCpqCCqrCpr, CpCqp, CCNpNqCqp, CCCpNppp

non tutti i funtori di questo calcolo si potavavno definire con l'aiuto di implicazioni e negazioni trivalenti. Słupecki raggiunse invece tale scopo nel suo lavoro del 1939 *Der volle*

dreiwertige Aussagenkalkül (Il pieno calcolo proposizionale trivalente) aggiungendo al calcolo di Łukasiewicz-Wajsberg un funtore primario 'T' (che assieme all'argomento assume il valore $\frac{1}{2}$ per ogni valore dell'argomento) e avendolo integrato con due assiomi, cioè CTpNTp e CNTpTp. Nello scritto *Dowód aksjomatyzowalności...* (La dimostrazione di assiomatizzabilità...) Słupecki costruì una classe massimamente ricca L_n^k di logiche n-valenti con distinti valori k (dove n = 2, 3..., ma k è < n). I valori logici di ciascuna di queste logiche sono i numeri naturali: 1, 2 ..., n; i valori distinti sono invece i numeri: 1, 2..., k. I termini primari delle logiche di Słupecki sono le funzioni C, R, S; la loro definizione suona:

(1) Se $1 \leq p \leq k$, allora $Cpq = q$; se $k + 1 \leq p \leq n$, allora $Cpq = 1$.
(2) Se $1 \leq p \leq n-1$, allora $Rp = p + 1$; se $p = n$, allora $Rp = 1$.
(3) Se $p = 1$, allora $Sp = 2$; se $p = 2$, allora $Sp = 1$; se $3 \leq p \leq n$, allora $Sp = p$.

Ogni logica L_n^k è un sistema sintatticamente e semanticamente completo con un'assiomatica presentata realmente. Tra i lavori sin qui svolti sulla logica formale classica particolarmente degno di nota è lo scritto *Z badań nad syllogistyką Arystotelesa* (Le ricerche aristoteliche sulla sillogistica)[83]. In questo lavoro Słupecki costruì un sistema che egli dimostrò decidibile, fornendo alla sillogistica aristotelica una regola di rifiuto all'interno della formalizzazione realizzata da Łukasiewicz, da allora detta «regola di Słupecki». Łukasiewicz riconobbe questo successo come «la scoperta più significativa nel campo della sillogistica a partire da Aristotele». Słupecki fu inoltre il creatore dell'originale teoria della cosiddetta «deduzione assuntiva»[84].

2. Uno straordinario logico matematico fu, accanto a Słupecki, anche Ludwik Borkowski (1914), coautore del manuale (citato in nota 84) *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości* (Elementi di logica matematica e di insiemistica) nonché autore di due manuali di logica: *Logika formalna* (Logica formale) e *Elementy logiki formalnej* (Elementi di logica formale)[85]. Questi manuali di Borkowski, che forniscono un'esposizione della logica formale secondo il metodo di dimostrazione assuntiva, sono probabilmente – tra i circa venti manuali scritti in Polonia dopo la Seconda guerra mondiale – quelli maggiormente adatti a lettori i cui interessi si trovano al di fuori della matematica. Tra i vari lavori sulla logica formale pubblicati su «Studia Logica», quello intitolato *Reduction of Arithmetic to Logic...*[86] godette della maggior considerazione tra gli addetti ai lavori. Borkowski vi dedusse dal sistema della logica, in connessione con la teoria dei tipi arricchita da quantori e variabili di quantori quantitativi, l'aritmetica dei numeri naturali.

3. Anche Tadeusz Kubiński (1923), professore dell'Università di Breslavia, fu autore di lavori sulla logica formale[87]. Nell'articolo *A Proof of Consistency...* dimostrò come il citato sistema di aritmetica di Borkowski fosse privo di contraddizioni. Kubiński dedicò al concetto di strutturalità delle regole di deduzione un volumetto dal titolo *On Structurality of Rules*. Nel saggio *Nazwy nieostre* (Nomi indeterminati), condusse analisi sintattiche e semantiche del concetto di vaghezza. Nell'articolo *Pełność niektórych teorii oznaczania* (Completezza di alcune teorie di designazione) fornì la dimostrazione della completezza di una teoria formale, da lui costruita, della designazione eterologo-sinonimistica. Degna di nota fu anche la prova della completezza della logica dei mutamenti di Wright proposta da Kubiński nell'articolo *Kryterium matrycowe* (Il criterio delle matrici). Si occupò altresì di logica modale e di logiche modali del mutamento. Ciò che più lo interessò fu tuttavia la logica delle proposizioni interrogative, a cui dedicò il libro *Wstęp do logicznej teorii pytań* (Introduzione alla teoria logica delle domande). In questo campo Kubiński fu con ogni probabilità uno specialista senza eguali.

4. Un logico metodologico attivo a Breslavia fu anche Ryszard Wójcicki (1931), fisico e filosofo di formazione. Al ricco apporto del suo lavoro scientifico appartengono i risultati delle ricerche sui fondamenti logici delle scienze empiriche. Il suo libro *Metodologia formalna nauk empirycznych* (La metodologia formale delle scienze empiriche)[88] appartiene appunto a quest'ambito.

5. Dell'analisi dei concetti semantici, della teoria dell'induzione e dei problemi dell'analizzabilità si occupò Maria Kokoszyńska-Lutmanowa (1905-80). Czesław Ryll-Nardzewski (1926) si dedicò invece alla ricerca nell'ambito della logica matematica, del calcolo delle probabilità e dei fondamenti della matematica. Bogusław Iwanuś, infine, si interessò soprattutto dei sistemi di logica di Leśniewski e dell'interpretazione logistica della sillogistica aristotelica.

– *Toruń*

I logici che si distinsero particolarmente a Toruń furono essenzialmente tre: T. Czeżowski, S. Jaśkowski e L. Gumański.

1. Tadeusz Czeżowski (1889-1981)[89] sviluppò nella sua feconda opera scientifica[90] concezioni gnoseologiche fondate sulla convinzione che i fondamenti dell'unità della scienza si basassero da un lato sui rapporti logici e dall'altro sull'unità del mondo. Secondo Czeżowski, la logica è la scienza della struttura delle scienze e fornisce i calcoli logici di cui tutte le scienze sono interpretazioni: tanto la matematica quanto le scienze naturali e quelle umane, e persino la filosofia. La deduzione si rivela pertanto il metodo universale della fondazione indiretta. Questo avviene sul calcolo proposizionale nelle scienze apodittiche e sul calcolo delle probabilità nelle scienze probabilistiche. Anche la metafisica, in quanto scienza, costituisce un'interpretazione del calcolo logico. Essa tuttavia si fonda su supposizioni che non soggiacciono a verifica. Nelle sue pubblicazioni Czeżowski dedicò grande attenzione alla teoria della conclusione[91].

2. Stanisław Jaśkowski (1906-65)[92], allievo di J. Łukasiewicz, S. Leśniewski e A. Tarski, fu logico matematico e professore dell'Università Nikolaus Kopernicus di Toruń. Tra i suoi numerosi lavori dedicati alla logica vogliamo citare innanzitutto *On the Rules of Suppositions in Formal Logic*, in cui nel 1935 espose – accanto al logico tedesco Gerhard Gentzen (1909-45) – una delle prima teorie della deduzione naturale. Jaśkowski completò successivamente il metodo della dimostrazione assuntiva nel manoscritto *Elementy logiki...* (Elementi di logica...)[93]. Chiara fama gli derivò dall'articolo *Recherches sur la logique intuitioniste* [94], in cui egli risolse per primo il fondamentale problema della logica intuizionista costruendo per essa una matrice adeguata. Importanti furono anche i suoi articoli sulla realizzazione di tutta una serie di originali sistemi logici non classici come: Q, Q_m (equivalente al sistema S5 di Lewis) e Q_f, Q^* e D_2 (il cosiddetto sistema di discussione)[95]. Vorremmo infine ricordare che Jaśkowski per primo dimostrò che è possibile costruire l'intera sillogistica aristotelica come un comune frammento del calcolo dei predicati classico, qualora si interpreti la proposizione generalmente affermativa SaP in modo tale da poterla scrivere con l'aiuto della seguente formula:

$$[\Pi x(Sx \rightarrow Px) \wedge \Sigma x\ (Sx \wedge \sim Px)] \vee \Pi x\ (Sx \equiv Px)$$[96].

In alcuni dei suoi lavori Jaśkowski fornì anche prove per la decidibilità o indecidibilità di molte teorie matematiche.

– *Cracovia*

Nel campo delle ricerche logiche si distinsero A Cracovia soprattutto I. Dąmbska e S. Surma.

1. Izydora Dąmbska, allieva di K. Twardowski, fu autrice di numerosi lavori dedicati a questioni di filosofia, semiotica logica, metodologia delle scienze e storia della logica[97].

2. Il logico matematico Stanisław Surma vivificò notevolmente il dibattito attorno alla logica, creando tra l'altro presso l'Istituto di filosofia della Facoltà di storia e filosofia un centro di ricerca di storia generale della logica e di storia della logica in Polonia nel XX secolo. Egli curò inoltre un'opera specialistica sulla storia della logica: *Studies in the History of the Mathematical Logic* [Breslavia/Varsavia/Cracovia/Danzica, 1973]. Scrisse anche sulla storia dei risultati ottenuti nel campo della logica da E. L. Post, S. Jaśkowski, A. Lindenbaum, M. Wajsberg e altri. Espose inoltre la storia di tutta una serie di idee matematiche, in particolare del concetto di completezza e della tesi della completezza del calcolo logico. Tra i suoi numerosi risultati scientifici nel campo della metalogica, particolarmente degna di nota è soprattutto la sua teoria assiomatica dei modelli, esposta negli articoli di *On the Axiomatic Treatment of the Theory of Models* (I, II e III)[98]. Surma giunse alla teoria assiomatica dei modelli grazie a un ampliamento essenziale della teoria assiomatica delle conseguenze di A. Tarski. 'M' designa l'insieme di tutti i semi-modelli di qualsivoglia linguaggio della teoria elementare; 'S' è l'insieme di tutte le espressioni di proposizioni di questo linguaggio; 'O' è invece un insieme vuoto. Inoltre, sia

$$X, Y, CnX \subset S$$

(dove CnX è l'insieme delle conseguenze dell'insieme X) e sia

$$x, y, nx, cxy \in S$$

(dove 'n' è la designazione del funtore della negazione e 'c' la designazione del funtore dell'implicazione). Infine, 'MX' deve designare l'insieme di tutti i modelli dell'insieme 'X' di espressioni. Gli assiomi della semantica di Surma sono:

[1] $MX \subset MCnX$;
[2] $M(X + Y) = MX.MY$;
[3] $MS = O$;
[4] $MO = M$;
[5] $MX = O \rightarrow \Sigma Y\ (Y \in FinX \wedge MY = O)$,
dove 'FinX' è la famiglia del sottoinsieme finito dell'insieme 'X',
[6] $M\{x\} \cdot M\{nx\} = O$,
[7] $M\{x\} + M\{nx\} = M$,
[8] $x \in CnX \equiv MX.M\ \{nx\} = O$,
[9] $cxy \in CnX \equiv MX.M\ \{x\} \cdot M\{ny\} = O$.

Piotr Kossowski ha dimostrato in *On the Axiomatic Treatment...* (IV) che l'assiomatica di Surma è un insieme senza contraddizione. Molti articoli di Stanisław Surma furono pubblicati su «Studia logica», la maggior parte tuttavia apparve su «Prace z logiki» e «Reports on Mathematical Logic». A partire dal 1970 egli fu inoltre redattore delle ultime due riviste citate.

3. Con S. Surma collaborò presso l'Istituto di filosofia Ewa Żarnecka-Biały, alla quale si devono vari lavori di logica matematica.

4. Citiamo ancora Kazimierz Pasenkiewicz (1897-1995), già professore dell'Università Jagellonica, autore di numerosi lavori soprattutto sulla metodologia delle scienze nonché fondatore e primo redattore della collana «Prace z logiki». Ricordiamo inoltre Zofia Krygowska, che diede il meglio di sé nella teoria della didattica delle questioni logico-matematiche.

— *Poznań*

All'interno del centro per le ricerche logiche di Poznań meritano di essere citati in particolare A. Wiegner, S. Łuszczewska-Romahnova, Z. Ziembiński e J. Giedymin.

1. Adarn Wiegner (1889-1967), allievo di W. Heinrich, fu filosofo, logico e metodologo. Nel campo della logica si mise in evidenza soprattutto con i suoi lavori sulla ricostruzione logistica della logica tradizionale. Nell'articolo W *sprawie założen*... (La questione delle presunzioni...)[99] egli dimostrò per primo come la logica tradizionale, esposta con il tradizionale calcolo dei predicati, possa essere costruita su un unico assioma, e cioè $\Pi S \sum xSx$, senza che si renda necessario un secondo assioma − dimostrazione già accolta da Ajdukiewicz nel 1926.

2. Seweryna Łuszczewska-Romahnova (1904-78) si occupò di questioni di logica formale e di metodologia delle scienze. Nel campo della logica furono particolarmente apprezzati i risultati delle sue indagini riguardo all'insiemistica e al concetto di classificazione[100].

3. Straordinariamente attivo nell'ambito della logica deontica fu invece Zygmunt Ziembiński (1926). Tra le sue circa cento pubblicazioni, venne particolarmente apprezzato in Polonia il manuale, più volte dedito, *Logika praktyczna* (Logica pratica).

4. Jerzy Giedymin indagò i problemi della metodologia generale delle scienze e della metodologia delle scienze storiche ed economiche[101]. Dal 1967 insegnò a Brighton. Concentrò le sue ricerche scientifiche soprattutto sul problema dell'adeguazione o della validità della conoscenza immediata creatrice di scienza, ricerche che condussero a molte preziose soluzioni per lo sviluppo tanto della teoria quanto dell'esperienza, come pure del linguaggio delle scienze empiriche.

5. La vivace attività metodologica condotta attualmente a Poznań è legata non solo all'Istituto filosofico della Facoltà di scienze sociali dell'università (soprattutto con le attività di Jerzy Kmita, Leszek Nowak e Jan Such) ma anche alla rivista «Studia Metodologiczne». Si tratta forse dell'unico movimento metodologico di orientamento marxista esistente oggi in Polonia.

6. Tralasceremo qui i centri relativamente più deboli di Łódź, Danzica e dell'Università Maria Curie-Skłodowska di Lublino, come anche i centri piuttosto giovani di Opole e Katowice, per concentrarci piuttosto sui centri cattolici di ricerche logiche.

— *La scuola cattolica di Lublino-Varsavia*

Quando si parla di questa scuola, si pensa soprattutto a due istituti superiori polacchi: l'Università cattolica di Lublino (KUL) e l'Accademia di teologia cattolica (ATK) di Varsavia. La KUL riprese la propria attività, interrotta a causa della Seconda guerra mondiale, già nel 1944. Nel 1946 vi fu creata una Facoltà di filosofia cristiana, con una cattedra di logica e (a partire dal 1952) una di metodologia delle scienze[102]. Presso l'ATK esiste invece fin dalla sua fondazione nel 1954 una cattedra di logica, gnoseologia e metodologia generale delle scienze.

I centri cattolici di ricerca nel campo della logica si distinsero soprattutto per i risultati conseguiti in due ambiti di studio: la storia della logica e la metodologia delle scienze filosofiche. I maggiori esponenti della KUL furono A. Korcik e S. Kamiński, quelli della ATK J. Iwanicki e P. Chojnacki.

1. Antoni Korcik (1892-1969), allievo di S. Kobyłecki e J. Łukasiewicz, lavorò alla KUL dal 1945, tenendovi la cattedra di logica dal 1948 sino al 1963. Fu autore di due volumetti[103] e di circa quaranta pubblicazioni tra articoli, relazioni e recensioni. Korcik si occupò soprattutto della logica di Aristotele e Leibniz. Studiò inoltre la storia della sillogistica del medioevo e dell'epoca moderna (R. Kilwardby, L. Valla, R. Grassmann, L. Couturat). Si occupò spesso di logica proposizionale tanto dell'antichità (negli stoici, in Galeno, Capella, Cassiodoro) quanto degli albori dell'età contemporanea (G. Frege, H.M. Sheffer, A.N. Whitehead, B. Russell). Si interessò anche di questioni particolari in Euclide, Apuleio, B. Bolzano, C. Jones, J. Śleszyński e nei logici russi (M.I. Karinskij, P. Poreckij, L.V. Rutkovskij, S.O. Šatunovskij, N.A. Vasil'ev).

2. Stanisław Kamiński (1919-86) fu allievo di A. Korcik e J. Iwanicki. Nelle sue pubblicazioni[104] ebbero carattere dominante le questioni della metodologia della metafisica classica, della storia della logica e delle concezioni odierne della sillogistica. Nei lavori di storia della logica si occupò della logica proposizionale di Frege, di teorie della definizione (di Hobbes, Locke, Condillac, Gergonne) e degli inizi dell'induzione matematica. Frutto prezioso delle indagini metodologiche di Kamiński è il libro *Poięcie nauki i klasyfikacja nauk* (Il concetto di scienza e la classificazione delle scienze) [1961], che costituisce la più ampia elaborazione in Polonia del concetto di scienza. Nei suoi numerosi lavori sul rapporto tra filosofia e logica classiche raccomandò senza indugio l'applicazione dei risultati della metodologia delle scienze odierna e della semiotica logica. In questi articoli, tuttavia, divennero chiare anche le riserve e lo scetticismo di Kamiński nei confronti dell'utilizzabilità a tale scopo dell'attuale logica formale.

3. Józef Iwanicki (1902-95) studiò in Francia con A. Koyré, E. Le Roy e L. Brunschvig, e fu professore di logica dapprima alla KUL, dal 1952 al 1956, e successivamente, sino al 1972, alla ATK di Varsavia. Essendo altresì rettore di entrambe queste istituzioni, fu a tal segno impegnato nell'organizzazione della ricerca scientifica cattolica nei difficili anni successivi alla Seconda guerra mondiale che pubblicò relativamente poco[105]. Tanto nelle sue pubblicazioni quanto nelle sue lezioni rimase sempre fedele all'idea di una ricostruzione della filosofia classica con precisione matematica.

4. Un sostenitore dell'applicazione della logica formale nella filosofia classica fu anche Piotr Chojnacki (1897-1970), il quale, dopo gli studi a Friburgo, Lovanio e Parigi, divenne professore e direttore della cattedra di logica, gnoseologia e metodologia generale delle scienze alla ATK di Varsavia. Tra le sue pubblicazioni si conta anche una dozzina di lavori sulla teoria e la metodologia della conoscenza scientifica. In numerose conferenze e pubblicazioni, sia prima sia dopo la Seconda guerra mondiale[106], prese posizione in favore di una formalizzazione della filosofia classica, suggerendo tuttavia in tal senso la massima cautela. Infatti – su ciò Chojnacki fu chiaro – «la logistica da sola, in quanto scienza puramente formale, astrae da ogni contenuto, dunque anche da quello metafisico. Astrarre non significa tuttavia negare, sebbene il passaggio dall'astrazione alla negazione sia breve». Gli allievi di Iwanicki e Chojnacki proseguono il lavoro all'ATK sulla possibilità della formalizzazione della filosofia classica[107].

Nel frattempo Andrzej Grzegorczyk* ha cessato di occuparsi di logica, mentre Bogusław Wolniewicz (insieme con l'altro docente Mieczyslaw Omyła), è divenuto, dopo la morte di

* Vedi le note 73 e 74 e le pagine a esse relative.

Roman Suszko (1979), uno dei principali studiosi della logica non-fregeana. All'ATK ha insegnato anche Henryk Stonert (1923-92), mentre Ewa Orłowska si è occupata di logica matematica presso l'Accademia delle scienze (PAN). Il professor Witold A. Pogorzelski si è nel frattempo trasferito da Katowice a Białistok, sede distaccata dell'Università di Varsavia. Stanisław Surma ha lasciato Cracovia e si è recato all'estero.

All'Università Jagellonica – accanto a Ewa Żarnecka-Biały – insegnano a tutt'oggi logica Andrzej Wrónski, Wojciech Suchoń, Jerzy Perzanowski e Jan Hertich-Woleński. Anche Tadeusz Batóg si occupa di logica matematica all'Istituto di matematica di Poznań. Dopo il pensionamento di Ludwik Borkowski, la cattedra di logica dell'Università cattolica di Lublino è passata a Stanisław Kiczuk e Zdzisław Dywan, quella di metodologia delle scienze da Andrzej Bronk e József Herbut. All'Università di Breslavia insegnano ora logica anche Jan Zygmunt ed Eugeniusz Żabski, mentre a Łódź si occupa di logica matematica anche Grzegorz Malinowski. Attualmente, presso l'Istituto filosofico dell'Università della Slesia insegna e lavora nel campo della logica Marek Tokarz, che insieme con Wacław Mejbaum e Elżbieta Kałuszyńska insegna logica e metodologia delle scienze anche all'Università di Stettino.

— *Indice dei centri didattico-scientifici che si occupano di logica, in base alla panoramica offerta all'inizio del terzo paragrafo*

Varsavia:

1. Istituto di filosofia e sociologia dell'Accademia delle scienze polacca (PAN) – Andrzej Grzegorczyk, Roman Suszko e Ryszard Wójcicki;
2. Istituto di matematica della PAN – Kazimierz Kuratowski;
3. Centro di calcolo della PAN – Jerzy Łoś e Zdzisław Pawlak;
4. Università di Varsavia;
   4.1. Istituto di matematica del Dipartimento di matematica e meccanica – Helena Rasiowa e Roman Sikorski;
   4.2. Istituto di filosofia della Facoltà di scienze sociali – Jerzy Pelc, Marian Przełęcki, Klemens Szaniawski, Henryk Stonert, Halina Mortimer, Barbara Stanosz, Zdzisław Ziemba e Zdzisław Kraszewski;
   4.3. Facoltà umanistica di Białistok, sede staccata dell'Università di Varsavia – Witold Marciszewski.

Cracovia:

1. Università Jagellonica:
   1.1. Istituto di filosofia della Facoltà di storia e filosofia – Stanisław Surma e Ewa Żarnecka-Biały.

Poznań

1. Università Adam Mickiewicz:
   1.1 Istituto di filosofia della Facoltà di scienze sociali – Jerzy Kmita, Leszek Nowak e Jan Such.

Lublino:

1. Università Cattolica di Lublino:
   1.1 Cattedra di logica della Facoltà di filosofia cristiana – Ludwik Borkowski;
   1.2 Cattedra di metodologia delle scienze della Facoltà di filosofia cristiana – Stanisław Kamiński;

1. Università Maria Curie-Skłodowska:
   2.1 Istituto di filosofia e sociologia – Leon Koj.

Breslavia:
1. Università Bolesław Bierut;
   1.1 Istituto di filosofia, sociologia e logica della Facoltà di storia e filosofia – Maria Kokoszyńska-Lutunanowa, Tadeusz Kubiński e Bogusław Iwanuś;
   1.2 Istituto di matematica della Facoltà di matematica, fisica e chimica – Czesław Ryll-Nardzewski.

Toruń:
1. Università Nikolaus Kopernicus:
   1.1 Cattedra di logica della Facoltà umanistica – Leon Gumański.

Łodź
1. Università di Łódź:
   1.1 Istituto di filosofia della Facoltà di storia e filosofia – Jan Gregorowicz.

Danzica:
1. Università di Danzica:
   1.1 Istituto di filosofia e sociologia della Facoltà umanistica – Leonard Sławomir Rogowski;
   1.2 Istituto di matematica della Facoltà di matematica, fisica e chimica – Andrzej Włodzimierz Mostowski.

Katowice:
1. Università della Slesia:
   1.1 Istituto di matematica della Facoltà di matematica, fisica e chimica – Witold A. Rogorzelski.

Opole:
1. Istituto superiore di pedagogia:
   1.1 Cattedra di fondamenti di matematica della Facoltà di matematica, fisica e chimica – Krystyna Piróg-Rzepecka.
2. Istituto superiore di ingegneria:
   2.1 Istituto di matematica e fisica Rościsław Oniszczuk.

[1] Vedi E. Nieznańskj, *Kierunki polskich badań nad tradycyjną asertoryczną logika formalną* (Le correnti della ricerca polacca attorno alla logica formale assertoria tradizionale), in «Studia Philosophiae Christianae», nr. 2, Warszawa, 1966, pagg. 121-76.

[2] Ecco alcune delle più importanti trattazioni della storia della logica in Polonia nel XX secolo: Z.A. Jordan, *The development of mathematical logic in Poland between the two wars*, in *Polish logic 1920-1939*, Oxford, 1967, pagg. 346-406; T. Kotarbiński, *La logique en Pologne. Son originalité et les influences étrangères*, Roma, 1959; idem, *La logique en Pologne* (*1945-1955*), in «Etudes Philosophiques», nr. 11, Paris, 1958, pagg. 234-41; anche in *Philosophy of the mid-cerztury*, Firenze, 1958, pagg. 45-52; idem, *Notes on the development of formal logic in Poland in the years 1900-1939*, in *Polish*

logic 1920-1939, cit., pagg. 1-14; H. Skolimowski, *Polish analytical philosophy – a survey and a comparison with British analytical philosophy*, London-New York, 1967; J. Pelc, *The development of Polish semiotics in the postwar years*, in «Dialectics and Humanism», nr. 1, Warszawa, 1973, pagg. 22535; S. Zamecki, *Koncepja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej* (Il concetto di scienza nella scuola di Leopoli e Varsavia), Wroclaw, 1977; *Filozofia w Polsce – slownik pisarzy* (La filosofia in Polonia – dizionario degli autori), Wroclaw, 1971; E. Marczewski, *Rozwój maternatyki w Polsce* (Lo sviluppo della matematica in Polonia), Kraków, 1948.

[3] H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce* (Storia della logica in quanto gnoseologia in Polonia), Warszawa, 1911.

[4] W. Biegański, *Medizinische Logik. Kritik der arztlichen Erkenntnisse* (Logica medica. Critica delle conoscenze mediche), W˙ürzburg, 1909; idem, *Zasady logiki ogólnej* (Principi di logica generale), Warszawa, 1903; idem, *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej* (Manuale di logica e metodologia generale), Warszawa, 1907; idem, *Wnioskowanie z analogii* (Deduzione analogica), Lwów, 1909; idem, *Traktat o poznaniu i prawdzie* (Trattato su conoscenza e verità), Warszawa, 1910; idem, *Teoria logiki* (Teoria della logica), Warszawa, 1912.

[5] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (Scritti filosofici scelti), Warszawa, 1965.

[6] Bibliografia delle opere di K. Twardowski, in K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, cit., pagg. XIII-XXXVI.

[7] W. Sierpiński, *Zarys teorii mnogóci* (Lineamenti di insiemistica), Warszawa, 1912.

[8] J. Śleszyński, *Teoria dowodu* (Teoria della dimostrazione. Nell'elaborazione di S.K. Zaremba), voll I-II. Kraków, 1925-29.

[9] L. Chwistek, *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella* (Il principio di contraddizione alla luce delle recenti indagini di Bertrand Russell), in «Rozprawy Akademii Umiejetności», nr. 30, (collana III), Kraków, 1912, pagg. 270-334.

[10] Vedi L. Borkowski, *Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1965),* in «Studia Logica», nr. 16, Warszawa-Poznań, 1965, pagg. 7-29; nr. 18, 1966, pagg. 7-40; bibliografia delle opere di K. Ajdukiewicz, *ibidem*, nr. 16,1965, pagg. 3943.

[11] K. Ajdukiewicz, W *sprawie odwracalności stosunku wynikania* (A proposito della reversibilità della deduzione logica), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 16, Warszawa, 1913, pagg. 287-97; *Założenia logiki tradycyjnej* (I presupposti della logica tradizionale), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 29, Warszawa,1926, pagg. 200-29; *Główne zasady metodologii nauk i logiki formalnej* (I principi cardine della metodologia delle scienze e della logica formale), Warszawa, 1928; *Okres warunkowy w mowie potocznej i w logistyce* (La struttura condizionale della frase nel linguaggio quotidiano e nella logistica), in «Ruch Filozoficzny», nr. 14, Lwów, 1928, pagg. 134a-134b; *Okres warunkowy a implikacja materialna* (La struttura condizionale della frase e l'implicazione materiale), in «Studia Logica», nr. 4, Warszawa-Poznań, 1956, pagg. 117-34.

[12] Idem, *Język i poznanie* (Linguaggio e conoscenza), vol. I: *Wybór pism z lat 1920-1939* (Selezione di scritti degli anni 1920-1939), Warszawa, 1960 [1985²].

[15] Idem, *Z metodologii nauk dedukcyjnych* (Metodologia delle scienze deduttive), Lwów, 1921; idem, *O znaczeniu wyrażeń* (Sul significato delle espressioni), in *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie* (Volume celebrativo della Società filosofica polacca di Leopoli), Lwów, 1931, pagg. 31-78; idem, *Logiczne podstawy nauczania* (I fondamenti logici dell'insegnamento), Warszawa, 1934, 1938²; idem, *Sprache und Sinn* (Linguaggio e senso), in «Erkenntnis», IV, Leipzig, 1934, pagg. 100-38; idem, *Das Weltbild und die Begriffsapparatur* (L'immagine del mondo e l'apparato concettuale), in «Erkenntnis», IV, Leipzig, 1934, pagg. 259-87; idem, *Die wissenschaftliche Weltperspektive* (La prospettiva scientifica del mondo), in «Erkenntnis», V, Leipzig, 1935, pagg. 22-30; idem, *Der logische Andirrationalismus in Polen* (L'anti-irrazionalismo logico in Polonia), in *ibidem*, pagg. 151-61; idem, *Die syntaktische Konnexität* (La connessione sintattica), in «Studia Philosophica», Lwów, nr. 1, 1936, pagg. 1-27; idem, *Problema transcendentalnego idealizmu w sformulowaniu semantycznym*» (Il problema dell'idealismo trascendentale nella formalizzazione semantica), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 40, Warszawa, 1937, pagg. 271-87.

[14] S. Kaczorowski, *Logika matematyczna* (Logica matematica): Parte l: *Algebra logiki* (L'algebra

della logica), Lwów, 1938, Łódź, 1946[2]; parte 2: *Logika nowoczesna* (La logica moderna), Lwów, 1938, Łódź, 1946[2]; parte 3: *Logika tradycyjna* (Logica tradizionale), Lwów, 1938, Łódź, 1946[2].

[15] *O podziale logicznym* (Ripartizione logica), Lwów, 1937; *Rodzaje podziału logicznego* (Tipi di ripartizione logica), Lwów, 1929; *O niektórych przekształceniach podziału* (Alcuni mutamenti della ripartizione), Łódź, 1949.

[16] M. Wajsberg, *Logical Works*, a cura di S. J. Surma, Wroctaw, 1977. Cfr. S. J. Surma, *Mordchaj Wajsberg – Life and Works*, in «Bulletin of the Section of Logic», nr. 2, 1973, pagg. 91-6.

[17] Vedi B. Sobociński, *Jan Salamucha (1903-1944) – A biographical note*, in «The New Scholasticism», nr. 32, Washington, 1958, pagg. 327-33.

[18] Vedi L. Borkowski, J. Słupecki, *The logical works of J. Łukasiewicz*, in «Studia Logica», Warszawa-Poznań, nr. 8, 1958, pagg. 7-56; T. Kotarbiński, *J. Łukasiewicz's works on the history of logic*, in «Studia Logica», nr. 8, 1958, pagg. 57-62; bibliografia dei lavori di J. Łukasiewicz, in J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii* (I problemi della logica e della filosofia), Warszawa, 1961, pagg. 307-9.

[19] Tra i maggiori lavori di logica e di filosofia di Łukasiewicz ricordiamo: *O pojęciu wielkości* (Sul concetto di grandezza), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 19, Warszawa, 1916, pagg. 1-70; *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej* (L'importanza e la necessità della logica matematica), in «Nauka Polska», nr. 10, 1929, pagg. 604-20; *Logika dwuwartościowa* (La logica bivalente), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 23, Warszawa, 1921, pagg. 189-205; *Démonstration de la compatibilité des axiomes de la théorie de la déduction*, *in* «Annales de la Société Polonaise de mathématique», nr. 3, 1925, pag. 149; *Elementy logiki matematycznej* (Elementi di logica matematica), Warszawa, 1958[2]; *Uwagi o aksjomacie Nicoda i "dedukcji uogólniającej"* (Note all'assioma di Nicod e alla «deduzione generalizzante»), in *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, cit., Lwów, 1931; *Der Äquivalenzkalkül* (Il calcolo delle equivalenze), in «Collectanea Logica», nr. 1, 1939, pagg. 145-69; *The shortest axiom of the implicational calculus of propositions*, in «Proceedings of the Royal Trish Academy», sect. A, nr. 52, 1948, pagg. 25-33; *On variable functors of propositional arguments*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy», sect. A, nr. 54, 1951, pagg. 25-35.

[20] Idern, *Logika a filozofia* (Logica e filosofia), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 39, Warszawa, 1936, pagg. 115-31.

[21] Idem, *O logice trójwartokiowej* (La logica trivalente), in «Ruch Filozoficzny», nr. 5, Lwów, 1920, pagg. 170-1; idem, *Interpretacja liczbowa teorii zdań* (L'interpretazione numerica della teoria della proposizione), in «Ruch Filozoficzny», nr. 7, Lwów, 1922-23, pagg. 92-3; idem (con A. Tarski), *Untersuchungen über den Aussagenkalkül* (Ricerche sul calcolo proposizionale), in «Comptes rendues des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie», cl. III, nr. 23, 1930, pagg. 1-21.

[22] Idem, *Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls* (Osservazioni filosofiche sui sistemi polivalenti del calcolo proposizionale), in «Comptes rendues des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie», cit., pagg. 51-77; idem, *O determinizmie* (Sul determinismo), in J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, cit., pagg. 114-26; idem, A *system of modal logic*, in «The Joumal of Computing Systems», nr. 3, 1953, pagg. 111-49.

[23] Idem, *Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung* (I fondamenti logici del calcolo di possibilità), Kraków, 1913.

[24] Idem, *On the intuitionistic theory of deduction*, in «Indagationes Mathematicae», Koninklije Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, nr. 3, 1952, pagg. 202-12.

[25] Idem, *O syllogistyce Arystotelesa* (La sillogistica di Aristotele), in «Sprawozdania PAU», nr. 44 (serie II), Kraków, 1939, pagg. 220-7; *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern logic*, Oxford, 1951, 1957[2].

[26] Cfr. E.C. Luschei, *The logical systems of Leśniewski*, Amsterdam, 1962.

[27] S. Leśniewski, *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik* (Tratti fondamentali di un nuovo sistema di fondamenti della matematica), in «Fundamenta Mathematicae», nr. 14, Warszawa, 1929, pagg. 1-81.

[28] Idem, *Zasady ogólnej leoni mnogości*, I, (Principi di un'insiemistica generale, I), Moskva, 1916.

[29] Idem, *Über die Grundlagen der Ontologie* (I fondamenti dell'antologia), in «Comptes ren-

dues...», cit., pagg. 111-132; idem, *O podstawach matematyki* (I fondamenti della matematica), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 34, Warszawa, 1931, pagg. 142-70.

[30] B. Sobociński, *O kolejnych uproszczeniach aksjomatyki "ontologii" prof. St. Leśniewskiego* (Le semplificazioni successive dell'assiomatica dell'«ontologia» del prof. Leśniewski), in «Fragmenty Filozoficzne», Warszawa, 1934, pagg. 143-60; tr. ingl. in *Polish logic 1920-1939*, cit., pagg. 188-200.

[31] S. Leśniewski, *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, cit., pagg. 1-81; vedi anche la nota introduttiva alla mia comunicazione dal titolo *Grundzüge...*, in «Collectanea Logica», nr. 1, 1939, pagg. 1-60; tr. ingl. in *Polish logic 1920-1939*, cit., pagg. 116-169.

[32] B. Sobociński, *Z badań nad prototeiyką* (Ricerche di prototetica), in «Collectanea Logica», nr. 1, 1939, pagg. 171-6; tr. ingl. in *Polish logic 1920-1939*, cit., pagg. 201-6.

[33] Vedi il lemma *Tarski, Alfred* curato da A. Mostowski, in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967, vol. VIII, pagg. 77-81.

[34] A. Tarski, *Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften* (Concetti fondamentali della metodologia delle scienze deduttive), in «Monatshefte für Mathematik und Physik», nr. 37, 1930; idem, *Über einige fundamentale Begriffe der Metamathematik* (Alcuni fondamentali concetti della metamatematica), in «Comptes rendues...», cit.; idem, *Grundzüge des Systemenkalküls* (Fondamenti del calcolo dei sistemi), I, in «Fundamenta Mathematicae», nr. 25, Warszawa, 1935, pagg. 503-26; idem, *Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe* (Alcune ricerche metodologiche sulla definibilità dei concetti), in «Erkenntnis», V, Leipzig, 1935-6.

[35] Idem, *Der Wahrheitsbegriff in den Sprachen der deduktiven Disziplinen* (Il concetto di verità nei linguaggi delle discipline deduttive), in Akademie der Wissenschaften in Wien, «Akademischer Anzeiger», nr. 2, Wien, 1932; idem, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* (Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati), in «Studia Philosophiae», nr. 1, Lwów, 1936; idem, *Grundzüge des Systemenkalküls* (Fondamenti del calcolo dei sistemi), II, in «Fundamenta Mathematicae», nr. 26, Warszawa, 1936, pagg. 283-301; idem, *Contributions to the theory of models*, in «Proceedings of the Section of Sciences», nr. 5, 1954/57, serie A, Mathematical Science.

[36] A. Tarski, J. C. C. McKinsey, *On closed elements in closure algebras*, in «Annals of Mathematics», nr. 45, 1944, pagg. 141-91, e nr. 47, 1946, pagg. 122-62; e ancora, *Some theorems about the essential calculi of Lewis and Heyting*, in «Journal of Symbolic Logic», nr. 13, 1948, pagg. 1-15.

[37] A. Tarski (con B. Jonsson), *Boolean algebras with operators*, in «American Journal of Mathematics», nr. 73, 1951, pagg. 891-939, e nr. 74, 1951, pagg. 127-62; A *representation theorem for cylindric algebras*, in «Bulletin of the American Mathematical Society», nr. 58, 1952, pagg. 65-6; (insieme a F. B. Thompson), *Some generai properties of cylindric algebras*, in «Bulletin of the American Mathematical Society», nr. 58, 1952, pag. 65; (con L. Henkin), *Cylindric algebras, in Proceedings of Symposia in Pure Mathernatics: Lattice theory*, Providence, 1961, pagg. 83-113.

[38] A. Tarski, *On the calculus of relations*, in «Journal of Symbolic Logic», nr. 6, 1941, pagg. 73-89.

[39] Idem, *Remarks on predicate logic with infinitely long expressions*, in «Colloquium Mathematicum», nr. 6, 1958, pagg. 171-6.

[40] Idem, *Some model-theoretical results concerning weak second order logic*, in «Notices of American Mathematical Society», nr. 5, 1958, abstract pagg. 550-6.

[41] Idem, *On undecidable statements in enlarged systems of logic and the concept of truth*, in «Journal of Symbolic Logic», nr. 4, 1939, pagg. 105-12; idem (con A. Mostowski, R. M. Robinson), *Undecidable theories*, Amsterdam, 1953.

[42] Vedi A. Przymusiała, *Bibliografia prac Tadeusza Kotarbińskiego* (Bibliografia delle opere di Tadeusz Kotarbiński), in «Fragmenty Filozoficzne», collana III, Warszawa, 1967, pagg. 635-74.

[43] T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Elementi di teoria della conoscenza, di logica formale e di metodologia delle scienze), Lwów, 1929, Wrocław, 1961[2]; tr. ingl. *Gnosiology, the scientific approach to the theory of knowledge*, Oxford-Wrocław, 1966.

[44] Idem, *Kurs logiki dla prawników* (Corso di logica per giuristi), Łódź, 1947; Łódź, 1950[5]; idem, *Wykłady z dziejów logiki* (Lezioni di storia della logica), Łódź, 1957, Warszawa, 1985[2]; tr. fr. *Leçons sur l'histoire de la logique*, Warszawa, 1985.

[45] Idem, *Traktat od dobrej robocie* (Trattato sul buon lavoro), Wrocław, 1965[3]; tr. ingl. *Praxiology,* Oxford-Warszawa, 1965; idem, *Wybór pism* (Scritti scelti), vol. I: *Myśli o działaniu* (Pensieri sull'azione), Warszawa, 1957; vol. II: *Myśli o myśleniu* (Pensieri sul pensiero), Warszawa, 1958.

[46] Vedi K. Pasenkiewicz, *Pierwsze systemy semarayki Leona Chwistka* (I primi sistemi di semantica di Leon Chwistek), Kraków, 1961; cfr. L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne* (Scritti di filosofia e di logica), Warszawa, 1963, pagg. V-XXII; bibliografia delle opere di L. Chwistek, in L. Chwistek, *The limits of science*, London, 1948.

[47] L. Chwistek, *Zasada sprzeczności...*, cit., in «Rozprawy Akademii Umiejętności», Kraków, nr. 30, collana III, 1912, pagg. 270-334; idem, *Über die Antinomien der Prinzipien der Mathematik* (Le antinomie dei principi della matematica), in «Mathematische Zeitschrift», nr. 14, 1922; idem, *Zasada czystej teorii typów* (Il principio della teoria pura dei tipi), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 25, Warszawa, 1922, pagg. 359-91; idem, *The theory of constructive types*, in «Annales de la Société Polonaise de Mathématique», nr. 2, 1924, e nr. 3, 1925.

[48] Idem, *Antynomie logiki formalnej* (Le antinomie della logica formale), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 24, Warszawa, 1921, pagg. 164-71; tr. ingl. in *Polish Logic 1920-1939*, cit., pagg. 338-45; idem, *Über die Hypothesen der Mengenlehre* (Le ipotesi dell'insiemistica), in «Mathematische Zeitschrift», nr. 25, 1926.

[49] Idem, *Neue Grundlagen der Logik und Mathematik* (Nuovi fondamenti di logica e matematica), in «Mathematische Zeitschrift», nr. 30, 1929, pagg. 704-24; idem, *Une méthode métamathématique d'analyse*, in *Comptes rendues du Premier Congrès des Mathérnaticiens des Pays Slaves*, Warszawa, 1929; idem, *Die nominalistische Grundlegung der Mathematik* (La fondazione nominalista della matematica), in «Erkenntnis», III, Leipzig, 1932-33; idem, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych* (I confini della scienza. Schizzo di logica e metodologia delle scienze esatte), Lwów, 1935, tr. ingl. *The limits of science,* London*,* 1948*,* New York*,* 1949.

[50] Vedi S. W. Ślaga, *Professor Bolesław Gawecki – Zarys działalności -i wykaz publikacji* (Il professor Bolesław Gawecki – schizzo delle attività e indice delle pubblicazioni), in «Studia Philosophiae Christianae», nr. 1, Warszawa, 1968, pagg. 5-22; tr. ingl. in «The new Scholasticism», Washington, nr. 32, 1958, pagg. 334-72.

[51] J. Salamucha, *Dowód "ex motu" na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu* (La prova «ex motu» dell'esistenza di Dio. Analisi logica dell'argomentazione di S. Tommaso d'Aquino), in «Collectanea Theologica», Lwów, nr. 5, 1934, pagg. 53-92.

[52] Vedi B. Gawecki, *Władysław Mieczysław Kozłowski* (*1858-1935*), Wroclaw, 1961.

[53] Z. Zawirski, *Stosunek logiki do matematyki w świetle badań współczesnych* (Il rapporto della logica con la matematica alla luce delle ricerche attuali), in *Księga pamiątkowa ku czci prof. W. Heinricha* (Libro commemorativo in onore del prof. W. Heinrich), Kraków, 1927; idem, *Les logiques nouvelles et le champ de leur application*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», nr. 4, Paris, 1932; idem, *Stosunek logiki wielowartościowej do rachunki prawdopodobieństwa* (II rapporto della logica polivalente con il calcolo delle probabilità), in «Poznańskie Towarzystwo Przyjaciól Nauk-Prace Komisji Filozoficznej», nr. 4, 1934; idem, *Über die Anwendung der mehrwertigen Logik in der empirischen Wissenschaft* (L'utilizzo della logica polivalente nella scienza empirica), in «Erkenntnis», VI, Leipzig, 1936; idem, *Doniosłokśc badań logicznych i somatycznych dla teorii fizyki współczesnej* (L'importanza delle indagini logiche e semantiche per la teoria della logica attuale)*,* in «Przegląd Filozoficzny», nr. 14, Warszawa, 1938, pagg. 25-31.

[54] Vedi A. T. Tymieniecka, C.D. Parsons (a cura di), *Scientific publications of J. M. Bocheński*, in *Contributions to Logic and Methodology*: *Essays in Honor of J.M. Bocheński*, Humanities Press, 1965; anche Amsterdam, 1968, pagg. IX-XVIII (a cura di A. T. Tymieniecka); inoltre James J. O'Rourke, Thomas J. Blakeley, Friedrich J. Rapp (a cura di), *Bibliography of the works by J.M. Bocheński 1961-1980*, in *Contemporary Marxism. Essays in Honor of J. M. Bocheński*, in «Sovietika», vol. XLVIII, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1984, pagg. 257-61.

[55] Vedi S. Majdański, C. Wojtkiewicz, *Logika na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (z okaji 50-lecia Uczelni*) (La logica presso l'Università cattolica di Lublino – in occasione dei 50 anni di lezioni), in «Roczniki Filozoficzne», nr. 1, 1969, pagg. 123-70.

[56] K. Ajdukiewicz, *Abriß der Logik* (Lineamenti di logica), Berlin, 1958; idem, *Pragmatic Logic*, Dordrecht, 1974; idem, *Język i poznanie* (Linguaggio e conoscenza), vol. II: *Wybór pism* z *lat 1946-1965* (Scritti scelti degli anni 1946-1965), Warszawa, 1965 (1985[2]).

[57] Idem, *Le problème du fondement des propositions analytiques*, in «Studia Logica», nr. 8, Warszawa-Poznań, 1958, pagg. 259-81.

[58]Idem, *Methodology and metascience*, in «Synthese», nr. 3, 1948-49, 244 pagg. *The axiomatic systems from the methodological point of view*, in «Studia Logica», nr. 9, Warszawa-Poznań, 1960, pagg. 205-20.

[59] M. Przełęcki, *O twórczoki Janiny Kotarbińskiej* (L'opera di Janina Kotarbińska), in «Studia Filozoficzne», nr. 5, Warszawa, 1971, pagg. 35-43.

[60] R. Suszko, *Canonic axiomatic systems*, in «Studia Filozoficzne», nr. 4, Warszawa, 1951, pagg. 301-30.

[61] Idem, *O analitycznych aksjomatach i logicznych regułach wnioskowania. Z teorii definicji* (Gli assiomi analitici e le regole della deduzione. La teoria della definizione), Poznań, 1949; idem, *Zarys elementarnej składni. W sprawie antynomii kłamcy i semantyki języka naturalnego* (Lineamenti di teoria elementare della frase. La questione dell'antinomia del bugiardo e della semantica del linguaggio naturale), Warszawa, 1957; idem, *Wykłady z logiki forrnalnej, cz. I*: *Wstęp do zagadnień logiki, elementy teorii mnogości* (Lezioni sulla logica formale parte prima: introduzione ai problemi della logica, elementi di insiemistica), Warszawa, 1965; idem, *Abolition of the Fregean axiom*, Warszawa, 1973.

[62] Idem, *Ontology in the Tractatus of L. Wittgenstein*, in «Notre Dame Journal of Formal Logic», nr. 9, 1968, pagg. 7-33; idem, *Non-Fregean logic and theories*, in «Analele Universitatii Bucureşti, Acta Logica», nr. 9, 1968, pagg. 105-25; idem, *Identity connettive and rnodality*, in «Studia Logica», nr. 27, Warszawa-Poznań, 1971, pagg. 7-39; idem, *Quasi-completeness in non-Fregean logic*, in «Studia Logica», nr. 29, Warszawa-Poznari, 1971, pagg. 7-14.

[63] M. Przełęcki, *Pojęcia teoretyczne a doświadczenie* (Concetti teorici ed esperienza), in «Studia Logica», nr. 11, Warszawa-Poznań, 1961, pagg. 91-129.

[64] Idem, *The logic of empirical theories* (La logica delle teorie empiriche), London, 1969.

[65] Tra i più importanti articoli di Przełęcki ricordiamo: *O tzw. definicjach operacyjnych* (Le cosiddette definizioni operazionali), in «Studia Logica», nr. 3, Warszawa-Poznań, 1955, pagg. 125-50; W *sprawie terminów nieostrych* (La questione dei termini imprecisi), in «Studia Logica», nr. 8, Warszawa-Poznań, 1958, pagg.313-7; *O pojęciu zdania analitycznego* (Il concetto di proposizione analitica), in «Studia Logica», nr. 15, Warszawa-Poznań, 1963, pagg. 155-78; *Problem interpretacji języka empirycznego w ujęciu teoria-modelowym* (Il problema dell'interpretazione del linguaggio empirico nella concezione della teoria dei modelli), in «Studia Filozoficzne», nr. 1, Warszawa, 1972, pagg. 133-52; *Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych* (Il concetto di verità nei linguaggi delle scienze empiriche), in «Studia Filozoficzne», nr. 6, Warszawa, 1977, pagg. 13-20.

[66] J. Pelc, *O pojęciu tematu* (Il concetto di tema), Wrocław, 1961; idem, *Poglądy Rudolfa Carnapa na kwestie znaczenia i oznaczania* (Le concezioni di Rudolf Carnap attorno alle questioni di significato e designazione), Wrocław, 1960; idem, *O użyciu wyraveń* (L'uso delle espressioni), Wrocław, 1971; idem, *Studies in functional logical semiotics of natura! language*, The Hague, 1971.

[67] W. Marciszewski, *Podstawy logicznej teorii przekonań* (Fondamenti della teoria logica delle convinzioni), Warszawa, 1972; idem, *Sztuka dyskutowania* (L'arte di discutere), Warszawa, 1969, [1971[2]]; idem, *Poradnik dla niezdecydowanych* (Consulente per indecisi), Wrocław, 1974; idem, *Rola dyskusji w nauczaniu i wychowaniu* (Il ruolo della discussione nell'insegnamento e nell'educazione), Warszawa, 1976; idem, *Metody analizy tekstu naukowego* (Metodi di analisi di un testo scientifico), Warszawa, 1977, [1981[2]].

[68] W. Marciszewski (a cura di), *Mała encyklopedia logiki* (Piccola enciclopedia di logica), Wrocław, 1970.

[69] Vedi H. Rasiowa, In *memory of Andrzej Mostowski*, in «Studia Logica», nr. 36, Warszawa-Poznań, 1977, pagg. 1-3.

[70] W. Marek, *Bibliography of Andrzej Mostowski's Works*, in «Studia Logica», nr. 36, Warszawa-Poznań, 1977, pagg. 3-8.

[71] A. Mostowski, *Logica matematyczna* (Logica matematica), Warszawa, 1948; idem (con K. Kuratowski), *Theoria mnogości* (Insiemistica), Warszawa, 1952, [1966[2]]; idem (con A. Tarski e R. M. Robinson), *Undecidable theories*, Amsterdam, 1953; idem, *Constructible sets with applications*, Amsterdam, 1969.

[72] Idem, *Proofs of non-deductibility in intuitionistic functional calculus,* in «The Journal of Symbolic Logic», nr. 13, 1948, pagg. 193-203.

[73] A. Grzegorczyk, *Logika popularna. Przystępny zarys logiki zdań* (Logica comprensibile. Semplice schizzo della logica proposizionale), Warszawa, 1955, [1960[2]]; idem, *Zagadnienia rozstrzygamości* (Problemi di decidibilità), Warszawa, 1957; idem, *Zarys logiki matematycznej* (Schizzo di logica matematica), Warszawa, 1961, [1973[2]]; idem, *Fonctions recursives*, Paris, 1961; idem, *Zarys arytmetyki teoretycznej* (Schizzo di aritmetica teorica), Warszawa, 1971.

[74] Idem, A *philosophically plausible formai interpretation of intuitionistic logic*, in «Indagationes Mathematicae», nr. 26, 1964, pagg. 596-601; idem, *An approach to logical calculus*, in «Studia Logica», nr. 30, Warszawa-Poznań, 1972, pagg. 33-41.

[75] Warszawa, 1963, [1968[2]].

[76] *Wstęp do logiki matematycznej i teorii mnogości* (Introduzione alla logica matematica e all'insiemistica), Wrocław, 1966; *An algebraic approach to non-classical logics*, Warszawa, 1974.

[77] R. Sikorski, *Boolean algebras*, Berlin, 1960.

[78] J. Łoś, *On the categoricity in power of elementary deduttive systems and some related problems*, in «Colloquium Mathematicum», nr. 3, 1954, pagg. 58-62; idem, *O matrycach logicznych* (Matrici logiche), Wrocław, 1949; idem, *On the extending of models*, I, in «Fundamenta Mathematicae», nr. 42, Warszawa, 1955, pagg. 38-54; idem (con R. Suszko), *On the extending of models*, II, in «Fundamenta Mathematicae», nr. 42, Warszawa, 1955, pagg. 343-7; III, in *ibidem*, nr. 44, 1957, pagg. 52-60.

[79] K. Kuratowski, *Sur la notion de l'ordre dans la théorie des ensembles*, in «Fundamenta Mathematicae», nr. 2, Warszawa, 1921; altri lavori: *Wstęp do teorii mnogości i topologii* (Introduzione all'insiemistica e alla topologia), Warszawa, 1955, [1972[5]]; *Topologie*, vol. I, Warszawa, 1933, [1961[3]]; *Topology* I-II, New York, 1966-1968; *Pół wieku matematyki polskiej 1920-1970* (Mezzo secolo di matematica polacca 1920-1970), Warszawa, 1973.

[80] K. Policki, W *sprawie formalizacji dowodu "ex motu" na istnienie Boga* (La questione della formalizzazione della prova «ex motu» dell'esistenza di Dio), in «Roczniki Filozoficzne», nr. 23, Lublin, 1975, pagg. 19-30.

[81] H. Greniewski, *Elementy logiki formalnej* (Elementi di logica formale), Warszawa, 1955; *Elementy logiki indukcji* (Elementi di logica dell'induzione), Warszawa, 1955.

[82] J. Słupecki, *Der volle dreiwertige Aussagenkalkül* (Il calcolo proposizionale trivalente completo), in «Comptes rendues des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie», cl. III, nr. 29, 1936, pagg. 9-1 I ; idem, *Dowód aksjomatyzowaeności pełnych systemów wielowartościowych rachunku zdań* (Prova della assiomizzabilità del sistema polivalente completo del calcolo proposizionale), in «Comptes rendues des séances...», cl. III, nr. 32, 1939, pagg. 110-28.

[83] Idem, *Z badań nad sylogistyką Arystotelesa* (Dalle ricerche sulla sillogistica in Aristotele), in «Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego», collana B, nr. 6, Wrocław, 1948.

[84] Idem (con L. Borkowski), *A logical system based on rules and its application in teaching mathematical logic*, in «Studia Logica», nr. 7, Warszawa-Poznań, 1958, pagg. 71-106; idem (con L. Borkowski), *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości* (Elementi di logica matematica e di insiemistica), Warszawa, 1963; [1969[3]].

[85] L. Borkowski, *Logika formalna: systemy logiczne, wstęp do metalogiki* (Logica formale: i sistemi logici, introduzione alla metalogica), Warszawa, 1970, [1977[2]]; tr. ted. 1976; idem, *Elementy logiki formalnej* (Elementi di logica formale), Warszawa, 1972, [1977[4]].

[86] Idem, *Reductiorz of arithmetic to logic based on types theory without axiom of infinity and typical of arithmetical constants*, in «Studia Logica», nr. 8, Warszawa-Poznań, 1958, pagg. 283-95.

[87] T. Kubiński, *A proof of consistency of Borkowski's logical system containing Peano's arithmetic*, in «Studia Logica», nr. 14, Warszawa-Poznań, 1963, pagg. 197-219; idem, *On structurality of*

rules of inferente, Wrocław, 1965; idem, *Nazwy nieostre* (Nomi indeterminati), in «Studia Logica», nr. 7, Warszawa-Poznań, 1958, pagg. 115-75; idem, *Pełnaśc niektórych teorii oznaczania* (La completezza di alcune teorie della designazione), in «Ruch Filozoficzny», nr. 27, Toruń, 1969, pagg. 162-5; idem, *Ktyterium matrycowe dla logiki zmian von Wrighta* (Il criterio delle matrici per la logica dei mutamenti di Wright), in «Ruch Filozoficzny», nr. 30, Toruń, 1972, pagg. 43-7; idem, *Wstęp do logicznej teorii pytań* (Introduzione alla teoria logica delle domande), Warszawa, 1971.

[88] R. Wójcicki, *Metodologia formalna nauk empirycznych* (Metodologia formale delle scienze dell'esperienza), Wrocław, 1974.

[89] Vedi I. Dąmbska, *Tadeusz Czeżowski*, in «Rozprawy filozoficzne», Toruń, 1969, pagg. 5-19.

[90] Vedi W. Mincer, *Bibliografia publikacji professora Tadeusza Czeżowskiego* (Bibliografia delle pubblicazioni del prof. Tadeusz Czeżowski), in «Rozprawy filozoficzne», Tortiti, 1969, pagg. 25-33.

[91] T. Czeżowski, *Teoria klas* (La teoria delle classi), Lwów, 1918; idem, *Klasyczna nauka o sędzię i wniosku w świetle logiki współczesnej* (La teoria classica del giudizio e della conclusione alla luce della logica attuale), Wilna, 1927; idem, *Odczyty filozoficzne* (Lezioni di filosofia), Toruń, 1958; idem, *Filozofia na rozdrovu* (Filosofia al bivio), Warszawa, 1965.

[92] Vedi L. Dubikajtis, *Stanisław Jaśkowski* (*1906-1965*), in «Ruch Filozoficzny», nr. 25, Toruń, 1967, pagg. 187-98.

[93] S. Jaśkowski, *On the rules of suppositions in formai logic*, collana «Studia Logica», nr. 1, Warszawa, 1934; idem, *Elementy logiki matematycznej i ntetodologii nauk ścisłych* (Elementi di logica formale e di metodologia delle scienze esatte), Toruń, 1947.

[94] Idem, *Recherches sur la logique intuitioniste*, in *Actes du Congrès de la Philosophie Scientzfique*, 6, Paris, 1936, pagg. 58-61.

[95] Idem, *Sur les variables propositionnelles dépendantes*, in «Studia Societatis Scientium Torunensis», sezione A, Toruń, nr. 1, 1948, pagg. 17-21; idem, *Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych* (Il calcolo proposizionale per sistemi deduttivi contraddittori), *ibidem,* pagg. 57-77; idem, *O koniunkcji dyskusyjnej w rachunku zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych* (La congiunzione discorsiva nel calcolo proposizionale per sistemi deduttivi contraddittori), *ibidem*, nr. 1, 1949, pagg. 171-2; idem, *On the modal and causai functions in symbolic logic*, in «Studia Philosophica», nr. 4, Lwów, 1951, pagg.71-92.

[96] Idem, *O interpretacji zdań kategotycznych Arystotelesa w rachunku predykatów* (L'interpretazione della proposizione categorica di Aristotele nel calcolo dei predicati), in «Studia Societatis Scientium Torunensis», nr. 2, 1950, pagg. 77-90.

[97] I. Dąmbska, *O prawach w narice* (Le leggi nella scienza), Lwów, 1933; idem, *Dwa studia z teorii naukowego poznania* (Due studi sulla teoria della conoscenza scientifica), Toruń, 1962; idem, *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej* (Attrezzi e oggetti della conoscenza. La teoria della conoscenza strumentale. Filosofia linguistica), Warszawa, 1967; idem, *O konwencjach i konwencjonalizmie* (Convenzioni e convenzionalismo), Wrocław, 1975; idem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii* (Segni e pensieri. Scritti scelti di semiotica, gnoseologia e storia della filosofia), Warszawa, 1975.

[98] S. Surma, *On the axiomatic treatment of the theory of models*: (l.) *Theory of models as an extension of Tarski's consequence theory*, in «Prace z logiki», nr. 4, 1969, pagg. 39-45; (2.) *Syntact-ical characterisation of a fragment of the theory of models*, in «Prace z logiki», nr, 5, 1970, pagg. 43-63; (3.) *The function of model content*, in «Prace z logiki», cit., pagg. 57-63; (4.) P. Kossowski, *Independence of some axiom system of model theory*, in «Prace z logiki», cit., pagg. 15-24.

[99] A. Wiegner, W *sprawie założeń i characteru logiki tradycyjnej* (La questione delle presunzioni e del carattere della logica tradizionale), in «Kwartalnik Filozoficzny», nr. 15, Kraków, 1938, pagg. 108-122; vedi T. Batóg, *Problematyka logiki tradycyjnej w pracach Adama Wiegnera* (La problematica della logica tradizionale nei lavori di Adam Wiegner), in «Studia Logica», nr. 23, Warszawa-Poznań, 1968, pagg. 143-6.

[100] *Classification as a kind of distante function. Natural classification*, in «Studia Logica», nr. 12, Warszawa-Poznań, 1961, pagg. 41-66; idem (con T. Batóg), *A generalized theory of classification*, in «Studia Logica», nr. 16, Warszawa-Poznań, 1965, pagg. 53-70, e nr. 17, 1965, pagg. 7-24.

[101] J. Giedymin, *Z problemów logicznych analizy historycznej* (Problemi logici dell'analisi storica), Poznań, 1961; idem, *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych* (Problemi, presunzioni, soluzioni. Studi dei fondamenti logici delle scienze sociali), Poznań, 1964.

[102] Vedi nota [55].

[103] A. Korcik, *Teoria konwersji zdań asertorycznych u Arystotelesa w świetle teorii dedukcji* (La teoria dell'inversione delle proposizioni assertorie in Aristotele alla luce della teoria della deduzione), Wilna, 1937; idem, *Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Aristotelesa na tle logiki tradycyjnej* (La teoria del sillogismo delle proposizioni assertorie in Aristotele sullo sfondo della logica tradizionale), Lublin, 1948.

[104] S. Kamiński, *Gergonne'a teoria definicji* (La teoria della definizione in Gergonne), Lublin, 1958; idem, *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk* (Il concetto di scienza e la classificazione delle scienze), Lublin, 1961, [1970²]; idem (con M. Krdpiec), *Z teorii i metodologii metafizyki* (Teoria e metodologia della metafisica), Lublin, 1962.

[105] Le opere di maggior importanza di J. Iwanicki nel campo della logica sono: *Dedukcja naturalna i logistyczna* (Deduzione logica e deduzione naturale), Warszawa, 1949; 0 *sylogistyce Arystotelesa* (La sillogistica di Aristotele), in «Studia Philosophiae Christianae», nr. 2, Warszawa, 1965, pagg. 67102.

[106] P. Chojnacki, *Aksjomatyzacja i formalizowanie dedukcji i zastosowanie do ontologii* (*L'*assiomizzazione e la formalizzazione della deduzione e la sua applicazione all'ontologia), in «Collectanea Theologica», nr. 24, Warszawa, 1953, pagg. 5-30; idem, *L'application du langage formalisé à la philosophie*, in «Collectanea Theologica», nr. 31, Warszawa, 1960, pagg. 5-14.

[107] E. Nieznański, *Fortnalizacyjne próby ustalenia logiko-formalnych podstaw stwierdzenia pierwszych elementów relacji rozważanych w tomistycznej teodycei* (Tentativi di formalizzazione della determinazione dei fondamenti di logica formale delle attestazioni degli elementi primi delle relazioni che vengono presi in considerazione nella teodicea tomista), in «Miscellanea Logica», vol. I, Warszawa, 1980*,* pagg. 7-194*; Logical analysis of Thomism*, *the Polish programme that originated in the 1930's*, in J. Srzednicki (a cura di)*, Initiatives in Logic*, Dordrecht*,* 1987, pagg. 128-155; idem, *Polen: Der Thomismus* (Polonia: il tomismo)*,* in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. II, Graz, 1988*,* pagg. 804-823.

Capitolo terzo
Storia della filosofia, gnoseologia e filosofia teoretica

Tadeusz Ślipko

1. *Tematica*

Volendo rispettare la suddivisione degli argomenti presentata nel primo capitolo e avendo testé esposto la storia della logica in Polonia, analizzeremo ora le riflessioni dei filosofi polacchi su questioni inerenti la cosiddetta filosofia teoretica. Secondo la nostra concezione, la filosofia teoretica comprende la filosofia della natura, l'antropologia filosofica (ovvero la filosofia dell'uomo) ma anche la filosofia dell'essere e di Dio. L"utore ha aggiunto a questi ambiti tematici anche la gnoseologia e la storia della filosofia, pur essendo pienamente consapevole del fatto che così facendo si sarebbe forse sovraccaricato di contenuti il presente capitolo. Tale scelta è stata tuttavia motivata da ragioni di ordine pratico, derivando infatti non solo dai rapporti esistenti tra i contenuti delle singole parti dell'esposizione generale ma anche dall'esempio di altri autori, che hanno utilizzato criteri similmente ampi nella suddivisione tematica della storia della filosofia.

In ogni caso, si è posta la questione di come si potesse dare un ordine a questa mole di materiale. Ci è parso che, tra le molte possibilità a nostra disposizione, la più adeguata fosse quella di trattare dapprima la storia della filosofia polacca, quindi la gnoseologia e infine – in quanto ambito più generale – le discipline fondamentali della filosofia teoretica, tutto questo, naturalmente, inserito nel contesto cronologico stabilito all'inizio e all'interno degli ambiti di influenza già definiti[1].

2. *Storia della filosofia*

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

All'inizio del XX secolo la storia della filosofia si trovava a un livello relativamente alto e all'incirca dalla metà del XIX secolo era divenuta una moderna disciplina scientifica. Quegli stessi uomini di pensiero che da giovani avevano avuto un ruolo rilevante in tale sviluppo rappresentarono poi la storia della filosofia polacca anche alla soglia del nuovo secolo. Poiché questi intellettuali furono soprattutto attivi a Cracovia, inizieremo parlando dell'influenza esercitata da questa città.

— *Cracovia*

Nel periodo antecedente alla Prima guerra mondiale i maggiori rappresentanti della storia della filosofia a Cracovia, e contemporaneamente in tutta la Polonia, furono S. Pawlicki, M. Straszewski e W. Lutosławski[2].

1. Stefan Pawlicki (1839-1916) può essere definito il primo grande storico polacco della filosofia intesa in senso moderno. La sua opera fu – accanto a numerose opere monografiche – una storia della filosofia greca da Talete ad Aristotele di ampio respiro, scritta con grande talento e competenza, e tuttavia, allo stesso tempo, in modo criticamente distanziato e assolutamente individuale[3]. Pawlicki non poté portare a termine quest'opera, che si interruppe purtroppo a Platone; il secondo volume apparve postumo.

2. Al contrario di Pawlicki e degli intellettuali tedeschi del tempo – per i quali la Grecia era la culla della filosofia –, Maurycy Straszewski (1848-1921) riteneva piuttosto che lanascita della filosofia fosse da collegarsi strettamente alla religione. La filosofia, pertanto, sarebbe sempre comparsa là dove l'uomo, sotto l'influsso della religione (e di altri impulsi), iniziava a riflettere sul mondo e su se stesso. Coerentemente con questa concezione, Straszewski si dedicò a studi pionieristici sulla filosofia dell'Estremo Oriente, pur senza utilizzare fonti originali ma soltanto le traduzioni inglesi, francesi e tedesche più facilmente reperibili. Nondimeno, l'immagine della filosofia dell'Estremo Oriente da lui costruita appartiene, insieme ai lavori di Paul Deussen (1845-1919), alla letteratura principale sviluppatasi sull'argomento nell'Europa di quegli anni.

3. Wincenty Lutosławski (1863-1954) divenne noto a cavallo dei due secoli grazie ai suoi lavori sulla filosofia di Platone[4]. Il risultato più significativo da lui ottenuto fu il perfezionamento del cosiddetto metodo stilometrico, che consisteva in una precisa analisi delle caratteristiche stilistiche delle opere di Platone come condizione per determinarne la cronologia e – cosa ancor più importante – i periodi di sviluppo identificabili all'interno del pensiero platonico. Avendo pubblicato le sue opere più rilevanti su quest'argomento in varie lingue occidentali, Lutosławski godette di chiara fama nel mondo intellettuale di allora e fu il filosofo polacco più noto all'estero.

— *Leopoli*

A Leopoli il primo a occuparsi di storia della filosofia negli anni precedenti la Prima guerra mondiale fu Wojciech Dzieduszycki (1848-1909), benché sia stato poi Witold Rubczyński (1864-1938) a dimostrare il maggiore talento in questo ambito di studio. Tra i suoi lavori, quelli che più meritano di essere ricordati sono gli studi sulla filosofia neoplatonica e sulla sua ricezione nel medioevo, in particolare negli scritti di Wilhelm di Moerbecke e Jan Mosbach. Grazie a questi studi Rubczyński fece avanzare sensibilmente la ricerca del tempo in quest'ambito, benché ad alcune delle sue tesi siano state in seguito apportate alcune correzioni.

— *Varsavia*

Le difficili circostanze nelle quali si sviluppò a Varsavia il pensiero polacco nel periodo precedente la Prima guerra mondiale esercitarono purtroppo un'influenza particolarmente sfavorevole sulla storia della filosofia. Mancò in tal senso una figura del rango di Pawlicki oppure di Straszewski, anche se vi furono comunque filosofi che nei loro scritti e nelle loro opere didattiche fornirono prova di padronanza di questa disciplina e che contribuirono alla sua diffusione e comprensione. Sotto questo punto di vista i più meritevoli furono Adam Mahrburg (1855-1913), Ignacy HaIpern-Myślicki (1874-1935) e Władysław M. Kozłowski (1858-1935). Quest'ultimo, in quanto autore di opere di manualistica divulgativa di storia della filosofia, particolarmente utili per la didattica, contribuì in modo essenziale alla formazione di una letteratura filosofica. Anche Henryk Struve (1840-1912) si occupò di storia del-

la filosofia polacca, come dimostra il titolo del suo libro *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce* (La storia della logica come gnoseologia in Polonia)[6]. Egli si limitò tuttavia alla logica, alla metodologia e alla gnoseologia.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

Nel periodo tra le due guerre, nell"mbito della storia della filosofia polacca, Cracovia occupò una posizione di netta superiorità, benché anche a Varsavia si stesse sviluppando un secondo forte centro di ricerca. Tutti gli altri luoghi di formazione operarono all'ombra di questi due centri principali.

— *Cracovia*

1. Per la scuola storico-filosofica di Cracovia si possono considerare come rappresentativi soprattutto due nomi: Kostanty Michalski (1879-1947) e Aleksander Birkenmajer (1890--1967)[7]. La ragione di questa valutazione risiede nella fama internazionale di cui godettero entrambi grazie alle loro scoperte nell'ambito della filosofia medievale. Michalski iniziò con ricerche sulla storia del medioevo in Polonia, successivamente, tuttavia, il fulcro delle sue indagini si spostò sulla filosofia dell'Europa occidentale del XIV secolo, in particolare quella di Oxford e Parigi. Erano state quelle infatti le fonti da cui aveva tratto ispirazione la filosofia polacca dell'epoca (cioè del XIV secolo). I lavori di Michalski in questa direzione ebbero come risultato la chiarificazione di numerose questioni particolari, direttamente legate alle posizioni di quei filosofi che allora insegnavano a Oxford e Parigi (per esempio sul libero arbitrio) e in grado di offrire una visione sintetica del pensiero filosofico medievale. I maggiori meriti di Birkenmajer si ebbero invece nella prosecuzione delle ricerche sulla ricezione dei contributi dei pensatori greci e arabi nel medioevo latino. Entrambi questi storici della filosofia polacchi furono inoltre tra gli iniziatori e i collaboratori della monumentale edizione del *Corpus Philosophorum Medii Aevi*.

2. Nel campo della storia della filosofia merita di essere quantomeno menzionata l'iniziativa di Franciszek Kwiatkowski S.J. (1888-1949). Nonostante numerosi tentativi, in Polonia non si era mai giunti sino a quel momento a un'autentica visione d'insieme della storia della filosofia, neppure nella forma di un manuale. Kwiatkowski vi pose rimedio traducendo in polacco il testo di A. Stöckl e J. Weingärtner *Geschichte der Philosophie in Abriß* e inserendo nella terza edizione polacca un capitolo sulla storia della filosofia in Polonia. Questo manuale fu presto sostituito da quello migliore di Tatarkiewicz, ma venne impiegato ancora per molto tempo come testo per l'insegnamento, in particolare nei corsi filosofico-teologici condotti all'interno di istituti religiosi.

— *Varsavia*

1. Figura di primo piano della storia della filosofia a Varsavia fu Władysław Tatarkiewicz (1886-1980)*. La chiarissima fama di cui godette e l"norme influsso da lui esercitato sulla formazione della cultura filosofica gli furono assicurati dalla sua opera di storia della filosofia, i cui primi due volumi apparvero nel 1931 e furono seguiti da numerose nuove edizioni.

* Vedi anche Marek Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, Warszawa, 1975.

Tatarkiewicz vi utilizzò la più semplice tecnica espositiva. Come egli stesso confessò in seguito, il suo manuale fu, piuttosto che una «storia della filosofia» (o una storia dei problemi e delle idee filosofiche), una «storia dei filosofi» (o dei sistemi filosofici). A prescindere da queste considerazioni, il testo acquistò vasta popolarità divenendo in Polonia un manuale accademico di fondamentale importanza. Tale successo era dovuto a una rielaborazione del materiale assai ricca di spunti, a una revisione di quest'ultimo caratterizzata da una grande autonomia di giudizio, a una ripartizione del contenuto suffragata da un solido sguardo d'insieme, all'oggettività dell'esposizione delle dottrine filosofiche trattate e infine a un linguaggio che conquistava il lettore.

2. Adam Krokiewicz (1890-1977) condusse a Varsavia alcune ricerche sulla storia della filosofia antica. I suoi studi condotti negli anni tra le due guerre sulla filosofia di Epicuro[8] non hanno avuto a tutt'oggi eguali nella letteratura scientifica polacca.

3. Grandi meriti per la storia della filosofia in Polonia andarono in questo secondo periodo anche Wiktor Wąsik (1883-1963), la cui attività di ricerca scientifica fu soprattutto caratterizzata da lavori sulla filosofia polacca, cioè sulla filosofia praticata in Polonia e diffusa in linea di principio con opere scritte in polacco. Negli anni tra le due guerre aveva già pubblicato una parte dei risultati delle sue ricerche in questo campo, risultati che raccolse poi negli anni dell'occupazione tedesca in un'opera esaustiva sulla storia della filosofia polacca. Sfortunatamente, durante la rivolta di Varsavia, il manoscritto pronto per la stampa bruciò insieme all'intera documentazione. Ricostruito dallo stesso Wąsik, venne pubblicato dopo la guerra con il titolo *Historia filozofii polskiej* (Storia della filosofia polacca)[9]. L'esposizione si concludeva purtroppo a metà del XIX secolo, giacché la morte impedì all'autore di trattare anche la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX.

L'opera di Wąsik rappresentò la rielaborazione fino a quel momento più completa della storia della filosofia polacca, e in qualche modo anche la realizzazione di un'idea che già nel XIX secolo aveva avuto il sacerdote cattolico Franciszek Krupiński. Seguendo il contesto cronologico tradizionale, Wąsik perseguì diversi criteri per la ripartizione del contenuto: se nel primo volume il criterio della ripartizione era costituito dai problemi filosofici, in seguito – allorché si trattò di discutere i sistemi dei maggiori pensatori polacchi del periodo prima e durante il romanticismo – egli tornò al metodo tradizionale impiegato in ogni storia della filosofia.

4. Negli altri centri di formazione della Polonia la storia della filosofia ebbe il suo posto all'interno del programma di studi delle università, con docenti quali B. Jasinowski e W. Horodyski a Wilna, A. Żółtowski a Poznań e W. Gielecki e H. Jakubanis a Lublino.

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

Negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, Varsavia e Lublino divennero i centri di maggior creatività sul terreno delle ricerche di storia della filosofia.

— *Varsavia*

A Varsavia il ruolo di maggiore importanza venne svolto, anche dopo la Seconda guerra mondiale, da W. Tatarkiewicz. Il suo maggior risultato fu il completamento della *Historia filozofii* con la sua prosecuzione sino ai tempi più recenti. L'ultima edizione, la settima dell'intera opera ma la quinta comprendente anche il terzo volume, apparve nel 1978.

Tra i ricercatori che condussero studi specialistici bisogna citare innanzitutto A. Krokiewicz, il quale, dopo la Seconda guerra mondiale, continuò a occuparsi di filosofia

greca. Nello stesso ambito operò anche Paweł Siwek (1893-1986), che dal 1931 visse e lavorò a Roma, pur con qualche interruzione e rimanendo in ogni caso legato a Cracovia. Sue furono le traduzioni in polacco di opere scelte di Aristotele, preziose soprattutto per la qualità del lavoro di interpretazione. Siwek fu altresì un profondo conoscitore della filosofia moderna, come dimostrano i suoi studi su Spinoza, purtroppo pubblicati in francese.

3. Nelle ricerche sulla filosofia del medioevo, a diventare molto famoso dopo Krokiewicz fu Stefan Swieżawski, chiamato nel 1956 all'Accademia delle scienze polacca senza che per questo si interrompessero i suoi legami con l'Università cattolica di Lublino. I suoi studi si concentrarono quasi esclusivamente sulla filosofia del XV secolo[10] ma furono ugualmente di grande importanza per la storia della filosofia polacca, in quanto l'autore utilizzò la letteratura più recente dedicata a questo periodo e analizzò numerosi fondi d'archivio.

La problematica filosofica del medioevo costituì anche l'ambito di ricerca di un gruppo di lavoro di cui facevano parte J. Domański, J. Korolec, Z. Kudasiewicz, Mieczysław Markowski, Zofia Włodek e Władysław Seńko. Attraverso la loro casa editrice questi studiosi pubblicarono i «Mediaevalia Philosophica Polonorum» (sinora sono apparsi oltre trenta numeri), dedicati alla pubblicazione di lavori stranieri sulla filosofia medievale in Polonia e in Europa occidentale. In questo contesto bisogna inoltre ricordare la rivista «Studia mediewistyczne» (Studi medievali), attualmente redatta da M. Markowski. Forme di collaborazione in quest'ambito furono organizzate dall'Istituto per la storia della filosofia medievale presso l'Istituto di filosofia e sociologia dell'Accademia delle scienze.

I lavori di questo istituto, pubblicati all'interno della serie redatta da Z. Kuksewicz su *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* (Storia della filosofia medievale in Polonia), servirono allo scopo di dischiudere le fonti accessibili in quest'ambito. Si trattava di analisi monografiche delle fonti, come per esempio *Filosofia bytu* (La filosofia dell'essere) di Zofia Włodek oppure *Filosofia przyrody w pienvszej połowie XV wieku* (La filosofia della natura nella prima metà del XV secolo) di M. Markowski.

4. Varsavia fu anche il luogo dove esercitò la propria attività il gruppo di ricerca operante nell'ambito della Facoltà di filosofia cristiana della ATK. Dirige questo gruppo di lavoro Mieczysław Gogacz, con il quale fino al 1984 ha collaborato anche Bronisław Dembowski. Dopo che quest'ultimo ha abbandonato l'ATK, sono stati giovani studiosi della Cattedra di storia della filosofia a occuparsi dei relativi compiti.

Mieczysław Gogacz (1930) ha studiato storia del neoplatonismo e del tomismo, della problematica dell'«esse» e della dottrina dell'uomo, della filosofia araba e della filosofia orientale. Insieme ai suoi collaboratori ha tradotto due opere di Avicenna dalla raccolta *Danisz-name*: i libri sulla causa e sulla metafisica. Bronisław Dembowski (1929) scelse invece come proprio oggetto di ricerca la filosofia polacca del XIX secolo, in particolare le posizioni dei filosofi di allora nei confronti della metafisica e della filosofia in generale.

5. Un ruolo rilevante per lo sviluppo delle ricerche sulla filosofia polacca è stato svolto dall'iniziativa editoriale assunta da Józef Bar e proseguita, dopo la sua morte, dal gruppo editoriale dell'Accademia delle scienze sotto la direzione di Alicja Kadler. Lo scopo era di realizzare una bibliografia della filosofia polacca. Sono finora apparsi quattro volumi, comprendenti gli anni che vanno dal 1750 sino al 1918. Degna di particolare menzione risulta altresì la collana *Polka myśl filozoficzna i społeczna* (Il pensiero filosofico e sociale polacco), contenente preziosi materiali monografici sulla storia della filosofia polacca del XIX e XX secolo. L'Accademia delle scienze polacca ha infine pubblicato una collana dal titolo *Biblioteka Klasików Filozofii* (Biblioteca di classici della filosofia), grazie alla quale sono state rese accessibili a un'ampia cerchia di lettori molte opere fondamentali dei maggiori pensatori della storia della filosofia.

— *Lublino*

Lo sviluppo della storia della filosofia a Lublino fu legata soprattutto all'attività dell'Università cattolica. Segnò una svolta l'assunzione nel 1948 della cattedra di storia di filosofia medievale e moderna presso la Facoltà di filosofia cristiana da parte di S. Swieżawski. Questi non solo indicò nuove direzioni di ricerca, ma introdusse anche uno stile di lavoro personale, formando numerosi studiosi tutt'ora operanti in tutti gli ambiti intellettualmente vivaci della Polonia. Il lavoro intrapreso da Swieżawski fu proseguito da Marian Kurdziałek (1920), che fu anche allievo di A. Birkenmajer. Kurdziałek si occupò di storia della letteratura filosofica e dell'edizione di manoscritti.

— *Altri centri*

In seguito alla chiusura nel 1954 della Facoltà teologica dell'Università Jagellonica di Cracovia, la storia della filosofia fu coltivata ancora presso la Facoltà umanistica dell'Accademia delle scienze polacca. Tra gli studiosi operanti in quest'ambito bisogna ricordare soprattutto Władysław Stróżewslci (1933), direttore dell'Istituto filosofico dell'Università Jagellonica.

3. *La problematica storiografica*

Questa breve trattazione dello sviluppo della storia della filosofia in Polonia nel XX secolo dovrebbe essere integrato da alcune considerazioni rivolte a una migliore comprensione del concetto di storia della filosofia, dell'oggetto di questa disciplina e dei suoi metodi di ricerca – detto in modo generico: della storiografia filosofica presso gli autori polacchi.

Problematiche di questo genere rientrarono ben presto nelle questioni oggetto di indagine da parte degli storici della filosofia. Pawlicki aveva prodotto alcuni scritti su questo argomento già attorno alla metà del XIX secolo (1866); successivamente (negli anni 1911-12) K. Twardowski e W. Lutosławski si dedicarono alla medesima problematica, che divenne tuttavia una questione a sé stante soltanto con il vivace dibattito che si aprì sulla storia della filosofia nel periodo tra le due guerre. Rilevanti in tal senso furono le argomentazioni di B. Jasinowski e K. Michalski: il primo vide come compito della storia della filosofia la ricostruzione dell'autentico patrimonio del pensiero dei singoli filosofi e delle loro interpretazioni; il secondo sottolineò invece la necessità di cogliere i sistemi filosofici a partire dal loro punto centrale di raccordo, considerando (secondo l'esempio di Hartmann) il modello della storia dei problemi filosofici come il modello più completo di storia della filosofia.

In seguito fu Tatarkiewicz a riprendere tali problematiche[11]. Le biografie dei filosofi, i problemi e le loro soluzioni, i sistemi e le opinioni, le grandi contrapposizioni e le sintesi – tutto questo, secondo Tatarkiewicz, si raccoglie in una totalità di materiali, a partire dai quali lo storico della filosofia attraverso la selezione, l'integrazione, l'interpretazione, la classificazione e la correzione, condotte in conformità allo stile, alle possibilità, al talento e ai bisogni individuali – crea un'immagine della storia della filosofia. Questa visione d'insieme rappresenta in qualche modo una composizione di cui è artefice – quand'anche non arbitrario – l'autore, guidato nella sua opera da quella particolare concezione della filosofia a cui egli si attiene.

Prescindendo dall'importanza di Tatarkiewicz, il maggior risultato sul terreno della storiografia filosofica polacca del XX secolo fu conseguito da Stefan Swieżawski (1907), le cui

idee furono ulteriormente sviluppate dai suoi allievi, in particolare da M. Gogacz. Swieżawski, nella sua opera più importante *Zagadnienie historii filozofii* (Il problema della storia della filosofia) [1966], non solo trasmise una visione generale assai convincente dello sviluppo della storiografia filosofica moderna, ma precisò anche la propria posizione in proposito. Partendo dal postulato secondo il quale la storia della filosofia deve essere innanzitutto una storia di problemi, giunse infine a concludere che la rielaborazione di un concetto di storia della filosofia, in quanto ricerca concernente alcuni problemi, presupponeva un ripensamento fondamentale di tutte le concezioni dell'essere a partire da Tommaso d'Aquino. Questa era secondo Swieżawski la prima condizione per chiarire ogni problematica di cui uno storico venisse a occuparsi. Considerando inoltre le condizioni sociali, religiose, economiche e culturali del pensatore preso in esame, si poteva elaborare infine un modello di storia della filosofia che era sì storia, ma nel contempo anche filosofia.

Al termine di questa panoramica necessariamente schematica della storia della filosofia polacca del XX secolo bisogna ancora una volta sottolineare con forza che ci riferiamo a una disciplina filosofica nella quale il pensiero polacco raggiunse molto in fretta – già a cavallo tra il XIX e il XX secolo – un livello autenticamente europeo. Le grandi tradizioni di Pawlicki, Straszewski e Lutosławski, proseguite dalle generazioni successive, produssero notevoli risultati non solo nell'opera di Michalski e Birkenmajer: grazie all'opera di persone come Tatarkiewicz e Swieżawski non mancarono neppure in seguito studiosi di grande valore. Resta tuttavia da considerare in che modo la storiografia filosofica polacca abbia raggiunto i migliori risultati nelle ricerche di storia della filosofia antica e medievale; nel contesto della filosofia medievale, tutto questo va inteso non soltanto all"nterno della dimensione polacca bensì di quella europea. In tempi più recenti si è delineato un ritorno piuttosto chiaro a quella profonda ricerca di una visione d'insieme della filosofia polacca dai suoi inizi sino al presente. Se da un lato i maggiori successi della storia della filosofia polacca furono conseguiti da lavori monografici (in senso stretto ma anche ampio), dall'altro, la stessa storia filosofica non poté in un primo tempo vantare alcuna concezione sintetica della propria visione d'insieme o di suoi periodi lunghi. Le iniziative condotte in questo senso hanno avuto a tutt'oggi carattere manualistico, oppure non sono state portate a termine. La già citata opera in sette volumi *Dzieje filozofij europejskiej XV wieku* (Storia della filosofia europea del XV secolo) di S. Swieżawski costituisce dunque una gloriosa eccezione.

4. *Gnoseologia*

La storia della gnoseologia nel pensiero filosofico polacco del XX secolo verrà trattata sullo sfondo di tre questioni fondamentali, delle loro rispettive soluzioni e della loro posizione nel contesto filosofico. La prima di tali questioni si riferiva al carattere oggettivo della conoscenza umana e condusse all'antitesi tra due posizioni fondamentalmente diverse: quella del realismo, secondo cui l'esistenza degli oggetti della conoscenza è indipendente dall'attività conoscitiva dell'intelletto umano, e quella dell'idealismo, per il quale gli oggetti conosciuti altro non sono che costruzioni o creazioni dell'intelletto conoscente.

La seconda questione verteva sulla portata gnoseologica dell'intelletto umano e sul grado di certezza da esso raggiungibile nell'attività conoscitiva. A tali interrogativi potevano essere dati due tipi di risposta: quella dell'empirismo, che poneva i limiti della conoscenza nell'esperienza, e con il quale lo scetticismo spesso ben si accordava, e quella dell'universalismo o dell'intellettualismo gnoseologico (detto anche concettualismo o ancora – secondo i suoi avversari – apriorismo), il quale è generalmente legato all'affermazione secondo cui è

possibile, per lo spirito umano, giungere a una conoscenza generale, necessaria e sicura, quantomeno in un ambito specifico.

L'ultima delle predette questioni, il cosiddetto problema epistemologico, fu di natura del tutto particolare. Si trattava infatti del concetto stesso di scienza e del suo rapporto con la filosofia, in particolare con la metafisica. Le prese di posizione a tale proposito si potevano suddividere in pro-metafisica e anti-metafisica a seconda che tale rapporto fosse positivo o negativo.

Lo spazio che queste tre questioni occuparono nell'attività creativa dei singoli filosofi polacchi, gli orientamenti fondamentali delle interpretazioni da essi sostenute e le proposte di soluzione, come anche le loro tendenze di sviluppo, costituiranno le linee fondamentali della nostra esposizione riguardante la situazione della gnoseologia nella filosofia polacca del XX secolo.

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

Sul finire del XIX secolo e gli inizi del XX, l'epoca in cui l'idealismo e il messianismo avevano goduto di notevole forza attrattiva e avevano esercitato un influsso significativo sulla mentalità polacca apparteneva al passato. Espressione del generale mutamento avvenuto nello spirito filosofico polacco fu un'accettazione sempre più crescente di positivismo, neokantismo e pragmatismo o addirittura di convenzionalismo.

Tali tendenze, e il positivismo in particolare, che costituivano un movimento di reazione all'idealismo e al messianismo, suscitarono di conseguenza a loro volta – anche nel campo gnoseologico – una nuova reazione: nella misura infatti in cui il positivismo venne a rappresentare la posizione del realismo, esso finì per conferire a quest'ultimo la forma di un empirismo spinto all'estremo. Si formò così una forza d'opposizione da parte di quei filosofi che sì accettavano il realismo gnoseologico assieme all'empirismo, ma che erano d'altro canto contrari a una limitazione delle possibilità della conoscenza umana ai confini della realtà materiale. Si giunse quindi, all'interno della gnoseologia polacca del periodo che dobbiamo trattare, a una chiara ripartizione in tendenze universalistiche ed empiristiche, che successivamente vennero a differenziarsi ulteriormente. Tutto questo avvenne in un'atmosfera di accalorate contrapposizioni, e non sempre riferite ai contenuti.

Di tendenza positivistica furono soprattutto i cosiddetti positivisti di Varsavia. L'ideologo di questo gruppo fu J. Ochorowicz, accanto al quale operarono anche A. Mahrburg, A. Świętochowski, M. Massonius e W. Kozłowski. Erano sostenitori di un empirismo radicale, decisamente ostile alla metafisica. Tra i rappresentanti di un empirismo ben più moderato troviamo invece W. Biegański. Un tipo particolare di empirismo fu sostenuto a Leopoli da K. Twardowski, del cui pensiero furono seguaci J. Kodis-Krzyżanowska – allora residente all'estero – e W. Heinrich a Cracovia. A. Mahrburg veniva piuttosto considerato un esponente dell'empiriocriticismo. H. Struve fu tra le figure di maggior spicco tra gli oppositori dell'empirismo, a cui appartenevano anche gli esponenti della neoscolastica nella versione di Lovanio, soprattutto F. Gabryl (Cracovia) e K. Wais (Leopoli). Oltre a questi ultimi, si distinsero anche W. Lutosławski e M. Straszewski.

— *Tendenze empiristiche*

1. Julian Ochorowicz (1850-1917)[12], che combatté ogni forma di dogmatismo filosofico, riconobbe nel realismo della conoscenza umana un assioma indiscutibile. Egli considerò a pari livello tanto l'esperienza del mondo esterno quanto quella interiore come fonti di cono-

scenza originali e le sole legittime, cioè come apportatrici di informazioni riguardanti la realtà. Attraverso le impressioni ricevute durante questo percorso conoscitivo, l'intelletto realizza (a partire dalle percezioni) i concetti; a partire dai concetti realizza i giudizi e, sul piano scientifico, le teorie, servendosi in questa attività di tre metodi di pensiero: induttivo, deduttivo e introspettivo. La conoscenza umana sarebbe quindi una forma compiuta di conoscenza sensibile, e questo sarebbe anche il suo limite. All'interno dei suoi confini si troverebbero anche le competenze della scienza, e quest'ultima, in ragione dell'obbiettività della conoscenza, potrebbe divenire la leva del progresso. Per questo motivo Ochorowicz rifiutò qualsiasi metafisica, ritenendo che essa cercasse le cause ultime delle cose oppure le forme dell'essere al di fuori del mondo. Nonostante egli fosse un deciso oppositore della conoscenza intuitiva o mistica, accettò comunque i fenomeni parapsicologici come oggetto di ricerca. Logica e matematica ricevevano un riconoscimento soltanto nella misura in cui esse erano in condizione di stabilire le relazioni che si presentano nel mondo reale, senza costituire tuttavia delle leggi della manifestazione fenomenica. Alla filosofia veniva accordato il diritto di esistenza solamente se strettamente legata alle singole scienze. Benché essa disponesse infatti, secondo Ochorowicz, di un proprio metodo deduttivo, grazie al quale si avvicinava alla matematica, le sue posizioni non sarebbero state da considerare altro che massime generalizzazioni delle singole scienze, e allo stesso tempo, però, soltanto come fondamento dell'immagine matematica del mondo. Nella sua interezza, la filosofia consisteva soltanto di logica e della cosiddetta *Weltanschauung*. Al di fuori di questa «filosofia fondamentale» erano possibili solo le cosiddette filosofie particolari, come la filosofia della fisica, della storia, del diritto e così via.

1. Pur essendo un empirista, Władysław Biegański (1857-1917)[13] accettò tuttavia due tipi di esperienza: dapprima quella reale, in base alla quale l'uomo incontra i fatti che sono dati nella realtà (comunque solo fenomenica e non anche interiore), e poi la cosiddetta esperienza ideale, che si manifesterebbe soltanto nel momento in cui l'intelletto, a partire da determinati elementi desunti dall'esperienza reale, costruisce delle strutture gnoseologiche proprie e particolari.

Tanto i fatti quanto le costruzioni ideali sono oggetto di ricerca delle diverse scienze, il cui compito comune e al tempo stesso fattore integrante consiste nella «previsione». Quest'ultima tende a cogliere tutto ciò che è sconosciuto nei fatti, negli eventi e nel vissuto. La previsione comprende il futuro, come pure il presente e il passato; essa si fonda, tutto sommato, sulla comparazione delle differenze e delle similitudini che si rinvengono tra le cose. Grazie alla legittimità di questa conoscenza, diviene possibile compiere previsioni nel momento in cui i fenomeni vengono a presentarsi – appunto in questo consiste la conoscenza scientifica e proprio qui essa trova un criterio di verità, che verrebbe pertanto a dipendere dalla concordanza tra il contenuto della previsione e i principi in base ai quali tale previsione è stata tratta. Nel caso che tale concordanza si realizzi, la verità possiede un carattere assoluto e durevole. Il ruolo decisivo svolto dalla previsione nella concezione di Biegański chiarisce la ragione per cui la sua teoria fu detta «previsionismo».

Biegański mutuò l'idea del previsionismo da altri filosofi positivisti (come A. Comte e i polacchi J. Kodis e E. Stamm). Fu tuttavia merito di Biegański l'approfondimento di questa concezione e la sua estensione anche all'ambito delle strutture gnoseologiche ideali, per cui il concetto di scienza di Biegański veniva a essere notevolmente più ampio di quello dell' empirismo classico. All'ambito delle strutture gnoseologiche ideali egli ascriveva infatti, accanto alle scienze esplicitamente ricostruttive (scienze della natura, sociologia ed etologia) – che si fondano su fatti, utilizzano i metodi induttivi e scoprono le leggi che danno ordine al mondo –, anche le scienze normativo-costruttive (logica, matematica, etica ed este-

tica). Queste ultime sono caratterizzate dal fatto che le strutture gnoseologiche ideali di cui esse si occupano formulerebbero nonne e si servirebbero della deduzione. Tra di esse, tuttavia, non vi è posto per la metafisica.

2. Kazimierz Twardowski (1866-1938)[14] fece della costruzione di una filosofia scientifica il principale compito del suo programma filosofico. A tale scopo egli considerò inevitabile l'utilizzo di un metodo che doveva garantire la massima chiarezza e precisione. Twardowski era dell'opinione che proprio il metodo analitico fosse in questo senso appropriato, poiché indagava oggetti di ricerca adeguatamente selezionati e su tale fondamento formulava definizioni che venivano infine verificate con l'aiuto dell'esperienza. La filosofia non era dunque per Twardowski una scienza *in toto*, bensì un gruppo di scienze, la cui caratteristica comune consisteva nell'avere oggetti di indagine che erano dati esclusivamente nell'esperienza interna, oppure interna ed esterna insieme. A questo gruppo appartenevano secondo il filosofo la psicologia, la gnoseologia, l'etica e la storia della filosofia.

Twardowski attribuì il ruolo principale all'interno della struttura delle scienze filosofiche alla psicologia, e questo anche dopo che egli stesso si era allontanato dallo psicologismo, e cercò di chiarire genesi e natura della conoscenza umana a partire da questo contesto, secondo un pensiero comunque caratterizzato dall'empirismo. Twardowski attribuì agli oggetti della conoscenza un'esistenza reale e, per astrazione, egli intese quindi un'attività di conoscenza che si fondava sulla distinzione delle varie caratteristiche che si trovavano unite in un intero concreto. Il risultato dell'astrazione consisteva in concetti singolari e generali.

Le analisi di Twardowski su intuizioni e concetti o rappresentazioni acquisirono notevole fama. Tra i risultati conseguiti dal filosofo vi furono altresì:

1. la distinzione tra oggetto e contenuto delle rappresentazioni;

2. la tesi che non vi è rappresentazione senza oggetto, il che conduceva a sua volta, come ulteriore conseguenza, alla distinzione di oggetti intenzionali – che esistono soltanto in quanto dipendenti dalla rappresentazione – e di oggetti reali e ideali che esistono indipendentemente dalla rappresentazione. E infine:

3. l'analisi della struttura dell'oggetto. Twardowski distinse infatti un aspetto materiale e uno formale, concependo tuttavia quest'ultimo – nel senso di elementi concettuali – come unificazione di componenti materiali.

Rispetto alla psicologia, la gnoseologia ebbe per Twardowski un'importanza ben minore. Il suo compito doveva limitarsi a studiare le condizioni necessarie e sufficienti della correttezza di giudizi primari che non fossero ulteriormente dimostrabili sulla base di altri presupposti. Alla domanda su che cosa fosse la verità Twardowski rispose tuttavia che è vero un giudizio positivo qualora il suo oggetto esista, lo è invece un giudizio negativo nel caso che il suo oggetto non esista. Egli si pose pertanto sulle posizioni della teoria originariamente sostenuta da Franz Brentano (1838-1917), secondo cui un giudizio è vero indipendentemente da colui che lo formula, e possiede pertanto un carattere assoluto. La filosofia tenderebbe appunto alla formulazione di questo tipo di giudizi.

Twardowski dichiarò che con il termine «filosofia» si era fino ad allora intesa una *Weltanschauung* pre-scientifica, cioè la metafisica: quest'ultima, a suo giudizio, era una catego ria potentemente creativa ma estranea alla filosofia, alla quale egli assegnava un posto in un punto imprecisato al confine tra scienza, arte e religione.

4. Władysław Heinrich (1869-1957)[15] fece del postulato dell'immediatezza, cioè dell'indipendenza della ricerca da ipotesi e pregiudizi, il punto di partenza della sua filosofia. Egli considerò omogenee tanto le leggi del pensiero prescientifico quanto quelle del pensiero scientifico; considerò invece costanti le leggi del mondo conosciuto. Heinrich distinse le situazioni e le descrizioni dall'interpretazione, che non si poteva far rientrare nella descrizio-

ne: se si conosce la manifestazione fenomenica, la si può generalizzare senza per questo lasciarvi entrare qualcosa di noi stessi. Heinrich chiamò questo tipo di attività conoscitiva «esposizione figurativa» (*obrazowanie*) e il suo prodotto «immagine» (*obraz*). Le teorie scientifiche, come per esempio la teoria dell'atomo, avrebbero il carattere di immagini concettuali, che riproducono la molteplicità delle manifestazioni e concorrono alla realizzazione di misurazioni e calcoli.

— *Tendenze universalistiche*

1. La filosofia neoscolastica è rappresentata in Polonia da Franciszek Gabryl (1866-1914), Jan Nuckowski (1867-1920) e Kazimierz Wais (1865-1934)[16], esponenti di quelle fondamentali concezioni gnoseologiche elaborate soprattutto dalla scuola di Lovanio a cavallo tra il XIX e XX secolo. A quel tempo, tuttavia, la filosofia cristiana era ancora poco nota in Polonia e, pertanto, la dottrina sostenuta da questi pensatori costituì all'interno dei circoli filosofici polacchi di allora una certa novità, facendovi valere una posizione che creò un preciso equilibrio rispetto al diffuso empirismo del tempo.

Si trattava di una dottrina realista che riconosceva l'esistenza oggettiva degli oggetti della conoscenza. Essa accettava anche l'esperienza come fonte prima di ogni conoscenza umana. Accettava inoltre – e in questo si differenziò non soltanto dall'empirismo, ma anche da altre posizioni razionaliste di cui si parlerà in seguito – un fondamento oggettivo di validità universale dei concetti generali basato sul contenuto della conoscenza sensibile. A titolo di maggior chiarezza, possiamo dire che questa nuova dottrina faceva appello alla teoria aristotelico-tomista dell'astrazione: l'intelletto crea i concetti generali estrapolando l'essenza delle cose dai dati dell'esperienza. Così facendo, assegna loro il carattere di generalità, senza per questo inficiare la fondamentale concordanza dei rispettivi contenuti concettuali con la realtà obbiettiva. La conoscenza dell'esistenza di tale realtà è fornita tuttavia indirettamente dal principio di causalità.

Una gnoseologia così fondata poteva considerare la filosofia come una scienza pura, concedendo tuttavia alle scienze particolari una posizione prioritaria. Il pilastro di questa filosofia era la metafisica, concepita però dai neoscolastici in senso pluralistico: accanto alla metafisica generale che indagava l'essere in quanto tale, cioè il concetto più generale, essi presero in considerazione anche una metafisica particolare, a cui diedero significato secondo gli intendimenti di Christian von Wolff (1679-1754): cosmologia, psicologia e teodicea. Poiché la posizione dei neoscolastici polacchi era quella per cui la filosofia doveva indagare la realtà nei suoi fondamenti ultimi, essi ritenevano che un tale tipo di indagine dovesse procedere da precise verità evidenti, le quali non abbisognavano di alcuna dimostrazione. In realtà, i punti di partenza da cui muoveva un tale pensiero differivano da un autore all'altro, anche se le differenze riguardavano la forma piuttosto che i contenuti. Si era infatti fondamentalmente concordi sul fatto che in tali verità evidenti rientravano la coscienza della propria esistenza, il principio di identità e il principio di contraddizione. L'evidenza oggettiva costituiva anche il criterio di ogni verità. All'interno dell'ambito della conoscenza umana non vi era però solo la realtà materiale, bensì ogni forma di essere, dunque anche quello trascendentale. Non vi sarebbe dunque alcuna opposizione fondamentale tra filosofia e fede.

2. Prescindendo da una teoria dell'esperienza interna sviluppata in modo più ampio che dai neoscolastici – soprattutto in riferimento ai concetti del cosiddetto «psichema» e dell'Io –, Wincenty Lutosławski (1863-1954)[17] considerò che, oltre ai sensi e al giudizio, vi erano anche altre funzioni conoscitive, come per esempio la capacità di sentire «altri Io» per mez-

zo della telepatia e di una particolare ispirazione. Cogliere e spiegare l'intero della conoscenza: appunto questo era secondo Lutosławski il compito della filosofia.

3. Henryk Struve (1840-1912)[18] ricercò una sintesi tra idealismo e realismo ispirandosi soprattutto a Friedrich Ueberweg (1826-71). Su questa via egli considerò la conoscenza sensibile come la fonte delle informazioni sull'esistenza della realtà (innanzitutto di quella spirituale, poi, grazie alla mediazione di quest'ultima, anche di quella esterna, materiale). A ciò collegò la considerazione che l'intelletto, grazie alla sua organizzazione innata, riesce a trasformare le impressioni così ottenute in conoscenza generale, razionale, la quale è indissolubilmente legata alla conoscenza sensibile, pur essendo da essa difforme.

L'interpretazione realista della conoscenza consente a Struve di determinare la realtà in senso oggettivo: essa si fonda sul riconoscimento della realtà così come essa è in se stessa. Il carattere razionale e universale della conoscenza permette inoltre al filosofo di includere nel loro proprio ambito tutte le sue forme – quelle della quotidianità come quelle della scienza –, e di estendere altresì la conoscenza scientifica alle scienze particolari, alla filosofia e alla metafisica. Anche la filosofia è una scienza, che si distingue dalle scienze particolari nella misura in cui indaga ciò che è generale, immutabile e perdurevole, e che costruisce una sintesi del sapere umano, laddove le scienze particolari indagherebbero ciò che è mutevole e transeunte. Secondo Struve, la suddivisione della filosofia era semplice: essa consisteva infatti nella logica e nella metafisica, o scienza dell'essere. Il concetto di logica era tuttavia complesso. Secondo Struve, infatti, la gnoseologia era parte integrante della logica formale. Egli concepiva pertanto la logica in un senso ben più ampio di quanto comunemente si faccia: essa avrebbe dovuto infatti indagare non solo la conformità a regole date ma anche la veridicità stessa della conoscenza umana.

4. Anche Maurycy Straszewski (1848-1921)[19] sostenne la concezione del carattere spirituale della conoscenza intellettuale – cioè il cosiddetto idealismo critico, che includeva la possibilità della metafisica e la necessità del riconoscimento di una «forza creatrice» prima – e vide in essa la fonte della dinamica del mondo e dell'attività umana. Gli elementi empiristici e pragmatici chiaramente riconoscibili nelle sue posizioni facevano sì che il pensiero filosofico di Straszewski non potesse rientrare in un universalismo gnoseologico in senso stretto, e fu per questo che egli non ebbe alcun ruolo di rilievo all'interno dei circoli filosofici polacchi.

Giungendo alle conclusioni, possiamo affermare che proprio all'inizio del XX secolo tanto l'empirismo quanto l'universalismo gnoseologico subirono una considerevole differenziazione. Questa nostra breve panoramica ci ha portato a evidenziare che all'interno dell'empirismo si possono distinguere almeno quattro diverse correnti: una scientistica (Ochorowicz), una previsionista (Biegański), una analitica (Twardowski) e infine una empiriocritica (Heinrich, Kodis-Krzyżanowska). Parlando dell'universalismo gnoseologico, noteremo che Struve venne a rappresentare un universalismo soggettivista (concettualismo), mentre sia l'universalismo della neoscolastica sia quello di Straszewski furono invece un esempio di universalismo oggettivista. Lutosławski infine, che cercò di raccordare nella sua filosofia la conoscenza razionale e quella parapsicologica, andò oltre le posizioni ricordate e si collocò tra universalismo e intuizionismo.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

La Prima guerra mondiale non aveva interrotto la continuità della filosofia polacca nel campo della gnoseologia e, pertanto, la sua ripartizione in due orientamenti fondamentali – empirismo e universalismo – si mantenne anche negli anni successivi, nel periodo tra le due

guerre. Nell'ambito di questi due orientamenti si formarono, accanto ai prosecutori delle sue linee-guida, anche interpretazioni che offrivano nuove concezioni. Per quanto riguarda l'empirismo, gran parte dei suoi esponenti non faceva che attenersi ai criteri fondamentali, e, al massimo si poté definire una novità il cosiddetto convenzionalismo radicale di K. Ajdukiewicz. Nell'ambito dell'universalismo K. Kowalski ne proseguì la versione oggettivista nello spirito della scuola di Lovanio; J. Stepa dal canto suo propose varianti interpretative e lo stesso fece F. Sawicki, benché già sotto l'influsso della fenomenologia.

— *Tendenze empiristiche*

1. Un gruppo decisamente numeroso di studiosi – tra cui Leon Petrażycki, Tadeusz Kotarbiński (1886-1981), Stanisław Kobyłecki (1864-1939), Tadeusz Garbowski (1869-1940) e Edward Stamm (1886-1939/45) – accettò le tesi fondamentali dell'empirismo, vale a dire il costituirsi di una conoscenza che ha come proprio antefatto la conoscenza sensibile, la determinazione del contenuto e dei confini dei concetti generali, il rifiuto di ogni tipo di apriorismo, l'identificazione del postulato dell'esattezza scientifica e della dimostrabilità delle proposizioni e la loro adeguatezza con l'esperienza. Le possibilità della conoscenza umana furono quindi circoscritte all'interno di quella realtà accessibile ai sensi, da cui emerse poi il rifiuto della metafisica. Questi filosofi empiristi si differenziarono tuttavia per alcuni elementi autonomi, la cui trattazione in questa sede ci condurrebbe troppo lontano. Di alcuni di loro, tuttavia, ci pare doveroso descrivere brevemente almeno i tratti più salienti. Petrażycki sviluppò un'originale metodologia scientifica (con un'applicazione quasi umanistica) che poggiava su due fondamenti: la regola della formazione indipendente di classi e la concezione della teoria adeguata. Kotarbiński divenne noto per il suo radicale rifiuto di qualsiasi universalità della conoscenza. Garbowski intervenne invece nel dibattito proponendo la concezione dell'omogeneismo, noto anche come monismo gnoseologico, che negava ogni differenza tra esperienza interna ed esterna – e di conseguenza anche all'interno dell'ambito dei fenomeni fisici e psichici – come pure tra causalità e finalità.

2. Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963)[20], la cui posizione era nota come «convenzionalismo radicale», partì invece dalla cosiddetta «teoria direttiva del significato», secondo cui il riconoscimento di regole determinate costituisce la condizione necessaria per l'uso di un linguaggio dato. Di conseguenza, affermò che l'immagine del mondo dipende dalla scelta dell'apparato concettuale, giacché è quest'ultimo, in ultima analisi, a definire il modo di concepire i dati empirici. Così, una stessa esperienza ci costringe a proposizioni dal significato diverso qualora venga sottoposta ad apparati concettuali diversi. Ajdukiewicz legò la validità di questa teoria con l'esistenza di linguaggi chiusi, che erano evidentemente allo stesso tempo intraducibili e cogenti. Quando nel 1936 dichiarò che l'esistenza di tali linguaggi era una finzione, rinunciò anche al convenzionalismo radicale.

— *Tendenze universalistiche*

1. All'interno della filosofia neoscolastica, insegnata da J. Stepa (1892-1959), Franciszek Sawicki (1877-1952), Kazimierz Kowalski (1896-1972) e Andrej Krzesiński (1884-1964)[21], a distinguersi particolarmente nelle ricerche sui fondamenti di una gnoseologia realista furono Stepa e Kowalski. Seguendo R. Jeannière e L. Noöl dell'Università di Lovanio, Stepa accolse il cosiddetto dubbio negativo come necessario fondamento metodologico della gnoseologia. Tale dubbio potrebbe essere reale, ma non potrebbe esser esteso a ogni cosa. Il punto di partenza era costituito secondo Stepa dalla conoscenza della datità immediata

della riflessione, in cui egli vedeva il rapporto tra soggetto e oggetto, a partire dal quale «constatava», nel contenuto evidente di questa conoscenza, anche il suo valore oggettivo. In questo modo la gnoseologia svolgeva il suo compito più importante, che consisteva nella constatazione diretta della realtà esterna (qui Stepa si distingueva da Gabryl) raggiungendo in tal modo il terreno da cui diveniva possibile condurre ulteriori analisi.

Sawicki iniziò proprio da questa evidenza. Secondo la sua teoria, l'atto irrazionale di fiducia della ragione nei confronti dell'oggettività della conoscenza umana si basava sul terreno della nostra certezza. In questo contesto, anche il principio di ragione sufficiente diveniva un postulato indimostrabile della ragione. Benché la necessità della fede nell'oggettività della conoscenza appartenga alla costituzione degli atti di conoscenza, tale situazione non costituisce tuttavia alcun ostacolo per una esplicazione razionale del mondo e per la costruzione di dimostrazioni filosofiche (tra le altre quella dell'esistenza di Dio): questa è infatti la situazione in cui si trovano tutte le conoscenze scientifiche. Secondo Sawicki, pertanto, è assolutamente possibile fondare una filosofia razionale nonostante l'irrazionalità dei primi motivi di conoscenza.

Volendo riassumere il panorama appena offerto sulle posizioni empiristiche e universalistiche, giungiamo alla conclusione che la gnoseologia polacca del periodo tra le due guerre si dedicò per lo più alla costruzione e all'approfondimento dell'eredità spirituale ricevuta dal periodo del primo anteguerra, rivelandosi invece ben poco sensibile alla ricezione delle nuove concezioni gnoseologiche elaborate durante gli anni venti e trenta.

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

Sebbene lo sviluppo della gnoseologia all'interno della filosofia polacca del periodo successivo alla Prima guerra mondiale seguisse ancora la linea dell'opposizione tra empirismo e razionalismo, fu in particolare sul versante dell'universalismo che si giunse a cambiamenti molto particolari. Questo avvenne grazie al definitivo delinearsi della posizione gnoseologica di Roman Ingarden sul terreno della fenomenologia e all'apparire di una nuova teoria, basata sul tomismo e alternativa a quella di Lovanio, sviluppata da M.A. Krąpiec nel senso di un tomismo esistenziale. Se tralasciamo la dottrina marxista, possiamo ricondurre in definitiva tutte le altre soluzioni o concezioni a una delle possibilità precedentemente citate.

— *Tendenze empiristiche*

Tra gli esponenti maggiormente rappresentativi dell'empirismo polacco dopo la Seconda guerra mondiale sono da ricordare: Tadeusz Czeżowski (1889-1981), Bolesław Gawecki (1889-1986), Narcyz Łubnicki (1904-88) e Izydora Dąmbska (1904-83)[22]. Tutti questi studiosi erano stati attivi nell'ambito della gnoseologia già nel periodo fra le due guerre; la maggior parte delle loro pubblicazioni e la maturazione delle loro posizioni vennero tuttavia a collocarsi nell'ultimo periodo, quello a noi quasi contemporaneo. Occorre inoltre notare – similmente a quanto accaduto nel periodo fra le due guerre – come vi fossero sensibili differenze tra i singoli autori, che risultarono comunque essere molto lontani dall'empirismo dei primi seguaci di questa tendenza a cavallo tra il XIX e il XX secolo e da figure quali per esempio Ochorowicz o Mahrburg. I fondamenti realisti (talora anche molto deboli) delle loro concezioni – cioè il minimalismo gnoseologico e lo scetticismo nell'interpretazione dei concetti di scienza, filosofia e metafisica – mantennero tuttavia la loro validità.

Questo mondo di idee che abbiamo descritto nelle sue linee generali fu soggetto nell'interpretazione dei singoli autori – come già accennato – a sensibili differenziazioni: Czeżowslci, che introdusse nell'empirismo le presunzioni a priori come principi del giudizio per l'elaborazione dei dati empirici, ammise tuttavia anche la possibilità di una conoscenza intuitiva; Gawecki fu esponente di un criticismo evoluzionistico, secondo cui l'aspetto della realtà «priva di qualità», che esiste al di fuori del soggetto, riceve un aspetto «qualitativo» conformemente all'organizzazione psicofisica del soggetto conoscente; ricorrendo alla categoria della prassi, Łubnicki prese spunto dall'esperienza immediata («il mio *nuno*», «il solipsismo dell'attimo») per stabilire l'esistenza del mondo esterno, definendo «prassismo» la concezione fondata su tali premesse; come Gawecki, anche Dąmbska ascrisse al soggetto conoscente una partecipazione attiva nella costruzione dell'oggetto della conoscenza. Tale partecipazione attiva limitava le possibilità di conoscenza dell'intelletto nella misura in cui diveniva impossibile a quest'ultimo il passaggio alla realtà trascendente e oltremondana. Di conseguenza, il compito della filosofia consisteva nell'indagine degli atti di riempimento e delle produzioni dell'uomo.

— *Tendenze universalistiche*

1. Roman Ingarden (1893-1970)[23] fu senza dubbio la maggiore personalità nel campo della gnoseologia polacca del XX secolo. Fonte della sua ispirazione fu la fenomenologia di Husserl, a cui egli contribuì tuttavia in modo così personale e creativo da far sì che si possa certamente parlare di una concezione fenomenologica della gnoseologia «di Ingarden». Dei numerosi contributi di Ingarden ne verranno qui considerati soltanto alcuni, e più precisamente quelli del metodo fenomenologico da lui utilizzato, la problematica delle sue riflessioni sull'esistenza del mondo e infine i suoi concetti di gnoseologia e filosofia.

Il metodo fenomenologico di Ingarden si fonda sul principio secondo cui l'esperienza immediata costituisce la fonte e il fondamento ultimo di ogni esperienza. Vi sono tanti tipi di esperienza immediata quanti sono i tipi di oggetti della conoscenza. La descrizione ha il suo punto d'appoggio nel processo in cui diviene chiaro a noi stessi il «cosa e come è dato» dell'oggetto preso in esame. Libera da concezioni già note, la descrizione deve realizzare concetti e teorie e procedere con ricerche genetiche e causali, poiché è innanzitutto necessario conoscere come è stato prodotto ciò che si prende in esame. La descrizione e gli oggetti devono costituire lo sfondo su cui ha luogo la conoscenza immediata delle «qualità pure, dei rapporti tra loro necessari e della possibilità pura contenuta in essi». È dunque in questo modo che viene conosciuto l'essenziale nell'oggetto. Per comunicare questo ad altri bisogna realizzare un apparato di concetti ed espressioni ed è pertanto necessario fissare ciò che viene riconosciuto come essenziale in concetti del linguaggio quotidiano, i quali distinguono i diversi oggetti e ne stabiliscono differenze e similitudini per mezzo dello concetto stesso. Ciò avviene con l'aiuto di esempi, con la concentrazione dell'attenzione, con la contrapposizione di oggetti o con l'esplicitazione dei loro legami. Ne consegue una comprensione più chiara della loro essenza. Tale comprensione è da collegare poi con un'ulteriore e meglio determinata espressione, per esempio con un attributo, per meglio chiarire l'essenza così colta.

Ingarden applicò questo metodo al fondamentale problema dell'esistenza reale del mondo. Secondo Ingarden, l'inaffidabilità della percezione sensibile fa sì che non sia chiaro quanto l'esistenza del mondo sia indipendente o dipendente dalla coscienza. Non è chiaro soprattutto «il concetto di mondo ottenuto per via empirica». L'origine di questa mancanza di chiarezza risiederebbe nella «trascendenza degli oggetti reali [...] rispetto alla conoscenza». Il concetto di «mondo» dovrebbe dunque essere costituito con analisi ontologiche, cioè attuan-

do una profonda «verifica delle possibilità pure e delle connessioni necessarie». Bisogna perciò stabilire tutti «i possibili rapporti tra mondo e coscienza». Questo è «il punto di partenza ontologico per la soluzione del problema idealismo-realismo». L'originale riflessione di Ingarden per la soluzione del conflitto tra idealismo e realismo si fondava sulla preparazione di una lista completa dei rapporti ontologici tra mondo e coscienza e sulla rimozione di alcuni di questi rapporti con l'aiuto di analisi ontologiche, formali e materiali. Le soluzioni che non dovessero accordarsi con i «tratti formali e materiali della coscienza pura o del mondo possibile» andrebbero eliminate. Così, l'analisi metafisica verrebbe a decidere definitivamente sulla risposta alla *vexata questio*. D'altro canto, un'indagine metafisica priva di indagini ontologiche preliminari fornirebbe soltanto la considerazione del fatto che il mondo esiste, ma non condurrebbe alla chiarificazione della domanda sul perché esista un mondo.

La soluzione realista del problema dell'esistenza del mondo evidenziò i tratti fondamentali della concezione generale della gnoseologia di Ingarden. Agli occhi di questo filosofo, si trattava di una «teoria assoluta della conoscenza» o, con altre parole, di una teoria universale che comprendeva l'interezza di tutta la conoscenza – e questo indipendentemente da tutte le altre scienze (per evitare ogni *circulus vitiosus*) — e che allo stesso tempo fondava le affermazioni relative al proprio ambito di indagine senza servirsi dell'aiuto di qualche altra scienza (per evitare un *regressus in infinitum*).

In maniera parimenti minimalista Ingarden concepì anche la filosofia. Contrariamente alle posizioni diffuse in Polonia, e tuttavia in sintonia con Struve e i tomisti, egli fu dell'idea che la filosofia si distinguesse dalle scienze particolari soprattutto in ragione del suo particolare approccio, teso alla conoscenza assoluta dell'essenza degli oggetti indagati, e che questo avvenisse con lo studio degli oggetti sia individuali sia di generali. In questo modo, Ingarden non escludeva dalla filosofia né l'ontologia (o lo studio del contenuto dei concetti stessi) né la metafisica (applicata alle forme reali dell'essere), anzi, considerò la filosofia nella sua interezza come scienza vera e fondamentale.

Il pensiero di Ingarden fu ulteriormente sviluppato dai suoi allievi: D. Gierulanka (1908-95) si occupò della conoscenza matematica attraverso l'epistemologia; Jósef Tischner (1931) elaborò il metodo della «selezione dei momenti dell'io all'interno della (mia) coscienza trascendentale»; Andrzej Półtawski (1923) si interessò di problematiche gnoseologiche e del concetto di *ego* nella filosofia; A.B. Stępień tentò di sviluppare una sintesi delle concezioni gnoseologiche del pensiero fenomenologico e di quello tomista. Nell'ambito della fenomenologia operarono anche J. Gałecki (morto nel 1974), W. Stróżewski e Jan Leszczyński (1905-90).

2. Per quanto riguarda la filosofia tomista bisogna ricordare in particolare quattro nomi: Piotr Chojnacki (1897-1968), Kazimierz Kłósak (1911-81), Mieczyław Albert Krąpiec (1921)[24] e Stanisław Kamiński (1919-86).

Chojnacki e Kłóisak sostennero la linea del tomismo di Lovanio, concentrando le loro ricerche sull'approfondimento dei fondamenti metodologici di filosofia e scienza. Krąpiec, all'interno della sua gnoseologia, perseguì parallelamente l'intenzione di portare avanti con Kamiński un'interpretazione esistenziale della dottrina di Tommaso d'Aquino sulla linea intrapresa da Etienne Gilson. Ciò riguardò in particolare la chiarificazione del fondamento ultimo della realtà della conoscenza intellettuale. Krąpiec si richiamò in questo caso ai cosiddetti giudizi esistenziali, concependoli come atti dell'intelletto separati dai giudizi predicativi e attribuendo loro un collegamento immediato del giudizio con l'essere delle cose. I giudizi esistenziali costituivano perciò il fondamento ultimo su cui riposava la realtà dell'intera conoscenza umana. La fondamentale attività costitutiva dei concetti non consisteva pertanto nell'astrazione tradizionale, bensì nella separazione che garantiva lo sguardo dentro

l'essere delle cose e che coglieva tale essere conoscendolo. Tale separazione si differenziava dall'astrazione in quanto costituiva una funzione del cosiddetto spirito particolare e implicava un giudizio esistenziale. Secondo Krąpiec, tutti gli ulteriori atti di conoscenza dell'intelletto umano attingevano il loro significato reale da questa fonte, i cui diversi livelli determinavano la realtà della conoscenza quotidiana, la realtà del sapere scientifico e infine la realtà della filosofia, che dalle sue vette comprendeva l'intero universo del sapere. Nel concetto di filosofia Krąpiec incluse, contrapponendosi alla tradizionale concezione pluralistica sostenuta da Kłósak, una comprensione unitaria della filosofia: per Krąpiec, infatti, essa era soprattutto la metafisica dell'essere reale.

Il precedente panorama delle posizioni gnoseologiche di maggiore rilevanza all'interno della filosofia polacca del XX secolo conferma la tesi sostenuta nell'introduzione, secondo cui la caratteristica comune fu un orientamento realista che tuttavia si suddivise nelle due tendenze fondamentali di empirismo e universalismo gnoseologico. Oggi è possibile aggiungere nuovi elementi a questa visione d'insieme. Non vi può essere per esempio alcun dubbio sul fatto che la gnoseologia polacca degli inizi, e anche in seguito, per un periodo piuttosto lungo, abbia fondamentalmente recepito le teorie che andavano per la maggiore nell'Europa occidentale. Non si trattò tuttavia di una mera ricezione passiva: i filosofi polacchi apportarono numerose idee proprie, nello sforzo di modificare – e qualche volta arricchire – le concezioni che venivano recepite. Le idee-guida delle loro posizioni non si distinsero tuttavia dai modelli occidentali. L'empirismo si trovava sotto il segno dello scientismo, del fenomenalismo ostile alla metafisica, del culto della (ottusa) scienza e della fede nel progresso. L'universalismo propagò prospettive di conoscenza razionali, generali e necessarie e ricercò vie per giungere alla realtà oltremondana.

Da qui cominciò, all'inizio del XX secolo, un lento sviluppo e una progressiva maturazione della gnoseologia polacca. Per quanto riguarda l'empirismo, l'evoluzione procedette nella direzione di un ulteriore indebolimento del suo oggettivismo realista: il convenzionalismo, il criticismo evolutivo e il praticismo introdussero accenti marcatamente soggettivi all'interno dei processi conoscitivi, precludendo notevolmente il mondo esterno e quantomeno la possibilità di una sua conoscenza adeguata. D'altro canto, l'universalismo gnoseologico ne guadagnò quanto a consolidamento interno. Tendenze soggettiviste furono col tempo superate in nome di una migliore interpretazione oggettiva; proprio qui, inoltre, si ebbero i primi tentativi di trattare i problemi gnoseologici in modo più ampio e indipendente, ponendone la soluzione all'interno di sintesi gnoseologiche di maggiori dimensioni. Le opere di Ingarden e Krąpiec possono fungere da eloquente illustrazione di questa posizione.

5. *Filosofia teoretica*

Filosofia della natura; antropologia filosofica, filosofia di Dio e dell'essere.

L'ampiezza della problematica appartenente all'ambito della filosofia teoretica richiede – similmente all'esposizione della gnoseologia – una precisa caratterizzazione delle questioni e delle posizioni tipiche di questo ambito di riflessione filosofica, e questo è possibile solamente a prezzo di una certa semplificazione, che pure non sarà così radicale da pregiudicare la fondamentale esattezza dell'immagine delineata.

Tra le difficoltà che ci interessano saranno prese in considerazione quelle che sono in rapporto con le questioni seguenti:

1. i confini della realtà;
2. natura e materia prima della realtà;

3. principi della dipendenza funzionale tra le componenti delle singole categorie degli enti e degli enti tra loro;

4. la struttura ontica interna delle tre categorie fondamentali dell'ente: la natura inanimata, quella animata e quella umana;

5. il carattere delle leggi che controllano la natura e gli uomini.

Tra le teorie tipiche che hanno dato una risposta filosofica alle questioni sollevate vi sono:

— relativamente al punto 1: l'immanentismo, che riconosce soltanto una realtà spazio-temporale, e quindi fenomenica, e il trascendentismo, il quale accoglie, oltre alla realtà fenomenica, anche l'esistenza di un essere assoluto o Dio;

— relativamente al punto 2: il monismo, posto sul terreno dell'unità della materia prima dell'essere (materia o idea), e il pluralismo, che riconosce la molteplicità e complessità dell'ente;

— relativamente al punto 3: il causalismo, il quale spiega la realtà unicamente con l'aiuto di relazioni causali, e il teleologismo, che sostiene il concetto di orientamento finale del mondo;

— relativamente al punto 4: per quanto riguarda la natura inanimata l'atomismo, l'ilomorfismo e il dinamismo; per quanto riguarda la natura animata il fisicalismo (meccanicismo), che con l'aiuto di processi fisico-chimici spiega il manifestarsi della vita, e il vitalismo, il quale presume un principio vitale diverso da questi processi che agisce in tutti gli esseri viventi; infine, in rapporto alla natura animata e umana, il materialismo, per il quale i processi psichici nell'uomo sono comunque sempre riconducibili a processi fisiologici, e lo spiritualismo, che riconosce come fondamento dinamico dei processi del pensiero dell'attività nell'uomo un elemento immateriale, cioè onticamente indipendente dalla materia, e spirituale;

— relativamente al punto 5: il determinismo, che ammette il carattere di necessità di tutti i processi che avvengono nella natura e nell'uomo (compresi gli atti della volontà), e l'indeterminismo, che concede all'uomo una volontà libera, cioè la capacità della scelta anche in contrasto con ragioni più forti, senza mettere in questione il carattere di necessità dei processi fisici all'interno dell'intera natura e di quelli psichici all'interno del mondo animale.

Poiché le concezioni che abbiamo testé descritto brevemente si legano in complesse catene logiche e costituiscono in questo modo sistemi filosofici determinati, all'interno della filosofia polacca possiamo considerare materialismo e spiritualismo come poli di aggregazione di altre teorie, dedicando ad essi l'esposizione che segue.

Innanzitutto, sarebbe opportuna ancora una nota chiarificatrice sull'«antropologia filosofica», un'espressione divenuta popolare in Polonia solamente negli ultimi trent'anni e sostituita in precedenza dal termine «psicologia». Quando a cavallo tra il XIX e il XX secolo, soprattutto sotto l'influsso di Wilhelm Wundt (1832-1920), nacque una nuova scienza che fu chiamata «psicologia empirica», la disciplina filosofica della psicologia fu chiamata «psicologia razionale». A causa dell'ampiezza del suo ambito di indagine, viene oggi definita «antropologia», cosa per noi rilevante dal momento che questa esposizione prende in considerazione soltanto quegli autori il cui pensiero può essere considerato filosofico, e dunque non esclusivamente empirico. Vengono d'altro canto tralasciati in questa sede gli studiosi di psicologia con un orientamento esclusivamente empirico, benché essi vengano spesso citati in numerosi studi sulla moderna filosofia polacca.

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

— *Concezioni materialiste*

1. L'interpretazionedel materialismo di Adam Mahrburg (1855-1913)[25] rimase fortemente sotto il segno del neokantismo e dell'empiriocriticismo. Non era questo un materiali

smo metafisico bensì metodologico, che non si pronunciava sul mondo reale, che non svalutava la religione e neppure la metafisica, pur negando loro con decisione ogni accesso al terreno della scienza. Mahrburg riteneva che dal punto di vista scientifico si potesse cogliere correttamente l'oggetto dell'esperienza soltanto in quanto ente materiale, ma che non si potesse affermare nulla di certo riguardo alla sua struttura. Al tempo, la teoria più verosimile era quella dell'atomismo, ma non si poteva affatto escludere che si sarebbe passati in futuro dalla parte del dinamismo.

Secondo Mahrburg, per costruire una teoria scientifica del mondo sarebbero necessari postulati attendibili a cui apparterrebbero: la conoscibilità del mondo; la sua unità (legame consequenziale dei fenomeni, armonia dei processi e regolarità dei rapporti); il reciproco condizionamento deterministico dei fenomeni; infine l'immanenza, cioè la spiegazione di ogni cosa per mezzo di cause naturali. Benché il determinismo non stabilisca la necessità dell'azione causa-effetto (la scienza stabilisce infatti soltanto l'esistenza dell'esperienza e la sequenza dei suoi elementi), esso costituisce tuttavia un fondamento adeguato per la formulazione di leggi di natura. In esse diverrebbero infatti visibili delle leggi che agiscono immancabilmente nel costituirsi delle manifestazioni fenomeniche e che escluderebbero qualsiasi casualità. Solo su tali leggi sarebbe possibile fondare una ricerca sulla natura, laddove altri principi mancherebbero di fondamento scientifico. Da questa posizione Mahrburg condusse un'accanita disputa con Morawski, del quale combatté la teoria teleologica del mondo; egli si rivolse inoltre contro la spiegazione vitalistica della manifestazione della vita e rifiutò anche la comprensione indeterministica della volontà libera.

Neppure la coscienza umana può sottrarsi alle ferree leggi della concezione materialistica dell'esperienza. Anche se non fosse possibile ricondurre le manifestazioni psichiche a quelle biofisiche, le prime non sarebbero comunque indipendenti dalle seconde. L'uomo è parte della natura, e tutte le manifestazioni che hanno luogo in lui, sino ai più alti processi spirituali, andrebbero spiegate in modo materialistico, adeguato ai loro fondamenti biologici e fisici.

2. Il materialismo di Władysław Biegański presentava da un lato alcuni punti di contatto con le posizioni di Mahrburg, da cui, tuttavia, si differenziava considerevolmente per altri versi. Queste differenze si manifestarono essenzialmente nell'interpretazione della filosofia dell'essere. Il materialismo di Biegański era la scienza di un mondo vero, quand'anche soltanto fenomenico, e non – come per Mahrburg – esclusivamente una costruzione metodologica della conoscenza scientifica del mondo. Mahrburg aveva concepito la sua teoria dall' angolazione della cosmologia in quanto scienza della natura inanimata, mentre Biegański trovò nella biologia il punto di partenza della sua concezione. Mentre Mahrburg era causalista, Biegański fu piuttosto incline al neovitalismo, persino al teleologismo. Riguardo alla scienza dell'uomo fu invece d'accordo con Mahrburg sul terreno del monismo materialistico, e come quest'ultimo rifiutò decisamente l'indeterminismo come un'illusione filosofica. Entrambi furono evoluzionisti.

3. A margine delle concezioni evoluzionistiche del mondo e dell'uomo si possono citare ancora J. Ochorowicz e K. Twardowski. Le loro posizioni si rivelarono tuttavia frammentarie e non del tutto coerenti.

— *Concezioni spiritualistiche*

1. Al primo posto bisogna nominare la filosofia neoscolastica di Franciszek Gabryl, Idzi Radziszewski (1871-1922) e Kazimierz Wais. Per quanto riguarda la gnoseologia, la neoscolastica aveva in realtà elaborato una propria posizione già a cavallo del XIX e XX secolo,

mentre per la filosofia teoretica era rimasta fedele alla tradizione della *philosophia perennis*. Nella spiegazione della natura inanimata, ci si atteneva all'ilomorfismo; in quella della dottrina della vita a un vitalismo moderato; nella spiegazione dell'immaterialità dell'anima umana, della sua semplicità e immortalità, predominavano un deciso spiritualismo, indeterminismo e teleologismo; infine, nella dottrina del divino in quanto essere trascendente e personale prevaleva il teismo.

Da evidenziare è anche il particolare contesto storico del pensiero neoscolastico polacco, che si confrontò di continuo con altri orientamenti filosofici e fu allo stesso tempo legato allo stato contemporaneo delle scienze particolari, in particolare fisica, biologia e psicologia. Principale compito dei neoscolastici polacchi fu pertanto quello di dimostrare la piena corrispondenza della filosofia da essi rappresentata con i risultati di queste scienze e difendere tale filosofia dalle critiche sollevate contro di essa. Servirono sostanzialmente a questo scopo i numerosi manuali pubblicati in quel periodo.

2. Lo spiritualismo di Wincenty Lutosławski fu allo stesso tempo panpsichismo. Il mondo consisteva di un gran numero di «io» autonomi. L'uomo stesso era soprattutto un «io», mentre il corpo nella sua struttura giocava soltanto un ruolo accidentale. Lutosławski legò al panpsichismo il dinamismo. Le anime, di conseguenza, grazie all'intervento di forze quali suggestione, telepatia e amore, costituivano l'unità del mondo. Tale unità delle anime non portava tuttavia a un livellamento della gerarchia che vi era sottesa, vi erano piuttosto anime che si trovavano più in alto e più in basso; in cima a una costruzione così ordinata si trovava Dio. Le singole anime attraversavano diversi stadi dell'esistenza e l'idea della loro trasmigrazione (palingenesi) era quindi parte integrante delle concezioni di Lutosławski.

Secondo questo filosofo, il contenuto spirituale dell'uomo determinava la libertà, la cui caratteristica più eccellente era la creazione spirituale, mentre la sua oggettivazione consisteva nelle opere realizzate. L'orientamento di questo processo era indicato dall'amore. Nelle opere realizzate si manifestava altresì una sorta di parentela tra le anime da cui sarebbero derivate le diverse forme di comunità interumane. Accanto all'amicizia, e persino al di sopra di essa, Lutosławski poneva l'unità spirituale del popolo, in cui vedeva una realtà sovraindividuale, dotata di propria coscienza e propria vita spirituale. Tra i diversi popoli, egli attribuì a quello polacco un ruolo particolare nella costruzione della cultura spirituale. Fondò la sua etica su queste due idee: la libertà del singolo e la forza vitale del vincolo di popolo.

3. Stanisław Brzozowski (1878-1911)[26] verso la fine della sua breve vita si avvicinò allo spiritualismo ma gli mancò purtroppo il tempo per giungere a una vasta sintesi filosofica. Egli seppe tuttavia richiamare su di sé l'attenzione degli storici della filosofia grazie a un'espressione che egli assegnò a determinate idee e che si sarebbe rivelata duratura. Di queste idee facevano parte l'«io», come realtà fondamentale, la libertà dell'uomo e la creatività, come caratteristiche dello spirito, e infine il popolo, in cui si realizzerebbe l'«assoluto umanizzato».

4. Henryk Struve rinunciò al progetto di una filosofia della natura e si attenne all'antropologia subendo l'influsso dello psicologismo. Dopo alcuni tentennamenti accettò infine l'esistenza di un'anima indipendente dal corpo. L'argomento di maggiore forza a favore di questa tesi fu da lui colto nella struttura della coscienza, nella sua unità, riflessione, stabilità e identità. All'interno della coscienza egli cercò anche il fondamento della libertà dell'uomo, mentre risolse il problema dell'esistenza di Dio con il fondamento della morale, stabilendo cioè che l'ordine etico non era sostenibile senza l'esistenza di un'essenza suprema che fosse fonte di leggi e garantisse la realizzazione dell'ideale morale.

5. Tra i filosofi di maggior rilievo del periodo che stiamo esaminando, anche Maurycy Straszewski e Mścisław Wartenberg ebbero una posizione spiritualista e teista, pur non svi-

luppando le loro posizioni in merito e limitandosi invece alla formulazione generica delle tesi corrispondenti.

Le diverse posizioni assunte all'inizio del XX secolo nei confronti della filosofia teoretica dimostrano che le concezioni materialiste, nonostante la loro indiscussa notorietà, non ebbero che pochi teoreti all'interno del mondo filosofico polacco. Il più celebre fu Mahrburg, Biegański fu il più incisivo, mentre le posizioni di Twardowski e Ochorowicz furono assolutamente atipiche.

Tra gli orientamenti spiritualistici la situazione fu invece inversa. In questo ambito, infatti, vi furono in tutta la Polonia numerosi pensatori celebri, che tuttavia operarono soprattutto in ambienti ecclesiastici – in primo luogo i neoscolastici. Struve, per esempio, non aveva alcun seguace a Varsavia, mentre Lutosławski e Straszewski non diedero vita a nessuna scuola filosofica. Anche la posizione di Wartenberg costituì soltanto un fenomeno individuale.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

Lo sviluppo della filosofia polacca nel periodo tra le due guerre prese una direzione che si rivelò tutt'altro che favorevole alla filosofia teoretica. Una parte considerevole dei pensatori che si occuparono di questa tematica scomparve infatti prima o subito dopo la riconquista dell'indipendenza; altri (come Twardowski, Lutosławski e Wartenberg) interruppero l'attività creativa per dedicarsi al lavoro didattico e organizzativo, mentre i filosofi più giovani rivolsero i loro interessi alla logica e alla metodologia delle scienze. Le ricerche nel campo dell'immagine del mondo e dell'uomo all'interno della filosofia polacca rallentarono. L'originaria linea di demarcazione tra tendenze materialistiche e spiritualistiche non subì invece alcuna variazione e mantenne intatto il suo significato.

— *Orientamenti materialisti*

1. Nella costruzione di una sintesi propria e filosoficamente autonoma, Leon Petrażycki[27] si appoggiò a presupposti empirici e naturalistici. In tale contesto, tuttavia, si concentrò soprattutto sulla psicologia, in piena conformità con le tendenze della fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Il punto di partenza era costituito da una posizione critica secondo la quale appariva inadeguata la suddivisione fino ad allora seguita, che ripartiva i fenomeni psichici in atti di conoscenza e la volontà in percezioni. Oltre a questo era infatti necessario presupporre un'ulteriore classe psichica di concetti, che Petrażycki associò alle «emozioni» o «impulsi» e con cui intendeva una categoria non solo peculiare ma anche centrale nella struttura stessa delle manifestazioni psichiche. Le emozioni sarebbero il modello del vissuto psichico con una struttura attiva-passiva e, in quanto tali, eserciterebbero la funzione di principale forza motrice nell'attività vitale dell'uomo.

Petrażycki dedicò grande attenzione all'analisi delle emozioni e, a partire da tale studio, non solo rifiutò alcune delle tradizionali concezioni (come per esempio quella degli istinti) ma creò anche una particolare branca della psicologia, e precisamente la dottrina degli impulsi dell'azione. Egli distinse innanzitutto due tipi di emozioni: le appulsive, alle quali corrisponderebbero normalmente le impressioni di piacere, e le repulsive, che sarebbero normalmente accompagnate dal sentimento di sgradevolezza. L'uomo sarebbe dunque mosso da emozioni e non da impulsi del sentimento. Tra le emozioni appulsive e repulsive vi sarebbero anche quelle a cui si aggiunge un carattere emozionale-intellettivo e il cui contenuto

spirituale sarebbe determinato da una rappresentazione finale. Quest'ultima sarebbe anche il fondamento di un'ulteriore differenziazione: quando cioè la rappresentazione finale si lega alla rappresentazione di un atto, allora si giungerebbe nell'uomo alla formazione di due nuovi tipi di emozioni che Petrażycki definì fondamentali: le emozioni etiche e quelle estetiche. L'idea di queste emozioni etiche costituì appunto il fondamento su cui Petrażycki edificò la sua teoria della morale e del diritto*.

2. Il deciso materialismo di Tadeusz Kotarbiński[28] si espresse non solo nel fatto di riconoscere il principio del determinismo e il naturalismo monistico nell'interpretazione dei fenomeni psichici, ma anche – e soprattutto – nel cosiddetto «reismo» o «concretismo». Erano di conseguenza da considerare come ente reale solo cose o enti concreti. Non vi era perciò alcun oggetto psichico, bensì tutti i «processi», le «situazioni», i «rapporti» o le «proprietà» erano da considerare come finzioni; neppure colori e toni possedevano una realtà propria. Di conseguenza, non vi era niente al mondo che fosse «universale» e «comune agli uomini». Per Kotarbiński i concetti di questo tipo non erano che produzioni dello spirito umano, astrazioni prive di contenuto.

3. Vicino al pensiero materialista si trovavano anche le concezioni filosofiche di Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885-1939) e Władysław Marian Borowski (1879-1938). Witkiewicz sostenne il cosiddetto materialismo biologico, che considerò come una sintesi «migliorata» tra la monadologia di Leibniz e lo psicologismo, anch'esso «migliorato», del filosofo H. Cornelins. Parallelamente, Borowski divenne noto come «filosofo della totalità», giacché dedicò all'analisi di questo concetto la sua intera produzione filosofica.

— *Orientamenti spiritualistici*

1. Per la filosofia tomista sono qui da ricordare in modo particolare Kazimierz Kowalski, Michał Klepacz (1893-1967), Franciszek Sawicki, Jan Stepa, Franciszek Kwiatkowski SJ e Paweł Siwek SJ. Durante gli anni tra le due guerre vi fu un cambiamento terminologico: in luogo dell'antica definizione di «neoscolastica», prese piede l'espressione «tomismo» («neotomismo»). Tale cambiamento non modificò tuttavia il contenuto di questa dottrina. Le tesi fondamentali della filosofia teoretica – agli occhi dei tomisti della metafisica – erano identiche alla posizione dei neoscolastici del periodo precedente, e questo tanto nella dimensione della metafisica generale o dell'ontologia, quanto in quella della metafisica particolare.

Il tomismo non precipitò dunque in alcuno stato di irrigidimento. Si continuò a registrare come fatto dominante un vivace accordo tra le tesi cosmologiche di maggiore importanza (ilomorfismo) e i risultati delle scienze fisiche e biologiche (i lavori di K. Wais e B. Rutkiewicz); l'antropologia tomista (psicologia) vide inoltre ulteriormente rafforzata la sua posizione in rapporto ai fenomeni parapsicologici (contributi di K. Wais e B. Rutkiewicz) ed ebbe luogo una reinterpretazione critica dei fondamenti della teodicea (grazie a J. Salamucha, F. Sawicki, J. Pastuszka e M. Klepacz), soprattutto per quanto concerneva sia l'argo

* Le posizioni di Leon Petrażycki erano alquanto simili alla dottrina etica del sentimento di Max Scheler. Su questo argomento cfr. in particolare *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, 1913, seconda edizione ampliata *Wesen und Formen der Sympathie* (Essenza e forme della simpatia), 1923; Leon Petrażycici, *Wstęp do nauki prawa i moralności* (Introduzione alla scienza del diritto e della morale), Varsavia, 1930. Lo stesso dicasi per *Oprawdanie dobra,* la più importante opera di etica di Vladimir S. Solov'ëv.

mento di Anselmo di Canterbury sull'*ens perfectissimum* sia la prova cinetica e teleologica. Tutte queste ricerche furono condotte nel contesto di una costante contrapposizione con altre tendenze filosofiche. In Polonia, pertanto, il periodo tra le due guerre fu caratterizzato, nell'ambito delle pubblicazioni, da una riduzione del numero dei manuali e da una crescita degli studi monografici. In considerazione di tutto ciò, questi anni costituirono per il tomismo un'epoca di costruzione della dottrina e del suo approfondimento.

2. Le tesi antropologiche della filosofia di Witold Rubczyński[29] non si differenziarono dalle posizioni corrispondenti dei tomisti. Le fonti della sua ispirazione filosofica erano altre: in parte locali (messianismo), in parte estranee (James, Bergson, Wundt). Tra le idee di Rubczyński, particolarmente degne di nota sono soprattutto quella di «potenza dello spirito», come caratteristica della libertà e indistruttibilità dell'anima umana, e quella di «ordine», attraverso cui verrebbe fondata l'unità delle finalità etiche dell'uomo e dei principi fondamentali della sua realizzazione. Procedendo da queste ultime, Rubczyński postulò l'esistenza di «una potenza ragionevole, giusta e generosa», ovvero Dio.

Gli anni tra le due guerre non furono perciò un'epoca di rivoluzioni. Il materialismo tenne le proprie posizioni. L'opera di Petrażycki è da considerarsi sì significativa, ma anche dall'altra parte non mancarono numerosi lavori pregevoli, benché non venissero elaborate nuove sintesi filosofiche limitandosi piuttosto allo sviluppo di posizioni ereditate. È importante rilevare che proprio in questi anni vennero poste le basi per risultati filosofici più cospicui, che presero a dare i propri frutti nel periodo successivo.

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

Nella Polonia ormai divenuta repubblica popolare la situazione della filosofia teoretica mutò radicalmente, in particolare per quanto riguardava il seguente aspetto: in seguito alle nuove condizioni socio-politiche, la filosofia marxista, che in precedenza non aveva giocato alcun ruolo rilevante all'interno del mondo scientifico polacco, assunse a partire da quel momento una posizione egemone all'interno delle università e degli istituti di ricerca. Questo fatto gravò soprattutto sul destino delle tendenze materialiste. Tra i maggiori esponenti della vecchia generazione erano rimasti in realtà solamente Kotarbiński e Łubnicki, i quali tuttavia, in questo periodo, non svilupparono ulteriormente le loro concezioni. Altri esponenti di questa generazione (Czeżowski, Dąmbska e Gawecki) non sposarono il materialismo, pur dichiarandosi empiristi. Nei primi decenni di questo periodo, i seguaci più giovani dell'orientamento filosofico materialista presero posizione per lo più in favore della filosofia marxista.

Alla fine, tuttavia, la situazione che aveva caratterizzato questo periodo mutò notevolmente. Tra i marxisti sorse un fermento ideologico, sempre più forte e nutrito da sconvolgimenti socio-politici, che modificò a tal punto le loro concezioni da dare adito a giustificati dubbi sull'appartenenza al marxismo degli stessi esponenti. Come esempio basta qui citare il nome – ben noto in Occidente – di Leszek Kołakowski. Attualmente, il materialismo marxista non costituisce più in Polonia un'alternativa filosofica attraente. É presente comunque un materialismo non-marxista, i cui tratti non si delineano in modo così sistematicamente chiaro come invece nei periodi a cui si è fatto cenno in precedenza: più che materialismo si tratta piuttosto di una rozza *Weltanschauung* allo portata di tutti. La mancanza di nomi rappresentativi e di posizioni filosofiche evolute non rende possibile caratterizzare con maggior precisione tale orientamento, almeno fino a che non presenterà caratteristiche più chiaramente determinate in senso filosofico.

Restano quindi le tendenze spiritualiste. Tra i filosofi di questo orientamento assume una certa rilevanza la figura di Roman Ingarden, seguito da un intero gruppo di allievi e prosecutori del suo pensiero. Tra i seguaci del tomismo alcuni rimasero fedeli all'antica linea, quella che ormai potremmo definire tradizionale; altri – sotto la guida di S. Swieżawski e M. A. Krąpiec – aderirono al tomismo esistenziale. Vi furono anche esponenti di altre tendenze – per esempio dell'evoluzionismo di Pierre Teilhard de Chardin o del personalismo di Emmanuel Mounier (1905-50) – ma si trattò di fenomeni privi di particolare importanza.

— *L'antropologia di Roman Ingarden*

La riflessione sulla natura della conoscenza umana, il grande conflitto tra realismo e idealismo e infine i lavori di ricerca nel campo dell'estetica occuparono a tal punto la forza creativa di Ingarden che la problematica cosmologica o quella antropologica passarono in secondo piano. Verso la fine della vita egli riprese tuttavia la sua attività di ricerca anche in questa direzione. In realtà, il tempo non gli bastò per realizzare una sintesi simile a quella gnoseologica o quella estetica, ma gli permise di lasciare preziosi frammenti (dedicati all'analisi del tempo e del fenomeno della causalità) e persino alcuni abbozzi di una visione d'insieme, soprattutto per quanto riguardava la dottrina dell'uomo.

L'orientamento realista della filosofia di Ingarden gli fece considerare l'uomo in relazione con la realtà mutevole, immersa nella temporalità. All'uomo apparterrebbe dunque un'esperienza duplice del tempo: nella prima egli si esperisce nella propria esistenza come soggetto indipendente dal tempo e dotato di una propria identità, sebbene egli dia forma al proprio presente rimanendo in costante contatto con passato e futuro; nella seconda il tempo si presenta invece come una forza che annienta l'esistenza dell'uomo e la riduce ai momenti delle sue esperienze vissute.

Ingarden risolse così il problema racchiuso in questa esperienza fondamentale: egli suppose l'esistenza di una soggettività dell'uomo chiusa in sé e con carattere d'essere, cioè una monade mescolata alla realtà personale dell'«io» proprio, in cui avrebbero la loro fonte gli stati di coscienza, una scorta di informazioni su se stessi e sul mondo come pure, infine, le stesse azioni dell'uomo. La struttura dell'uomo come integrità soggettiva avrebbe tuttavia caratteristiche duali: l'uomo sarebbe in parte corpo, in parte spirito, e in entrambe queste sue componenti farebbero la loro comparsa sistemi funzionali di diverso tipo, che sarebbero relativamente isolati, oppure parzialmente indipendenti dal mondo circostante, oppure ancora parzialmente aperti alla sua influenza. Ricorrendo al concetto di «sistema relativamente isolato», Ingarden chiarì il fenomeno della libertà dell'uomo, in cui a sua volta troverebbe le sue basi la teoria della responsabilità e dell'autodeterminazione dell'uomo nel proprio agire.

Le fila del pensiero antropologico legato alla fenomenologia sono state tirate tenendo conto sia delle correnti contemporanee sia, almeno in parte, della tradizione scolastica rappresentata da W. Stróżewski e A. Półtawski. Dopo aver inizialmente influenzato la filosofia di Ingarden, J. Tischner si lasciò ispirare negli ultimi anni dall'idea di «filosofia del dialogo» portata avanti da E. Lévinas.

— *La filosofia tomista*

1. Il tomismo tradizionale fu rappresentato da Piotr Chojnacki (1897-1968), Stanisław Adamczyk (1900-71), Józef Iwanicld (1902), Józef Pastuszka (1897-1989) e Kazimierz Kłósak (1911-81)[30]. La maggior parte di questi pensatori era già attiva nel campo della filosofia teoretica durante il periodo tra le due guerre e aveva avuto una parte essenziale nella forma-

zione della metafisica tomista. Dal punto di vista filosofico, ciò che fu realizzato negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale ebbe lo stesso carattere di quanto avvenuto nel periodo precedente: i filosofi che abbiamo nominato lavorarono su questioni specifiche di una dottrina già strutturata e giunsero nuovamente a risultati preziosi, che in questa sede non possiamo tuttavia trattare singolarmente. A dimostrare la maggiore iniziativa creativa fu senza dubbio K. Kłósak. Vorremmo pertanto spendere subito alcune parole per illustrare il suo pensiero.

È innanzitutto da sottolineare che dopo la Seconda guerra mondiale fu Kłósak il primo filosofo ad aprire il dialogo con la filosofia marxista, benché il vero ambito delle sue ricerche fosse tuttavia rappresentato da questioni di filosofia della natura e di teodicea in cui riprese i seguenti problemi:

— esistenza temporale (finitudine) dell'universo;
— causalità e finalità nel contesto della meccanica quantistica;
— precisazione dei concetti di effetto e di scopo;
— vita organica sulla terra e creazione dell'anima umana in relazione all'evoluzionismo contemporaneo.

Quanto alla teodicea, Kłósak condusse una revisione sistematica delle argomentazioni tradizionali sull'esistenza di Dio. Sottopose a esame critico anche le nuove prove fornite da Teilhard de Chardin e postulò infine una modifica dell'argomentazione *ex-motu* sull'esistenza di Dio in favore dell'accettazione di una causa oltremondana indiretta del movimento in luogo di una diretta.

2. Esponenti del tomismo esistenziale furono Stefan Swieżawski, Stanisław Mazierski (1915-1993), Mieczysław Krąpiec, Bohdan Bejze (1929), Zofia Zdybicka (1928), Marian Jaworski (1926), Mieczysław Gogacz e Edmund Morawiec. Il pioniere di questa scuola di pensiero in Polonia è senza dubbio S. Swieżawski, anche se col tempo inizia a distinguersi M.A. Krąpiec. Per quest'ultimo, conformemente alla sua posizione gnoseologica, il vero oggetto problematico dell'indagine filosofica è l'essere, in quanto qualcosa di esistente che può essere colto con un analogo concetto trascendentale dell'essere. Poiché l'essere viene posto in modo analogo, e cioè a partire da fattori diversi ma costantemente proporzionali nei loro rapporti reciproci, l'analogia stessa diviene il nucleo del pensiero filosofico. Si tratta in questo caso dell'analogia trascendentale di una proporzionalità di natura particolare, basata su relazioni d'essere necessarie e trascendentali. Secondo Krąpiec è appunto questa analogia ad essere utile anche nella conoscenza dell'esistenza di Dio. Mentre la metafisica, impegnata con l'essere dato fattualmente, ricerca i fondamenti che non sono in contraddizione con essa, Dio si mostra come l'unico fondamento che non è in contraddizione con l'essere casuale e contingente.

Nell'antropologia formulata da Krąpiec l'uomo è un soggetto indipendente, che si coglie come un «io» immutabile e si rivolge al passato in modo vitale. Nella struttura di questo soggetto l'anima è il fattore che dà organizzazione al corpo, vale a dire a un elemento primo di ciò che appare «mio» che le consente di avere un contatto con il mondo esterno, di esprimersi e di divenire cosciente di se stessa. L'anima dunque, in quanto fondamento autocosciente dell'identità esistenziale dell'uomo, è autonoma e possiede un'esistenza propria, che non è corporea e che la rende persona con un valore proprio, che conosce secondo ragione e agisce liberamente. Dì conseguenza, l'uomo è un «io» con una natura razionale, un essere che si struttura dall'interno come persona, che agisce «conoscendo grazie all'amore e con una libertà coscientemente vissuta».

Tra gli altri tomisti esistenziali meritano di essere citati il vescovo B. Bejze, Z. Zdybicka e M. Jaworski, che insieme con K. Kłósak determinano lo stato attuale della filosofia di Dio

e della religione in Polonia. Questo vale anche per S. Mazierski e Ślaga (1934-96), attivi nel campo della filosofia della natura; per M. Gogacz, che va sviluppando una concezione relazionale della persona; per E. Morawiec, che indaga il punto di partenza della metafisica e i suoi principi fondamentali.

Volendo cogliere con uno sguardo d'insieme lo stato della filosofia teoretica in Polonia nel corso del XX secolo, possiamo affermare che la sua linea di sviluppo è simile a quella della gnoseologia. Essa consistette in misura considerevole nella ricezione di correnti filosofiche occidentali, che per quanto attiva e critica fu pur sempre ricezione. Indipendentemente da ciò, si distinsero alcuni pensatori che portarono avanti concezioni originali ed ebbero l'ambizione di tentare una sintesi propria grazie a una maggiore indipendenza. Basti menzionare in tal senso l'opera filosofica di Mahrburg e, in misura ancora maggiore, quella di Petrażycki, oppure le sempre vive idee del tomismo e persino gli spunti più interessanti delle riflessioni di Ingarden, che attendono un ulteriore sviluppo.

Durante i primi due periodi, all'interno della filosofia teoretica polacca permase la divisione in due fondamentali tendenze di pensiero: materialistica e spiritualistica. Dopo un periodo breve, nel quale il materialismo filosofico polacco fu sotto il segno di una chiara supremazia della filosofia marxista, i moderni orientamenti materialistici non-marxisti hanno trovato ora nuovi sostenitori. L'insieme di tendenze da noi definite nel loro complesso come spiritualismo filosofico ha sempre mantenuto una posizione relativamente forte. Rappresentate in particolar modo dalla filosofia cristiana, esse riprendono ora il dibattito con i loro oppositori, in primo luogo gli esponenti della filosofia di area marxista.

[1] Informazioni generali sulla filosofia in Polonia nel XX secolo vengono fornite da W. Tatarkiewicz in *Historia filozofii* (Storia della filosofia), vol. III, Warszawa, 1993[13], pagg. 356-71, cfr. pagg. 170-8; da pag. 431 a pag. 436 si trova una bibliografia delle pubblicazioni riguardanti la filosofia polacca del XX secolo, in polacco e in altre lingue. Materiale sui primi trent'anni è contenuto in E. Kwiatkowski, *Historia filozofii w Polsce*» (Storia della filosofia in Polonia), in A. Stdckl, J. Weingrtner, tradotto in polacco da E. Kwiatkowski, *Historia filozofii w zarysie* (Compendio di storia della filosofia), Kraków, 1930[3]; inoltre: W. Lutosławski, *Die polnische Philosophie* (La filosofia polacca), in F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. V, Berlin, 1928[12], pagg. 299-334; *Pologne 1919-1939*, vol. III: *Vie intellectuelle et artistique*, Neuchâtel, 1947; capitolo III, I parte, *La Philosophie,* pagg. 229-260, di Józef I. M. Bocheński O. P. Una serie di articoli contenuta in «Przegląd Filozoficzny» tratta la filosofia polacca degli anni 1898-1948 con una bibliografia in appendice, nr. 44, Warszawa/Kraków, 1948, pagg. 1-58. Il contributo di D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, in «Studia Philosophica Cracoviae et Posnaniae», 1939-46, nr. 3, pagg. 31-97, contiene in parte anche informazioni sul periodo tra le due guerre; T. Czeżowski, *Filozofia polska w dwudziestoleciu mięlzywojennym* (*Zarys rozwoju*) *(La* filosofia polacca nel ventennio tra le due guerre mondiali. Schizzo dello sviluppo), in «Studia Filozoficzne», nr. 2, 1973, pagg. 61-69. Un'esposizione cronologicamente ampia sebbene incompleta è offerta dal testo di J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce* (1909-*1959*) (La problematica filosofica in Polonia nel corso degli ultimi 50 anni – 1909-1959), in «Ateneum Kappellańskie», Włocławek, nr. 58, 1959, pagg. 255-93. Lo stato della filosofia polacca nei primi decenni del XX secolo è discusso nei seguenti lavori: A. Walicki (a cura di), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918. Aneks*: *Filozofia międzywojenna* (*1918-1939*). *Przegląd stanowisk* (Lineamenti di storia della filosofia polacca 1815-1918. Appendice: la filosofia nel periodo tra le due guerre – 1918-1939. Panoramica degli spunti più importanti), Warszawa, 1986[2]; S. Jedynak, *Etyka polska w latach 1863-1918* (L'etica polacca negli anni 1863-1918), Warszawa, 1977; sunti monografici delle correnti *e* delle concezioni filosofiche di autori scelti del

periodo precedente alla Prima guerra mondiale e degli anni tra le due guerre sono contenuti nel volume collettivo a cura di B. Skarga: *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (Il pensiero filosofico e sociale polacco), vol. II, Warszawa, 1975, e vol. III, Warszawa, 1977. Dati di carattere enciclopedico sugli autori di opere della filosofia polacca del XX secolo sono forniti dalle seguenti pubblicazioni: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* (Filosofia in Polonia. Dizionario degli autori), Wrocław, 1971; S. Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy* (Etica in Polonia. Dizionario degli autori), Wrocław, 1986; fonti sull'attività di alcuni filosofi trattati in questa esposizione sono contenute nella raccolta di A. Hochfeld e B. Skarga, (a cura di), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna* (700 anni di pensiero polacco: filosofia e sociologia), parte 1-2, Warszawa, 1980.

Riferiscono invece sugli anni successivi alla Seconda guerra mondiale: Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology*, Dordrecht, 1963; M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańka w Polsce odrodzonej* (Filosofia cristiana nella rinata Polonia 1918-1968), in «Studia Philosophiae Christianae», nr. 2, Warszawa, 1969/5, pagg. 49-79. Vi si trovano anche dati sull'attività di filosofi che non sono presenti in particolari raccolte bibliografiche.

Alcune delle summenzionate indicazioni bibliografiche sono abbreviate come segue:

ZDFP = *-Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*; (Lineamenti di storia della filosofia polacca 1815-1918);
EP = *Etyka polska w latach 1863-1918* (L'etica polacca negli anni 1863-1918);
PMFiS = *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (Il pensiero filosofico e sociale polacco);
FwP = *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* (Filosofia in Polonia. Dizionario degli autori);
EwP = *-Etyka w Polsce. Słownik pisarzy* (Etica in Polonia. Dizionario degli autori);

Anche alcune riviste vengono abbreviate:

KF = «Kwartalnik Filozoficzny», Kraków;
RF = «Ruch Filozoficzny», Thorn;
SF = «Studia Filozoficzne», Warszawa;
StPhChr = «Studia Philosophiae Christianae», Warszawa.

[2] Informazioni sugli studiosi da noi citati, in quanto storici della filosofia, sono desumibili in: H. Struve, *Die polnische Philosophie in den letzten 10 Jahren* (*1894-1904*) (La filosofia polacca degli ultimi 10 anni [1894-1904]), in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVIII, 1905.

[3] S. Pawlicki (1839-1916), vol. I, Kraków, 1890; vol. II, Kraków, 1903-17.

[4] W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Platon's Logic*, London, 1897.

[5] Cfr, H. Struve, *loc. cit.*, pagg. 56-63. Inoltre K. Michalski, *Witold Rubczyński jako historyk filozofii* (Witold Rubczyński storico della filosofia), in *Witold Rubczyński. Wspomnienia pośmiertne* (Witold Rubczyński. Ricordi dopo la sua morte), Warszawa, 1938; A. Przymusiała, *Witold Rubczyński* (*1864-1938*), in StPhChr, nr. 1, Warszawa, 1966/2, pagg. 273-9.

[6] Warszawa, 1911[2].

[7] M. Kurdziałek, *Udział Konstantego Michalskiego i Aleksandra Birkenmajera w odkrywaniu filozofii średniowiecznej* (La parte avuta da Konstanty Michalski e Aleksander Birkenmajer nella scoperta della filosofia medievale), in StphChr, nr. 1, Warszawa, 1966/2, pagg. 83-105; A. Usowicz, K. Klósak, *Ksiądz Konstanty Michalski* (Padre Konstanty Michalski), Kraków, 1949.

[8] A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* (La dottrina di Epicuro), Kraków, 1929. Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale apparvero i seguenti lavori: *Moralność Homera i etyka Hezjoda* (La moralità di Omero e l'etica di Esiodo), Warszawa, 1959; *Zarys filozofii greckiej* (*od Talesa do Platona)* (Lineamenti di filosofia greca. Da Talete a Platone), Warszawa, 1971; A *rystoteles, Platon i Pyrron* (Aristotele, Platone e Pirrone), Warszawa, 1974.

[9] W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej* (Storia della filosofia polacca), vol. I, Warszawa, 1958; vol. II, Warszawa, 1966.

[10] S. Swieżawski, *Dzieje fiozofii europejskiej w XV wieku* (Storia della filosofia europea nel XV secolo), vol. I: «Poznanie» (Conoscenza), Warszawa, 1974; vol. II: «Wiedza» (Sapere), Warszawa, 1974; vol. III: «Byt» (Essere), Warszawa, 1978; vol. IV: «Bóg» (Dio), Warszawa, 1979; vol. V: «Wszechświat» (Universo), Warszawa, 1980; vol. VI: «Człowiek» (Uomo), Warszawa, 1983; vol. VII: «U źródeł nowożytnej etyki» (Alle fonti dell'etica moderna), Kraków, 1987.

[11] W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii* (Come si scrive la storia della filosofia), in *Droga do filozofii* (La strada verso la filosofia), Warszawa, 1971, pagg. 63-86.

[12] J. Ochorowicz, *Wstęp i ogólny pogląd na filozofię pozytywną* (Principi e concezione generale della filosofia positiva), Warszawa, 1972; idem, *Metoda w etyce* (Il metodo in etica), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 9, Warszawa, 1906, pagg. 1-62; idem, *Pierwsze zasady psychologii* (Principi primi della psicologia), Warszawa, 1916. Testi secondari: J. Krajewski, *Julian Ochorowicz jako autor filozoficznego programu pozytywizmu warszawskiego* (Julian Ochorowicz autore del programma filosofico del positivismo di Varsavia), *in Charisteria. Razprawy filozoficzne* (Festa di ringraziamento. Saggi filosofici), volume collettivo, Warszawa, 1960, pagg. 143-58; W. Tyburski, *Etyka i jej zadania w ujęciu Juliana Ochorowicza* (L'etica e i suoi compiti nella concezione di Julian Ochorowicz), in «Etyka», nr. 14, Warszawa, 1975, pagg. 255-67; B. Skarga, *Julian Ochorowicz – Pozytywizm i okkultywizm* (Julian Ochorowicz – Positivismo e occultismo), in *PMFiS*, vol. II, pagg. 92-136. Inoltre: *FwP* e *EwP*. (Attenzione: a partire dalla gnoseologia, nella discussione dei singoli autori verranno forniti nella prima nota ad essi relativa anche i dati bibliografici che li riguardano e che si riferiscono a indicazioni successive contenute in altre parti di questo testo.)

[13] W. Biegański, *Traktat o poznaniu i prawdzie* (Trattato su conoscenza e verità), Warszawa, 1910; idem, *Neo-teleologia* (Neoteleologia), Warszawa, 1910; idem *Etyka ogólna* (Etica generale), Warszawa, 1922². Testi secondari: S. Ziemski, *Władysław Biegański jako filozof* (Wladysław Biegański filosofo), in *PMFiS*, vol. III, pagg. 499-531 – *EP*, pagg. 211-8; S. Gawrychowski, *Władysław Biegański – lekarz i filozof* (Wladysław Biegań ski medico e filosofo), Wrocław, 1980. Inoltre: *FwP* e *EwP*.

[14] K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Teoria del contenuto e oggetto delle rappresentazioni), Wien, 1894; idem, *Wybrane pisma filozoficzne* (Scritti scelti di filosofia), Warszawa, 1965 (con indice delle opere); idem, *Wyklady z etyki* (Lezioni di etica), manoscritto pubblicato da I. Dąmbska in «Etyka», nr. 9, Warszawa, 1971, pagg. 171-222; nr. 12, 1973, pagg. 125-55; nr. 13, 1974, pagg. 197-226; idem, *Etyka, do druku przygotował R. Jadczak* (Etica, adattato per la stampa da R. Jadczak), Toruń, 1994; idem, *Teoria poznania* (Teoria della conoscenza), a cura di I. Dąmbska, in «Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej», nr. 21, Wrocław, 1975, pagg. 239-99. Testi secondari: R. Ingarden, *The scientific activity of Kasimir Twardowski* (L'attività scientifica di Kasimierz Twardowski), in «Studia Philosophica, Cracoviae et Posnaniae», 1939-1946/3, pagg. 17-30; I. Dąmbska, *François Brentano et la pensée philosophique en Pologne: Kasimir Twardowski et son école* (François Brentano e il pensiero filosofico in Polonia: Kasimierz Twardowski e la sua scuola), in «Grazer Philosophische Studien», nr. 5, 1978; S. Łuszczewska-Romahnowa, *Teoria wiedzy u Kazimierza Twardowskiego* (La teoria del sapere in Kazimierz Twardowski), *in PMFiS,* vol. III, pagg. 86-125; R. Jadczak, *Człowiek szukający etyku: Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego* (L'uomo alla ricerca dell'etica: la filosofia morale di Kazimierz Twardowski), Toruń, 1993. Inoltre: *ZDFP,* pagg. 440-448 e ancora *FwP* und *EwP*.

[15] W. Heinrich, *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland* (La moderna psicologia fisiologica in Germania), Zürich, 1899²; idem, *Zur Prinzipienfrage der Psychologie* (La questione dei principi in psicologia), Zürich, 1899; idem, *O stosunku pojęi i zasad fizycznych do filozofii* (La relazione di principi e concetti fisici con la filosofia), in «Przegląd Filozoficzny», quaderno 1, 1898-1899/2; idem, *O zagadnieniach podstawowych filozofii* (Problemi fondamentali della filosofia), in KF, quaderno 3, 1923-1924²; idem, *Zarys historii filozofii* (Lineamenti di storia della filosofia), parte I, Warszawa, 1925-50. La stessa opera, soltanto la parte II con il titolo *Zarys historii filozofii średniowiecznej* (Lineamenti di storia della filosofia medievale), Warszawa, 1963. Testi secondari: B. Gawecki, *RF,* quaderni 1-3, 1958/18; *ZDFP,* pagg. 308-310; *FwP*.

[16] F. Gabryl, *Noetyka* (Noetica), Kraków, 1900; idem, *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie* (Metafisica generale o teoria dell'essere), Kraków, 1903; idem, *Psychologia* (Psicologia), Kraków, 1906; idem, *Filozofia przyrody* (Filosofia della natura), Kraków, 1910. J. Nuckowski, *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym* (II punto di partenza fondamentale nella ricerca filosofica), Kraków, 1899; idem, *Początki logiki* (Gli inizi della logica), Kraków, 1920³. K. Wais, *Psychologia* (Psicologia), vol. IV, Warszawa, 1902-1905; idem, *Ontologia czyli metafizyka ogólna* (Ontologia o

metafisica generale), Lwów, 1926; idem, *Bóg, jego istnienie i istota* (Dio, la sua esistenza ed essenza), Lwów, 1929; idem, *Kosmologia szczegółowa* (Cosmologia estesa), Gniezno, 1931-1932. Testi secondari: H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce* (Storia della logica come gnoseologia in Polonia), pagg. 502-6; A. Przymusiała, *Ks. Franciszek Gabryl* (*1866-1914*) (Padre Franciszek Gabryl 1866-1914), in *StPhChr*, nr. 1, 1966/2, pagg. 259-64; J.J. Sawicki, *Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais* (Se padre Kazimierz Wais fu tomista e in che senso), in *StPhChr*, nr. 1, 1966/2, pagg. 269-315. – Inoltre: *ZDFP*, pagg. 345-8; *FwP*, pag. 415.

[17] W. Lutosławski, *Über die Voraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung* (I presupposti e le conseguenze della concezione individualista del mondo), Helsingfors, 1898; idem, *Z dziedziny myśli* (Dall'ambito del pensiero), in «Studia Filozoficzne», 1888-99, Warszawa, 1900; idem, *Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna* (Logica generale o gnoseologia e logica formale), London, 1906; idem, *Ludzkość odrodzona* (Umanità neonata), Warszawa, 1910; idem, *Posłannictwo polskiego narodu* (La missione del popolo polacco), Warszawa, 1939. Testi secondari: H. Floryńska, *Wincenty Lutosławski – metafizyka jaźni i narodu* (Wincenty Lutosławski – Metafisica dell'io e del popolo), in *PMFiS*, vol. III, pagg. 153-89; W. Groblewski, W *poszukiwaniu sensu dziejów. Zarys koncepcji historiozoficznej Wincentego Lutosławskiego* (*1863-1954*) (Alla ricerca del senso della storia. Schizzo della concezione storiosofica di Wincenty Lutosławski – 1863-1954), in *Idee a rzeczywistok*, (Idee e realtà), Poznań, 1980. – Inoltre: *FwP*, pagg. 232-3; *EwP*.

[18] H. Struve, *Zur Psychologie der Sittlichkeit* (Psicologia della morale), Heidelberg, 1882; idem, *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć; o filozofii* (Introduzione critica alla filosofia ovvero analisi dei concetti fondamentali della filosofia), Warszawa, 1903[3]; idem, *Sztuka i piękno* (L'arte e il bello), Warszawa, 1892; idem, *Sztuka i społeczeństwo* (Arte e società), Warszawa, 1903; idem, *O najwyższej zasadzie postępowania etycznego* (Il principio supremo dell'agire etico), Lwów, 1938[2]. Testi secondari: S. Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego* (Le concezioni filosofiche di Henryk Struve), Warszawa, 1974. Inoltre: *ZDFP,* pagg. 235-240; *FwP*; *EwP*.

[19] M. Straszewski, *Czynniki rozstroju i spójni w społeczeństwie nowoczesnym* (Fattori di dissoluzione e di coesione nella società moderna), Warszawa, 1906; idem, W *dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat 1877 do 1907* (Alla ricerca di una sintesi. Idee e progetti degli anni 1877-1907), Warszawa, 1908; idem, *Wartość poznania* (Il valore della conoscenza), Kraków, 1911. Testi secondari: I. Bocheński, *Die Lehre vom Ding an sich bei Straszewski* (La teoria di Straszewski della cosa in sé), Lwów, 1932; N. Łubnicki, *Maurycy Straszewski – empirysta i metafizyk* (Maurycy Straszewski empirista e metafisico), in *PMFiS*, pagg. 7-50. Inoltre: *ZDFP*, pagg. 247-50; *FwP* e *EwP*.

[20] K. Ajdukiewicz, *Das Weltbild und die Begriffsapparatur* (L'immagine del mondo e l'apparato concettuale), in «Erkenntnis», Leipzig, nr. 4, 1934; idem, *Propedeutyka filozofii* (Propedeutica filosofica), Lwów, 1938; idem, *Język a poznanie* (*Wybór pism*) (Linguaggio e conoscenza. Opere scelte), vol. II, Warszawa, 1960-1965 (con un indice delle opere). Testi secondari: *RF*, nr. 22, 1964 (il numero è dedicato a Kazimierz Ajdukiewicz). – I. Dąmbska, *Koncepcja języka w filozofii Kazimierza Ajdukiewicza* (La concezione del linguaggio all'interno della filosofia di Kazimierz Ajdukiewicz), *in RF*, nr. 1-2, 1965/24. Inoltre: *ZDFP*, pagg. 529-31; *FwP*.

[21] J. Stepa, *Poznawalność świata rzeczywistego w oświetleniu św. Tomasza* (La conoscibilità del mondo reale alla luce della concezione di S. Tommaso), Lwów, 1930; K. Kowalski, *Podstawy filozofii* (Fondamenti di filosofia), Gniezno, 1930; F. Sawicki, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis* (L'irrazionale nei fondamenti della conoscenza), in «Philosophisches Jahrbuch», nr. 41, 1928, pagg. 284-300. Testi secondari: J. Chalcarz, *Teoria poznania w ujęciu biskupa Jana Stepy* (La teoria della conoscenza nella concezione del vescovo Jan Stepa), in *StPhChr*, nr. 1, 1966/2, pagg. 317-26; J. Budzisz, *Problem ostatecznych podstaw pevności poznania rozumowego w ujęciu ks. Fr. Sawickiego* (Il problema dei fondamenti ultimi della certezza della conoscenza razionale nella concezione di Padre Fr. Sawicki), in *StPhChr*, nr. 1, 1976/12, pagg. 23-41.

[22] T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne* (Lezioni di filosofia), Toruń 1958; N. Łubnicki, *Podstawowe momenty światopoglądu pozytywistycznego* (Punti di vista fondamentali della concezione positivista del mondo), in *KF,* nr. 14, 1957, pagg. 41-53; idem, *Myślenie i działanie* (Pensiero e azione), in *SF,* nr. 2, 1957, pagg. 117-44; B. Gawecki, *Filozofia rozwoju* (Filosofia dello sviluppo), Warszawa, 1967; I.

Dąmbska, *O narzędziach i przedmiotach poznania. O filozofii lingwistycznej* (Strumenti e oggetti della conoscenza. Filosofia della linguistica), Warszawa, 1967. Testi secondari: B. Gawecki, *Polscy pozytywiści* (I positivisti polacchi), in *StPhChr*, nr. 1, 1966/2, pagg. 8-27; N. Łukomski, *Cel filozofii według koncepcji Bolesława Gaweckiego* (Lo scopo della filosofia secondo la concezione di Bolesław Gawecki), in *StPhChr*, nr. 2, 1975/11, pagg. 233-50; cfr. *ibidem*, nr. 1, 1968/4, pagg. 5-22; W. Stróżewslci (a cura di), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości* (Studi di gnoseologia e filosofia dei valori), Wrocław, 1978 (con una bibliografia delle opere scientifiche di I. Dąmbska).

[23] R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt* (Il dibattito sull'esistenza del mondo), 2 voll., Tubingen, 1965; idem, *Przeżycie, dzieło, wartość* (Vissuto, azione, valore), Kraków, 1966; idem, *O poznawaniu dziela literackiego* (Riconoscere le opere letterarie), Warszawa, 1976; idem, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (Riconoscere l'opera letteraria), Tübingen 1968; idem, *Studia z estetyki* (Studi di estetica), Warszawa, 1957-70; idem, *Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente* (Responsabilità. I suoi fondamenti etici), Stuttgart, 1970. Testi secondari: *Fenomenologia Romana Ingardena* (La fenomenologia di Roman Ingarden), opera collettiva, Warszawa, 1972 (citato nell'articolo di D. Gierulanka); M. Rieser, *The Philosophy of Roman Ingarden in a Criticai Light*, in «Dialectics and Humanism», nr. 2, 1975/2; J. W. Sarna, *Fenomenologia Romana Ingardena na de filozofii Edmunda Husserla* (La fenomenologia di Roman Ingarden sulla base della filosofia di Edmund Husseri), Kielce, 1981; J. Pawlica, *Etyka aksjologiczna R. Ingardena – próba interpretacji* (L'etica assiologica di R. Ingarden – Tentativo di interpretazione), in J. Pawlica (a cura di), *Etyka. Zarys* (Etica. Lineamenti), Kraków, 1992, pagg. 531-45.

[24] M. A. Krąpiec, *Metafizyka* (Metafisica), Lublin, 1985[4]; idem, *Ja - cztowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Sono un uomo. Lineamenti di antropologia filosofica), Lublin, 1991[5]; idem, *Człowiek i prawo naturaine* (Uomo e diritto naturale), Lublin, 1993[3]; idem, *Język i świat realny* (Linguaggio e mondo reale), Lublin, 1985. Testi secondari: H. Piluś, *Człowiek i osobowość w neotomiźmie polskim* (Uomo e personalità nel neotomismo polacco), Wroclaw, 1980.

[25] W. Spasowski (a cura di), *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga* (Scritti filosofici di Adam Mahrburg), vol. II, Warszawa, 1914; *Nieopublikowany rękopis Adama Mahrburga. Wykłady z etyki* (Un manoscritto inedito di Adam Mahrburg. Discorsi di etica), in *StPhChr*, *nr.* 1, 1965/1, pagg. 338-81. Testi secondari: N. Łubnicki, *Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga* (Le concezioni filosofiche di Adam Mahrburg), in *Światopoglądy* (Concezioni del mondo), Warszawa, 1975; A. Hochfeldowa, *Adam Mahrburg, in PMFiS*, voi. II, pagg. 137-200. Inoltre: *ZDFP*, pagg. 169-77 e ancora *FwP e EwP*.

[26] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii* (Introduzione alla filosofia), Kraków, 1906; *Idee. Wstęp do filozofi dojrzatości dziejowej* (Le idee. Ingresso nella filosofia della maturità storica), Lwów, 1910, Kraków, 1990; *Legenda Młodej Polski* (La leggenda della Giovane Polonia), Warszawa, 1937/2, Kraków, 2001. Testi secondari: D. Kalbarczyk, *Trzy koncepcje twórczości: Abramowski, Brzozowski, Lutosławski* (Tre concezioni della creatività: Abramowski, Brzozowski, Lutosławski), in «Archiwum Historii Filozofii i Myśli Spolecznej», nr. 23, Wrocław, 1977, pagg. 315-50; A. Walicki, *Stanisław Brzozowski - drogi myśli* (Stanisław Brzozowski – strade del pensiero), Warszawa, 1977. Inoltre: *FwP*.

[27] L. Petrażicki, *Über die Motive des Handelns und über das Wesen der Moral und des Rechts* (I motivi dell'azione e l'essenza della morale e del diritto), Berlin, 1907; idem, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej, z języku rosyjskiego przełożyl J. Lande* (Introduzione alla scienza del diritto e della morale. Fondamenti di psicologia emotiva. Traduzione dal russo di J. Lande), Warszawa, 1950[2]. Testi secondari: L Lande, *Studia z filozofii prawa* (Studi del campo della filosofia del diritto), Warszawa, 1959; I. Lazari-Pawłowska, *Leon Petrażycki - teoretyk moralności i moralista* (Leon Petrażycki teorico della morale e moralista), in «Etyka», nr. 9, Warszawa, 1971, pagg. 41-63; *SF*, nr. 5, 1981 (questo numero è dedicato a Leon Petrażycki); P. Smoczyński, *Oceny i normy postępowania w psychologistycznej koncepcji prawa Leona Petrażyckiego* (Valutazioni e norme dell'agire nella concezione psicologista del diritto di Leon Petrażycki), in «Etyka», nr. 21, Warszawa, 1985, pagg. 71-102.

[28] T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki i metodologii nauk* (Elementi di gnoseologia, logica e metodologia delle scienze), Wrocław, 1961[2], Warszawa, 1986; idem, *Traktat o dobrej robocie* (Trattato sul buon lavoro), Łódź, 1955; idem, *Wybór pism* (Scritti scelti), 2 voll., Warszawa, 1958;

idem, *Pisma etyczne* (Scritti di etica), Wrocław, 1987. Testi secondari: *Poglądy etyczne prof. Tadeusza Kotarbińskiego* (Le concezioni di etica del prof. Tadeusz Kotarbiński), in «Znak», nr. 14, Kraków, 1962, pagg. 506-26; I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego* (Indicazioni di etica di Tadeusz Kotarbiński), in *SF,* nr. 3, 1976; P. Smoczyński, *O niezalevności etvki w doktrynie moralnej Tadeusza Kotarbińskiego* (L'indipendenza dell'etica nella dottrina morale di Tadeusz Kotarbiński), in «Annales Universitatis M. Curie-Skłodowskiej», sezione F, 1976. - Inoltre: *ZDFP,* pagg. 308-28 e ancora *FwP* e *EwP*.

[29] *Filozofia życia duchowego, jego wytrzymcłość, skuteczność i ład w świetle dogwiadezenia i krytyki* (La filosofia della vita spirituale, della sua durata, efficacia e ordine alla luce dell'esperienza e della critica), Poznań, 1925; *O warunkach przybliżania się do ideału kultury* (Le condizioni di avvicinamento all'ideale di cultura), Lwów, 1931; *Etyka* (Etica), vol. III, Lublin, 1936. Testi secondari: *Witold Ruhczyński - Wspomnienia pósmiertne* (Witold Rubczyński – Ricordi dopo la sua morte), opera collettiva, Warszawa, 1938; A. Przymusiała, *Witold Rubczyński* (*1864-1938*), in *StPhChr*, nr. 1, 1966/1, pagg. 273-9. Inoltre: *FwP* e *EwP*.

[30] P. Chojnacki, *Wybór pism* (Scritti scelti), Warszawa, 1986; J. Pastuszka, *Filozofia wspólczesna* (Filosofia contemporanea), 2 voll., Lublin, 1934-1936; idem, *Psychologia* (Psicologia), Lublin, 19582; K. Kłósak, *Materializm dialektyczny* (Materialismo dialettico), Kraków, 1948; idem, Z *zagadnień filozoficznego poznania Boga* (Le questioni della conoscenza filosofica di Dio), vol. I, Kraków, 1979; idem, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody* (Teoria e metodologia della filosofia della natura), Poznań, 1980. Testi secondari: Sz. W. Slaga, *Ks. Kazimierz Kłósak - filozof i organizator nauki* (Padre Kazimierz Kłósak filosofo e organizzatore della scienza), in B. Bejze (a cura di), W *kjerunku Boga* (Verso Dio), Warszawa, 1982, pagg. 167-79; M. Szyszkowska, *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego* (Vita e attività filosofica di Piotr Chojnacki), in P. Chojnacki, *Wybór pism* (Scritti scelti), pagg. 5-24.

Capitolo Quarto
Filosofia pratica
Tadeusz Ślipko

1. *Etica*

Sia la cronologia generale dello sviluppo del pensiero etico polacco nel XX secolo sia le sue condizioni generali di organizzazione e i suoi ambiti creativi si sovrappongono perfettamente a quelli individuati nel capitolo introduttivo riguardante le diverse dottrine filosofiche polacche nel loro insieme. Il carattere particolare dell'etica in quanto filosofia della morale impone tuttavia che una sua ulteriore suddivisione risponda strettamente a criteri etici. Come criteri di questo tipo verranno utilizzate per lo più le principali correnti etiche dell'Occidente. La loro ricezione assunse in Polonia una forma propria ed ebbe come conseguenza lo sviluppo di elementi meramente polacchi, caratterizzanti l'etica in Polonia, talora mescolandosi con elementi precedenti, talora facendo la loro comparsa indipendentemente. Poiché se ne incontra una notevole varietà, è possibile dunque, per il periodo in questione, abbozzare un'immagine generale del pensiero etico polacco ricorrendo all'aiuto dei criteri citati.

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

Sia negli anni precedenti la Prima guerra mondiale sia durante il conflitto l'etica prese forma in Polonia sotto l'influsso dominante di tre correnti filosofiche: l'empirismo e/o positivismo, il neokantismo e la filosofia cristiana. L'empirismo positivistico prevalse nella zona di Varsavia e ne fu espressione l'etica evoluzionistica di cui furono esponenti, seppure in forme diverse, A. Świętochowski, J. Ochorowicz, A. Mahrburg e, oltre a questi, J. Hempel, che merita senza dubbio di essere ricordato. Alle stesse fonti filosofiche attinse un altro gruppo di autori, di cui fecero parte in particolare Z. Balicki e J. L. Popławski, che sostenevano l'etica dell'«egoismo nazionale». Al crocevia tra la filosofia positivistica e quella kantiana vi erano le concezioni etiche di due filosofi, di cui il primo, H. Struve, lavorò nella zona di Varsavia, mentre il secondo, W. Biegański, lavorò a Częstochowa. Il principale centro dell'etica cristiana fu tuttavia Cracovia. Il legame tra gli autori esponenti di tale etica era costituito soprattutto dal cattolicesimo in quanto fondamento generale della loro *Weltanschauung*, alla quale, sul terreno della filosofia morale, corrispose un orientamento teistico. Su questa base si giunse a un'ulteriore differenziazione delle posizioni. La linea tradizionale dell'etica agostiniano-tomista ebbe come esponenti S. Pawlicki *e* K. Niedziałkowski. Se da un lato non risultava possibile inserire in modo netto le idee filosofiche generali di W. Dzieduszycki e M. Straszewski in alcuna tendenza, la posizione di W. Lutosławski era invece chiaramente riconoscibile. La sua etica si fondava tanto sul patrimonio del pensiero cristiano quanto sulla tradizione patriottica della filosofia messianica, costituendo così una creazione tipicamente polacca.

Le tendenze qui brevemente delineate si trovarono spesso in polemica le une con le altre, talora con veemenza. Ciò avvenne soprattutto tra gli esponenti dell'etica evoluzionista e quelli dell'etica cristiana. Il loro forte disaccordo in merito alla possibilità di realizzare una cosiddetta «etica mondana», o laica, fu tra gli avvenimenti più interessanti della storia filosofica di questo periodo.

— *L'etica evoluzionistica*

1. Aleksander Świętochowski (1849-1938)[1], laureatosi all'Università di Varsavia, negli anni 1874-76 approfondì i suoi studi sotto la guida di W. Wundt presso l'Università di Lipsia, dove venne in contatto non soltanto con le idee filosofiche del suo maestro ma anche con il clima culturale dell'Europa del suo tempo, in particolare con l'evoluzionismo inglese di Darwin e Spencer. Anche se Świętochowski si occupò di filosofia soltanto sino alla fine della Prima guerra mondiale, il suo influsso sull'etica polacca fu piuttosto considerevole. Agli occhi di alcuni egli apparve come il distruttore dei fondamenti della morale; altri videro in lui un simbolo della novità e del progresso. In un modo o nell'altro, egli provocò comunque una situazione di fermento spirituale risvegliando a nuova vita il pensiero etico polacco, assopitosi nella seconda metà del XIX secolo. Sin dall'inizio Świętochowski avvertì il pesante influsso della tendenza a «scientificizzare» l'etica. Tentò pertanto di fondare l'etica sull'esperienza, da lui intesa nello spirito della filosofia positivistica di allora e identificata – per quanto riguardava l'etica – con le conquiste dell'etnologia. Guidato da questo principio, elaborò un progetto di morale naturalistica, biologica e evoluzionistica.

Nella complessiva visione filosofica di Świętochowski anche la nascita della morale è determinata dall'«egoismo». Esso appartiene agli istinti fondamentali dell'uomo e si manifesta in una forma duplice: come istinto egoistico e come istinto di compassione. Anche gli istinti influenzano dunque la nascita della morale, e questo vale in particolare per l'istinto sessuale, in quanto elemento di rinnovamento che, per mezzo del matrimonio e della famiglia, realizza un legame sociale. Il processo di crescita e trasformazione della morale soggiace dunque alle leggi generali di sviluppo della società. Świętochowski identifica invece le pulsioni interne nei cosiddetti «fattori», a cui appartengono l'intelligenza dell'uomo, che tuttavia implica anche ignoranza ed errore, la religione e i costumi, che consolidano il funzionamento della morale, e infine in due «principi»: il «determinismo», ovvero il carattere necessario delle leggi di natura, e l'«utilitarismo», che si fonda sulla tensione dell'uomo verso il piacere. Le caratteristiche costitutive interne della moralità, cioè la sua normatività e la sua obiettività, sono comunque determinate da un fondamento sociale. Per questo la morale possiede un carattere sovra-individuale e sovra-temporale. Tale validità universale e tale immutabilità restano tuttavia confinate nell'ambito della società. Parallelamente, in prospettiva storica, la morale diviene invece una categoria soggetta al mutamento e relativa. Lo sviluppo del suo ideale persegue infatti lo scopo di liberare gli individui dalla pressione di norme e sanzioni sociali. La dialettica tra legge della natura e legge della società conduce tuttavia a sua volta all'uniformazione degli individui secondo il modello stereotipato del comportamento morale.

2. Julian Ochorowicz (1850-1917) fu impegnato, insieme a Świętochowski, a dare all'etica una connotazione di scienza basata su presupposti positivisti. Egli sostenne tuttavia un'altra concezione della morale, fondata su modelli psicologici. Anche la linea di sviluppo del suo pensiero etico differì da quella di Świętochowski.

Ochorowicz iniziò la sua opera etico-filosofica con lavori su questioni di carattere formativo. L'originalità della sua riflessione etica non si manifestò tuttavia nelle ricerche normative, bensì in quelle metaetiche intraprese alla fine del suo percorso filosofico. Come punto di parten-

za della sua riflessione egli considerò che in precedenza nessuno aveva realizzato un'etica normativa scientifica in quanto non era stato ancora elaborato alcun metodo adeguato a tale scopo. Ochorowicz vide la ragione di questo stato di cose nella costante opposizione tra etica normativa e descrittiva: se si affermava infatti l'etica normativa, si negava di conseguenza quella descrittiva e viceversa. Soltanto sul terreno dei fatti appariva dunque possibile la realizzazione di un'etica normativa, scientificamente fondata e precedentemente indagata e fissata dall'etica descrittiva.

All'interno dell'etica descrittiva Ochorowicz attribuì grande importanza alla cosiddetta «ethogenesi», vale a dire alla dottrina dello sviluppo di sentimenti etici nei bambini e nell'intera umanità. Secondo Ochorowicz, utilizzando i risultati ottenuti su questa via sarebbe stato possibile elaborare un metodo di etica normativa che indagasse, a differenza dell'etica descrittiva, non fatti ma regole di comportamento. L'etica normativa avrebbe così creato, insieme alla descrittiva, la cosiddetta «ethologia» o etica teorica. Ochorowicz previde inoltre la necessità della cosiddetta «ethoplastia», il cui compito avrebbe dovuto essere quello di elaborare metodi per utilizzare concretamente norme di comportamento scientificamente accertate e condurre l'umanità sulla via della pienezza morale.

Alla luce di queste affermazioni, l'etica normativa con basi scientifiche restò per Ochorowicz una questione aperta sino alla fine e fu per questo che egli rimise in qualche modo in discussione i risultati raggiunti nei suoi primi lavori.

3. Per quanto riguarda l'evoluzionismo etico nel periodo considerato vanno menzionati ancora due etici: Adam Mahrburg e il naturalista Jan Hempel (1877-1937), seguace quest'ultimo di un'etica vitalista.

— *L'etica dell'egoismo nazionale*

Per Zygmunt Balicki (1858-1916)[2] la filosofia di Herbert Spencer fu la principale fonte di ispirazione etico-filosofica. Da Spencer egli trasse infatti il concetto evoluzionista generale della morale e, dal punto di vista metodologico, l'orientamento empiristico, che cercava sul terreno dell'esperienza una chiarificazione dei fenomeni morali. Come molti utilitaristi, anche Balicki identificò quest'esperienza con la felicità e attraverso di essa concepì lo stato di unità e armonia spirituale dell'io cosciente di sé. Nella sua concezione questo io assumeva tuttavia una dimensione sociale: la felicità dell'individuo derivava la propria norma dalla felicità della società.

All'interno dei molti gruppi sociali, Balicki collocò in primo luogo il popolo. Secondo tale premessa, il bene del popolo, elevato a principale fondamento della morale, forniva la propria norma ai sistemi sociali interni alla dimensione del popolo. Tale norma aveva lo scopo di rafforzare la potenza e l'indipendenza del popolo, assicurandogli allo stesso tempo una posizione adeguata all'interno della comunità internazionale. Proprio il bene del popolo costituiva, secondo la concezione di Balicki, il fondamento dell'«egoismo nazionale». Un'etica basata su questo fondamento non sarebbe stata un'«etica di ideali» bensì un'«etica delle idee». In altre parole: tale etica corrisponderebbe ai reali sforzi del popolo e avanzerebbe la pretesa di una perfezione dell'individuo, raggiungibile all'interno e in favore della comunità.

Balicki designò talvolta la sua concezione come «edonismo sociale», altre volte come «etica dell'egoismo nazionale».

— *L'etica di ispirazione positivistico-kantiana*

Come già detto, a questo gruppo appartenevano filosofi che, pur operando indipendentemente l'uno dall'altro, ebbero alla base delle loro concezioni un'idea dell'etica e dei suoi

compiti di chiara ispirazione kantiana. Ci riferiamo in particolare al pensiero etico di Henryk Struve e Władysław Biegański.

1. Secondo H. Struve l'etica in quanto scienza del comportamento umano doveva rimanere legata alle condizioni della vita concreta dell'uomo e alle sue leggi psicologiche, e in questo egli appariva in piena sintonia con il positivismo del XIX secolo. Il carattere fondamentale del suo pensiero etico si esprimeva tuttavia in una concezione razionale della morale intesa come insieme dei principi generali e immutabili che governavano il giusto agire umano e che erano determinati da un'organizzazione dello spirito costante e innata nell'uomo. Si faceva dunque evidente in questo senso l'influsso di Kant.

Il carattere razionale dell'etica si fondava su due categorie fondamentali. La prima consisteva nei cosiddetti «presupposti», cioè in postulati, e presupponeva l'etica come condizione indispensabile dell'agire morale. Tali postulati sarebbero identici ai «postulati della ragione» di Kant: libero arbitrio, immortalità dell'anima e esistenza di Dio. II compito dell'etica consisterebbe parallelamente nell'indagare il proprio scopo più alto, cioè il proprio «ideale». Secondo la formulazione di Struve, alla base di tutto ciò vi era il principio per cui doveva esistere il completo accordo tra il comportamento dell'uomo e le sue concezioni razionali relative a compiti e scopi della vita (seconda categoria fondamentale). Dalla fedeltà a tale principio dipenderebbe quindi la perfezione morale dell'uomo.

2. Anche W. Biegański intendeva realizzare un'etica le cui norme fossero valide per tutti e assolutamente vincolanti, ma che avessero anche un contenuto reale determinato dai fatti dell'esperienza. Su questa base egli elaborò la concezione di un'etica assoluta fondata però su basi naturalistiche. Il carattere assoluto dell'etica non andrebbe a detrimento del suo status scientifico, ne farebbe invece una scienza di tipo particolare, vale a dire una scienza normativo-costruttiva, che si crea da sé il proprio oggetto, poiché esso non si rinviene pronto all'interno del mondo.

Una costruzione concettuale interamente appartenente all'etica è il concetto di fine ultimo. Biegański tenta di svilupparlo con l'aiuto di elementi di natura psicologica, attribuendo a tal fine un particolare significato a due pulsioni: l'altruismo e la ricerca della felicità. Nel concetto di felicità egli comprende tuttavia la realizzazione di tutte le pulsioni e di tutti gli scopi dell'individuo. Dato però che gli uomini vivono all'interno della società, Biegański trae come conseguenza che l'universalismo della ricerca di felicità debba essere limitato dalla pulsione dell'altruismo. Sotto l'influsso di tale pulsione l'istinto di felicità si orienterebbe infatti verso la realizzazione dì fini che tengono conto anche del bene degli altri uomini, con una sorta di sublimazione della felicità umana. Sotto questa nobile forma, la felicità si mostrerebbe come il fine ultimo degli sforzi di ogni uomo, il suo ideale supremo, che diverrebbe in tal modo una forza vincolante e una norma morale fondamentale.

Il raggiungimento di questo fine ultimo presuppone tuttavia condizioni di diversa natura, in relazione alle quali passa in primo piano la particolare categoria delle cosiddette «condizioni necessarie», alle quali appartengono: il dovere morale, le norme o principi assoluti di comportamento, il dovere e la virtù. Nel sistema di Biegański il concetto di fine ultimo determina anche i principali compiti dell'educazione morale. L'accento più forte viene posto sulla formazione dei sentimenti, in particolare di quelli sociali.

— *L'etica cristiana*

1. Tra le tendenze che fecero la loro comparsa all'inizio del XX secolo all'interno dell'etica cristiana, quella idealmente più convincente fu la tendenza tradizionale, fondata sui principi di Agostino e Tommaso d'Aquino. Nel periodo trattato, tuttavia, essa fu anche la

meno interessante, tanto più che il suo maggiore esponente, il gesuita Marian Morawski (1846-1901)[3], scomparve prematuramente e non poté sviluppare un'attività di ampio respiro. Negli ultimi anni del XIX secolo agli aveva contribuito soprattutto a un rinnovamento dell'etica filosofica cristiana in Polonia, acquisendo nella sua opera particolari meriti: la ripresa della teoria del diritto naturale in numerosi confronti scientifici con il positivismo e il relativismo del suo tempo; la decisa difesa dei fondamenti obiettivi e immutabili della moralità contro i primi tentativi allora messi in atto per la costruzione di un'etica laica; infine, la sua costante presenza nel dibattito di quell'epoca su temi come morale politica, nazionalismo, antisemitismo e questioni di pedagogia.

2. A cavallo tra il XIX e il XX secolo sorse dunque a nuova vita all'interno dell'etica cristiana la sua eredità spirituale, mai dimenticata e non ancora divenuta obsoleta, eredità che anche altri esponenti di tale etica posero a fondamento dei propri lavori. Anziché condurre analisi complessive essi si occuparono piuttosto di ricerche rivolte a particolari questioni etico-filosofiche. Stefan Pawlicki (1839-1916), per esempio, prese posizione in favore di una decisa negazione dell'etica laica; il vescovo Karol Niedziałkowski (1846-1911) sviluppò invece una moralistica sociale, indagando in un'ottica cristiana la tendenza delle donne all'emancipazione, questioni di pedagogia e l'influsso della religione sul carattere morale degli uomini. Wojciech Dzieduszycki (1848-1909)[4] e Maurycy Straszewski posero come postulato della rinascita morale tanto dei singoli individui quanto dell'intera società l'idea della coscienza e la sua capacità di decifrare principi morali oggettivi. Comune a tutti questi pensatori era la coscienza di un pericolo che incombeva minaccioso: il ritorno al paganesimo nel mondo e la disgregazione sociale interna in Europa.

3. Il XX secolo diede anche il primo impulso allo sviluppo di una filosofia e di un'etica sociale cristiana polacca. Nel periodo qui trattato esse furono rappresentate in particolare da K. Zimmermann, redattore della rivista di Poznań «Ruch Chrześcijańsko-Społeczny» dal 1902 al 1910 e in seguito docente di sociologia cattolica presso l'Università Jagellonica di Cracovia.

4. Tra gli etici cristiani si trovava anche Wincenty Lutosławski. Le concezioni etiche di questo filosofo si svilupparono nel corso della sua attività di educatore, in particolare della gioventù, e non tanto in virtù di una riflessione filosofica perseguita sistematicamente – un aspetto, questo, pienamente concorde con la sua dottrina, secondo cui la visione filosofica del mondo non si lasciava comprovare da ragioni razionali ma la si poteva tuttavia esibire nella concretezza di una vita ispirata dalla visione della perfezione e della purezza spirituale dell'uomo. Lutosławski vide nella libertà del singolo una delle principali idee alla base di una filosofia della vita concepita in modo che essa potesse esprimersi nella «forza spirituale» dell'uomo. Dati questi presupposti, Lutosławski elaborò l'idea di un'ascesi pedagogica, mostrando alla gioventù un ideale di autocontrollo nell'astinenza da alcol, fumo, gioco d'azzardo e costumi sessuali sfrenati.

Per Lutosławski, la perfezione morale degli individui era però orientata a ciò che egli definiva i diversi «legami» o «collegamenti dell'anima», tra i quali, primo tra tutti, vi era il popolo. Il filosofo legava pertanto lo sviluppo morale dei diversi popoli al compito storico di quello polacco. La missione messianica del popolo polacco consisterebbe infatti nel fornire un esempio agli altri popoli, per mezzo dell'amore per la libertà e la tolleranza e per mezzo della fedeltà alla religione, riunendo così anche le altre nazioni nella nuova unità spirituale di una società universale. Il culto del popolo collegava dunque Lutosławski all'etica di Balicki, da cui si differenziava però per un'esplicita ispirazione cristiana e un'interpretazione cristiana dello sviluppo storico dell'umanità.

Nonostante la grande varietà di influssi generalmente filosofici, lo sviluppo dell'etica polacca del primo periodo del XX secolo si mosse chiaramente su due linee. Essa si ramificò

a causa delle differenti concezioni di uno dei problemi etici fondamentali: si trattava cioè di rispondere alla domanda se la morale rivelasse una struttura radicalmente variabile, storicamente determinata e relativa, oppure avesse un carattere universalmente valido e immutabile (assoluto); se essa fosse esclusivamente un prodotto umano o fosse anche radicata e fondata in un mondo trascendente. Molti etici polacchi (tra questi, Świętochowski, Ochorowicz e Balicki) si dichiararono per il relativismo; altri, come i sostenitori dell'etica cristiana (fra i quali Lutosławski e Struve) rimasero nel campo dell'assolutismo etico. Lo stesso Biegański, pur muovendo dai presupposti di una filosofia empiristica e materialista, sostenne un'etica con principi universalmente validi e immutabili.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

Può sembrare stupefacente, anche se alla luce dei fatti piuttosto evidente, che il raggiungimento dell'indipendenza politico-territoriale – e con essa un miglioramento delle condizioni socio-politiche per lo sviluppo culturale della società polacca – non abbia prodotto alcun risultato rilevante nel campo dell'etica, e questo nonostante la vivificazione delle attività filosofiche in generale. Questa constatazione vale sia per le tendenze relative all'etica filosofica del secondo periodo, quanto – con alcune eccezioni – per l'originalità dello stesso pensiero etico polacco di quel tempo.

Tra le correnti filosofiche già presenti in Polonia nel periodo antecedente alla Prima guerra mondiale, l'etica empiristica e quella cristiana proseguirono nel loro sviluppo anche dopo la fine del conflitto. Entrambe tuttavia attraversarono un cambiamento significativo: l'etica empiristica fu caratterizzata dallo psicologismo etico di L. Petrażycki, sicuramente la figura di maggior rilievo negli ambienti dell'etica polacca di allora, e, in misura minore, dal naturalismo di W. Witwicki. Entrambe queste correnti si svilupparono nell'area di influenza di Varsavia. Parallelamente, l'etica cristiana di quel periodo fu rappresentata soprattutto da quattro figure, due delle quali – il domenicano J. Woroniecki e il gesuita E. Elter – avevano un chiaro orientamento tomista, mentre F. Sawicki occupava una posizione ai confini fra tomismo e fenomenologia e W. Rubczyński non si riconosceva in alcuna scuola. Centro principale di questa etica era tradizionalmente Cracovia. Negli anni tra le due guerre vennero invece meno le tendenze evoluzionistiche e kantiano-positivistiche, la dottrina dell'egoismo nazionale non ebbe più seguaci e le concezioni etico-messianiche di Lutosławski persero di importanza, al punto che egli stesso, il loro creatore, non intraprese alcuna ulteriore attività in questo senso. D'altro canto, i seguaci dell'etica analitica misero a segno le prestazioni migliori. In realtà, avevano iniziato la loro attività filosofica già prima del 1914, ma fu solo nel periodo tra le due guerre che la loro presenza nella letteratura di etica filosofica si fece più forte e maggiormente visibile. Alla corrente etico-analitica appartenevano K. Twardowski, K. Frenkel e W. Tatarkiewicz, che avevano soprattutto a Leopoli il centro della loro attività. In questo secondo periodo fece parlare di sé, per la prima volta, un sociologo della morale di prima grandezza come F. Znaniecki, accanto al quale operò anche il filosofo della cultura E Koneczny.

– *L'etica psicologista*

Il fondatore di questa corrente, e allo stesso tempo il suo esponente più significativo, fu Leon Petrażycki, filosofo di fama mondiale. Il suo sistema di etica costituì una componente essenziale della sua già nota sintesi filosofica. Fondamento diretto dell'etica di Petrażycki fu

la teoria delle emozioni. Tra le differenti categorie di emozioni (movimenti dell'animo), egli considerò le cosiddette «emozioni etiche» come le più importanti. Alcune di queste avrebbero un carattere esclusivamente imperativo (per esempio il dovere di dare l'elemosina), altre un carattere imperativo-attributivo (come il dovere di saldare un debito). Le prime – le emozioni imperative – sarebbero a fondamento della morale, le ultime – le emozioni imperativo-attributive – a fondamento della legge. Grazie all'azione di un particolare meccanismo psichico, che Petrażycki chiamò «proiezione emozionale», si formerebbero nell'uomo le rappresentazioni delle norme, che, a loro volta, determinerebbero il contenuto dei giudizi normativi, i quali si esprimerebbero con l'aiuto di espressioni quali «bisogna», «si deve» e simili.

Le norme costituite nella psiche umana potrebbero assumere due forme differenti: quella di norme del diritto intuitivo – di valore normativo soggettivo, concreto ed elastico ma allo stesso tempo categorico – oppure la forma di norme del diritto positivo, che si manifesta come stato di diritto oggettivato e codificato. Il diritto intuitivo fornirebbe pertanto le norme che regolano l'azione del diritto positivo e costituirebbe rispetto a quest'ultimo una sorta di «meta-diritto», esercitando appunto quelle funzioni attribuite in precedenza al diritto naturale. Su questo punto Petrażycki si avvicinò chiaramente alla teoria del diritto naturale; famosa fu tuttavia la sua controversia con il filosofo del diritto Hans Kelsen su chi fosse il padre della concezione del cosiddetto «diritto naturale a contenuto variabile». Il diritto intuitivo costituirebbe anche la fonte della morale insita nella coscienza. Le intuizioni applicate alla dimensione della coscienza sociale si muterebbero in fondamenti morali generali. Meglio determinati e riassunti, questi si raccoglierebbero nei «catechismi morali», le cui norme avrebbero un carattere assolutamente cogente. L'ambito della morale sociale si troverebbe in costante evoluzione e procederebbe sotto l'influsso di diversi fattori, tra i quali svolgerebbero un ruolo importante la religione e la cosiddetta «morale dei maestri», oppure i modelli offerti da grandi personalità riformatrici della morale e della religione (Cristo, Buddha, Maometto), da santi cattolici e da importanti pedagoghi. Scopo ultimo di questa evoluzione sarebbe il cosiddetto «ideale sociale», cioè lo stato di amore tra gli uomini. Petrażycki riteneva che nella storia dell'umanità sarebbe giunto un tempo in cui questo ideale si sarebbe realizzato, e l'uomo sarebbe salito sin sulla sommità della perfezione a lui accessibile.

— *L'etica naturalistica*

Nell'ambito dell'etica polacca del periodo tra le due guerre Władysław Witwicki (1878-1948)[5] fu sostenitore di idee naturalistiche. Psicologo eminente, era noto anche come autore di eccellenti traduzioni delle opere di Platone. Witwicki proclamava il culto della natura, le cui manifestazioni sarebbero gli istinti sociali, sottomessi alla guida del sano intelletto umano. Considerò generali e durevoli i fondamenti morali poggianti sulla certezza, ancorché limitati da numerose eccezioni. Riguardo alla sessualità si pronunciò in favore di una notevole disinvoltura.

— *L'etica analitica*

Essa non costituì una corrente unitaria, ma ebbe nell'azione di Twardowski una fonte comune di ispirazione filosofica. Dalla sua opera filosofica presero l'abbrivio due diverse concezioni dell'etica analitica: quella di K. Frenkel, strettamente legato a Twardowski, e quella di W. Tatarkiewicz, maggiormente legato alla scuola etica britannica che non a Twardowski.

1. La posizione assunta da Kazimierz Twardowski fu di natura assai singolare. Stranamente, egli pubblicò ben poco sulla tematica etica in senso stretto, tenendo tuttavia numerose lezioni sull'argomento, le quali – particolare degno di nota – apparvero in stampa soltanto tra il 1971 e il 1974. Il suo talento pedagogico e organizzativo influì moltissimo in Polonia, grazie anche all'opera dei suoi allievi, sia sul pensiero etico sia in altri campi della filosofia. All'interno delle posizioni etico-filosofiche di Twardowski si ripresentavano con sempre maggiore forza e determinazione due aspetti in particolare: la critica allo scetticismo e al relativismo etico e l'idea di un'etica scientifica. I suoi spunti di riflessione in questo senso furono però sviluppati solo da K. Frenkel.

2. Il filosofo Karol Frenkel (1881-1920)[6] morì poco dopo aver completato la sua prima opera di una certa ampiezza su questioni di etica, che pertanto fu pubblicata soltanto postuma con il titolo *O pojęciu moralności* (Sul concetto di morale). Seguendo l'esempio di Twardowski, Frenkel rifiutava decisamente lo scetticismo etico, concordando però con l'affermazione secondo cui l'etica, nonostante la sua lunga storia, non sarebbe giunta a risultati soddisfacenti. In linea con quanto abbozzato da Ochorowicz, egli ritenne che l'origine di tale situazione non sarebbe da considerare come un dato dell'etica in quanto tale, bensì come una conseguenza della mancanza di un metodo indispensabile e scientificamente provato. Per rendere l'etica una scienza sarebbe perciò necessario rendere innanzitutto scientifico il suo metodo – una pretesa che implicherebbe la realizzazione di un duplice compito, vale a dire: (1) precisazione delle espressioni etiche; (2) costruzione di prove senza errori per giudizi morali non-evidenti.

L'espressione fondamentale dell'etica è la «morale». Frenkel analizzò il suo significato nel linguaggio comune e giunse a convincersi che soltanto le decisioni dell'uomo possono essere oggetto di giudizi etici. Tutto il resto sarebbe da considerare «morale» solo in rapporto agli atti decisionali. Il carattere morale dei giudizi etici dipenderebbe tuttavia da condizioni molto precise. Esaminando i diversi aspetti del problema, Frenkel giunse infine alla convinzione che sarebbe «morale» ciò che non ha alcun interesse da far valere e che richiede però ogni sforzo da parte dell'uomo. Sempre dal linguaggio comune, Frenkel trasse i fondamenti di validità per le sue teorie, rinvenendoli nella capacità di generalizzazione delle opinioni corrispondenti: per il filosofo era giusto e fondato ciò che la gente riteneva come tale. Anche sotto questo punto di vista, Frenkel si allontanò da Twardowski. Mentre quest'ultimo aveva utilizzato il metodo della riflessione introspettiva, Frenkel si servì del metodo linguistico, richiamandosi in ultima analisi al sano intelletto umano (*common sense*).

3. Władysław Tatarkiewicz[7] si concentrò su due questioni di etica: quella della felicità e quella del bene*. Tatarkiewicz concepì il problema della «felicità» soprattutto in categorie felicitologiche. Con il termine «felicità» intese cioè una stato di soddisfazione rispetto alla vita nella sua interezza. Indagò gli aspetti psicologici della felicità e le condizioni in cui si attua l'esperienza della felicità; egli rifletté anche sulla biotecnica della felicità. Nella teoria normativa della felicità Tatarkiewicz affermava che la tensione verso la felicità avrebbe soltanto un carattere relativamente generale; che essa, pur non rappresentando il bene supremo, appartiene tuttavia ai beni più originari, con una consistenza che può differire enormemente nella vita di ciascun singolo individuo; che infine tra felicità e virtù esiste una dipendenza, benché soltanto parziale.

Nella dottrina sulla bontà degli atti umani Tatarkiewicz sostenne che al bene competono obiettività e indipendenza, e questo perché lo specifico di un oggetto, in ragione del quale

* Vedi anche Marek Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, parte VI: «droga przez sztukę i estetykę», pagg. 97-117, Warszawa, 1975.

L'oggetto è buono in sé e senza rapporto a null'altro, si può cogliere solo per mezzo del bene. Nell'etica, il bene pone le basi per la formulazione di norme generali e immutabili. Riguardo allo specifico dell'«essere buono» bisogna distinguere l'agire e il fatto buono, il cui giudizio dipende da fattori determinati dalla situazione e si articola nelle cosiddette «regole dell'agire corretto». Esse avrebbero sempre validità concreta e relativa. «Nel mondo del bene assoluto l'agire non ha regola assoluta»: questa frase di Tatarkiewicz appena riportata contiene la quintessenza della sua assiologia.

— *L'etica cristiana*

1. Tra gli esponenti dell'orientamento tomista nell'etica cattolica del periodo tra le due guerre Jacek Woroniecki (1879-1949) fu una figura straordinaria e, accanto a lui, merita di essere citato Edmund Elter (1887-1953)[8]. Entrambi accettarono senza esitazioni le idee di Tommaso d'Aquino sull'etica, rapportandosi tuttavia in modo critico nei confronti delle moderne concezioni torniste di etica e teologia morale cristiana. Fu soprattutto tale atteggiamento a determinare il contenuto delle loro posizioni etico-filosofiche. Le tesi fondamentali di Woroniecki ed Elter collimavano con la dottrina riconosciuta dai tomisti in generale. Woroniecki fu allo stesso tempo dell'idea che lo sviluppo di un pensiero etico autenticamente cristiano fosse stato distorto da un eccessivo intellettualismo, da un abuso della casistica e delle tendenze probabilistiche. In questo contesto egli pretese una rivalutazione degli elementi pedagogici dell'etica tomista, una maggiore considerazione dell'influsso dei sentimenti sull'agire morale e infine l'accentuazione del ruolo della prudenza nella risoluzione dei casi di coscienza. Le ricerche di Elter sulla questione della norma morale e della felicità lo condussero a risultati interessanti, ma controversi per gli stessi tomisti. Nell'etica sociale egli incluse i postulati più eterogenei, dall'idea di un'organizzazione politica sovrastatale della vita internazionale a quella di una settimana lavorativa più breve.

2. Franciszek Sawicki (1877-1952)[9] concentrò il proprio lavoro nel campo dell'etica rivolgendosi in particolare ai quesiti sul senso della vita, sull'amore, sul pudore sessuale e simili, illustrando i fondamenti cristiani del corretto agire con l'aiuto di elementi della descrizione fenomenologica tratti per lo più da Dietrich von Hildebrand.

3. Nel secondo periodo qui trattato le migliori capacità nel campo della filosofia e dell'etica sociale vennero manifestate da J. Piwowarczyk (1889-1959), traduttore e commentatore dell'enciclica *Quadrigesimo Anno*, da A. Szymańki (1881-1942), A. Roszkowski (1894-1939) e L. Caro (1864-1939). Prime tra le questioni da essi aperte vi erano quelle del corporativismo – la cosiddetta questione sociale (o dei lavoratori) – e della riforma agraria.

4. Witold Rubczyński[10] elaborò la propria riflessione etica partendo da elementi eterogenei e su basi filosofiche generiche: si trattava di un'etica che teneva soprattutto conto dei bisogni sociali più urgenti. Alla base della visione morale di Rubczyński vi era la teoria dell'ideale della cultura, in cui si legavano tra loro due idee: la potenza spirituale e l'ordine.

Sul contenuto morale dell'ideale della cultura un ruolo essenziale veniva svolto secondo Rubczyński da valori sovra-individuali superiori, che presiedevano alle decisioni umane, così come dal sistema unificato dei cosiddetti «scopi superiori e dominanti», che conducevano all'armonia della vita nella società. Le condizioni ottimali di ogni aspetto dello sviluppo umano così raggiunte sarebbero state determinanti per il principio fondamentale dell'agire morale dell'uomo. A partire da questo principio fondamentale, si traeva l'origine dei diversi singoli postulati (come la concentrazione dell'attenzione, la lotta contro il vizio, la forza di carattere e la capacità autocritica), su cui si fondava l'ordine sociale. Diventava così possibile condurre l'umanità alla completa realizzazione del suo progresso.

— *La sociologia della morale*

1. Florian Znaniecki (1882-1958)[11] iniziò la sua attività scientifica come filosofo dei valori già negli anni precedenti la Prima guerra mondiale. Si dedicò anche a riflessioni metafisiche riguardanti una logica dei valori. Col tempo i processi di sviluppo della civilizzazione divennero l'oggetto della sua riflessione. Znaniecki insistette sulla formazione di un'aristocrazia spirituale della società per la difesa dei beni spirituali dell'umanità, minacciati dalle masse primitive, nonché sull'elaborazione di nuove forme di vita economica e culturale.

2. Feliks Koneczny (1864-1949)[12] considerò il legame tra la morale e il diritto come uno dei criteri fondamentali alla base delle differenze di civilizzazione. Egli considerò come generali alcuni principi morali, vedendo tuttavia la morale nella sua interezza come una categoria che soggiaceva a processi di progresso e regresso.

Nel periodo tra le due guerre, la ripartizione nelle due correnti fondamentali dell'assolutismo e del relativismo etico, pur non perdendo il suo significato, si fece tuttavia più sfumata. L'etica cristiana continuò a tenere fede alla teoria dei principi generali e immutabili della morale: sotto questo aspetto merita di essere citato Rubczyński; al contrario, Witwicki prese posizione in favore dell'orientamento relativista. Le posizioni di Frenkel, Petrażycki e soprattutto di Tatarkiewicz si dimostrarono invece meno chiare e univoche. Essi accettarono le idee dell'assolutismo etico ma, allo stesso tempo, accolsero nelle loro concezioni elementi relativisti (come per esempio la teoria delle «regole dell'agire corretto» di Tatarkiewicz). Altri partirono da presupposti relativisti (psicologici) dell'etica, ammettendo però allo stesso tempo nella morale anche strutture immutabili (come, per esempio, Petrażycki con la sua idea del «catechismo sociale»).

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

Le rivoluzioni sociali e i cambiamenti del sistema politico a cui lo stato polacco fu sottoposto in seguito alla Seconda guerra mondiale ebbero conseguenze decisive sui destini dell'etica in Polonia, cosa che può desumersi facilmente dai nuovi raggruppamenti delle correnti etico-filosofiche più rappresentative, caratteristici del periodo successivo. Nel corso dei primi quindici anni dominò – come già precedentemente alla Prima guerra mondiale e negli anni successivi sino alla Seconda – un pluralismo di posizioni. In questa prima parte del terzo periodo operarono soprattutto esponenti dell'etica empiristica non-marxista, i quali godettero nel mondo scientifico della Polonia di allora di grande popolarità: T. Kotarbiński a Varsavia, Cz. Znamierowski a Poznań e T. Czeżowski a Toruń. La posizione dell'etica fenomenologica ed esistenzialistica fu tenuta da R. Ingarden (Cracovia) e H. Elzenberg (Toruń). A Łódź e a Varsavia si sviluppò la scienza della morale (M. Ossowska). Molto vivace fu anche la corrente dell'etica cristiana, coltivata negli istituti superiori cattolici, soprattutto all'Università cattolica di Lublino, all'Accademia di teologia cattolica di Varsavia e anche presso gli istituti filosofici dei vari ordini religiosi. La vita filosofica dell'etica marxista iniziò in Polonia solo dopo la Seconda guerra mondiale.

Nel frattempo, mutò radicalmente il rapporto di forze. I seguaci dell'etica empiristica e di quella fenomenologico-esistenzialistica morirono oppure cessarono la loro attività scientifica. Anche la corrente della scienza della morale non esercitava più lo stesso influsso di prima. Nel 1966 fu fondato l'annuario *Etyka*: pubblicato talora con cadenza semestrale, era accessibile anche a esponenti di etica laica non-marxista. Il numero di autori non-marxisti si ridusse tuttavia costantemente. Alla fine, rimasero fondamentalmente soltanto due correnti

opposte: l'etica cristiana, che viveva un periodo di innegabile rinascita grazie soprattutto ai lavori del cardinal Wojtyla e di T. Styczeń, e quella marxista. Si giunse così a una chiara polarizzazione delle posizioni.

Coscienti di questo sviluppo limitato durante il terzo periodo, dobbiamo ora esaminare le singole correnti dell'etica non-marxista dopo la Seconda guerra mondiale.

— *L'etica empiristica*

1. Tra i lavori dei tre fondatori dell'etica empiristica, fu l'opera di Czesław Znamierowski (1886-1967)[13] a rivelarsi come la migliore. Secondo la sua visione, i fondamenti della morale poggiavano su un principio che egli designò come «buona volontà generale». Questa consisterebbe essenzialmente nell'esperienza di stati estranei di benessere, suscitati cioè da terze persone («A è contento che B si compiaccia che C stia bene»). Oggetto della buona volontà generale sarebbe dunque il massimo aumento della felicità per quanti più uomini possibile. Agli occhi di Znamierowski erano giudizi morali soltanto quelli che risultavano tratti dalla buona volontà generale. Da ciò proveniva il senso del dovere, grazie al quale ciascun uomo doveva essere di buona volontà generale (cioè gentile con gli altri uomini). In altre parole, ogni uomo doveva dominare i sentimenti ostili, mitigare i dolori, rispettare vita e proprietà altrui, essere giusto. Queste norme con valore di precetto sarebbero tuttavia cogenti solo all'interno di situazioni concrete. La bontà di uno scopo giustificava talune eccezioni alla norma.

2. L'etica di Tadeusz Kotarbiński si differenziò – nonostante le numerose similitudini con quella di Znamierowski – per una diversa concezione dell'essenza della morale e del giudizio morale. Per Kotarbiński l'esperienza di situazioni di benessere era oggetto di una disciplina diversa dall'etica, chiamata «felicitologia». Parallelamente, egli interpretò il giudizio morale come espressione di un'intuizione precipua di uomini «onesti», «ammirevoli» e «rispettabili». Egli vide il contenuto di una simile intuizione essenzialmente nell'atteggiamento di «coraggiosa (fidata) premura», da cui provenivano le categorie fondamentali dei singoli giudizi e delle singole regole di comportamento. L'empirismo etico di Kotarbiński assumeva pertanto, in ultima analisi, la forma di uno specifico altruismo e intuizionismo.

Anche Tadeusz Czeżowski fu propenso a forme di intuizionismo empirico, anche se ne diede un'interpretazione diversa rispetto a Kotarbiński.

— *L'etica fenomenologica e dell'esistenzialismo*

Per quanto riguarda la filosofia dei valori, i filosofi esponenti di queste due correnti – R. Ingarden e H. Elzenberg – si occuparono di estetica piuttosto che di etica. Essi giunsero comunque – in particolare Ingarden – a risultati che meritano particolare attenzione.

1. Le riflessioni di Roman Ingarden sull'etica erano una logica conseguenza della sua antropologia. In conformità con l'orientamento generale della filosofia fenomenologica egli elevò il mondo dei valori morali a oggetto delle sue acute analisi, considerando tali valori come un fenomeno esclusivamente morale. Solo l'essere umano potrebbe infatti essere creatore e soggetto di valori morali, giacché egli dà forma tanto a se stesso quanto al mondo della cultura secondo le proprietà immutabili della sua natura umana. I valori morali sarebbero pertanto assoluti. Le loro peculiarità sarebbero però dovute a una singolare determinazione di qualità che Ingarden definì come «valorità» (*wartościowość*) – con le caratteristiche di «altezza», «positività», «forza» (come per Nicolai Hartmann) – e «doverità» (*powinnościowość*). Dalla stessa fonte i valori attingerebbero il loro carattere oggettivo, soltanto a loro spettante, essendo invece diversa l'oggettività delle cose di natura.

Sullo sfondo di questa teoria dei valori Ingarden sviluppò la concezione dell'atto umano. L'atto (cosciente, rapportato a un valore specifico e caratterizzato dal sentimento di responsabilità), il soggetto che lo compiva e in ultima analisi il risultato ottenuto costituivano per Ingarden il concetto di «situazione etica», nella quale l'intera morale assumeva le caratteristiche della realtà concreta, vera. Ciò sarebbe allo stesso tempo il punto di partenza delle singole categorie etiche. Ingarden non sviluppò tuttavia ulteriormente queste riflessioni.

2. La definizione dell'etica di Henryk Elzenberg (1887-1967)[14] come «esistenziale» si giustifica nella misura in cui il punto di partenza della sua riflessione etica fu esistenzialistico. Tale etica era infatti determinata dalla coscienza dell'inevitabilità della morte, dell'insensatezza della vita e della minaccia del totale annientamento dell'uomo. Le riflessioni di Elzenberg, conseguenti a questo approccio, si trovavano già al di fuori del pensiero esistenzialistico. Egli considerò addirittura compito dell'etica lo sviluppo nell'uomo di elementi di una comprensione in grado di opporsi a ogni forma di minaccia dell'esistenza umana. Secondo il suo punto di vista, l'etica dovrebbe insegnare all'uomo come agire nei confronti delle situazioni predette, e lo farebbe mostrandogli la sublimità dei valori morali.

Un valore morale particolarmente elevato sarebbe costituito dall'idea della rinuncia, che opererebbe nell'uomo una liberazione dal male morale. Per raggiungere tale stato l'uomo dovrebbe assumere un atteggiamento «miglioristico», orientato alla pratica del bene, oppure anche un atteggiamento «soteriologico», mirante ad allontanare il male. La regola suprema dell'etica di Elzenberg sosteneva tuttavia: «Bisogna preoccuparsi di meno di quel che ci succederà e di più di ciò che diventeremo.» Nella realizzazione di questo principio egli vide la chiave per la libertà e la perfezione dell'uomo.

— *L'etica cristiana*

1. Essa ebbe il suo principale esponente nel cardinale Karol Wojtyla (1922)[15]. In generale, egli fu un seguace dell'etica cristiana tradizionale, sostenendo tuttavia che essa dovesse fondarsi sulle evidenze delle nuove correnti etico-filosofiche, in particolare della fenomenologia, su cui orientò la sua antropologia filosofica, che considerava fondamento necessario dell'etica. La tesi principale di Wojtyla era che si deve approfondire ed esaminare la conoscenza umana sul versante della coscienza, appurata e chiarita filosoficamente in modo cognitivo all'interno della propria esperienza. Rispetto la problematica etica generale, Wojtyla rivolse particolare attenzione alle questioni del vissuto etico e del bene morale. Nella teoria del vissuto etico egli confutò tanto Hume quanto Kant e Scheler con il rimando alla parte reale del soggetto nella realizzazione dei suoi atti*. Si consentirebbe così al soggetto di prendere parte attiva alla realizzazione di valori morali corrispondenti. Il bene morale in essi contenuto avrebbe carattere oggettivo, traendo fondamento dall'ordine dell'essere e, infine, da Dio. Le tesi di etica generale di Wojtyla trovarono applicazione e verifica nelle sue analisi dell'«amore prematrimoniale». La conduzione di queste analisi avvenne su tre piani: metafisico, psicologico ed etico; ne costituiva il coronamento l'idea sovraordinata di persona, intesa tanto come soggetto fattivo quanto come principio etico (norma personalistica)**.

* Vedi Karol Wojtyla/Johannes Paul II, *Primat des Geistes – Philosophische Schreen*, a cura di Juliusz Stroynowski, Stuttgart-Degerloch, 1980, pagg. 13, 64-6, passim.

** Vedi in tedesco Karol Kardinal Wojtyla, *Person*: *Subjekt und Gemeinschaft*, in Joseph Kardinal Höffner (a cura di), *Der Streit um den Menschen*, Kevelaer, 1979, pagg. 12-68.

2. Dobbiamo poi rivordare Tadeusz Styczeń (1931)[16], di nove anni più giovane di Wojtyła, che concentrò le sue ricerche filosofiche soprattutto sulla problematica metaetica, soppesata a partire dal tomismo esistenziale. Egli scelse come punto di partenza il vissuto, dato nell'esperienza immediata, del dovere assoluto di rispetto della persona di per se stessa. La descrizione di questo vissuto condurrebbe alla conclusione per cui questo fenomeno è reale e interpersonale e viene colto grazie a un atto di conoscenza di natura particolare, cioè il «giudizio esistenziale». Una chiarificazione definitiva di questo fenomeno sarebbe però possibile soltanto sul terreno di un'adeguata metafisica dell'essere e della persona. Nella comprensione di Styczeń, soltanto una «esistenza personale necessaria», ovvero Dio, è in grado di fornire un fondamento non-contraddittorio per il vissuto fondamentale del dovere. Mentre nella metaetica di Styczeń l'esperienza converge verso i principi razionali, l'empirismo trova il proprio completamento nella metafisica.

3. Anche Feliks Bednarski (1911) sviluppò in modo creativo il pensiero etico cristiano. Da citare sono infine alcuni autori che operarono all'interno di altre discipline filosofiche ma che presero anche posizione su temi di etica. Tra questi ricordiamo innanzitutto A. Rodziński, autore di pregevoli lavori sui fondamenti dell'assiologia etica; occorre altresì menzionare il domenicano M. A. Krąpiec, che scrisse sul diritto naturale dal punto di vista del tomismo esistenziale; J. Kalinowski, che pubblicò soprattutto in francese; J. Tischner, discepolo di Ingarden, che nel 1981 pubblicò *Etyka Solidarności* (L'etica di *Solidarność*), di argomento politico, e *Polski Kształt Dialogu* (La forma polacca del dialogo); infine A. Gregorczyk, che propugnò un'etica cristiana situazionista di tipo particolare.

4. Bisognerebbe poi accennare brevemente anche allo stato della riflessione sull'etica sociale. L'etica sociale polacca visse i suoi momenti più terribili durante lo stalinismo sino al 1953. Anche in quel periodo vi furono comunque segni di vita, come dimostra la rielaborazione effettuata proprio in quegli anni dei primi manuali dedicati interamente a questa tematica, anche se furono pubblicati soltanto in seguito (tra il 1960 e il 1964) e all'estero (Londra e Parigi). Loro autori furono J. Piwowarczyk e Cz. Strzeszewski (1903). Ricerche di maggiore ampiezza su questioni di etica sociale e problemi posti dal punto di vista della filosofia cristiana ebbero uno sviluppo maggiore in seguito alle mutate condizioni politiche della Polonia dopo il 1956. Il decano, tra quanti scrissero su questi argomenti, fu Cz. Strzeszewski. J. Majka (1920-93) proseguì attivamente la tradizione di Piwowarczyk nella traduzione e commento delle encicliche papali sulla dottrina sociale. Tra gli esponenti più giovani dell'etica cristiana brillarono J. Kondziela (1932-92) e J. Krucina con ricerche sulla pace.

— *La scienza della morale*

Maria Ossowska (1896-1974)[17], l'ispiratrice di questa corrente di ricerca, considerò come oggetto di ricerca giustificato scientificamente soltanto la cosiddetta scienza della morale. Tra i compiti di tale scienza rientrerebbero:

— L'analisi dei concetti morali più generali in quanto fondamento della conoscenza teoretica della morale;

— lo studio dei motivi da cui gli uomini si lasciano guidare nell'agire morale, ovvero la psicologia della morale;

— lo studio dei cambiamenti della morale e delle condizioni sociali di questi mutamenti, in altre parole: la sociologia della morale.

Maria Ossowska dedicò a questo programma di ricerca brevemente delineato le sue opere maggiori, influenzando così in modo considerevole lo sviluppo dell'etica in Polonia dopo la Seconda guerra mondiale.

Nel campo della scienza della morale i lavori della Ossowska furono proseguiti a Łódź dalla sua allieva Ija Lazari-Pawlowska, che si distinse come autrice di pregevoli pubblicazioni sull'etica di Gandhi e di Albert Schweitzer[18] nonché di numerosi saggi di metaetica.

Lo sviluppo del pensiero etico-filosofico polacco durante gli ultimi novant'anni dimostra come esso si sia trovato per l'intero periodo, nonostante i diversi cambiamenti avvenuti nelle sue formulazioni sistematiche, sotto il segno di un più o meno chiaro parallelismo tra assolutismo e relativismo etico. Da entrambe le parti vi furono certamente tentativi di realizzare sintesi particolari, ma non ebbero particolare rilevanza. Un nuovo fenomeno fu la comparsa nel campo dell'etica cristiana di tendenze relativistico-situative. Normalmente, le concezioni degli etici polacchi ebbero il carattere di abbozzi generali e incompiuti della problematica etica fondamentale. Alcuni di essi raggiunsero tuttavia nei loro lavori un livello elevato, elaborandovi preziosi sistemi completi. Tra questi lavori citeremo l'opera etico-filosofica di A. Świętochowski, W. Biegański, L. Petrażycki e, almeno in parte, di Cz. Znamierowski, oltre al sempre più ricco patrimonio dottrinale dell'etica cristiana.

2. *Estetica*

Il breve profilo che segue si propone il compito di evidenziare solamente i migliori risultati dell'estetica polacca del XX secolo. Essi presentano le tendenze generali dello sviluppo del pensiero estetico ma non restituiscono la ricchezza contenutistica delle idee di cui sono la proiezione.

a) *Primo periodo* (*1900-1918*)

1. La prima riflessione estetica sistematica nella storia della Polonia fu l'estetica modernista, dominante a cavallo tra il XIX e il XX secolo e legata in parte a quella corrente artistico-letteraria denominata «Młoda Polska» (Giovane Polonia). Questa estetica prese forma sotto il potente influsso delle filosofie di Schopenhauer e Nietzsche e si concentrò su questioni come la vocazione per l'arte e il rapporto della forza creativa con la realtà e la vita. Essa considerò compito dell'arte la comprensione contemplativa dell'essere originario e la sua espressione simbolica. Lo sforzo creativo dell'artista poteva quindi rivolgersi soltanto *all'élite* intellettuale della società. L'arte rimaneva di conseguenza estranea alla vita di tutti i giorni e non era dunque nelle condizioni di svolgere una funzione sociale.

2. Le figure più rilevanti di questo primo periodo dell'estetica polacca furono Zenon Przesmycki (pseudonimo Miriam, 1861-1944)[20], deciso difensore del motto «l'arte per l'arte»*, e Stanisław Przybyszewski (1868-1927)[21], che considerò l'arte come la pagina più importante e allo stesso tempo più oscura e tragica dell'uomo libero. Tra gli altri autori dell'estetica modernista del periodo precedente la Prima guerra mondiale eccelsero Artur Górski (1870-1959)[22] – creatore e ideologo del gruppo «Młoda Polska» – e Michał Sobeski (1877-1939)[23], teorico dell'estetica.

3. Nel periodo che stiamo analizzando sorse tuttavia anche una forma di opposizione. Stani-

* Con la formula «l'art pour l'art», del filosofo francese Victor Cousin (1792-1867), nel XIX secolo si esprimeva la convinzione dell'autonormatività dell'arte. Essa fu sostenuta nel modo più deciso dal poeta e critico d'arte Théophile Gautier (1811-1872). Vi si riconobbero anche Baudelaire, Flaubert, i fratelli Goricourt, Cézanne, Manet, Wilde e la cerchia di Stefan George.

sław Brzozowski (1878-1911), per esempio, attribuì all'arte anche un ruolo sociale, assumendo in tal senso una posizione particolarmente critica. Strenuo difensore dell'idea dei compiti sociali dell'arte si rivelò Karol Irzykowski (1873-1944)[24], mentre una posizione particolare fu sostenuta da H. Struve. Quest'ultimo si contrappose al naturalismo nell'arte e sottolineò il ruolo degli elementi idealizzanti, in cui vedeva l'anello di congiunzione tra l'artista e la società.

b) *Secondo periodo* (*1918-1945*)

In questo spazio temporale si delineò l'immagine dell'estetica come scienza. Al centro dell'attenzione dei teorici dell'arte vi era il problema degli elementi che costituiscono tanto i valori estetici quanto quelli delle opere d'arte. La riflessione sull'essenza del vissuto estetico fu comunque accolta. Per quanto concerne la questione dell'esistenza di valori estetici, furono dominanti le concezioni del soggettivismo, dell'oggettivismo e del relazionismo.

1. La posizione del soggettivismo estetico, secondo cui i valori estetici si costituiscono nel vissuto estetico, fu sostenuta nei loro lavori da Stanisław Witkiewicz[25] e Leon Chwistek[26]. Essi, tuttavia, accettarono allo stesso tempo l'assunzione dell'immutabilità di una scala di valori fondamentali.

2. Sul piano dell'oggettivismo estetico si trovava Henryk Elzenberg. In accordo con Platone, egli era dell'idea secondo cui i valori estetici avrebbero un'esistenza metastorica e sarebbero indipendenti dall'atto umano della conoscenza; gli ideali fondamentali della verità, della bellezza e del bene sarebbero tuttavia aspetti di un'insolubile unità in cui risiederebbe il valore in generale.

3. Il relazionismo estetico assunse numerose forme, tra le quali furono tra le più rappresentative le concezioni di S. Ossowski e M. Wallis. Secondo le concezioni di Stanisław Ossowski (1897-1963)[27], l'opera d'arte e il suo valore estetico nel loro status esistenziale sono in ultima istanza dipendenti dal carattere dell'epoca e dalla composizione della società – idea corrispondente pertanto a un relazionismo sociologico-culturale.

Mieczysław Wallis (1895-1975)[28] fu invece seguace di un relazionismo psicologico. Il valore estetico coincideva secondo Wallis con la capacità di suscitare in un destinatario adeguato, e in condizioni adeguate, vissuti estetici positivi. Wallis è inoltre considerato un precursore dell'utilizzo dell'apparato semiotico nella descrizione estetica. Particolarmente interessanti sono alcune considerazioni sul segno iconico nell'arte.

c) *Terzo periodo* (*1945-1989*)

La posizione non marxista nell'estetica di questo periodo fu rappresentata in particolare da due grandi pensatori: R. Ingarden e W. Tatarkiewicz, che avevano pubblicato i loro primi lavori sull'estetica già negli anni tra le due guerre; al pieno sviluppo del loro pensiero estetico essi giunsero tuttavia soltanto dopo la Seconda guerra mondiale.

1. Il pensiero estetico di Roman Ingarden ha influenzato sino ai giorni nostri le ricerche polacche sull'estetica. Le sue teorie riguardanti l'unità strutturale dell'opera d'arte e la scoperta della stratificazione delle opere divennero celebri nel mondo.

Allievo di Husserl, nelle sue ricerche di estetica Ingarden applicò il metodo della descrizione fenomenologica. Nella descrizione dei valori dell'opera d'arte egli distinse tali valori dai vissuti estetici da cui sono determinati. Distinse pertanto all'interno dei valori stessi quelli artistici – che si presentano nell'opera d'arte in quanto struttura schematica – da quelli estetici, che si manifestano nel concreto dell'opera d'arte e nel processo del vissuto estetico. Gli uni come gli altri sono dati oggettivamente. I valori artistici costituiscono però un

criterio particolare dell'opera d'arte e hanno perciò un carattere strumentale e relazionale. I valori estetici possiedono invece una natura qualitativa, in quanto si basano sulle qualità dell'oggetto, il che permette di rapportarsi ad essi direttamente e in modo manifesto nell'esperienza. In quanto valori oggettivi, essi non sono relazionali. Ingarden condusse anche precise e acute analisi sulla costituzione degli oggetti estetici e sulla struttura delle opere d'arte. I più ricchi di scoperte furono i suoi lavori sul tema della pittura e dell'opera letteraria. Egli fu anche il primo a descrivere fenomenologicamente il vissuto estetico.

Riassumendo, si può dire che il pensiero estetico di Ingarden costituì per la Polonia e per il mondo intero il tentativo più maturo e versatile di conferire all'estetica una connotazione di scienza filosofica. Władysław Stróżewslci e Maria Gołaszewska[29], studiosi della scuola di Cracovia, portarono avanti negli ultimi anni il pensiero estetico di Ingarden.

2. Allorché si trattava di giudicare concreti eventi estetici, le argomentazioni di Władysław Tatarkiewicz erano caratterizzate da un'eccellente conoscenza delle teorie di estetica e da un sottile gusto artistico. All'interno delle sue concezioni dominava il pluralismo, in base al quale, di fronte a manifestazioni estetiche differenti, bisognava utilizzare criteri differenti di giudizio e differenti metodi di analisi. L'analisi estetica che intendesse prescindere e rinunciare a un'indagine delle concrete manifestazioni storiche dell'attività artistica era considerata da Tatarkiewicz inutile e infruttuosa. Nei suoi lavori, pertanto, egli si richiamò spesso ad altre concezioni estetiche.

3. A partire da una posizione tomista Antoni B. Stępień cominciò nel terzo periodo con ricerche sull'estetica in Polonia[30].

[1] A. Świętochowski, *Ein Versuch, die Entstehung der Moralgesetze zu erklaren* (Tentativo di chiarificazione della nascita delle leggi morali), Kraków, 1876 (traduzione polacca: *O powstaniu praw moralnych*, Warszawa, 1877); idem, Zródła *moralności* (Le fonti della morale), Warszawa, 1912. Testi secondari: J. Rudzki, *Aleksander Świętochowski i pozytywizm warszawski* (Alexander Świętochowski e il positivismo di Varsavia), Warszava, 1968; M. Brykalska, *Myśl filozoficzna w działalnaści Aleksandra Świętochowskiego. Zarys biograficzny* (Il pensiero filosofico nell'attività di Alexander Świętochowski. Schizzo biografico), in *PMFiS*, vol. II, pagg. 36-91. Inoltre: *EP*, pagg. 17-41; *ZDFP*, pagg. 143-51; *FwP e EwP*.

[2] Z. Balicki, *Hedonizm jako punkt wyjścia etyki* (L'edonismo come punto di partenza dell'etica), in «Przegląd Filozoficzny», nr. 2, Warszawa, 1900, pagg. 1-40; idem, *Parlamentaryzm - Zarys socjologiczny* (Il parlamentarismo – Uno schizzo sociologico), vol. II, Lwów, 1906; idem, *Egoizm narodowy wobec problemów etyki* (L'egoismo nazionale di fronte ai problemi dell'etica), Lwów, 1914; idem, *Psychologia społeczna czynności poznawania* (La psicologia sociale dell'attività della conoscenza), Warszawa, 1912. Testi secondari: J. Pawelski, *Doktryna etyczna obozu wszechpolskiego* (La dottrina etica del movimento nazionalista polacco), in «Przegląd Powszechny», nr. 80, Kraków, 1903, pagg. 320; J. Kurczewska, *Zygmunt Balicki – socjolog czy nacjonalista*? (Zygmunt Balicki – sociologo o nazionalista?), in J. Kurczewska, *Naród w socjologii i ideologii polskiej* (Il popolo nella sociologia e nell'ideologia polacca), Warszawa, 1979. Inoltre: *ZDFP*, pagg. 384-387; *FwP* e *EwP*.

[3] M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa* (I fondamenti dell'etica e del diritto), Kraków, 1891; Kraków, 1930[4]. Testo secondario: J. Tuszowski, *O. Marjan Morawski T. J.* (Padre Marian Morawski SJ; 1849-1901), Kraków, 1932.

[4] S. Pawlicki, *Materjalizm wobec nauki* (Il materialismo di fronte alla scienza), Kraków, 1870; idem, *Studia nad Darwinizmem* (Studi sul darwinismo), Kraków, 1875; idem, *Etyka przyrodzona* (Etica della natura), Kraków, 1892; idem, *Etyka socjalna* (Etica sociale), Kraków, 1907-1908; K. Niedziałkowski, *O chrześcijańską zasadę życia* (Il principio cristiano della vita), Warszawa, 1885; idem, *Nie tędy droga, Szanowne Panie* (Là non si va, egrege signore), Warszawa, 1897; W. Dzieduszycki,

Rozstrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej (Chiarimenti filosofici dei fondamenti della sicurezza umana), Lwów, 1893; idem, *Mesjanizm polski a prawda dziejów* (Il messianesimo polacco e la verità della storia), Lwów, 1902; idem, *Dokąd nam iść wypada* (Dove dobbiamo andare), Brody, 1910. Testi secondari: Cz. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego* (L'uomo e la storia. Studio della concezione filosofica di Stefan Pawlicki), Warszawa, 1973; B. Dembowski, *Spór o metafizyke* (La disputa sulla metafisica), Warszawa, 1969; A. Przymuszała, *Stefan Pawlicki a posytywizm* (Stefan Pawlicki e il positivismo), in *PMFiS*, vol. II, pagg. 231-66; S. Wiśniewski, *Ks. Biskup Karol Niedziałkowski* (Il vescovo Karol Niedziałkowski), in «Nasza Przeszłość», nr. 14, 1986, pagg. 191-202; M. Zdziechowski, «Wojciech Dzieduszycki o mesjaniźmie polskim» (Wojciech Dzieduszycki sul messianismo polacco), in M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu* (Sulla rupe del messianismo), Lwów, 1912. Inoltre: *EP,* pagg. 102-05; *ZDFP,* pagg. 241-2; *FwP* e EwP.

[5] W. Witwieki, *Rozmowa o jedności prawdy i dobra* (Dialogo sull'unità di verità e bene), Lwów, 1936; idem. *Rozmowa z pesymistą* (Dialogo con un pessimista), Lwów, 1938; idem, *Pogadanki obyczajowe* (Conversazione sui costumi), Warszawa, 1957. Testi secondari: A. Nowicki, *Witwicki*, Warszawa, 1982; J. Szmyd, *Rzecz o Władysławie Witwickim* (Su Władysław Witwicki), in *SF*, nr. 10, 1983. Inoltre: *FwP* e *EwP*.

[6] K. Frenkel, *O pojęciu moralności* (Il concetto di morale), Kraków, 1927. Inoltre: *FwP* e *EwP*.

[7] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra* (L'assolutezza del bene), Warszawa, 1919; idem, *O szczęściu* (La felicità), 1985[8], Kraków, 1947[1]; idem, *Skupienie i marzenie* (Concentrazione e sogno), Kraków, 1951; idem, *Historia estetyki* (Storia dell'estetica), 3 voll., Wrocław, 1960-67; idem, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka - piękno - forma - twórczość - odtwórczość - przeżycie*, Warszawa, 1975, 1988[4]; tr. it. di O. Burba e K. Jaworska, *Storia di sei idee: l'arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica /Władysław Tatarkiewicz;* pres. a cura di K. Jaworska; consulenza scientifica a postfazione di L. Russo, Palermo, 1997; W. Tatarkiewicz, *Prawda w sztuce* (La verità nell'arte), Warszawa, 1976. Testi secondari: J. Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charaktetystyki* (La filosofia di Władysław Tatarkiewicz. Tentativo di caratterizzazione), *in Charisteria. Rozprawy filozoficzne* (Festa di ringraziamento. Saggi di filosofia), Warszawa, 1960, pagg. 7-15; T. Ślipko, *Bezwzględność i względność w aksjologii etycznej prof. Władysława Tatarkiewicza* (Assolutezza e condizionatezza nella teoria dei valori etici del prof. Władysław Tatarkiewicz), in StPhChr, nr. 1, 1977/13, pagg. 21-38; I. Dąmbska, *Charakterystyka filozoficznej twórczości Władysława Tatarkiewicza* (Caratterizzazione della creatività filosofica di Władysław Tatarkiewicz), in *SF*, *nr.* 1, 1981, pagg. 5-10. Bibliografia, opr. J. Krajewski, Wrocław, 1992. Inoltre: *ZDFP*, pagg. 523-4; *EwP*.

[8] J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane* (L'educazione dell'uomo. Scritti scelti), Kraków, 1961; idem, *Katolicka etyka wychowawcza* (L'etica cattolica dell'educazione), 2 voll., Lublin, 1986[2]; E. Elter, *Compendium philosophiae moralis*, Roma, 1961[3]. Testi secondari: *Ethos perenne ku czci Ojca Jacka* (L'ethos perenne in onore di padre Jacek), in «Roczniki Teologiczno-Kanoniczne», nr. 1-2, Lublin, 1959; T. Kania, *Organisation pédagogique de la morale du père Jacek Woroniecki OP*, Roma, 1963; H. Piluś, *Człowiek i osobowość w neotomiźmie polskim* (Uomo e personalità nel neotomismo polacco), Wrocław, 1980; F. Lasoń, *S. p. Edmund Elter* (La buonanima di Edmund Elter), in *Sacrum Poloniae Millennium*, II, Roma, 1955, pagg. 7-14; P. Siwek, *Filozofowie i psychologowie polscy za granicą 1939-1965* (Filosofi e psicologi polacchi all'estero 1939-1965), in *Sacrum Poloniae Millenium*, II, Roma, 1965, pagg. 509-11.

[9] F. Sawicki, *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie* (Il senso della vita. Una filosofia cattolica della vita), Paderborn, 1937[6]; idem, *Philosophie der Liebe* (Filosofia dell'amore), Paderborn, 1924; idem, *Die vier Lebensalter. Ein Gang durch das Leben* (Le quattro età della vita. Un percorso lungo la vita), Paderborn, 1949; idem, *Fenomenologia wstydliwości* (Fenomenologia della vergogna), Kraków, 1949[2].

[10] W. Ruhczyński, *Filozofia życia duchowego* (Filosofia della vita spirituale), Poznań, 1925; idem, *Etyka* (Etica), 3 voll., Lublin, 1936. Testi secondari: A. Przymusiała, *Witold Rubczyński*, in «Studia Philosophiae Christianae», nr. 1, Warszawa, 1966, pagg. 273-9.

[11] F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii* (Il problema dei valori nella filosofia), Warszawa,

1910; idem, *Upadek cywilizacji zachodniej* (Il tramonto della civiltà occidentale), Poznań, 1931; idem, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (Gli uomini del presente e la civiltà del futuro), Lwów, 1934. Testi secondari: M. Pacholski, *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury* (Florian Znaniecki. La dinamica sociale della cultura), Warszawa, 1977. Inoltre: *EP*, pagg. 229-50; *ZDFP* e *EwP*.

[12] F. Koneczny, *Polskie logos i ethos* (Logos e ethos polacchi), Poznań, 1921; idem, *O wielości cywilizacji* (La molteplicità della civiltà), Kraków, 1925; idem, *Rozwój moralności* (Lo sviluppo della morale), Lublin, 1938. Testi secondari: F.S. Grabowski, A. Hilckmann, *Ou'est-ce quel l'Occident? La doctrine européenne de Feliks Koneczny*, in *Sacrum Poloniae Millenium*, XII, Roma, 1966, pagg. 471-559; Z. Pucek, *Feliks Koneczny: teoria pluralizmu cywilizacyjnego* (Feliks Koneczny: la teoria del pluralismo civilizzatore), in *Szkice z historii socjologii polskiej*, *praca zbiorowa*, *redakcja Z. Sowa* (Schizzi di storia della sociologia polacca, opera collettiva, a cura di Z. Sowa), Warszawa, 1983, pagg. 155-88.

[13] C. Znamierowski, *Zasady i kierunki etyki* (Principi e correnti dell'etica), Warszawa, 1957; idem, *Oceny i normy* (Giudizi e norme), Warszawa, 1957; idem, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie* (Riflessioni guida sulla scienza della morale e del diritto), Warszawa, 1964. Testi secondari: T. Ślipko, *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego* (La teoria dei valori di Czesław Znamierowski), in «Roczniki Filozoficzne», quaderno 2, nr. 9, Lublin, 1961, pagg. 5-27; Z. Perz, *U podstaw poglądów etycznych Czesława Znamierowskiego* (I fondamenti etici di Czesław Znamierowski), in «St. Phil. Chr.», nr. 1, Warszawa, 1966; Z. Ziembiński, *Koncepcje etyczne Czesława Znamierowskiego* (Le concezioni etiche di Czesław Znamierowski), in «Etyka», nr. 9, Warszawa, 1971, pagg. 91-112; idem, *Koncepcje filozoficzne Czesława Znamierowskiego a prawoznawstwo* (Le concezioni filosofiche di Czesław Znamierowski e la giurisprudenza), in RF, nr. 1-2, 1970, pagg. 1-13 (con una bibliografia dei lavori di Czesław Znamierowski). Inoltre: *ZDFP,* pagg. 539-40. *FwP* e *EwP*.

[14] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, *aforyzmy w porządku czasu* (L'imbarazzo con l'essere, aforismi in ordine cronologico), Kraków, 1963; idem, *Wartość i człowiek*, *rozprawy z humanistyki* (Valore e uomo, saggi umanistici), Toruń, 1966; idem, *Próby kontaktu*, *eseje i studia krytyczne* (Tentativi di contatto, saggi e studi critici), Kraków, 1966. Testi secondari: T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki* (Henryk Elzenberg teorico dell'etica), in «Etyka», nr. 4, Warszawa, 1969, pagg. 91-102; N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Hentyka Elzenberga* (Diario filosofico di Henryk Elzenberg), in N. Łubnicki, *Światopoglądy* (Weltanschauungen), Warszawa, 1973. *FwP* e *EwP*.

[15] Karol Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach Maksa Schelera* (La possibilità di creare un'etica cristiana sulla scorta di Max Scheler), Lublin, 1959; idem, *Osoba i czyn* (Persona e azione), Kraków, 1985[2] [1969[1]]. Testi secondari: M. Jaworski, *Słowo wstępne* (Premessa), in *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne w 25-lecie święceń kapłańskich Karola Kardynała Wojtyły* (Logos e Ethos. Saggi filosofici per il venticinquesimo anniversario della consacrazione del cardinale Karol Wojtyła), Kraków, 1971, pagg. 9-18; F. Bednarski, *Les implications axiologiques etnormatives de l'analyse de l'expériance morale d'aprés le cardinal Karol Wojtyła*, in «Angelicum»,nr. 56, Roma, 1979; T. Styczeń, *Kardynał Karol Wojtyła - filozof moralista* (Il cardinale Karol Wojtyła – un filosofo moralista), in «Roczniki Filozoficzne», quaderno 2, nr. 27, Lublin, 1979, pagg. 15-32; T. Ślipko *Rozwój etycznej myśli Karola Kardynała Wojtyły* (Lo sviluppo del pensiero etico del cardinale Karol Wojtyła), in «Colectanea Theologica», nr. 2, Warszawa, 1980/50, pagg. 49-75; G. Hóver (Hg.), *Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls* II (La dignità dell'uomo. I fondamenti teologico-antropologici della dottrina di papa Giovanni Paolo II), Mainz, 1986.

[16] *T. Styczeń*, *Problem możliwości etyki jako ernpitycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności* (Il problema della possibilità dell'etica in quanto teoria della morale universalmente valida e resa empiricamente normativa), Lublin, 1972; idem, *Etyka niezależna* (Etica indipendente), Lublin, 1980; idem, *W drodze do etyki. Wybór* esejów *z etyki i o etyce* (In cammino verso l'etica. Saggi scelti di etica e sull'etica), Lublin, 1984. Rielaborazione: B. Bakies, *Wokół koncepcji etyki Stycznia* (La concezione dell'etica di Styczeń), in «Roczniki Filozoficzne», quaderno 2, nr. 29, Lublin, 1981, pagg. 129-35.

[17] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralnaści* (Fondamenti di scienza della morale), Warszawa,

1966[4]; idem, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności* (Ragioni dell'agire. Il campo della psicologia morale), Warszawa, 1958[2]; idem, *Socjologia moralności* (Sociologia della morale), Warszawa, 1963 [1986[3]]; idem, *Ethos rycerski i jego odmiany* (L'ethos cavalleresco e i suoi mutamenti), Warszawa, 1973 [1986[2]]; idem, *O człowieku, moralności i nauce* (L'uomo, la morale e la scienza), Miscellanea, Warszawa, 1983 (con una bibliografia delle opere di M. Ossowska). Testi secondari: I. Lazari-Pawłowska, *Maria Ossowska jako badacz moralności* (Maria Ossowska studiosa della morale), in SF, nr. 12, 1975; B. Gałka, *O poglądach moralnych Marii Ossowski* (Le concezioni morali di Maria Ossowska), in «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowskiej», voli. III/IV, sezione I, Lublin, 1978-1979. Inoltre: *EwP*.

[18] L Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego* (L'etica di Gandhi), Warszawa, 1965; idem, *Schweitzer*, Warszawa, 1976; idem, *Etyka. Pisma wybrane* (Etica. Scritti scelti), Wroclaw, 1992.

[19] Il presente compendio è nato sulla base di un ampio testo di A. Wajs. Le note contengono esclusivamente indicazioni sulle fonti. Sono stati utilizzati i seguenti studi secondari: S. Krzemień-Ojak, K. Rosnerova (a cura di), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890-1918* (Studi sulla storia dell'etica polacca. 1890-1918), opera collettiva, Warszawa, 1972; S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (a cura di), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918-1939* (Studi sulla storia dell'etica polacca. 1918-1939), opera collettiva, Warszawa, 1975; S. Krzemień-Ojak (a cura di), *Studia o współczesnej estetyce polskiej* (Studi sull'estetica polacca contemporanea), opera collettiva, Warszawa, 1977; P. Graff e S. Krzemień-Ojak, *Roman Ingarden and Contemporary Polish Aesthetics*, Warszawa, 1975.

[20] Z. Przesmycki, *Maurycy Maeterlinck i jego stanowisko w sztuce* (Maurice Maeterlinck e la sua posizione nell'arte), in Świat», nr. 24, Kraków, 1891-93; idem, *Pro arte*, Warszawa, 1914.

[21] St. Przybyszewski, *Confiteor*, in «Życie», nr. 1, Kraków, 1899; idem, *Na drogach duszy* (Sulla via dell'anima), Kraków, 1900.

[22] A. Górski, *Młoda Polslca, cykl artykułów* (Giovane Polonia, ciclo di articoli), in «Życie», nr. 15-19 e 24-25, Kraków, 1898; idem, *Ku czemu Polska szła* (A chi è andata la Polonia), Warszawa, 1918.

[23] M. Sobeski, *Filozofia sztuki* (Filosofia dell'arte), Poznań, 1924[2].

[24] K. Irzykowski, *Słowo i czyn* (Parola e azione), Kraków, 1913.

[25] St. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie* (Nuove forme in pittura), Warszawa, 1959[2].

[26] Chwistek, *Wiełość rzeczywistości* (La molteplicità della realtà), Warszawa, 1960[2].

[27] St. Ossowski, *U podstaw estetyki* (Fondamenti di estetica), Warszawa, 1958[2].

[28] M. Wallis, *Przeżycie i wartość: Pisma z estetyki i nauki o sztuce z lat 1931-1949* (Vissuto e valore. Scritti di estetica e scienza dell'arte degli anni 1931-1949), Kraków, 1968; idem, *Wartości estetyczne łagodne i ostre* (Valori estetici rigorosi e determinati), Łódź, 1949.

[29] W. Stróżewski, *Istnieni i wartość* (Essere e valore), Kraków, 1981; idem, *Dialektyka twórczości* (Dialetto della creatività), Kraków, 1983. M. Gołaszewska, *Twórczość i osobowość twórcy. Analiza procesu twórczego* (La creatività e la personalità dell'autore. Analisi del processo creativo), Lublin, 1958; idem, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie* (Schizzo di estetica. Problematica, metodi, teorie), Kraków, 1973.

[30] A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki* (Propedeutica all'estetica), Warszawa, 1975.

Riviste e società filosofiche

Riviste filosofiche

«Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce» (Archivio della commissione per la ricerca sulla storia della filosofia in Polonia)

«Etyka» (Etica)

«Kwartalnik Filozoficzny» (Trimestrale di filosofia)

«Mediaevalia Philosophica Polonorum»
«Organon»
«Przegląd Filozoficzny» (Cronaca di filosofia)
«Roczniki Filozoficzne» (Annuario di filosofia)
«Ruch Chrześcijańsko-Społeczny» (Movimento cristiano-sociale)
«Ruch Filozoficzny» (Movimento filosofico)
«Studia Filozoficzne» (Studi filosofici)
«Studia Gnesnensia»
«Studia Philosophiae Christianae»
«Studia Philosophica»
«Verbum»
«Zagadnienia Naukoznawcze» (Problemi scientifici)
«Zeszyty Naukowe KUL» (Quaderni scientifici dell'Università cattolica di Lublino).

Società filosofiche

Krakowskie Towarzystwo Filozoficzne (Società filosofica di Cracovia)
Polskie Towarzystwo Filozoficzne (Società filosofica polacca)
Poznańskie Towarzystwo Filozoficzne (Società filosofica di Poznań)
Poznańskie Towarzystwo Psychologiczne (Società di psicologia di Poznań)
Towarzystwo Naukowe KUL (Società scientifica dell'Università cattolica di Lublino)
Warszawskie Towarzystwo Psychologiczne (Società di psicologia di Varsavia)
Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne (Società filosofica di Wilna).

Parte terza
Repubblica Ceca e Slovacca

Le tradizioni filosofiche nell'ambito dell'ex Cecoslovacchia

Karel Mácha

Premessa

Nella millenaria cultura dello spirito ceco la ricerca del senso dell'esistenza ritorna sempre sulla fondamentale questione storica: quali motivi hanno spinto la cultura ceca ad apparire nei momenti culminanti della modernità europea come la miccia di decisivi conflitti politico-religiosi (l'hussitismo nel 1419; il vero inizio della Guerra dei Trent'Anni con la battaglia della Montagna Bianca nel 1620; il Patto di Monaco del 1938; la Primavera di Praga del 1968)?

Chi sarebbe così competente da rispondere a queste domande con la necessaria ampiezza e autonomia di giudizio?

Tenendo conto dell'ambito circoscritto a cui è dedicato il mio saggio, si tratta soprattutto di indagare e descrivere brevemente le correnti spirituali che si sono articolate con l'inizio del XX secolo sul territorio di quella che sarebbe poi divenuta la Cecoslovacchia. Il mio compito consiste pertanto nell'esposizione della filosofia «non marxista» di questa terra*.

Un'esposizione di questo tipo comprenderà dunque non solo i contributi offerti al pensiero filosofico della Cecoslovacchia da pensatori cechi, ma anche slovacchi, tedeschi, russi e ucraini, fermo restando che permanga come tale la definizione paradigmatica di «filosofia cecoslovacca». Purtroppo non è possibile trattare in modo completo gli orientamenti della filosofia ceca dell'esilio, un ambito tematico che pure varrebbe la pena di esporre**. La seguente storia delle idee, di conseguenza, potrà offrire solo una panoramica informativa sui più importanti autori e orientamenti nell'area boema dall'inizio del XX secolo.

* La presente *determinatio* vale come una pura *negatio* spinoziana. La validità «delimitante» di questo concetto significa soltanto che nel testo seguente si rinuncia all'indagine di una filosofia implicitamente marxista. *L'individuum comparationis* dato si divide perciò in due correnti spirituali: il «marxismo» e la «filosofia borghese», le quali tuttavia appaiono presso alcuni autori come due concetti diversi, presso altri invece come due fasi dello sviluppo filosofico.

Un gruppo a parte è costituito da quegli autori che si definiscono essi stessi marxisti, benché allontanati con la violenza dalla filosofica della Cecoslovacchia. La trattazione di quest'ultimo orientamento andrebbe oltre l'ambito espositivo della presente indagine.

** Occorre qui aggiungere una considerazione quasi storica: il presente studio, redatto nei suoi tratti essenziali già nel 1979, mi ha spinto a trattare la storia della filosofia boema in un'esposizione sistematico-descrittiva [vedi *Glaube und Vernunft. Bömische Philosophie in geschichtlicher Übersicht*, München/New York/London/Paris, 1985-1997]. Nel frattempo sono apparse varie altre pubblicazioni di valore bibliografico delle quali offro una selezione nella Bibliografia posta in appendice a questo compendio.

1. *Considerazioni generali sul carattere e sulla storia dell'origine del pensiero filosofico nell'area ceca*

a) *L'area spirituale dei cechi*

Sin dall'inizio i territori cechi sono stati un punto d'intersezione di culture diverse, un'area caratterizzata da una gran quantità di mutamenti culturali e da un intenso accumulo di impulsi diversi, addirittura opposti, per i quali era data solo una piccola possibilità di equilibrio. Il sostrato etnico-culturale dell'uomo slavo si formò nel corso dei secoli come proiezione di una cultura fondamentalmente europea, ma fortemente caratterizzata da immagini ed emotività proprie e applicata agli elementi specifici – il «sì» e il «no» – della mentalità slava.

L'area ceca rappresentò, fin da subito, un ambito su cui esercitarono la propria influenza non una ma almeno tre anime: innanzitutto quella latino-bavarese, che offrì ai cechi l'ideale di una comunità cristiana; poi quella latino-francone, che operò parallelamente alla prima e che fu portatrice dell'ideale del Sacro Romano Impero e in particolare di uno stato cristiano; infine l'anima slavo-greca, che trasmise alla cultura locale l'influsso cattolico-bizantino e creò le premesse per uno sviluppo linguistico autonomo dei cechi. Inoltre, si potrebbe considerare l'iniziale protestantesimo ceco del XIV e XV secolo come il prodotto di una missione riformatrice portata in Boemia, tra gli altri, da Waldhauser, Milicz von Kremsier e il Maestro Parigino.

Tutti questi influssi lasciarono nella cultura ceca chiare tracce, ma nessuno di essi rimase tuttavia immutato: la forza creativa innata nel pensiero ceco trasformò tutte queste strutture spirituali in un'unica, antichissima idea ceca, che può esser chiamata «l'indipendenza nazionale».

b) *L'ambivalenza culturale del pensiero ceco*

Il pensiero ceco si sviluppò sotto una continua pressione politica esercitata da più parti, che condusse più di una volta nella storia a situazioni estreme. Quale necessario prodotto di questa costante metamorfosi culturale internamente contraddittoria, divenne palese un'ambivalenza culturale che costituisce la *differentia specifica* per una definizione della filosofia ceca (in rapporto al *genus proximum*, cioè l'Europa). In tutto ciò, la tradizione culturale ceca ebbe prevalentemente un carattere difensivo, come una sorta di velo atto a proteggere il tesoro culturale locale dall'aggressività straniera (la non meno aggressiva riforma hussita fu una delle rare e poco tipiche eccezioni). Si trattò di una difesa resa facilmente comprensibile dalla diversità di lingua (e dalla possibilità, determinata da questa, di un'indipendenza del pensiero e della cultura).

Si delineò così in questa situazione la condizione, eccezionale e unica nella storia europea, di una cultura mista slavo-latina: ai cechi in generale (e a Praga in particolare) fu assegnato dalla storia lo scomodo ruolo di mediare all'interno dello spazio propriamente europeo tra culture dell'Est e dell'Ovest. A partire da qui i cechi crebbero – con la loro esistenza drammatica in quanto fenomeno culturale particolare – oltre la loro originaria univocità slava, oscillando ai confini tra due grandi liturgie, due grandi gruppi linguistici, due ortografie, e tuttavia conservando la volontà di sopravvivere in se stessi.

c) *La lingua come destino*

La lingua divenne per i cechi un elemento che potremmo considerare fatale. La permanenza millenaria nel bacino boemo ha reso la lingua una della motivazioni più decisive per l'indipendenza nazionale ceca. D'altro canto, a separare la cultura ceca dal resto del mondo

fu proprio questa lingua, che certamente rappresentò uno strumento di stupefacente utilità per la letteratura ma che già agli immediati vicini slavi apparve come un mezzo di comunicazione troppo complicato e difficilmente comprensibile. Essa, inoltre, si dimostrò un fattore altamente dinamico e in rapido sviluppo. La lingua, per esempio di un Cervantes, è rimasta per la letteratura spagnola sino a oggi un canone, mentre in confronto la lingua ceca, così come noi la ritroviamo a metà del XIX secolo, si differenzia dalla lingua scritta attuale non meno che la lingua di Lutero da quella di Hegel.

Specificatamente, la lingua rese problematici anche lo sviluppo e la continuità dei valori della cultura ceca. Non si dimentichi che nell'area ceca la stessa diffusione del cristianesimo era stata legata alla lingua della liturgia e che la disputa sulla «liturgia slava» si trascinò nella storia ceca per parecchi secoli.

d) *Praga, mater philosophorum*

Praga caput regni, Praga mater urbium. I territori cechi, nascosti dietro una catena di monti che ne tracciavano i confini, furono sempre una terra piena di mistero e piuttosto lontani dal pensiero europeo. Ben altrimenti stanno invece le cose per Praga, che giocò un ruolo culturale importante, quantomeno per la Germania, ma anche per gli stessi cechi. Praga fu la meta comune degli intellettuali cechi e il luogo comune della formazione spirituale, una città mitica per gli ingegni dei giovani, che venivano per lo più dal sud boemo e dall'est moravo – meno da altre direzioni – per comunicare il proprio messaggio e affermarlo pubblicamente. Praga fu un palcoscenico di idee e un grande scenario di conflitti religiosi e sociali: senza Praga nei territori cechi non vi sarebbe stata alcuna tradizione spirituale.

Sino a circa la metà del XIX secolo, stranamente, nacquero a Praga solo poche delle personalità rilevanti della cultura ceca, che ebbe infatti solide radici contadine. Tutti studiarono però a Praga, presso l'antico Carolinum. L'immagine stessa di Praga, segnata dal gotico tedesco, dal rinascimento italiano e dalla controriforma spagnola, rivelò il ruolo della città come punto d'incontro di orientamenti culturali e stili artistici successivi. Di qui, nell'arco di molti secoli, Praga entrò a far parte in modo significativo del cuore della cultura tedesca, e non fu importante solo per i tedeschi: qui Meister Eckhart scrisse i suoi aforismi sulla libertà naturale degli uomini, allorché si trattenne per tre anni a Praga come vicario generale dei benedettini. Il protomatematico imperiale Tycho de Brahe, che è sepolto nell'antica chiesa di Týn, iniziò al «Belvedere» di Praga il lavoro sulla prima cosmografia scientifica, e il suo successore e amico, lo svevo Giovanni Keplero, che viveva sulla Karlova nella città vecchia, realizzò a partire da queste basi la svolta copernicana nell'astronomia. Anche quello spirito inquieto di Giordano Bruno si trattenne una volta a Praga, nell'inutile ricerca di un posto all'università. Il giovane alfiere del principe cattolico Massimiliano di Baviera, Renatus Cartesius, che visitò Praga nella ben poco filosofica occasione della battaglia della Montagna Bianca, disputò, così racconta l'annalista, tra gli altri, con il rettore dell'università. E fu il filosofo Francis Bacon che raccomandò allora ai cechi il re protestante Federico del Palatinato.

Così fu il corso della storia. Molti altri intellettuali ebbero un loro ruolo particolare nella cultura di Praga. Praga, che culturalmente apparteneva all'Europa non meno che ai territori cechi, divenne progressivamente una delle più tipiche città della cultura slavo-latina, i cui impulsi provenivano ininterrottamente da entrambe le direzioni. La condizione chiaramente eccentrica, un poco extraeuropea di Praga portò con sé il fatto che gli influssi occidentali vi giungessero normalmente con un certo ritardo ma vi rimanessero intatti: la cultura praghese fece propri i motivi della filosofia europea (con il tipico accento locale sulla loro applicabilità pratico-sociale) con l'intento di affermarsi nella sua propria forma specificamente ceca.

e) *L'università*

Solo a partire dal 973 Praga ebbe la sua prima scuola di latino, che fu fondata con la nuova diocesi. Già nella metà del XIII secolo, tuttavia, si leggeva a Praga la filosofia di Aristotele, senza dubbio nella traduzione latina e soltanto, come consuetudine allora, nelle parti dedicate alla Logica e alla Fisica. Dal 1348, quando Carlo IV fondò l'ateneo, Praga divenne una delle più importanti città universitarie d'Europa, cosa che aprì la strada anche nei territori cechi all'educazione sistematica.

L'Universitas Carolina Pragensis – l'università tedesca più antica, e fino al 1918 l'unica università ceca – venne dedicata dal suo fondatore non solo ai cechi ma anche ad altre tre nazioni. Sessant'anni più tardi (dopo il triste allontanamento dei professori tedeschi umanisti) cominciò la difficile esistenza dell'università ceca (sempre un po' caratterizzata da concetti provincialmente ristretti). Tuttavia, nel lasso di tempo che va dal 1654 (allorché il Carolinum fu integrato con l'Università dei gesuiti in un'unica istituzione sotto il nome di Universitas Carolo-Ferdinandea) al 1885 (quando l'università venne nuovamente divisa in due parti: il Carolinum ceco e quello tedesco) non si può in alcun modo parlare di una filosofia autenticamente ceca. Le eccezioni confermano la regola. Ma la tradizione della formazione intellettuale ceca non si interruppe mai del tutto, prova ne sia il fatto che attorno alla fine del XIX secolo la cultura filosofica ceca non solo si risvegliò in un periodo di tempo improbabilmente breve ma giunse subito a una fioritura di produttività intellettuale autonoma.

Tra le scuole filosofiche fondate in seguito nei territori cechi vi fu l'Università di Olomouc, che venne creata nel 1573 come prolungamento dell'Università dei gesuiti, presente dal 1566, e che rese possibile non solo a Praga una formazione filosofica costante. Nel 1919 vennero fondate l'Università di Brno – anch'essa dapprima sotto forma di un collegio ecclesiastico con una storia complicata – e in Slovacchia, a Bratislava, un'università con tre facoltà, ma senza ancora quella filosofica (si noti che in Slovacchia già nel XVII secolo, e precisamente dal 1635 a Trnava e dal 1657 a Košice, esistevano due scuole filosofiche dei gesuiti che subiranno poi il destino della secolarizzazione). Dopo il 1948 fu finalmente istituita presso l'Università Pavel-Josef Šafařík di Prešov una Facoltà di filosofia autonoma.

Dal punto di vista storico, il ruolo più importante spettò tuttavia all'Università Carlo di Praga. Benché dopo l'epoca di Jan Hus la filosofia non rientrasse più nella tematica principale dell'ateneo, si costituì tuttavia sul suo terreno – quello della tradizione dell'umanismo ceco del XV e XVI secolo, della pedagogia di Comenio e dei movimenti risorgimentali del XVIII e XIX secolo – un'ampia base per la vita filosofica. Il rapido sviluppo della Facoltà filosofica ceca dopo il 1885 lo si deve anche alla vicina Facoltà filosofica tedesca di Praga: in un confronto competitivo i filosofi cechi furono costretti a indagare senza sosta le proprie tradizioni spirituali e allo stesso tempo a rimanere in contatto con il mondo filosofico. Fu tuttavia solo dopo la Prima guerra mondiale, in quel nuovo periodo in cui il mondo intero si aprì alla filosofia ceca, che l'Università Carlo divenne un'istituzione riconosciuta anche nel mondo accademico europeo.

2. *La storia delle idee nella filosofia ceca*

a) *Ambienti culturali*

La storia della filosofia ceca ebbe rari momenti di tragicità. Il carattere misurato e tollerante dello slavo ceco trovò la sua espressione corrispondente anche nel carattere del suo

mondo spirituale. L'ultima significativa battaglia nei dintorni di Praga ebbe inoltre luogo nel 1620. Entrambe le guerre mondiali evitarono il territorio boemo. E dai tempi dell'hussitismo la Boemia non visse alcun altro movimento ideale di radicalità paragonabile. Bisogna d'altronde notare che i cechi di ogni epoca perseguirono con stupefacente ostinazione le proprie idee fondamentali, e in particolare l'idea di libertà. Eppure la filosofia, esistente all'inizio del nostro secolo nei territori cechi (in quanto provincia imperial-regia austriaca), ricordava ben poco la grande tradizione ceca.

La storia dell'origine della filosofia ceca non risale molto oltre. Il processo che dal XVII secolo portò a una nazione ceca indipendente nel vero senso della parola produsse anche come frutto tardo la filosofia, che dalla prima metà circa del XIX secolo fu redatta nella madrelingua. In queste condizioni è facile comprendere come dapprincipio non vi sia stata praticamente alcuna concezione filosofica che non dipendesse in tutto e per tutto dal pensiero europeo. Sì, è normale: la filosofia ceca sì sviluppò dapprima come eco delle correnti spirituali dell'Europa occidentale (e in parte anche di quella orientale), ispirata dalla filosofia tedesca, talora anche oscurata, ma con la ferma volontà di dimostrare la vitalità di una letteratura filosofica autonoma.

Il pensiero ceco, spesso, funse sui suoi confini da fermento, agì verso l'esterno, provocò e accelerò i movimenti di altri sistemi spirituali negli stati vicini, non toccando tuttavia, nonostante la sua evidente forza di ispirazione, il cuore del pensiero filosofico mondiale. Anche qui le eccezioni confermano la regola. Non è probabilmente un caso che pensatori profondi quali Chelčický, Hus e Comenius abbiano esercitato la loro influenza sul pensiero filosofico nel mondo grazie ad autorevoli interpretazioni straniere. Fu Lev Tolstoj che per primo portò al mondo il messaggio di Chelčický, così le idee di Hus si fecero valere innanzitutto attraverso il protestantesimo luterano, e anche la filosofia di Comenius raggiunse tardi (soprattutto nelle sue applicazioni pedagogiche) la coscienza del pubblico mondiale. A questo proposito non è privo di interesse il fatto che filosofi dell'area ceca – Masaryk, G. A. Lindner, Josef Mikš, J. E. Purkyně e altri – siano stati insegnanti all'estero. Essi però tornarono: tipico per i cechi. Tra le figure significative della cultura ceca non se ne rinviene alcuna che sia una personalità esplicitamente orientata al cosmopolitismo. Esse furono alla ricerca delle nuove possibilità che la lingua materna offriva loro per pensieri filosofici.

b) *L'affinità spirituale ceco-tedesca e il suo eco nella filosofia ceca*

L'influsso della filosofia tedesca all'interno dell'area ceca non è separabile dalla storia della filosofia cecoslovacca. Per questo non bisogna pensare soltanto alle fonti letterarie, alle tradizioni e alla produzione filosofica. Il problema risiede già nelle radici comuni di queste due culture filosofiche.

La lingua tedesca da sola divenne, in quanto lingua concettual-filosofica, il punto di partenza non solo della filosofia tedesca, ma anche di quella ceca. Di contro, la lingua ceca, con la sua struttura verbale univoca, trovò il proprio campo nella bellettristica. Il pensiero filosofico-concettuale seguì i modelli delle categorie tedesche e la possibilità di una struttura concettuale ceca si presentò solo più tardi. È perciò comprensibile come tra i rappresentanti della protofilosofia ceca all'incirca a metà del XIX secolo (per esempio A. Marek, I. Hanuš, Fr. Čupr) sia rinvenibile una quantità ancora piuttosto elevata di corrispondenze quasi letterali tra concetti cechi e tedeschi, concetti che derivano dalla traduzione del modello linguistico tedesco. Anche la traduzione della *Critica della ragion pura* di Kant da parte di allievi di Fr. Krejčí sollevò incomprensioni sostanziali, tali che nel periodo della *belle époque* si poteva considerare la terminologia filosofica ceca come una nuova lingua filosofica. Non fu perciò

un caso che soltanto verso la fine degli anni Cinquanta del nostro secolo si stabilisse una nonna per la traduzione di Hegel.

D'altro canto, non fu privo d'importanza il fatto che anche gli autori di lingua tedesca dell'area ceca – e precisamente non solo filosofi, ma anche poeti quali Franz Kafka e Rainer Maria Rilke – trattassero i propri soggetti in modo «boemo» e ritenessero la Boemia la loro patria, cosa in realtà ben lontana dal patriottismo ceco. Questo suggerisce pur sempre che l'area boema fu anche per gli intellettuali tedeschi fonte di ispirazione, in una maniera difficilmente comprensibile per i cechi.

c) *Gli influssi dell'Oriente*

Nei territori cechi il pensiero filosofico fu segnato tuttavia tanto dagli influssi dell'Europa occidentale quanto da quelli provenienti dall'Europa dell'Est. Questi ultimi non furono certamente rappresentati in modo così numeroso nella letteratura ceca, ma la loro influenza venne esercitata in modo non meno profondo. Normalmente si pensa in questo caso solo a Lev Tolstoj e F.M. Dostoevskij; ma tanto il pensiero religioso russo (Vladimir Solov'ëv) quanto la filosofia pre-esistenzialista di N. Berdjaev e più tardi anche di N. Losskij, P. A. Sorokin e altri influenzarono in modo notevole la filosofia ceca.

Meno significativo fu l'influsso sulla filosofia ceca esercitato dal pensiero polacco, di cui, a parte la Scuola di logica di Varsavia-Leopoli, non vi sono esempi registrabili in tempi recenti. Dagli anni Venti vi fu a Praga anche un'Accademia ucraina, che fu in realtà l'unica università filosofica degli anni Venti e Trenta. Sebbene la sua influenza rimanesse soltanto ai margini della filosofia ceca – come anche quella della Libera università russa di Praga –, essa offrì tuttavia uno spazio aperto all'attività filosofica di una schiera di personalità notevoli.

Un ruolo importante per l'orientamento politico dei territori cechi prima del 1918 venne svolto dall'ideologia del panslavismo. In ogni caso, per i cechi questo orientamento non significò tanto una «missione slava» nel mondo quanto piuttosto una reale possibilità del futuro ceco. Così non fu un caso che per Karel Kramář, guida politica dei cechi prima del 1918, il panslavismo fosse un equivalente dell'orientamento «austro-slavo» che si contrapponeva alla concezione di repubblica democratica sviluppata da Masaryk. L'eco di idee politiche di provenienza orientale fu suscitato nel pensiero ceco anche dalla pretesa di garanzie di indipendenza politica. Questi influssi orientali agirono tuttavia solo come *pendant* delle correnti spirituali dell'Occidente europeo. Fu questa situazione infine che creò lo stretto legame tra la filosofia ceca e il pensiero europeo.

d) *Il 1918 e le sue conseguenze*

Sino al 1918 il pensiero filosofico nell'ambito della futura Cecoslovacchia potrebbe essere considerato soltanto come una parte, sia pure molto specifica, della storia spirituale austro-ungarica. Praticamente, tutta la saggistica era redatta in tedesco o in latino; i pochi frutti della filosofia ceca erano ancora acerbi. Per la storia della costituzione e dello sviluppo delle facoltà filosofiche furono decisivi gli stimoli al pensiero di provenienza viennese. Persino il più forte oppositore alla germanizzazione della cultura ceca, Masaryk, giunse a Praga da Vienna, e non è probabilmente un caso neanche il fatto che le sue prime opere siano state redatte in tedesco e in ceco. La cattolica Vienna fu accettata con una certa ovvietà come contrappeso all'influsso delle università evangeliche della Prussia.

Il punto di svolta decisivo in questa situazione fu l'anno 1918. La filosofia ceca prese qui una direzione totalmente nuova. D'un tratto si aprì uno spazio, in senso spirituale come

anche in senso puramente geografico, neppure immaginato. Vennero meno i regolamenti imperial-regi su cui vigilavano i funzionari ministeriali, e sparì anche la penosa sensazione di una subordinazione d'ufficio della letteratura ceca a quella tedesca. Ai filosofi cechi si aprì in Svizzera, Francia, Inghilterra, Italia e Stati Uniti un ampio spettro di possibilità di ricerca e di borse di studio. Per la prima volta la filosofia americana divenne un'importante tematica della storiografia filosofica ceca. L'orientamento anglosassone e francofilo divenne di moda non solo nell'esercito e nello sport, ma anche in pedagogia, sociologia e filosofia. Si tentò di riformare il nuovo sistema didattico cecoslovacco nello spirito di Emile Durkheim, di cui Edvard Beneš era appassionato sostenitore. Cominciò un'età dell'oro per le traduzioni in ceco della letteratura filosofica e sociologica più recente, mentre le opere tedesche scivolavano all'ultimo posto. Inoltre, sorse persino – non solo in filosofia – il culto del «masarykismo».

La nascita della repubblica cecoslovacca creò nella Mitteleuropa una situazione radicalmente nuova: mentre tutti gli altri stati permasero più o meno all'interno dei loro precedenti confini, la nuova Cecoslovacchia si insinuò al centro dell'Europa, tra Russia e Germania, scuotendo la stabilità dell'equilibrio est-ovest. Da questo fatto emerse nel corso del tempo una serie di conseguenze fatali: sin dall'inizio la Cecoslovacchia fu esposta a una forte pressione politica dall'esterno (e, corrispondentemente, a forti tensioni tra le minoranze nazionali all'interno) e il rapporto tra cechi e tedeschi, in particolare, fu caratterizzato da un'aggressività latente. La Slovacchia, annessa all'amministrazione centrale soltanto in modo artificioso e superficiale, mantenne rispetto a tutto ciò un certo distacco.

Tra i paradossi di questa situazione indesiderata c'era da annoverare anche il nuovo ruolo della lingua ceca: oppressa fino a quel momento, divenne d'un tratto mezzo di comunicazione dominante e prescritto. In seguito si giunse a una cechizzazione regolamentata anche in quei territori di frontiera in cui, in realtà, non si parlava prevalentemente ceco, bensì tedesco, slovacco, ucraino o ungherese. Gli antichi problemi della imperial-regia monarchia si volsero contro la repubblica di Masaryk. Per alcune regioni si era trattato soltanto di un cambio di bandiera, il sentimento di oppressione nazionale permase anche nei confronti dei nuovi padroni.

Sopraggiunsero dunque nuovi problemi legati alla nascita del nuovo stato cecoslovacco. Già la vittoria di Pirro a Versailles, allorché Beneš (un professore che nella nuova repubblica era stato promosso ministro degli esteri) ottenne l'annessione dei Sudeti ai territori con maggioranza ceca, fu la precondizione per tutte le successive contrapposizioni nazionali in quei territori. Così, controvoglia ma per necessità, quella che probabilmente fu la miglior prova politica del filosofo Masaryk si pose in contraddizione con la lungimirante concezione politica di František Palacký, il quale riteneva che l'esistenza di una monarchia costituzionale austriaca fosse la condizione necessaria per un'Europa forte.

Il 1918 segnò l'emancipazione della filosofia ceca anche dalla tradizione spirituale idealistico-sublime dell'Austria. Al suo posto, si cominciò a costruire una nuova mitologia di stato, che proveniva da una tradizione hussita fortemente idealizzata. Emersero di nuovo anche le antiche contrapposizioni sociali, il cui inasprimento finì per creare profonde divergenze di opinioni all'interno del partito socialdemocratico: le concezioni militanti marxiste-leniniste (incluse le trotzkiste) andarono oltre un marxismo di vecchio stampo, rappresentato per esempio dal praghese Karl Kautsky. Di fronte a ciò si risvegliarono le tendenze ultraconservative razziste, antisemite e nazionali; in questo fiorire di anarchia spirituale si diffuse inoltre l'ateismo.

Erano tutte manifestazioni della democrazia che nella storia della nuova Cecoslovacchia mostravano un aspetto sorprendentemente duplice, vale a dire, da un lato, esaltante e suffi-

cientemente ricco di ispirazione per pensieri nuovi, dall'altro, invece, anche troppo impotente e debole per poter garantire la difesa dei valori della cultura tradizionale. Così la Cecoslovacchia – fondata sull'autorità delle idee piene di buone intenzioni del suo vecchio presidente ed esortante alla pace perpetua ma condannata sin dall'inizio a una esistenza episodica – fece il suo ingresso nella storia politica dell'Europa. Inoltre, un'interpretazione un po' troppo semplificata della «questione boema» – in drastico contrasto con lo sviluppo politico in Germania – mise a nudo le fondamentali alternative dell'Europa post-bellica: con una semplice occhiata alla carta geografica della Cecoslovacchia era possibile desumere quanto fosse potenzialmente vicina una situazione di radicale contrapposizione senza alcuna conciliabilità: era solo questione di tempo.

e) *Tendenze local-patriottiche*

Il carattere patriottico della storia spirituale ceca fu interpretato da Masaryk con ambizioni europeiste di vasta portata: la sua *Questione boema* è infatti una delle poche opere, se non l'unica della letteratura contemporanea, che tentò di risolvere il problema di una nuova Europa in relazione al ruolo dei fondamenti religiosi delle ideologie politiche. Il patriottismo ecco, tuttavia, che si era conservato in modo singolarmente stupefacente per tre secoli e che era internamente legato a una tradizione religiosa profondamente devota, condannò allo stesso tempo i cechi a un isolamento spirituale in Europa. Si potrebbe persino dire che già nel 1918 i territori cechi erano di fatto integrati in un *trend* di sviluppo comune con gli stati slavi dell'Europa orientale. Né va dimenticata in tal senso l'annosa avversione ceca per la cultura tedesca. Accanto alla pressione della cultura ceca verso il mondo si era infatti creata la sensazione che le opere spirituali redatte in ecco avessero un'importanza circoscritta. D'altronde, la tendenza centrifuga dei tedeschi dei Sudeti contribuì non poco a far sì che la cultura ceca si concentrasse su posizioni di un patriottismo purtroppo limitato.

La filosofia ceca avrebbe forse avuto ancora bisogno dell'arco di tempo corrispondente a una generazione per poter completare lo sviluppo democratico e portare frutti maturi (e significativi per il mondo), ma fa parte degli elementi fatali della storia spirituale ceca il fatto che ai cechi questo tempo non sia mai stato concesso. L'Atene classica di Pericle ebbe bisogno per la sua fioritura di un intero secolo, l'antica Roma di secoli, e alcune culture non sono mai giunte alla filosofia in senso autentico. La Cecoslovacchia pre- e post-bellica ebbe a disposizione soltanto vent'anni: questo breve periodo di tempo fu tuttavia sufficiente per realizzare la costruzione relativamente completa di una cultura filosofica sul territorio di un piccolo popolo. Per questa ragione, forse, alcune opere filosofiche ceche appaiono appunto come grandi promesse piuttosto che esiti maturi di una cultura filosofica compiuta.

f) *Tra due guerre: esortante alla pace...*

Ancora due parole su questo: *aurea via media*. Per il pensiero ceco del XIX secolo fu fatto tipico che l'orientamento borghese si affermasse in modo chiaro. L'eccezione fu costituita non solo dagli aristocratici dello spirito – come Mácha, Březina, Zeyer, Klíma – ma anche dalle correnti spirituali critiche in generale, che si allontanavano dalla norma «democratica» riconosciuta. Il realismo di Masaryk tentò di superare i concreti contrasti della cultura ceca sui valori per mezzo di una sintesi ideale. Quest'ultima, tuttavia, fu piuttosto una battaglia donchisciottesca contro l'indolenza di una tradizione soddisfatta di sé, stabilitasi come «libera pensatrice» rispetto alla cultura tedesca. A chiara riprova di ciò si potrebbe addurre l'assoluta indifferenza nei confronti di Hegel e dell'hegelismo, persino in un periodo in cui

tale orientamento aveva raggiunto rilevanza mondiale per la filosofia. La filosofia ceca giunse molto vicina all'antico idillio austriaco. Ebbe così origine una certa modestia programmatica del pensiero ceco, la quale permase come caratteristica di un *circulus vitiosus* tra indipendenza e isolamento.

3. *Filosofia ceca: 1900-1938*

a) *Influssi delle correnti filosofiche del XIX secolo*

Il pensiero del XIX secolo si estese nella nuova epoca ancora sotto l'influenza della filosofia di Kant, e questo valse anche per la Boemia. L'hegelismo non ebbe nell'area ceca un influsso percepibile, e se lo ebbe, fu soprattutto ai margini dell'ideologia socialdemocratica. Le correnti hegeliane erano ufficialmente bandite per il solo fatto che Hegel era stato l'esponente spirituale della Prussia protestante e i frutti della dialettica hegeliana, reperibili tra i suoi allievi radicali, erano ben conosciuti. La tradizione del XIX secolo esercitò la propria influenza sulla filosofia ceca in una direzione completamente diversa. Soprattutto Herbart, l'autorità filosofica e pedagogica della cattolica monarchia austro-ungarica, fu per la Boemia di importanza straordinaria. All'inizio del XX secolo, tra i suoi numerosi discepoli boemi si distinsero in particolare Gustav Adolf Lindner (1828-87) e Otakar Hostinský (1847-1910, nell'estetica). Gli herbartiani si concentrarono su problemi di tipo filosofico-psicologico, e il nucleo della loro attività fu l'ambito della pedagogia piuttosto che quello della metafisica. Quanto più si sviluppò la pedagogia ceca, tanto più sparirono le tracce delle grandi filosofie europee e andò perduto il legame con la classicità filosofica tedesca.

b) *Herbartismo e neokantismo*

Ad affermarsi fu univocamente l'autorità di Kant e delle teorie neokantiane. Soprattutto Josef Durdík (1877-1903), figura patriarcale dell'herbartismo ceco, divenne allievo e successore di Lindner. Si può considerare Durdík come il creatore della scuola kantiana ceca, a cui appartennero tra gli altri F.X. Prochàzka (1854-1911) e Gustav Zába (1854-1924), primo traduttore dei *Prolegomena* di Kant in ceco e autore del primo studio sulla storia della filosofia in Boemia. Durdík fu anche riconosciuto come talento filosofico dagli psicologi-filosofi Jan Slavík (1842-1906), Jan Kapras (1847-1934) e Oldřich Kramář (1848-1924). Sotto il suo influsso Kramář scrisse in tedesco due studi che all'epoca godettero di notevole fama: *Das Problem der Materie* (Il problema della materia) [Olomouc, 1871] e *Die Hypothese der Seele* (L'ipotesi dell'anima) [Lipsia, 1898].

Sino al momento della chiamata di Masaryk all'Università Carlo di Praga, l'herbartismo e l'interpretazione di Kant da parte di Herbart costituirono l'orientamento filosofico ufficiale e più influente del famoso ateneo. Con la presenza di Masaryk qualcosa cambiò.

c) *Tomáš Garrigue Masaryk*

Dopo la Prima guerra mondiale, la Repubblica Cecoslovacca ebbe il privilegio indiscutibilmente interessante di avere un filosofo eletto quale suo primo presidente, e precisamente Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), allora professore di filosofia e sociologia dell'Università Carlo di Praga.

Masaryk, nato in Moravia da famiglia molto umile, giunse a Praga da Vienna nel 1882. Per lungo tempo non poté affermare il suo programma indipendentista ceco contro i filoaustriaci (e anche contro i panslavisti). Appena quattordici anni dopo, l'Università Carlo lo nominò ordinario di filosofia. La festa per il suo sessantesimo compleanno nel 1910 fu chiaramente organizzata per incentivare il suo congedo dall'università. Masaryk reagì invece con una serie di scritti politico-filosofici e di lì a poco proseguì in esilio la sua missione, sviluppando una preziosa attività a favore del destino politico del popolo ceco in Europa. Quando nel 1918 ritornò in trionfo a Praga, si aprì finalmente uno spazio per il suo programma democratico. Da allora fecero la loro comparsa nella filosofia ceca situazioni del tutto nuove.

T. Masaryk (tra l'altro allievo di Franz Brentano, suo insegnante di religione al ginnasio di Vienna) unì nelle sue concezioni filosofiche gli influssi dell'empirismo inglese[1], del positivismo francese[2] e della letteratura psicologica russa[3] con una moderata corrente cristiano-sociale[4].

All'Università Carlo di Praga Masaryk insegnò filosofia[5] e anche sociologia[6], disciplina nuova per quei tempi. Egli fu però, sin dall'inizio, soprattutto una personalità politica di primo piano in Boemia. I suoi scritti di maggior rilevanza appartengono infatti all'ambito della filosofia politica e alle stesse tematiche sono dedicati anche i suoi lavori del periodo più avanzato, in cui si interessò della questione di una nuova Europa[7].

La posizione filosofica fondamentale di Masaryk è caratterizzata dal principio di «umanità»[8], in particolare come contrappeso al marxismo[9]. Si possono identificare come temi dominanti del suo orientamento filosofico:

- un patriottismo post-illuminista di natura piuttosto arcaica;
- un moralismo con conseguenze per la prassi politica;
- un teismo di provenienza anticlericale e
- l'europeismo.

Masaryk vide nella lotta per la creazione di uno stato cecoslovacco indipendente il senso e il compimento della sua filosofia. Il nucleo della sua attività si spostò sempre più verso l'ambito della teoria politica, ed egli stesso raggiunse il momento culminante della sua vita svolgendo le funzioni di presidente. Morì infine come «presidente-liberatore», unanimemente riconosciuto e amato dal popolo.

Oltre che per la filosofia politica e morale, Masaryk fu altrettanto importante per lo sviluppo della sociologia ceca, della pedagogia e di altre discipline pratiche. Egli realizzò l'ideale del filosofo platonico, del saggio che governa razionalmente e che spazia con il suo spirito nell'intera cultura umana. Bisogna tuttavia notare che le proporzioni e l'ampiezza dell'attività di Masaryk andarono probabilmente a scapito di una reale profondità di pensiero e che la sua filosofia non fu del tutto originale, fortemente influenzata da John Stuart Mill, Auguste Comte e in particolare Lev Tolstoj. Tutto questo, però, non intaccò affatto la pressoché sconfinata diffusione della filosofia di Masaryk nell'area ceca.

d) *Gli allievi di Masaryk*

Anche se Masaryk non si impegnò più di tanto per dare vita a una propria scuola filosofica, alcuni pensatori si riconobbero ugualmente nella sua *Weltanschauung*. La sua corrente filosofica (detta anche «realismo critico») trovò numerosi seguaci in Cecoslovacchia. Tra quelli appartenenti alla stessa generazione di Masaryk vi fu Fratitišek Drtina (1861-1925), professore di filosofia e pedagogia all'Università Carlo[10]. Il successore di Drtina alla cattedra di pedagogia, Otakar Kádner (1870-1936), prese anch'egli lo spunto dal «realismo critico» di Masaryk[11]; anche il secondo ordinario di filosofia all'Università Carlo, František Čáda (1865-1918) aderì alla corrente di Masaryld[12]. Particolare importanza tra i primi segua-

ci di Masaryk rivestì infine un altro ordinario (di filosofia e psicologia), František Krejči (1858-1934), al quale si deve la fondazione di un'influente scuola positivista cecoslovacca[13].

Dal Seminario di sociologia di Masaryk provenne Břetislav Foustka (1862-1947), il primo a ricevere il titolo di professore di sociologia. Il suo lavoro considerò soprattutto problemi di natura sociale e etica[14].

Anche Edvard Beneš (1884-1948), successore di Masaryk nelle funzioni di presidente della repubblica, era stato tra i suoi studenti. Bene divenne in seguito professore di sociologia all'Università Carlo pur rivelandosi una figura di spicco soprattutto nell'ambito della filosofia politica [15].

Nella cerchia della scuola di Masaryk, del quale fu allievo, è da annoverare anche Emanuel Chalupný (1879-1961), sociologo speculativo orientato alla filosofia. Tipico intellettuale di professione (nonché professore straordinario di sociologia all'Università di Brno), Chalupný lavorò per l'intera vita alla sua opera principale[16], in cui tentò di riassumere i problemi e le correnti dell'indagine sociologica. Elaborò inoltre un'originale concezione della «filosofia cecoslovacca»[17].

e) *Il positivismo*

František Krejči, il più significativo tra i discepoli di Masaryk, raccolse intorno a sé un'influente scuola positivista alla quale appartenne un'intera schiera di importanti teoreti cechi della generazione successiva. Tra questi ultimi va ricordato soprattutto Josef Král (1882-1978), professore di filosofia e sociologia presso la Facoltà filosofica dell'Università Carlo fino al febbraio 1948. Kràl divenne noto soprattutto per le sue opere di storia della filosofia[18].

Nelle tesi del positivismo si riconobbero anche Gustav Tichý (1880-1918) e Josef Tvrdý (nato nel 1877 e morto il 13 marzo 1942 nel campo di concentramento di Mauthausen). Tvrdý unì nel suo lavoro l'influsso di Masaryk con la filosofia di Harald Höffding (1843-1931)[19]. Vicino al positivismo di Krejči fu anche un altro professore dell'Università di Brno (dove fu attivo anche J. Tvrdý), Innozenz Amošt Bláha (1878-1960), autore di una serie di monografie socio-filosofiche[20] Alla scuola di Krejči[21] aderì anche il ceco Jiljí Jahn (1883-1947), un intellettuale di professione che viveva a Vienna. Allievi di Krejči furono inoltre František Fajfr (18924969)[22] e alcuni psicologi che erano anche filosofi, quali, tra gli altri, Čestmír Stehlík (1880-1928)[23], Vilém Forster (1882-1932)[24] e František Šeracký (1891-1942)[25].

La filosofia positivista si diffuse ampiamente anche nell'ambito della pedagogia ceca, in particolare con Vàclav Příhoda (1889-1979)[26], ma anche con Stanislav Velinský (1899-1971)[27] e con il tardo marxista Otakar Chlup (1875-1965)[28]. Dalla scuola positivista proveniva anche Otakar Zich (1879-1934), autore di varie pubblicazioni di orientamento filosofico-estetico.

Contro il positivismo polemizzarono invece Vladimír Tardy (1905-88)[29], Antonín Klatovský (1895-1972)[30] e Josef Schützner (1888-1978).

f) *Il vitalismo e i critici del positivismo*

Particolarmente decisiva fu l'opposizione al positivismo fra i vitalisti. In particolare, František Mareš (1857-1942), filosofo naturalista e fisiologo nonché influente professore dell'Università Carlo, fu tra i più accesi critici del positivismo. Già nelle sue prime opere Mareš apparve come un pioniere dell'idealismo filosofico[31] e nel 1911, in occasione del suo discorso inaugurale come rettore dell'Università Carlo, fece del vitalismo il proprio programma filosofico. Egli non si oppose soltanto alla filosofia di Krejčí, ma anche al realismo

di Masaryk, cercando di legare la dottrina del vitalismo al neokantismo. Le posizioni di Mareš erano vicine ai concetti di Hans Driesch e Henri Bergson[32]; nella sua concezione del mondo egli fu incline a un pessimismo culturale[33]. Attorno a lui si costituì presto una significativa scuola, che fu rappresentata da una schiera di note personalità scientifiche e alla quale appartennero, tra gli altri, il già nominato filosofo Gustav Zàba, il fisiologo Eduard Babák (1873-1926)[34], il chimico František Wald (1861-1931)[35], il matematico Václav Láska (1862-1943)[36] e lo psichiatra Antonín Heveroch[37].

Subì inizialmente l'influsso di Mareš anche il filosofo Karel Vorovka (1879-1929), uno degli autori più originali e profondi della filosofia ceca. Vorovka, matematico di formazione, delineò, sulla base dei suoi studi sul pensiero di Leibniz, Fechner, Renouvier e dei neoplatonici, una concezione filosofica autonoma che chiamò «panteismo teistico». Concetto fondamentale di questa teoria era la monade umana assolutamente libera, volta interiormente verso il principio divino[38]. Vorovka si oppose criticamente alla filosofia naturalista speculativa e anche al positivismo di Krejči[39]. Egli fu anche il primo a divulgare tra il pubblico ceco la filosofia degli Stati Uniti[40].

Una corrente analoga fu rappresentata da Ferdinand Pelikán (1885-1952), vicino alla filosofia di Fichte e Boutroux. Allo scopo di sostenere idee personalistiche e idealistiche, nel 1921 Pelikán fondò insieme a Vorovka una seconda rivista filosofica ceca: «Ruch filosofický», essendo la prima, «Česká Mysl», sotto l'influsso dei positivisti. Pelikán tentò inoltre di affermare una personale teoria «finzionalista»[41].

g) *Altre correnti*

L'esponente più importante e originale della creatività filosofica ceca nel XX secolo fu probabilmente Ladislav Klíma (1878-1927), personalità filosofica di rilevanza europea, purtroppo ancora troppo poco conosciuta. Klíma delineò un'ontologia in cui tentò di costruire la realtà a partire dall'esperienza originaria vissuta dal soggetto nel mondo. Il soggetto umano, secondo Klíma, vive al di là del tempo e al di fuori della storia; egli è perciò anche l'unico vero creatore della realtà (temporale)[42]. L'originario punto di partenza formai-filosofico di Klíma fu la *skepsis* filosofica di Schopenhauer e Nietzsche, anche se egli appartenne più propriamente al modello del filosofo socratico per il quale è difficile imparare qualcosa dagli altri. Fu proprio la *skepsis*, tuttavia, a condurlo necessariamente a un insanabile conflitto con la piatta ideologia nazionalista della sua epoca. Giacché egli solo ebbe il coraggio di dichiararsi pubblicamente contrario all'unilaterale e limitato pseudopatriottismo (si pensi al suo conflitto con la comunità Sokol nel 1922), fu diffamato e perseguitato. Per questo Klíma non fu mai completamente riconosciuto dalla filosofia ufficiale ceca e neppure mai ammesso ad alcuna attività didattica a livello universitario. Egli visse ai margini della società, senza un mestiere fisso e privo di mezzi per la sua personale attività di ricerca, legato a lavori occasionali (spesso manuali) e aiutato moralmente, come anche materialmente, da un unico amico: Emanuel Chalupný[43].

In maniera non dissimile si scostò dalla norma riconosciuta della filosofia positivista anche Vladimír Hoppe (1882-1931), docente di filosofia all'Università Carlo (e successivamente professore di filosofia all'Università Masaryk di Brno). In un'opera assai ampia tentò di realizzare una sintesi dell'intero pensiero filosofico sulla base di una nuova noetica[44].

Hoppe si prodigò altresì per una «rinascita spirituale»[45] della filosofia. La sua visione era coscientemente influenzata, rispetto ai propri fini, da Platone, Kant e Kierkegaard. Scomparso prematuramente, la sua filosofia fu ancora tenuta viva all'interno del «Circolo degli amici della filosofia di Vladimír Hoppe», in particolare da Robert Konečný (1906-81).

Negli altri ambiti della filosofia ceca occorre ancora menzionare alcuni nomi di non positivisti: ricordiamo il logico Karel Engliš (1880-1961), che tentò di edificare una concezione logica, unica per il suo tempo, fondata sul principio del finalismo[46], cercando di applicarla praticamente nell'economia (egli fu tra l'altro ministro dell'economia e governatore della banca nazionale).

Tra gli altri, furono vicini alle posizioni di Engliš il teorico del diritto normativista della cosiddetta «scuola di Brno» František Weyr (1879-1951)[47], Jaroslav Kallab (1879-1942)[48] e Jan Loewenstein (1886-1932)[49].

h) *Filosofia delle scienze naturali*

Già nel XIX secolo nacque nella filosofia ceca una vivace corrente che si occupò della conoscenza delle scienze naturali e la cui continuità non fu mai del tutto interrotta.

In tempi recenti lavorò in quest'ambito, sistematicamente e con modestia, Albína Dratvová (1892-1970), alla quale si deve una serie di studi sulla filosofia della natura e sulla logica[50] Mentre il Circolo di Vienna (che allora risiedeva a Praga) si dedicava al «positivismo logico», Dratvová era sostenitrice di una filosofia della natura in senso scientifico-tradizionale. Anche Vladimír Úlehla (1888-1947) dedicò la sua attenzione a tematiche di filosofia della natura e fu al tempo molto famoso per i suoi studi improntati a uno stile meditativo[51]. Tra gli scienziati filosofi è da ricordare Jan Bělehrádek (1896-1965) – seguace dell'olismo[52] – e, vicino a questi per concezione del mondo, Ferdinand Herčík[53].

Ladislav Rieger (1890-1959), un filosofo la cui *Weltanschauung* ebbe un'evoluzione complessa (approdando infine all'orientamento marxista), si occupò inizialmente di tematiche inerenti le scienze della natura, che tentò di analizzare sotto l'angolo visuale del neofriesiano Nelson[54]. Nei suoi ultimi anni, Rieger delineò altresì un'immagine filosofico-cosmologica del mondo.

i) *Etica e filosofia della cultura*

Etica e filosofia della cultura occuparono sempre un posto significativo nella filosofia ceca, ma riguardarono in modo particolare tre autori: Tomáš Trnka, Emil Svoboda e Jindřich Kohn. Tomáš Trnka (1888-1961) cercò in modo molto erudito di rendere valide per l'etica le conseguenze del personalismo filosofico[55]. L'etico Emil Svoboda (1878-1948), teorico dell'idealismo altruistico, fu una figura particolare e importante nella filosofia ceca del primo anteguerra. Le sue opere, ampie e scritte in modo coscientemente saggistico[56], sono attraversate da una serie di temi che stanno ai confini tra la religione e la filosofia. Ispirato dai Veda e dalle Upanishad, dal discorso della montagna, da Sant'Agostino, Chelčický, Pascal, Schopenhauer e Lev Tolstoj, Svoboda sviluppò infine una concezione etica autonoma, il cui concetto principale era costituito dalla «sinergia» tra gli uomini e il principio divino. Nella nuova letteratura ceca godette di notevole considerazione l'etico Jindřich Kohn (1874-1935), un intellettuale di professione, oggi quasi dimenticato, che si prodigò attorno a un'analisi coerente dell'assimilazione della cultura ebraica nella storia spirituale della Boemia[57].

4. *Filosofia della religione*

Nei territori cechi la filosofia della religione fu coltivata sia all'interno sia al di fuori della cornice della teologia. Dalle prime posizioni propriamente teologiche fino ai giorni nostri

il problema della filosofia della religione non è mai stato chiarito definitivamente, rimanendo pertanto oscurato dalla conoscenza puramente teologica. Ancora più rilevante nell'ambito della filosofia ceca fu quella tendenza che considerò la fede come un importante oggetto della filosofia ma non come un principio conoscitivo più elevato. Tra i nomi degli appartenenti a questa corrente ricordiamo Fr. Čupr, G. A. Lindner, T. G. Masaryk, Fr. Krejčí, J. Tvrdý. Nelle opere di questi autori le considerazioni relative alla filosofia della religione compaiono comunque soltanto a livello marginale.

La filosofia della religione costituiva per i teologi stessi un problema ben più rilevante. A questo proposito, è da notare che in Boemia (forse più che altrove) si trattò di una stilizzazione della contrapposizione tra la teologia cattolica e quella evangelica, trasposta poi nella dimensione dei concetti filosofici. Questa lotta si manifestò in tutta la sua durezza dopo il 1918, vale a dire in un periodo in cui si era ormai elaborata nei confronti della religione un'impostazione critica, soprattutto di natura ateistico-marxista. La filosofia della religione evidenziò perciò nei territori cechi l'esistenza di una corrente di pensiero ampia e riccamente differenziata, in cui si rinvengono praticamente tutti i principali motivi dei pensatori religiosi del tempo.

a) *Filosofia cattolica*

Lo sviluppo democratico della Cecoslovacchia dopo il 1918 fu legato non soltanto al protestantesimo: non c'è dubbio infatti che si pose nuovamente l'accento sul significato della tradizione hussita per la vita spirituale del popolo, benché la grande maggioranza dei cristiani (in particolare in Moravia e Slovacchia) fosse tuttavia cattolica. Necessaria conseguenza delle riforme rivoluzionarie della vita spirituale dopo il 1918 fu che si giunse allo stesso tempo a un'intensificazione delle forze spirituali da parte della filosofia cattolica della religione. Vennero rinnovate e riabilitate persino le più antiche tradizioni cristiane dell'area ceca: quelle dei santi Venceslao, Ludmila e Adalberto da Praga. La filosofia cattolica si impegnò in riflessioni sul cristianesimo del tempo di Carlo IV come anche sulla tradizione del barocco cattolico in Boemia (ricordiamo tra gli altri i gesuiti Balbín, Dobrovský, Pelcl). Si trattò chiaramente di una reazione da parte degli autori cattolici all'attività intellettuale di protestanti e liberi pensatori. Si giunse così, dopo il 1918, a una ancor più profonda differenziazione di concezioni del mondo e a un progresso della filosofia cattolica ancor più evidente rispetto a quanto fosse possibile al tempo dell'imperial-regia monarchia austriaca, che aveva nel cattolicesimo la propria religione di stato.

Nell'area boema la filosofia cattolica fu coltivata in particolare alla Facoltà teologica dell'Università Carlo, ma anche nei Seminari di Litoměrice, Brno, Olomouc, Budějovice e altrove. La filosofia cattolica ceca venne fondata da una personalità di ampio respiro quale Vinzenz Zahradník (1790-1836), allievo e amico di Bernhard Bolzano e autore della prima etica cattolica ceca, redatta su base kantiana. Fu tuttavia la neoscolastica (cui diede impulso, in Boemia come altrove, l'enciclica *Aeterni Patris*) a divenire il punto di partenza decisivo della filosofia cattolica della religione nello spirito di San Tommaso d'Aquino. Occorre a tale proposito menzionare soprattutto Václav Hlavatý (1842-1910), la cui opera principale[58], come tra l'altro le opere di altri autori, è dedicata alla tradizione tomista. Su base parimenti tomista Josef Pospíšil (1845-1926), professore di teologia a Brno, redasse un sistema filosofico[59]. Eugen Kadeřávek (1840-1922), professore di filosofia cristiana alla Facoltà di teologia di Praga, presentò un esaustivo sistema di filosofia tomista in tre volumi e un'introduzione alla logica tomista[60]. Le interpretazioni e i compendi di filosofia della religione prodotti da tutti questi autori, come anche da altri che negli anni Ottanta del XIX secolo si trovavano

nel fiore degli anni, non si potevano definire particolarmente originali ma erano almeno coscienziosi e scrupolosi.

A distinguersi in tal senso fu il benedettino Pavel Julius Vychodil (1862-1938)[61], a cui va il merito di aver tradotto in ceco le opere di Aristotele (merito riconosciutogli anche dagli studiosi di filologia antica).

Della non trascurabile schiera di autori cattolici è opportuno nominare ancora quantomeno Josef Kratochvil (1882-1940), che fu innanzitutto uno storico della filosofia e con le sue opere[62], numerose e serie, pose il fondamento scientifico della filosofia cattolica ceca. All'ambito della filosofia cattolica della religione appartengono inoltre Adolf Špaldák (1877-1956), Josef Novotný (1872-1927), Josef Hanuš (1876-1928), Jan Konečný (1863-1965), Josef Kachník (1859-1940)[63], František Kordač (1852-1934), successore di Kadeřávek e in seguito vescovo di Praga, e Antonín Podlaha (1865-1932)[64], vescovo ausiliario di Praga. Ai confini tra filosofia e sociologia operarono Robert Neuschl (1856-1914)[65], professore di sociologia cristiana a Brno, e František Reyi (Reyel, 1865-1935)[66], professore di teologia sistematica a Hradec Králové.

Di particolare importanza fu l'opera di Dominik Pecka (1899-1970). Dal 1926 al 1941 e dal 1945 al 1946 fu insegnante di religione a Jihlava; tra il 1946 e il 1950 lavorò a Brno e, dopo l'abilitazione nel 1949, alla Facoltà di teologia dell'Università di Brno come professore di sociologia cristiana. Si dedicò soprattutto a temi etici e pedagogici[67]. La sua grande trilogia antropologica fu un tentativo, coerente con il suo tempo, di analizzare i percorsi all'interno di quest'ambito dal punto di vista della teologia cattolica e di renderli sistematici nello spirito di Maritain. Pecka fu quindi un fertile scrittore, a cui la letteratura ceca cattolica deve alcune opere pedagogiche e bellettristiche.

L'Osservatorio filosofico di Olomouc divenne la più importante rivista cecoslovacca nel campo della filosofia cattolica della religione, e il suo fondatore e curatore Metod Habáň (1899-1986)[68] – domenicano – radunò attorno a sé un cospicuo numero di importanti collaboratori. La maggiore impresa comune di questo circolo fu la traduzione in ceco [1932- 1940] della *Summa theologica* di S. Tommaso. Lo stesso Habáň si dedicò in particolare a problemi di etica e di psicologia religiosa. Vicino a tali orientamenti della filosofia della religione fu anche Jaroslav Beneš (1892-1963), professore di filosofia alla Facoltà di teologia di Praga[69]. Al centro delle sue ricerche vi fu sostanzialmente la critica al cartesianesimo. Ebbe un approccio simile anche lo scrittore filosofico cristiano Rudolf Ina Malý (1889-1965)[70] Con uno sguardo complessivo si può dire che gli autori di Praga e Olomouc si occuparono di un insieme limitato di temi filosofici. Interessi un poco più ampi li dimostrò Jan Kapistran Vyskočil (1886-1956)[72], frate minore e autore importante soprattutto per la logica scolastica.

Alla filosofia sociale cattolica appartenne in particolare Bedřich Vašek (1882-1959)[72], prima professore di sociologia cristiana all'Università di Olomouc e in seguito docente della stessa materia all'Università Comenio di Bratislava.

Riassumendo, possiamo affermare che la filosofia cattolica dell'area di lingua ceca non si discostò da una generale tendenza tomista, e fu soprattutto questa caratteristica a dimostrare il suo carattere sovranazionale.

b) *Filosofia evangelica*

Il protestantesimo ceco ha radici antiche e una tradizione senza interruzioni: la riforma di Hus ebbe luogo cent'anni prima di Lutero, successivamente, i «Fratelli boemi» e l'«Unità fraterna» di Comenio diffusero le idee evangeliche in tutto il mondo. Anche il movimento di risveglio illuminista, soprattutto con Palacký, Kollàr e Masaryk, predilesse la tradizione hus-

sita, a cui si rivolse persino l'ateo e anticlericale Karel Havliček. Fu solo nel 1918 che la filosofia evangelica poté tuttavia svilupparsi senza limitazioni in Boemia, in quanto fu, per farla breve, sostenuta direttamente dallo stato, cosa questa che favorì in particolare la nascita nel 1919 della «Chiesa hussita cecoslovacca». Il semplice fatto di una nuova chiesa evangelica portò con sé anche la necessità di nuovi fondamenti ontologici, di una nuova dogmatica e di una nuova teologia sociale e morale.

La filosofia evangelica fu coinvolta nelle tematiche politiche allora attuali, tanto che una serie di momenti prettamente politici determinarono l'esistenza dell'intero protestantesimo ceco, in particolare la lotta per la libertà di pensiero, per l'indipendenza politica, per la cultura e la lingua ceca e per la libertà delle confessioni religiose. Tutto questo trovò espressione nella filosofia della religione evangelica più chiaramente che in qualunque altro ambito del pensiero ceco. Inoltre, essendo sotto questo profilo la filosofia della religione evangelica politicamente vicina al masarykismo, non vi furono ostacoli per la sua efficace diffusione anche presso un ampio pubblico. Stranamente, ad assumere il ruolo di figura preminente nella filosofia della religione evangelica non fu un teologo ma un filosofo, e per di più uno dei più singolari in assoluto nella storia spirituale ceca: Emanuel Ràdl (1873-1942). Ràdl, professore di filosofia della natura all'Università Carlo, si dedicò inizialmente ai problemi filosofici delle scienze naturali[73]; in seguito, tuttavia, assunse un profilo sempre più definito in qualità di filosofo evangelico della religione. Al centro della sua attività di ricerca vi era il problema della legalità e del senso della storia. Ràdl, poco prima della morte, scrisse *Philosophiae Consolationis Liber,* autentico testamento spirituale pregno di scetticicismo, denso di considerazioni che si contrapponevano in modo critico e impietoso alla moderna civilizzazione e reclamavano un ritorno alle radici della natura umana.

Alla filosofia di Ràdl aderì il teologo evangelico Josef Lukl Hromádka (1889-1969)[74]. Hromádka fu un autore straordinariamente prolifico e la sua opera divenne il nucleo spirituale della filosofia della religione evangelica ceca del XX secolo. Come seguace della «teologia dialettica» (rappresentata in particolare da K. Barth ed E. Brunner), egli fu un autore influente, ampiamente conosciuto anche nel secondo dopoguerra e considerato sino alla morte una personalità di spicco della sua chiesa. Nel 1927, Hromádka fondò insieme a Ràdl la rivista filosofica evangelica «Křestanská revue», in occasione del cui ventennale dedicò al collega uno studio biografico assai profondo[75]. Ai due si unì, alla fine degli anni Venti, Jaroslav Šimsa (1900-45).

Nella stessa direzione esercitò la propria attività un altro compagno di Ràdl, Stanislav Čapek (1883-1966)[76]. Non furono immuni dall'influsso di Ràdl neppure František Bednář (1884-1963)[77], Josef Bohatec (1876-1954)[78] e numerosi altri autori evangelici. Per molti versi, appartenne a questa corrente anche Jan Blahoslav Kozák (1888-1974), dapprima teologo evangelico e successivamente professore di filosofia presso la Facoltà di filosofia dell'Università Carlo[79]. Con questa corrente spirituale si confrontò in un'opera particolarmente interessante Zdeněk Smetáček (1901-69), tra l'altro redattore della rivista filosofica «Česká Mysl»[80]. Tra i pilastri della filosofia evangelica è da annoverare anche Blahoslav Zbořil (1901-77), fecondo autore e polemista[81].

A divenire forza portante della Cecoslovacchia d'anteguerra di Masaryk non furono soltanto i «Fratelli boemi». Come già accennato, all'inizio degli anni Venti nacque con la giovane «Chiesa hussita cecoslovacca» una nuova forza religiosa, che trovò espressione adeguata anche nell'ambito della filosofia della religione (per quanto riguarda questo aspetto, è sufficiente notare che lo stesso Masaryk divenne una delle figure maggiori di questa filosofia della religione, tanto da essere celebrato mentre era ancora in vita come una delle personalità religiose fondamentali di questa chiesa, accanto a Jan Hus, Jan Blahoslav, Jan Amos

Comenius e altri). Tra i principali filosofi della religione evangelica vi furono Alois Spisar (1874-1955), il vero teorico dei principi dogmatici e morali della sua comunità[82]; Karel Statečný (1870-1927), professore come Spisar alla nuova Facoltà teologica hussita a Praga[83]; e il terzo ordinario, František Kovář (1888-1969)[84], ebraista e profondo conoscitore della filosofia antica. A questi si aggiunsero František Linhart (1882-1959)[85], František Žilka (1871- 1944)[86] – celebre traduttore dell'Antico Testamento in ceco e inoltre autore fecondo – e F.M. Hník (1901-62)[87].

c) *Altre correnti della filosofia della religione*

Al di fuori della filosofia della religione di natura confessionale, non mancarono in Boemia anche autori dotati di profonde «conoscenze religiose comparate» e privi di una determinata appartenenza confessionale. Innanzitutto Otakar Pertold (1884-1965), etnologo di formazione, pose le fondamenta della nuova scienza della religione all'Università Carlo, dedicando all'argomento tutta una serie di studi[88]. Nell'ambito dell'orientalistica Vincenc Lesný (1882-1953)[89], referente diretto di Pertold, si occupò soprattutto della tematica delle antiche religioni indiane. Come profondo conoscitore della filosofia buddhista bisogna invece menzionare Leopold Procházka (1879-1944)[90] Gli studi di Ladislav Kunte (1874-1945)[91] dimostrano anche presso un pubblico più ampio l'attualità dell'interesse verso tematiche inerenti la conoscenza delle religioni.

5. *Filosofia ceca tra il 1938 e i11989*

a) *Gli anni della guerra*

L'epoca che nella terminologia politica viene definita con il termine «Protettorato di Boemia e Moravia» fu un periodo di silenzio. I filosofi cechi tennero fermo il principio formulato all'inizio dell'occupazione nazista dal professor Josef Král, allora direttore dell'Unità filosofica: «Non scriveremo nulla», che rimase valido soprattutto per le monografie filosofiche. Le poche persone che continuavano a scrivere erano, in parte, le stesse che non nascondevano la loro collaborazione con il Terzo Reich (per esempio Fr. Bauer, lo storico del machiavellismo), e per il resto si trattava di autori per i quali il veto di Král non appariva necessariamente valido (scienziati, mistici, teologi e alcuni individualisti). Queste eccezioni furono però a tal punto irrilevanti che non è necessario parlarne oltre.

D'altro canto, la filosofia ceca continuò a vivere in potenza anche sotto il protettorato degli sgraditi padroni dell'area boema. Furono editi per esempio classici filosofici dell'antichità e del medioevo – il merito va soprattutto a Antonín Kříž (1889-1965), Ferdinand Stiebitz (1894-1961) e Jiřina Popelová (1904-85) – nella speranza che il dominio del nazismo sarebbe stato breve e che si dovessero preparare le giovani generazioni per i tempi della futura repubblica libera. A questo proposito, bisogna citare due filosofi cechi che insegnarono in esilio: Edvard Beneš e J.B. Kozák, professore di storia della filosofia alla Washington State University[92].

Vista nell'insieme, la filosofia ceca riuscì a superare con onore il terribile esame della guerra: l'ethos derivato dalla tradizione hussita, da quella di un San Venceslao e di un Carlo IV, nonché da un fiorente patriottismo, divenne il fulcro della salute morale dell'intero popolo ceco. Quel reale pericolo che minacciò la stessa esistenza della cultura ceca sotto il «protettorato» tedesco – con un confronto senza compromessi con l'inumana «nuova Euro-

pa» nazista – finì per riunire anche gli avversari filosofici di ieri. I numeri di entrambe le riviste filosofiche offrono comunque una dolorosa testimonianza dell'autolimitazione di quel periodo, in cui le forze della ragione ceca furono sostenute soltanto dalla profondità della fede.

Nel periodo in cui i nazisti vietarono lo studio presso le università ceche (dopo il 18 novembre 1939), continuò a esistere, grazie al cielo, quantomeno la stampa filosofica: «Česká Mysl» e «Ruch filosofický» non interruppero mai le pubblicazioni. L'antica lotta tra le due riviste filosofiche si rafforzò purtroppo ulteriormente nell'atmosfera isterica della guerra.

I frutti del silenzio che la sempre viva filosofia si era autoimposta sarebbero arrivati solo nel dopoguerra (anche se già erano disponibili i manoscritti di alcuni autori).

b) Il *rinnovamento della vita filosofica dopo il 1945*

La filosofia cecoslovacca entrò nel dopoguerra con l'illusione della pace perpetua e, allo stesso tempo, si frammentò sin dall'inizio in almeno tre fazioni: da un lato, la corrente rimasta fedele alla filosofia umanitaria di Masaryk; dall'altro i marxisti, che già dal 1918 si trovavano nell'ambito della filosofia in aperta opposizione all'umanismo masarykiano (dopo il 1945 il loro portavoce fu Arnošt Kolman (1892-1979), un filosofo nato a Praga ma vissuto praticamente sempre in Russia). Esisteva infine un terzo gruppo numeroso, a cui appartenevano quegli autori che avevano trascorso in patria il periodo del protettorato e che ora attendevano un rinnovamento democratico orientandosi verso un'altra direzione rispetto a quella realistico-positivista di Masaryk.

Sino al 1948 la filosofia ceca rimase sui binari del periodo precedente alla Seconda guerra mondiale, con l'esclusione della filosofia tedesca della Boemia. L'atmosfera politica, divenuta tesa, si rifletté tuttavia anche sulla vita filosofica. Già dopo le elezioni del 1946, quando l'allora ministro della pubblica istruzione e già professore di scienza della musica dell'Università Carlo cominciò a contrastare la «filosofia borghese», divenne chiaro che anche nell'ambito filosofico ci sarebbe stato un nuovo corso e che l'epoca liberale era giunta alla fine. Come punto di svolta della filosofia ceca si può assumere la fatale assemblea dell'Unità Filosofica del 1946, durante la quale il ministro della pubblica istruzione Zdeněk Nejedlý tenne un dettagliato monologo, successivamente divenuto famoso come *Discorso sulla filosofia ceca*. Nella sua esposizione, Nejedlý sostituì alla struttura differenziata della vita filosofica ceca il proprio schema di «tradizione spirituale ceca progressiva». La filosofia tradizionale veniva di fatto liquidata per mezzo di una teoria non particolarmente chiara, anzi piuttosto vaga, sul cui fondamento avrebbe dovuto essere scritta una nuova filosofia. Allo stesso tempo, dopo il febbraio 1948, Nejedlý rese impossibile che venissero delineate altre concezioni di storia della filosofia ceca e, così facendo, escluse in modo definitivo dalla vita culturale pubblica del paese l'assoluta maggioranza degli autori filosofici. L'unico filosofo che allora trovò mercé presso il ministro della pubblica istruzione fu Ladislav Rieger, che si era associato alle tesi sostenute da Nejedlý durante l'assemblea dell'Unità Filosofica e grazie a questo era divenuto in seguito direttore dell'Istituto di filosofia dell'Accademia cecoslovacca delle scienze. Ebbe così inizio per la filosofia ceca un nuovo periodo di silenzio, questa volta non voluto.

c) *Alla ricerca di se stessi*?

Vorrei ora ricordare, sia pure brevemente, quelle persone che riuscirono a superare indenni le epurazioni della Facoltà di filosofia dell'Università Carlo nel febbraio 1948.

Jan Blahoslav Kozák (1888-1974) si occupò inizialmente di questioni etiche e di filosofia della religione e fu anche uno dei principali filosofi evangelici in Cecoslovacchia. Dopo aver concordato con il nuovo regime un *modus vivendi* alla Facoltà di filosofia dell'Università Carlo, poté per un certo tempo proseguire in questa sede la sua attività di insegnamento. Nel periodo seguente, tenne tra l'altro anche lezioni sulla filosofia di Friedrich Engels. Nel 1955 tenne le sue ultime lezioni, rimanendo in seguito soltanto come collaboratore presso la cattedra di dialettica e materialismo storico.

Josef Beneš (1901-67), allievo di Kozák, aderì al partito comunista ceco (KPC) e poté pertanto mantenere la stessa cattedra di Kozák in qualità di docente di storia della filosofia. Come Patočka, Popelová e altri, egli apparteneva a quella generazione che, dopo la Prima guerra mondiale, aveva viaggiato per il mondo per ampliare gli orizzonti della filosofia ceca. Il suo viaggio in America lo portò al realismo pragmatico[93] e solo più tardi scrisse sotto l'influsso della filosofia classica di Cartesio[94].

Jiřina Otahalová-Popelová (1904-85) maturò un percorso complicato. Formatasi come filosofo sulle basi del neokantismo (Windelband, Rickert) e della filosofia dei valori di Dilthey, non rimase indifferente alle tesi di Rádl. Ammirò il suo diretto maestro Karel Vorovka e, durante la sua attività di insegnamento in Moravia, simpatizzò con le correnti di Vladimír Hoppe (poté pubblicare il suo primo libro grazie al suo circolo)[95]. Durante il periodo trascorso in Italia con una borsa di studio (1931-33) fu influenzata da Croce e dall'hegelismo italiano. In seguito, divenne sempre più attenta alla critica sociale. Dal 1946 al 1948 fu rettore dell'Università Palacký di Olomouc. Dopo il febbraio 1948 divenne professoressa di filosofia all'Università Carlo. La Popelová, infine, fu tra i filosofi l'unica studiosa in grado di tramandare alle nuove generazioni i valori culturali della tradizione filosofica.

Sic transit gloria mundi. Così sparì, praticamente senza lasciar traccia, il ricordo dell'antica filosofia, anche presso coloro che cercavano inutilmente una sintesi tra la «filosofia borghese» e il pensiero marxista-leninista. Con la nuova generazione di ventenni la filosofia ceca nacque – *inter feces et urinas*, come un neonato – per la seconda volta, per poi rivoltarsi contro se stessa e arrivare dopo vent'anni a una grande riconversione. In tale situazione è da sottolineare il comportamento chiaro e risoluto di Josef Král, che dopo il febbraio 1948 – negli anni della piena maturità e con un'opera ancora da concludere – preferì fare il bigliettaio sui treni elettrici che collegavano Praga alla periferia piuttosto che doversi piegare al nuovo vento.

Dopo il febbraio 1948, dovettero passare vent'anni prima che gli autori non marxisti potessero tornare a pubblicare i loro scritti. Alcuni, per esempio K. Engliš, tentarono invano di accedere con i loro testi polemici al «Filosofický časopis», la rivista filosofica ufficiale. Per il resto, la vecchia filosofia dovette tacere e assistere alla nascita e alla crescita di una nuova generazione di filosofi di orientamento marxista.

L'unica eccezione di questo periodo fu costituita da Jan Patočka (1907-77). Già negli anni Sessanta raccolse attorno a sé un circolo di ascoltatori a cui trasmise lo stile di pensiero della fenomenologia. In seguito, esercitò la sua influenza persino su quegli ambienti filosofici la cui posizione era di stretta osservanza marxista. Patočka rappresentò per anni l'unica e ultima istanza critica delle discussioni che avvenivano all'interno dell'Istituto di filosofia e che, già dopo il 1956, decidevano le questioni fondamentali della filosofia ceca. Egli fu anche l'unico filosofo non marxista che poté render pubblici i propri pensieri sia sulle colonne di «Filosofický časopis» sia in altre pubblicazioni, soprattutto per merito dell'Istituto di filosofia e dei suoi maggiori esponenti. Patočka proveniva dalla filosofia cartesiana francese[96], che egli aveva saputo legare all'eredità degli antichi e alla filosofia fenomenologica moderna. Nel suo periodo di studio a Friburgo egli fu fortemente influenzato da Heidegger (come anche da E.

Fink e H.G. Gadamer). Dopo essere stato escluso nel 1948 dall'Università Carlo, lavorò per nove anni a ricerche su Comenio, con brillanti risultati anche in tale occasione. Dopo il 1957, grazie all'aiuto del suo amico Ladislav Rieger, divenne ricercatore presso l'Istituto di filosofia e dal 1965 fu nuovamente professore di filosofia presso l'Università Carlo. Per la filosofia ceca più recente Patočka divenne il simbolo di una ricerca socratica della verità che non tollera compromessi, al di là di raggruppamenti politici e scevra da interessi materiali. La sua vita si concluse nel modo più coerente: lottando per i diritti umani.

Soltanto nella seconda metà degli anni Sessanta tra le pagine di alcune riviste letterarie ricomparvero lentamente alcuni nomi di autori non marxisti. Il loro ruolo fu però quello di comprimari, visto che anche tra le fila dei teorici marxisti non mancarono personalità di rilievo che lanciarono appelli alla resistenza contro lo stalinismo.

6. *Filosofia cecoslovacca dell'esilio*

La produzione letteraria della filosofia cecoslovacca dell'esilio fu quantomeno altrettanto ricca e maggiormente differenziata rispetto a quella proveniente dalla penna della filosofia marxista ufficiale sino al 1989: una ragguardevole dimostrazione della grande forza del pensiero ceco anche nella diaspora. Per buona parte, si trattò di opere non marxiste, ma ve ne furono anche di marxiste e neo-marxiste. Fu una produzione letteraria complessa e molteplice a cui contribuirono numerose generazioni, visto che le date di nascita degli autori oscillano tra il 1899 e il 1944. In mancanza persino di una bibliografia di base, non è possibile esporre una esauriente topografia spirituale della filosofia cecoslovacca dell'esilio; è doveroso tuttavia accennare almeno, sia pure brevemente, alle concezioni di maggior rilevanza.

L'emigrazione dalla vecchia patria verso Occidente procedette a più ondate, con punte più elevate negli anni 1945, 1948, 1968 e 1977. Le ampie divergenze ideologiche tra singole personalità e correnti andarono in parte a discapito dei paradigmi tradizionali, e l'unica base di integrazione fu l'opposizione allo stalinismo. Risulta quindi tanto più importante definire alcune delle posizioni filosofiche di queste personalità. Qualcosa di simile avvenne anche per la filosofia non-marxista nell'ambito della Cecoslovacchia comunista, soprattutto con la filosofia dei dissidenti, venuti a trovarsi in una sorta di emigrazione interna.

Tomáš Špidlík (1919), professore presso la Pontificia università gregoriana di Roma e orientalista di fama mondiale del Pontificio istituto orientale, fu il decano della nostra filosofia dell'esilio (e la sua influenza superò i confini della filosofia puramente teoretica). Špidlík scrisse soprattutto sulla filosofia spirituale dell'Oriente cristiano[97], ambito in cui emerse come una delle poche figure autorevoli riconosciute internazionalmente.

Špidlík può essere considerato un emigrante precoce: dopo aver studiato lingue slave all'Università di Brno sino al 1939, entrò nel 1945 in seminario a Maastricht, dove venne ordinato sacerdote nel 1949; studiò poi al Pontificio istituto orientale di Roma e conseguì il dottorato nel 1953. Da allora prestò la sua attività come docente al Gregorianum, fregiandosi oggi del titolo di Emeritus. Nel corso degli anni è diventato una personalità «transnazionale» della cultura europea: le sue opere, pubblicate in numerose lingue, sono parte del contributo veramente insostituibile offerto dal pensiero ceco al patrimonio spirituale del XX secolo. Tomáš Špidlík ha trasmesso al mondo di oggi il suo carisma anche attraverso la sua attività di insegnamento (in Europa, India, Australia, Stati Uniti).

Degli oltre cinquanta professori di filosofia di lingua ceca che esercitarono la loro attività in esilio dal 1945 in poi non tutti possono naturalmente essere considerati in questa breve panoramica. Costretti da necessarie limitazioni, desideriamo ricordare almeno i nomi di

Bohdan Chudoba[98] (1909-81), che visse e lavorò a Madrid; Alexander Heidler (1926-81), che operò a Monaco di Baviera; i professori di filosofia cristiana nelle università italiane, come Jaroslav Škarvada (1924), attualmente vescovo e vicario generale di Praga, e altri suoi compagni di lotta appartenenti alla stessa generazione, tra cui Josef Krejčí (professore dell'Istituto teologico del Trentino), Josef Motal (docente dell'Università cattolica di Milano), Jaroslav Sychra (Roma), Štefan Vagovič (Torino) e altri. La corrente cattolica della filosofia cecoslovacca dell'esilio ha lasciato anche nella produzione teoretica degli ultimi decenni segni di grandissimo valore.

Vladimír Boublík (1928-74)[99], che fu a suo tempo una delle speranze della Pontificia università lateranense dove insegnò teologia fondamentale e negli anni 1972-74 fu decano della Facoltà teologica, ebbe una vita piena di instancabili attività spirituali. La sua opera costituisce il nucleo centrale della filosofia cattolica attuale.

Al gruppo dei cosiddetti «filosofi della politica» appartennero tra gli altri Ferdinand Peroutka (1895-1976), Přemysl Pitter (1895-1976) e lo psichiatra Bohuslav Brouk (1897-1976). Tra quanti di questi che hanno potuto vivere la svolta dell'89, alcuni sono rientrati in Cecoslovacchia come «uomini della prima ora», come Karel Vrána, Karel Skalický, Erazim Václav Kohák, Václav Bělohradský e altri. Non meno caratteristico appare il fatto che altre personalità – dopo una breve esperienza con la situazione spirituale della Cecoslovacchia dopo il novembre '89 – siano rimaste in esilio. In ogni caso, la filosofia ceca dell'esilio costituisce un importante elemento dell'attuale pensiero ceco, talora con un visibile profilo internazionale.

Il professor Karel Vrána (1925), attuale titolare della cattedra di filosofia cristiana alla Facoltà teologica dell'Università Carlo, fu sino alla caduta del muro – e per molti anni – rettore del collegio papale Nepomucenum di Roma e, allo stesso tempo, professore di antropologia filosofica alla Pontificia università lateranense. Dopo gli studi a Roma e a Salisburgo (1945-55), divenne in seguito professore di filosofia presso il seminario di Benevento (195574), professore di filosofia teoretica alla Facoltà teologica dell'Università di Napoli e dal 1980 a Roma[100]. Con ogni probabilità, Karel Vrána è attualmente il più importante antropologo filosofico cristiano ceco. Karel Skalický (1934), per molti anni professore di teologia fondamentale al Lateranum di Roma[101], curatore della rivista ceca dell'esilio «Studie» [Roma] e attuale titolare della cattedra di filosofia cristiana presso la Facoltà teologica dell'Università della Boemia meridionale, è molto conosciuto per la sua opera teologico-filosofica. Nell'ambito della sua vasta produzione sono da tenere in grande considerazione gli studi sulla storia spirituale ceca.

Questo per quanto riguarda la filosofia cattolica dell'esilio. Il numero dei rappresentanti della filosofia ceca dell'esilio è tuttavia ben più consistente. Tra i professori universitari di filosofia all'estero – per esempio Bedřich Baumann (1925) in Nuova Zelanda, Vladimír Zeman (1930) a Montreal, Ota Weinberger (1919) a Graz, Milan Walter (1950) a Münster, il teologo Jan Milíč Lochmann a Basilea e altri – vi sono alcuni nomi che meritano di essere ricordati con maggiore attenzione.

Un contributo epocale alla ricerca logica recente è stato fornito da Pavel Tichý (1936-94), professore di logica a Exter – in Inghilterra – tra il 1968 e il 1970, a Otagu – in Nuova Zelanda – tra il 1971 e il 1975, a Pittsburgh tra il 1976 e il 1977 e infine – dal 1978 – nuovamente a Otagu[102]. Quest'autore, oggi noto in tutto il mondo, ha avuto numerosi allievi (basti citare Pavel Materna, che fu tra i suoi colleghi di allora a Brno e a Praga). Tichý è stato forse il miglior esempio della forza spirituale dell'emigrazione seguita all'invasione sovietica dell'agosto 1968.

Nikolaus Lobkowicz (1931, Praga) ha studiato filosofia a Erlangen e a Friburgo (Svizzera) con Józef I. M. Bocheński[103]. Nel 1960 è divenuto professore di filosofia negli Stati Uni-

ti presso l'Università di Notre-Dame e, nel 1967, docente di teoria politica e filosofia alla Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera, dove dal 1971 al 1982 è stato preside di facoltà e rettore; dal 1984 è presidente dell'Università cattolica di Eichstätt. La ricerca di Lobkowicz nell'ambito della filosofia cristiana moderna è determinata dalla presentazione fenomenologica di una verità obiettiva; egli ricerca il principio che garantisce la continuità della cultura spirituale. Lobkowicz è inoltre l'unico autore che abbia sottoposto a un'analisi sistematica i fondamenti della concezione del mondo del marxismo-leninismo in Cecoslovacchia (tra il 1945 e il 1960). Insieme con altri ha curato opere di carattere enciclopedico sul sistema sovietico e la rivista «Studies in Soviet Thought», che dal 1993 viene pubblicata come «Studies in East European Thought».

Erazim Václav Kohák (1933), per molti anni professore di filosofia a Boston, dopo il 1989 è tornato a Praga ed è divenuto professore dell'Università Carlo. Kohák, di religione protestante, appartiene alla cosiddetta «emigrazione di febbraio» (emigrato negli Stati Uniti a 15 anni, ha studiato filosofia e teologia alla Yale University conseguendovi il PhD nel 1958; negli anni dal 1958 al 1960 ha insegnato filosofia alla Gustav Adolphus School e dal 1960 è stato professore a Boston)[104]. Nei suoi studi Kohák si muove lungo la linea «Hus-Comenio-Masaryk», della quale egli vede in Patočka la continuazione.

Rio Preisner (1925, Mukačevo) ha insegnato germanistica alla Pennsylvania State University. Negli anni dal 1945 al 1950 ha studiato germanistica e anglistica all'Università Carlo di Praga. Dopo gli amari anni Cinquanta e Sessanta (in cui dovette lavorare per lo più come traduttore), nel 1968 è emigrato negli Stati Uniti. Nell'ambito della filosofia ceca contemporanea, le ricerche di Rio Preisner[105] costituiscono l'unico tentativo di penetrare i fondamenti esistenziali della «condizione umana» con un'analisi al cui centro vi sono le cause della mancanza di libertà. Anche la filosofia di Preisner merita quindi la massima attenzione del pubblico filosofico.

Preisner vede il pericolo maggiore per la cultura contemporanea in un influsso sempre più ampio della «gnosi hegeliana», in cui è inclusa la tendenza marxista e che nelle sue manifestazioni assume una veste atea rivestita di apparente religiosità. Rio Preisner, che si dichiara soggettivamente cattolico, è un individualista la cui posizione filosofica ricorda quella di Ladislav Klíma.

Zbyněk Fišer (1930), proveniente dagli ambienti filosofici di Charta '77, affronta invece i problemi antropologici della contemporaneità in tutt'altra maniera. Nelle sue opere belletristiche – romanzi, novelle, saggi – Fišer crea nuovi temi per la filosofia ceca (che potrebbero ricordare i motivi delle opere di Jean-Paul Sartre)[106]. Seguendo l'esempio degli antichi scettici, egli si prende gioco praticamente di tutte le correnti contemporanee. Fišer tende a un'utopia la cui assurdità gli è tuttavia chiara sin dall'inizio.

Václav Bělohradský (1944), post-fenomenologo, è vissuto dal 1968 in un doppio esilio, separato anche temporalmente dagli altri pensatori. Nel suo lavoro egli analizza soprattutto la «crisi della legittimità» e tenta di trovare un'alternativa fondamentalmente diversa alla filosofia della political[107]. Dopo gli studi a Praga è emigrato in Italia nel 1970; dal 1973 è stato professore di filosofia all'Università di Genova; dopo il 1989 è rientrato a Praga divenendo professore di filosofia all'Università Carlo.

7. *Filosofia slovacca*

Il pensiero filosofico della Slovacchia si differenzia da quello ceco per una serie di motivi storici e di peculiarità contenutistiche che danno forma alla cultura slovacca sin dall'inizio del XIX secolo, non esclusa la problematica della lingua. La letteratura filosofica slovac-

ca, scritta per lo più in latino prima dell'Illuminismo, fu redatta in ceco fin verso la metà del XIX secolo, fino a quando cioè la lingua ceca fu ritenuta lingua madre comune. La lingua slovacca si fece strada anche nella filosofia solo con Ludovít Štúr (1815-56), una tra le maggiori personalità intellettuali della cultura slovacca del XIX secolo.

Il destino della cultura filosofica della Slovacchia nel XIX secolo fu determinato da una quantità di influssi che non si rinvengono nei cosiddetti «territori storici» (Boemia e Moravia). Nel 1918, dopo la dissoluzione della provincia imperial-regia dell'Alta Ungheria, nacque la Slovacchia, come regione facente parte della Repubblica cecoslovacca. Per i rappresentanti della vita politica slovacca ciò costituì tuttavia soltanto una parziale realizzazione dell'idea di indipendenza nazionale. A differenza dei cechi, i quali videro nel 1918 la pietra miliare della loro liberazione nazionale, nella Slovacchia si ritenne quell'anno soltanto come il primo passo sulla via della completa indipendenza. L'amministrazione ceca – costituita sulla base del presupposto fittizio di un'unica nazione cecoslovacca –, la lontananza di Praga quale centro culturale – ben più vicine erano in effetti Vienna e Budapest, benché al di là dei confini nazionali –, la nuova ideologia di stato evangelico-masarykiana, estranea al tradizionale cattolicesimo slovacco – tutto questo fu di ostacolo a una piena partecipazione della politica slovacca alla nuova democrazia cecoslovacca, tanto più che la morte improvvisa di Milan Štefaník, collaboratore di Masaryk, impedì che la Slovacchia si integrasse nella Repubblica Cecoslovacca senza ripensamenti. La nuova situazione per così dire eccentrica della cultura slovacca trovò forzatamente espressione anche nell'ambito della filosofia.

La prima università slovacca, l'Università Comenio, fu fondata nel 1919 a Bratislava (Preßburg fino al 1918). La città divenne così il centro scientifico della nuova Slovacchia. Nel 1921, accanto alle già presenti Facoltà di teologia, giurisprudenza e medicina fu costituita la Facoltà di filosofia, in cui l'insegnamento fu dapprima esercitato da professori cechi come Bohuš Tomsa, Josef Král e Josef Tvrdý.

Il destino della cultura filosofica slovacca del XX secolo è curioso. In un primo tempo si avvertirono infatti in modo ancora piuttosto forte gli influssi della monarchia austro-ungarica, in cui l'allora provincia dell'Alta Ungheria era considerata come uno dei territori dell'impero. È fortemente sintomatico che ancora nel 1915 venisse fondata una nuova università le cui lingue di insegnamento erano il tedesco e l'ungherese. Da notare inoltre che l'Università di Preßburg, insieme con l'Università di Francoforte sul Meno – fondata negli stessi anni –, fosse la più moderna dell'intera monarchia. L'Università di Preßburg, che procedeva lungo l'alveo segnato dall'Università teologico-filosofica gesuita di Trnava (1635) e Kašice (1657) e che si sentiva legata alla tradizione latino-germano-ungherese della «Società dei dotti di Kishonty», iniziò subito dopo il 1918 a subire le conseguenze dei mutati rapporti politici. Al suo posto comparve infatti la nuova Università Comenio (evangelica e con lingue di insegnamento il ceco e lo slovacco), che in una Bratislava completamente slava non seppe tuttavia ritrovare lo stesso carisma che aveva esercitato in una Preßburg ricca di ben tre anime culturali. Nei fatti, non fu una facile eredità.

A oscurare questa già sfortunata impresa giunse l'improvvisa e mai del tutto chiarita morte di uno stretto collaboratore di Masaryk, Milan Štefaník (omicidio politico? Il mandante era stato forse E. Beneš? Queste erano le domande sulla bocca della gente). Nonostante tutto questo, anche nelle cose filosofiche prese tuttavia a imporsi una nuova *intelligencija* slovacca.

Bohuš Tomsa (1888-1963), in seguito professore di filosofia del diritto presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università Carlo, fu il primo dopo il 1918 a insegnare filosofia nella sua madrelingua. Egli operò in larga misura nell'ambito della filosofia del diritto e dell'etica[108]. Come Josef Král e Josef Tvrdý, anch'egli fu un convinto seguace della filosofia di Masaryk.

Josef Král ebbe un ruolo rilevante all'inizio della storia della filosofia slovacca (nel 1930 fu persino eletto decano della Facoltà filosofica). Insegnò a Bratislava dal 1924 al 1932 e conobbe in Slovacchia l'apice della sua vita di filosofo. Non gli mancò neppure il sostegno dello stato, giacché aveva studiato nel Seminario sociologico di Masaryk insieme con il più importante sociologo slovacco, Anton Štefánek (1877-1964), divenuto in seguito ministro della pubblica istruzione. Nell'ambito della filosofia slovacca, Král fu allo stesso tempo il più significativo esponente del cosiddetto «cecoslovacchismo».

Per quanto riguarda il già citato Josef Tvrdý ricordiamo che giunse nel 1926 a Bratislava, ove fu nominato professore ordinario di filosofia sistematica e psicologia, in seguito ritornò a Brno.

La più rilevante personalità della cultura filosofica slovacca del XX secolo fu tuttavia Svätopluk Štúr (1901-83), nipote di Ludovít Štúr. Pur avendo compiuto i propri studi in Germania, non si lasciò per nulla intimorire dal clima che lo circondava, rivelandosi al contrario tenace oppositore dell'ottuso nazionalismo tedesco. Nato in Moravia, a Hodslavice (di lì veniva anche František Palacký), Štúr portò a Bratislava il rispetto per la cultura patriottica ceca, convinto dell'importanza di tale messaggio per la filosofia slovacca e differenziandosi chiaramente in tal senso dai separatisti slovacchi. Fu questo contesto che verso la fine degli anni Trenta, in un'atmosfera di isteria popolare nazionalista, pose fine alla sua carriera universitaria. Nel 1939 fu sollevato dall'incarico. Terminata la Seconda guerra mondiale, insegnò sino al 1948 nella nuova università, dopodiché fu costretto ad andarsene per la seconda volta – in questo caso per l'ostilità dei separatisti. Tornato all'Università Comenio una terza volta, nel 1967, ne venne nuovamente cacciato appena due anni dopo. Svätopluk Štúr, convinto rappresentante della verità filosofica e dell'ottimismo culturale, rimane la figura più degna e risoluta della filosofia slovacca del XX secolo. Egli chiarì la sua posizione filosofica e umanistica nel corso dei suoi studi estetici e umanistici, e precisamente in rapporto al problema del ruolo storico della cultura cecoslovacca in Europa.

Sotto l'influsso di Masaryk, Štúr accentuò il fondamento realista e razionalista della conoscenza filosofica e prese posizione critica contro l'irrazionalismo e contro la fenomenologia[109].

Anche lo sviluppo della *Weltanschauung* di Igor Hrušovský (1907-79) nel suo periodo pre-marxista avvenne in modo inconsueto. Come studioso, egli si collocava al confine tra la filosofia e le scienze della natura e, nella sua ricerca di una chiarificazione del mondo, introdusse una tappa intermedia influenzata dal positivismo logico e dalla semantical[110]. Hrušovský cominciò a orientarsi già all'inizio degli anni Trenta verso la visione marxista per poi annunciare, successivamente, la sua decisa presa di posizione in tal senso.

Prescindendo dagli autori ufficiali, che furono vicini all'ideologia sviluppatasi nel tempo di guerra e auspicante uno stato slovacco (Štefan Polakovič, Alexander Spész e altri), la filosofia in Slovacchia fu tra gli anni 1939 e 1945 piuttosto trascurata, anche se nessuno degli autori di maggiore importanza interruppe la pubblicazione dei propri scritti. Nel dopoguerra il conflitto tra le opinioni si infiammò nuovamente in tutta la sua asprezza e, dopo il febbraio 1948, la filosofia slovacca subì un destino analogo a quella ceca.

Un ruolo significativo nella storia spirituale slovacca venne svolto dalla filosofia evangelica della religione. Suo straordinario rappresentante fu Ján Kvačala (1862-1934), sin dal 1921 professore della Facoltà teologica dell'Accademia evangelica di Bratislava. Il nucleo della sua opera ruotava attorno a Comenio[111]. Kvačala curò l'edizione delle opere di Comenio e dal 1910 anche l'Archivio per gli studi comeniani. Si occupò inoltre della filosofia di Hus, Wycliffe e Occam.

Anche Samuel Štefan Osuský (1888-1974), professore dell'Accademia evangelica di Bratislava e in seguito vescovo, fu un significativo autore della filosofia della religione slovacca.

Egli si interessò in particolare alla filosofia di Ludovít Štúr e della sua cerchia. Si dedicò anche ai problemi storici della filosofia slovacca, temi su cui scrisse anche uno studio sociologico[112].

Nonostante gli intensi sforzi dei filosofi slovacchi della nuova generazione, il tema della «filosofia slovacca» è ancora poco studiato, e sarà compito del prossimo futuro offrirne una trattazione scientifica.

8. *Filosofia tedesca in Cecoslovacchia*

Da un millennio il destino della cultura ceca e della cultura tedesca nei territori cechi è determinato da condizioni di vita comuni. Uno stile di pensiero specificamente ceco si sviluppò non solo a partire dal sostrato antropologico slavo, ma anche dalle fonti latine comuni a tutta l'Europa. Per lunghi secoli, il *modus vivendi* della cultura tedesca all'interno dell'area boema fu caratterizzato dalla tolleranza, e ai tempi di Carlo IV era ancora così, tanto che l'imperatore, *Pater patriae Carolus*, aveva fondato la prima università ceca – che era allo stesso tempo la prima università tedesca – senza curarsi delle differenze nazionali. La lingua di insegnamento era naturalmente il latino. I conflitti politici, purtroppo, distrussero progressivamente la grandiosa idea del suo fondatore e, in seguito, l'intolleranza religiosa e quella nazionale condussero lentamente alla perdita del carattere internazionale di questa alta istituzione. La strada dell'emancipazione del popolo ceco non fu legata soltanto alla rivendicazione dell'indipendenza linguistica ma anche alla lotta affinché il ceco si affermasse come lingua di insegnamento all'università. Già verso la fine del XIX secolo (1885-86), l'università venne divisa in due parti uguali: il Carolinum tedesco e quello ceco. Nonostante ciò, in seguito, le nuove cattedre ceche, in particolare quelle di filosofia, poterono essere costituite solo con notevoli difficoltà.

La filosofia tedesca all'interno dell'area ceca fa parte delle correnti importanti della storia spirituale boema. All'Università tedesca di Praga insegnavano numerose celebri personalità e gli studenti giungevano qui da tutta l'area di lingua tedesca. Era divenuta abitudine che anche gli studenti cechi studiassero alcuni semestri all'Università tedesca. Così fu anche dopo il 1918: a Praga la filosofia tedesca possedeva pieno diritto di cittadinanza.

Qualcosa di simile si può dire anche per il Politecnico di Brno, tanto più che per scienziati, tecnici e studiosi della natura la lingua non svolse mai un ruolo decisivo. Al Politecnico di Brno si insegnò anche filosofia, ma per coloro che avevano un serio interesse nella materia quest'università non era che la stazione di cambio per proseguire gli studi a Vienna.

Solo nel periodo del «Protettorato di Boemia e Moravia», in cui nelle università non si poté più insegnare in ceco, la situazione mutò notevolmente. Il monopolio della lingua tedesca all'Università Carlo si instaurò a caro prezzo: a Praga, infatti, non insegnò praticamente alcun professore di rango, e questo non avvenne solo nell'area filosofica. Nel 1945 si giunse all'altro estremo: l'Università tedesca di Praga fu chiusa, e di conseguenza la filosofia fu insegnata solo in lingua ceca.

I professori di filosofia tedeschi a Praga erano in parte di provenienza locale e in parte, come avveniva e avviene normalmente in Germania, giungevano da altre università, spesso solo per un breve periodo di insegnamento. In realtà, l'Università tedesca di Praga rientrava nell'ambito di influenza della filosofia tedesca, anche se sarebbe fuori luogo parlare di continuità di una tradizione filosofica tedesca «boema». A questo proposito non si deve dimenticare che la cultura della monarchia austro-ungarica interferì per anni con la storia spirituale della filosofia tedesca all'interno dell'area boema e che Praga, dal punto di vista delle università tedesche, veniva considerata come una filiale di Vienna. Si può pertanto considerare la filosofia tedesca in Cecoslovacchia come parte complementare e come *pendant* della sto-

ria della filosofia ceca, tenendo conto del fatto che i rapporti storici tra queste due culture furono straordinariamente complessi.

Non solo la filosofia ceca ma anche la filosofia tedesca di Praga fu dominata, all'inizio del XX secolo, dall'herbartismo. L'interesse si concentrava sostanzialmente al confine tra filosofia e psicologia. Bisogna fare qui cenno a Otto Willmann (1859-1920), un herbartiano vicino al tomismo[113]. Willmann influenzò tra gli altri il neotomista moravo Josef Kratochvil, e con lui anche lo sviluppo della filosofia religiosa cattolica ceca. Una tendenza simile fu rappresentata da Wendelin Toischer (1855-1922), che si dedicò prevalentemente alla storia della pedagogia[114]. A Praga, dove raccolse il materiale per il suo *Manuale di psicologia*, troviamo per un breve periodo anche Friedrich Jodl (1848-1917), un etico positivista influenzato da John Stuart Mill[115]. All'Università tedesca di Praga si trovò per un breve periodo anche Alois Höfler (1855-1922), che vi insegnò prevalentemente logica e psicologia.

Ceco di provenienza era il celebre fisico e filosofo della natura Ernst Mach (nato nel 1838 a Tuřany, nei pressi di Brno, e morto nel 1916 a Haar). Egli fu a Praga tra il 1867 e il 1895; insoddisfatto dei rapporti all'interno dell'università tedesca, egli intendeva probabilmente spostarsi nell'università ceca ma migrò invece a Vienna; la sua celebre «filosofia empiriocritica» fu sviluppata già nel periodo praghese.

Anche Albert Einstein, tra il periodo di Berlino e quello di Zurigo, trascorse due semestri a Praga (1911-12). Fu un chiaro sintomo delle vedute ristrette dell'Università tedesca di Praga il fatto che l'allora già famoso autore della teoria della relatività (1905) non fosse per i suoi colleghi bravo a sufficienza.

In realtà, la Facoltà di filosofia dell'Università tedesca seguiva sostanzialmente il pensiero di Brentano, il cui primo seguace a Praga era stato Anton Marty (1847-1914)[116], arrivato dalla Svizzera. Marty si occupò soprattutto di logica e psicologia. Dalla scuola di Brentano proveniva anche Christian von Ehrenfels (1859-1932), inizialmente docente di filosofia a Vienna (dal 1888) e in seguito (come successore di Jodl) professore di filosofia all'Università tedesca di Praga (dal 1896). Al centro del suo campo di interessi vi erano problemi di etica e di filosofia dei valori, benché egli sia oggi conosciuto anche come pioniere della psicologia della Gestalt[117].

A Praga insegnò filosofia anche un altro seguace di Brentano, Carl Stumpf (1848-1936). Egli lavorò soprattutto nell'ambito della problematica psicologica della teoria della conoscenza. La sua importanza per la storia della filosofia tedesca a Praga deriva altresì dal fatto che, in seguito, ai suoi seminari di Berlino prese parte il suo allievo – praghese di nascita – Max Wertheimer (1880- I 943).

Wertheimer proseguì l'opera di Christian von Ehrenfels, di cui sviluppò il pensiero in direzione di una teoria della Gestalt. Tra il 1921 e il 1933 Wertheimer insegnò a Francoforte sul Meno, quindi emigrò negli Stati Uniti dove fu professore di filosofia alla New School for Social Research di New York e curatore della rivista «Social Research» (1934-43)[118]. Anche il più importante allievo di Brentano, Edmund Husserl (nato nel 1859 a Prossnitz in Moravia e morto nel 1938 a Friburgo i. B.), in seguito professore a Gottinga e Friburgo, appartiene, in virtù della sua provenienza, alla storia del brentanismo tedesco di area boema.

La filosofia di Brentano si rafforzò ulteriormente con la nuova generazione di filosofi di Praga, soprattutto grazie a Oskar Kraus (nato nel 1872 a Praga e morto a Londra nel 1942), curatore della pubblicazione delle opere di Brentano e fondatore dell'Archivio Brentano e della Società brentaniana di Praga. Kraus proseguì la tradizione filosofica di Brentano, sollevò nuove questioni di filosofia del diritto e dell'economia e si adoperò per legare la filosofia di Brentano con l'utilitarismo inglese. Kraus polemizzò inoltre con le nuove teorie della fisica (non esclusa quella di Einstein). La sua opera su Spinoza fu tradotta in ceco[119].

Alfred Kastil (Graz, 1874-1950) fu coeditore delle opere di Brentano e successivamente professore di filosofia a Innsbruck; il suo insegnamento rispecchiava lo spirito di Brentano e Husserl. Anche Josef Eisenmeyer (1871, Všeruby – 1926, Praga) appartenne alla scuola di Brentano. I suoi interessi spaziarono nell'ambito della teoria della conoscenza e della psicologia[120].

Su Brentano, ma soprattutto su Bolzano, scrisse Hugo Bergmann (1883, Praga – 1978, Gerusalemme), successivamente direttore della biblioteca nazionale e universitaria di Gerusalemme e primo rettore dell'Università ierosolimitana. Hugo Bergmann appartenne anche alla filosofia e alla letteratura ebraica, dato che le sue opere tarde furono pubblicate in ebraico[121].

Una personalità rilevante della filosofia tedesca di Praga fu Emil Utitz (1883, Praga – 1957, Praga). Il fulcro della sua attività risiedeva nell'ambito dell'estetica filosofica. Dal 1910 Utitz insegnò all'Università di Rostock in qualità dapprima di docente e in seguito come professore di filosofia. Nel 1925 divenne professore di filosofia a Halle e dal 1934 – già in fuga dal nazismo – fu professore di filosofia all'Università tedesca di Praga. Utitz seguì inizialmente l'alveo della tradizione di Brentano, che egli aveva conosciuto frequentando i seminari di Anton Marty; in seguito, tuttavia, si dedicò sempre più a un'estetica di tipo fenomenologico. La sua prima pubblicazione fu uno studio di storia dell'estetica edito nel 1906. Di lì a poco aderì con entusiasmo all'arte figurativa del modernismo, divenendone uno dei primi teorici e pubblicando i risultati del suo lavoro in una serie di monografie. Di non minore importanza furono il contributo di Utitz alla teoria della cultura e le sue ricerche sullo studio psicologico della personalità.

Emil Utitz, convinto democratico, fu un continuatore del neo-umanismo tedesco e seguace degli ideali umanistici di Masaryk; egli, tuttavia, fu soprattutto un filosofo di impronta europea, che si pose la questione di una responsabilità comune per il destino della civiltà[122]. La sua comparsa al congresso internazionale di filosofia a Praga, nel 1934 fu intesa come una grandiosa risposta alle discriminazioni di razza e di nazionalità che caratterizzavano quell'epoca, discriminazioni, per altro, che non vennero risparmiate nemmeno a lui. Negli anni Cinquanta – quando a Praga era ormai un pensionato dimenticato da tutti – prese parte alle riunioni dell'Istituto di filosofia, dove le sue opere erano note nel loro pieno significato soltanto all'amico Ladislav Rieger. Solo il Congresso internazionale di estetica del 1956, a cui egli fu invitato come presidente onorario, riportò il suo nome alla memoria del pubblico filosofico. La sua sepoltura a Praga nel 1957 fu per la nuova generazione di filosofi cechi un memento al fatto che nessuna filosofia può vivere al di fuori della propria tradizione filosofica.

La filosofia di Brentano creò a Praga un fertile terreno anche per altre nuove concezioni. Dal seminario filosofico di Christian von Ehrenfels proveniva per esempio Felix Weltsch (1885, Praga – 1964, Gerusalemme), amico di Franz Kafka. Weltsch indagò innanzitutto la questione della percezione estetica e dei presupposti filosofici dell'estetica. In seguito, divenne un critico dell'etica di Brentano e un impegnato teorico del movimento sionista mondiale[123]. Nelle sue opere si percepisce l'atmosfera spirituale della cultura ebraica di Praga, di cui Kafka è considerato il tipico esponente: una cultura che non perdette mai la continuità con la propria tradizione medievale (Rabbi Löw e altri) e che rimase tuttavia legata alla storia spirituale universale.

L'influsso degli immigrati di lingua tedesca sulla vita spirituale di Praga negli anni Trenta è particolarmente evidente. A trovare asilo nella città durante la fuga dalle persecuzioni naziste non furono solo Emil Utitz ed Ernst Bloch ma anche numerosi altri scienziati ebrei – destino condiviso anche dai filosofi del cosiddetto «positivismo logico», che si erano dati il nome di Circolo di Vienna e, per un certo periodo, anche quello di Circolo di Praga.

Rudolf Carnap (1891, Ronsdorf bei Barmen – 1970, Santa Monica, USA) divenne una delle principali figure del positivismo logico. Docente di filosofia a Vienna nel 1926, fu chiamato a insegnare filosofia della natura all'Università tedesca di Praga (1932-33). Nel 1936 emigrò negli Stati Uniti, dove insegnò dapprima all'Università di Chicago e poi, dal 1954 sino al suo pensionamento nel 1961, alla University of California di Los Angeles. Carnap si concentrò soprattutto sulle questioni filosofiche della fisica e della geometria.[124]. A Praga, curò insieme con O. Neurath e H. Hahn (che avevano trovato asilo a Praga e più tardi emigreranno insieme a Carnap) la pubblicazione della serie *Einheitswissenschaft* e ancor prima, insieme a Hans Reichenbach (a Berlino), quella della rivista «Erkenntnis» (dal 1930 al 1940).

Philipp Frank (1884 – 1946, Cambridge, Mass.), amico e successore di Albert Einstein (di cui assunse la cattedra a partire dal 1912 su raccomandazione dello stesso Einstein), si collocò nella stessa posizione di Carnap ed ebbe anche analogo destino. A Praga, Frank fu sino al 1938 professore di fisica; le sue pubblicazioni concernettero tuttavia anche temi inerenti la filosofia della natura. Egli fu un significativo esponente del positivismo logico e dal 1918 curò a Praga la pubblicazione degli *Scritti per una concezione scientifica del mondo*[125]. Dopo il 1938, anche Frank visse, come alcuni altri, negli Stati Uniti, dove insegnò dapprima presso il City College di New York e in seguito alla Brandeis University di Waltham, Massachussetts.

Abbiamo parlato finora dei filosofi tedeschi di maggior fama, i quali, comunque, trascorsero a Praga soltanto brevi periodi. Accanto a questi vi fu una schiera di altri autori tedeschi particolarmente attivi a Praga e in parte anche presso istituzioni filosofiche di altre zone ceche. Di grande rilevanza fra questi fu Eduard Winter (1896, Hràdek bei Reichenberg – 1979, Berlino), che si dedicò anche alla storia della filosofia tedesca in Boemia. Fu professore di patrologia e storia della chiesa alla Facoltà teologica dell'Università tedesca di Praga nonché docente di filosofia della religione e storia della religione alla Facoltà filosofica della stessa università. All'interno della sua vasta opera sono da menzionare in modo particolare gli studi su A. Günther e Bernard Bolzano[126]. Vicino alle posizioni di Winter fu anche lo psicologo e filosofo Johannes Lindworsky SJ (1875, Francoforte sul Meno – 1939, Praga), dal 1928 professore di psicologia all'Università tedesca di Praga; egli trattò le questioni della psicologia dal punto di vista della neoscolastica[127], corrente a cui appartenne anche Theodor Czermak (1882, Dačice – 1952, Vienna), professore di teologia fondamentale e filosofia cristiana alla Facoltà teologica dell'Università tedesca di Praga[128].

Di questioni filosofiche scrissero anche alcuni altri autori tedeschi che non si potevano definire filosofi in senso proprio. Questo vale in particolare per alcuni professori di pedagogia che, a margine della propria attività, si occuparono di tematiche filosofiche. Così Ernst Otto (1877, Brandenburg a. N. – 1959, Berlino Ovest), che fu dapprima docente a Marburgo e, a partire dal 1925, professore di pedagogia all'Università tedesca di Praga. Egli tentò nella sua opera di mettere in relazione gli influssi del neokantismo (P. Natorp), della sociologia della formula e della cultura (F. Tönnies, A. Vierkandt) con il sistema pedagogico di E. Krieck[129]. Nello stesso ambito di ricerca operò anche Valentin Weigel (1888, Černčice – 1979, Regensburg), docente dell'Università di Amburgo dal 1924 e dal 1927 professore a Praga.[130]. Degno di nota fu anche Kurt Grube (1903, Magdeburgo – 1936, Praga), dal 1934 docente di pedagogia all'Università tedesca di Praga[131].

Ai confini tra sociologia e filosofia lavorò Julius Lippert (1839, Broumov – 1909, Praga), autore a suo tempo piuttosto noto che si occupò soprattutto di filosofia della morale e della storia; egli influenzò tra l'altro anche le concezioni di František Krejči. Tra i sociologi è da menzionare Fritz Sander (1889, Vienna – 1939, Praga), che divenne nel 1921 docente al Politecnico tedesco di Praga e dal 1930 fu professore alla Facoltà di scienze giuridiche dell'Università tedesca[132]. Egli si basò sulle teorie di Max Weber, Johannes Rehmke e Hans Kelsen. Hans Kelsen

(1881, Praga – 1973, Berkeley, USA) fu considerato una delle autorità del suo tempo nel campo delle scienze giuridiche; la sua concezione di «giustizia pura»[133] influenzò notevolmente un'ampia parte della filosofia sociale di questo periodo. Kelsen insegnò a Praga tra il 1936 e il 1939, emigrò nel 1940, sino al 1942 insegnò a Harvard e in seguito all'Università di Berkeley.

Una corrente simile a quella di Sander fu rappresentata da Heinz Ziegler (1903, Praga – 1944; era pilota della RAF e venne abbattuto sopra i cieli di Budapest). Dal 1934 docente alla Facoltà di scienze giuridiche dell'Università tedesca di Praga, Ziegler fu strenuo sostenitore della democrazia e di una moderna concezione dello stato[134].

Bisognerebbe inoltre citare un buon numero di altri autori che scrissero in tedesco all'interno dell'area boema, ma l'ambito del presente lavoro è troppo ristretto per consentirne la trattazione. Tutto ciò è comunque la riprova di una struttura riccamente differenziata della cultura filosofica tedesca nei territori cechi nel periodo precedente la guerra. Non possiamo dimenticare che era la filosofia tedesca ad avere più possibilità di trovare un'eco nel mondo, non certo quella ceca. Mentre ogni traduzione di un'opera filosofica ceca in una lingua straniera era, ed è ancora oggi, un evento, per gli autori tedeschi era invece un'eccezione l'essere tradotti in ceco, cosa peraltro non necessaria visto che i filosofi cechi consideravano il tedesco la seconda lingua nazionale.

In chiusura di questo capitolo vorremmo citare ancora alcuni filosofi tedeschi che – nati in Boemia – esercitarono la loro attività all"stero: Theodor Gomperz (1832, Brno – 1912, Baden presso Vienna), professore di filosofia e filologia classica all'Università di Vienna dal 1873 al 1901, influenzò con le sue opere[135] un'intera generazione di studiosi. Tra gli autori più anziani vi fu Josef Popper-Lynkeus (1838, Kolín sull'Elba – 1921, Vienna), autore di tendenza utopica, molto noto a suo tempo, che visse a Vienna e scrisse varie opere di filosofia[136]. Anche Wilhelm Jerusalem (1854, Dřevčice presso Chrudim – 1923, Vienna), professore di filosofia all'Università di Vienna, era di origine boema.[137]. Max Brod (1884, Praga – 1968, Tel Aviv), figura grandiosa in questo contesto, fu uno degli uomini della prima ora dello stato di Israele e visse a Tel Aviv sin dal 1939. Accanto alla bellettristica filosofica, Brod scrisse anche uno studio genuinamente filosofico[138].

Gli emigranti cecoslovacchi hanno arricchito la scena culturale del Nuovo Mondo, soprattutto quella degli Stati Uniti. Ricordiamo tra loro Ernst Nagel (1901, Nové Město, Moravia – 1984, New York), professore di logica e filosofia alla Columbia University di New York[139] e curatore della rivista «Journal of Philosophy». Ricordiamo infine che anche Theodor Lessing (nato a Hannover nel 1872, assassinato il 31 agosto 1933 a Marienbad) era legato alla Boemia: dopo aver insegnato a Hannover in qualità di docente di filosofia (1908-26), fu sollevato dall'incarico a causa di uno scritto critico nei confronti di Hindenburg e visse successivamente come intellettuale di professione in Cecoslovacchia (invitato personalmente dall'amico, il presidente Masaryk). L'interesse filosofico di Lessing era rivolto all'Europa, di cui valutava con pessimismo il problema culturale[140]. Dapprima piuttosto titubante, Lessing aderì in seguito all'idea del sionismo e fu uno dei primi a cadere vittima dell'isteria razziale. Come già accennato, le precedenti considerazioni non possono cogliere l'intera dimensione del pensiero filosofico tedesco che si sviluppò nell'area boema. Si tratta infatti di un ambito tematico che necessiterebbe di un'ampia monografia.

9. *Filosofia slava in Cecoslovacchia*

Dopo il 1918, all'interno del territorio della repubblica cecoslovacca operarono anche alcuni filosofi non-marxisti russi e ucraini, giunti a Praga, per lo più per periodi brevi, dal-

l'est. Nacquero così nella Praga degli anni Venti la Libera università russa e la Libera accademia ucraina, che furono le più importanti istituzioni filosofiche di questi pensatori in esilio. Non mancavano altre strutture di sostegno – fra queste l'Istituto sociologico ucraino e l'Istituto slavo –, i cui principali interessi erano la filologia e la sociologia. Tuttavia, poiché Praga costituiva per i filosofi russi e ucraini solo un momento di passaggio nel cammino verso una nuova esistenza in Europa, è quasi impossibile parlare di una filosofia slava autonoma in Cecoslovacchia.

Tra i filosofi russi a Praga è particolarmente degno di nota Nikolaj O. Losskij (1870-1952), più tardi professore di filosofia a Parigi e New York. Egli fu esponente di un «realismo ideale» o «intuitivo» e si occupò soprattutto di problemi filosofico-psicologici[141]. Losskij fu vicino ai filosofi cechi Vorovka e Hoppe.

Ivan I. Lapšin (1870-1955), critico del solipsismo filosofico e seguace del «criticismo», lavorò soprattutto nell'ambito dell'estetica[142]. Lapšin si occupò in modo approfondito delle posizioni filosofiche di Masaryk e Vorovka. Sia Losskij sia Lapšin insegnarono all'Università russa di Praga. Nella capitale cecoslovacca fu attivo anche Boris Jakovenko (18841969), che aveva lavorato all'estero (in Italia e a Berlino) già negli anni precedenti la Prima guerra mondiale. Egli fu importante più propriamente come storico della filosofia (a Praga completò la sua opera principale, un'ampia storia della filosofia[143]).

Esponente di una corrente alquanto diversa fu Sergěj Hessen (Gessen, 1887-1966), che considerò la pedagogia come una sorta di filosofia applicata e si trovò su posizioni vicine a quelle di Dewey nel tentativo di creare un legame tra gli influssi del pragmatismo e lo strutturalismo filosofico[144]. Roman Jakobson (1896 -1977), professore di filologia russa all'Università di Brno e linguista di fama mondiale, lavorò – come partecipante al Circolo linguistico di Praga – soprattutto nell'ambito dell'estetica. Tra i filosofi ucraini è da citare Dmitrij Čiževskij (1894-1976), che lavorò a Praga in qualità di professore dell'Istituto pedagogico ucraino e della Libera accademia ucraina. Sino al 1945 fu a Bratislava ed ebbe in seguito una cattedra a Heidelberg. Le sue opere sono dedicate in particolare alla storia della filosofia ucraina (*Compendio di storia della filosofia in Ucraina*, 1931, in ucraino; *La filosofia di G.S. Skovoroda*, 1931, in ucraino). Egli curò a Praga la pubblicazione di un'ampia serie di opere sulla filosofia slava[145].

Tra i filosofi polacchi è da ricordare almeno Władysław Kozłowski (1859-1936), che insegnò a Praga (anche prima del 1918) solo occasionalmente e fu in seguito professore di logica all'Università di Poznań. Tra i suoi numerosi studi ve ne sono alcuni dedicati alla filosofia ceca e polacca[146]. Nell'insieme, comunque, l'attività filosofica dei pensatori slavi di Praga rimase ai margini della filosofia ceca, così come per questi filosofi il soggiorno a Praga ebbe per lo più carattere episodico.

Avvertenza: delle opere che seguono l'autore fornisce soltanto i titoli in traduzione. Per l'edizione originale rimanda infatti al paragrafo successivo, quello che contiene cioè l'indice dei titoli originali delle opere degli autori cechi [*N. d. T.*].

[1] *Lo scetticismo di David Hume e il calcolo delle probabilità. Un contributo alla storia della logica e della filosofia*, Praha, 1880, edizione tedesca Wien, 1884.

[2] *Saggio per una logica concreta. Classificazione e organizzazione delle scienze*, Wien, 1885.

[3] *Studi Slavi I*, *La slavofilia di Ivan Vasil'evič Kireevskij*, Praha, 1889; *Gli scritti di F. M. Dostoevskij,* Wien, 1892.

[4] *L'uomo moderno e la religione*, Praha, ND 4, 1897; ND 5, 1898.

[5] *Breve storia della filosofia*, Praha, 1889.

[6] *Il suicidio come manifestazione sociale della civiltà moderna*, Wien, 1881.

[7] *La nostra crisi attuale*, Praha, 1895; *La questione ceca,* Praha, 1895; *Jan Hus*, Praha, 1896; *Karel Havlíček*, Praha, 1896; *Russia ed Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia. Primo seguito*: *filosofia della storia e della religione russe. Schizzi di sociologia* (incompleto), edizione tedesca Jena, 1913; *La nuova Europa. Il punto di vista slavo*, edizione tedesca Berlin, 1922; *La rivoluzione mondiale*, edizione tedesca Berlin, 1925; *La strada della democrazia*, I-III, Praha, 1933-1935.

[8] *L'ideale dell'umanità*, Praha, 1901, edizione tedesca Wien, 1902.

[9] *La crisi scientifica e politica del marxismo contemporaneo*, Praha, ND 5, 1898; *La questione sociale. Fondamenti sociologici e filosofici del marxismo*, Praha, 1898, ND 6, 1899.

[10] *Lo sviluppo intellettuale dell'umanità europea*, Praha, 1902 (ovvero: *Introduzione alla filosofia. Lo sviluppo intellettuale* ecc., I-II, Praha, 1914); *L'idea di umanità di Comenio*, Praha, 1909.

[11] *Storia della pedagogia*, I-II Praha, 1909-1923; *Fondamenti di pedagogia generale*, Praha, 1925-1930.

[12] *Il problema noetico in Herbart e John Stuart Mill*, Praha, 1894; *Etica individuale*, Praha, 1920.

[13] *La filosofia contemporanea*, Praha, 1904; *Psichologia*, I-VI, Praha, 1902-1926; *La filosofia degli ultimi anni prima della guerra*, Praha, 1918, 1930[2]; *Etica positiva come morale naturale,* Praha, 1922.

[14] *I deboli nella società umana*, Praha, 1904.

[15] *Il partito. Studi di sociologia*, Praha, 1912; *Le difficoltà della democrazia*, Praha, 1924.

[16] *Sistema di sociologia*, I-VI, incompleto 1916-1936, diversi luoghi di edizione.

[17] *La filosofia nazionale cecoslovacca*, I, Praha, 1932, 1935[2].

[18] *La sociologia di Herbart*, Praha, 1921; *Filosofia cecoslovacca*, Praha, 1937; *Storia della filosofia europea*, I-II (con Harald Höfffding), Praha, 1941, 1946[2].

[19] *Lo sviluppo del pensiero filosofico europeo*, Brno, 1923; *Le moderne correnti della filosofia*, Brno, 1926; *Introduzione alla filosofia*, Praha, 1926; *Viaggio nella storia della filosofia europea*, Brno, 1933.

[20] *La città,* Praha, 1914; *Filosofia della morale,* Brno, 1922. *Fondamenti della morale*, Praha, 1932.

[21] *Il mondo d'argento*, Wien, 1931.

[22] *Positivismo e religione*, Praha, 1924.

[23] *Psicologia*, *I* (*L'anima e il cervello*), Praha, 1929.

[24] *Il meccanismo dell'anima*, Praha, 1921.

[25] *La gnoseologia e le scienze*, Praha, 1920.

[26] *Due studi sul comportamento umano*, Praha, 1928.

[27] *Fondamenti individuali della pedagogia sociale*, Brno, 1927

[28] *La pedagogia*, Praha, 1933, 1936[2].

[29] *La teleologia della volontà umana*, Praha, 1934.

[30] *Il rapporto tra l'anima e il corpo*, Praha, 1921.

[31] *Idealismo e realismo nelle scienze della natura*, Praha, 1901; *I principi della conoscenza teoretica e dell'agire morale in Kant*, Praha, 1903.

[32] *La vita in quanto creatività*, Praha, 1914; *La verità sulla realtà*, Praha, 1918; *La verità nei sentimenti*, Praha, 1922.

[33] *Di fronte al tramonto della cultura*, Praha, 1939.

[34] *L'evoluzionismo*, Praha, 1904.

[35] «Studio critico sui maggiori concetti fondamentali della chimica», in W. Ostwald (a cura di), *Annale der Naturphilosophie*, 1902.

[36] *Filosofia, matematica e scienza della natura negli ultimi trent'anni*, Praha, 1932

[37] *Le correnti dell'io*, Praha, 1911; *La relazionalità e il problema della causalità*, Praha, 1913

[38] *Skepsi e gnosi. Una confessione filosofica,* Praha, 1921; *La filosofia di Kant nei suoi rapporti con le scienze esatte*, Praha, 1924.

[39] *Polemos*, Praha, 1926.

[40] *Filosofia americana*, Praha, 1929.

[41] *Il finzionalismo della filosofia moderna*, Praha, 1928.

[42] *Il mondo come coscienza e nulla,* Praha, 1904; *Trattati e dettati*, Praha, 1922; *Secondo ed eternità. Un intermezzo filosofico*, Praha, 1927; *Filosofo di periferia*, Praha, 1927; *Arcanum*, *cogitata*, *sentenze*, Praha, 1933.

[43] Fa parte dei paradossi – che purtroppo non sono pochi – della storia spirituale ceca dell'epoca moderna il fatto che Klíma sia rimasto un estraneo non soltanto per la «filosofia borghese» d'anteguerra, ma anche per quella di stile proletario del periodo successivo al Febbraio. L'unico studio serio su L. Klíma appartiene al suo allievo d'allora Jaroslav Kabeš (tra l'altro ministro delle finanze del governo comunista). I gregari della storia della filosofia ceca tentarono invece sempre di scansare il filosofo dell'assurdo Klíma. Il centesimo compleanno di Klíma non fu ricordato dalla società filosofica di Praga neppure con un rigo.

[44] *L'essenza*, *l'ambito e il valore della conoscenza scientifica*, Praha, 1914; *Natura e scienza*, Praha, 1918; *Fondamenti della filosofia spirituale*, Praha, 1922; *Introduzione alla filosofia intuitiva e contemplativa*, Praha, 1928; R. Konečný (a cura di), *I presupposti spirituali della fede religiosa*, Brno, 1935.

[45] *I fondamenti naturali e spirituali del mondo e della vita. Dalla vita* sub specie temporis *alla vita* sub specie aeternitatis, Praha, 1925.

[46] *I fondamenti del pensiero economico rurale*, Praha, 1922, edizione tedesca Praha, 1925; *La teleologia come forma di conoscenza scientifica*, Praha, 1930; *Teoria dell'economia di stato*, Praha, 1932.

[47] *I fondamenti della filosofia del diritto*, Brno, 1920; *Il metodo sociologico*, Brno, 1927; «La funzione pratica della norma», in *Scritti in onore di K. Englig,* Praha, 1930.

[48] *Introduzione allo studio delle scienze giuridiche*, I-II, Brno, 1920-21.

[49] «La teleologia in quanto pensiero di un particolare sistema concettuale», in *Scritti in onore di K. Engliš*, Praha, 1930.

[50] *Il problema della causalità nella fisica*, Praha, 1931; *Filosofia e conoscenza scientifica*, Praha, 1939.

[51] *Riflessioni sulla vita*, Praha, 1939; *La vita cosmica*, Praha, 1944.

[52] *L'olismo*, Praha, 1941.

[53] *L'altra faccia della vita*, Praha, 1945; *Dall'atomo alla vita*, Praha, 1946.

[54] *Il problema della conoscenza della realtà a partire dal criticismo kantiano e frieseano e della psicologia empirica. Uno studio psicologico-noetico*, Praha, 1930.

[55] *Cerco i segreti della vita* (I, *La natura e la sua opera*, Praha, 1923; II, *L'uomo e la sua opera*, Praha, 1926; III, *Tra cielo e terra*, Praha, 1948); *L'uomo e l'eternità*: *la via per il senso della vita*, Praha, 1940; cfr. anche studi iniziali e generici sulla filosofia contemporanea: *Le correnti della filosofia presente*, Praha, 1919; *Le strade della filosofia e della scienza*, Praha, 1919.

[56] *Riflessioni su diritto*, *etica e religione*, Praha, 1920; *Utopia*, Praha, 1922; *Uomo e società*, Praha, 1926; *La democrazia come concezione della vita e del mondo*, Praha, 1927; *Vita e pensiero*, Praha, 1929; *Su di un monte alto*, Praha, 1934; *Alla ricerca del principio*, Praha, 1945.

[57] *Assimilazione e secoli*, I-III, Praha, 1936.

[58] *Analisi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Praha, 1885.

[59] *La filosofia secondo i principi di S. Tommaso d'Aquino*, Brno, 1883.

[60] *Sistema di filosofia cristiana o aristotelico-tomista*, I-III, Praha, 1920; *Introduzione alla logica e ai suoi problemi*, Praha, 1887.

[61] *Apologia del cristianesimo*, I-Il, Brno, 1893 e 1897.

[62] *Introduzione alla filosofia*, Brno, 1910, 1920[2]; *La filosofia del medioevo*, Brno, 1924; *Meditazioni dei secoli. Sviluppo storico del pensiero filosofico*, 4 voll., Brno, 1927, III-IV, ds. 1935; *La neoscolastica*, Brno, 1930; *Fondamenti di philosophia perennis*, I, Brno, 1933; *Manuale di filosofia*, Brno, 1939.

[63] *Storia della filosofia*, Praha, 1904; *Ethica catholica*, I-III, Praha, 1910-1912.

[64] *Friedrich Nietzsche e la sua filosofia*, Praha, 1903.

[65] *Sociologia cristiana*, Brno, 1898.

[66] *L'essenza della sociologia cristiana*, Praha, 1914.

[67] *L'uomo*, I-III, Roma, 1969-1970.

[68] *Psicologia*, Olomouc, 1937.

[69] *René Descartes o San Tommaso d'Aquino*?, Praha, 1935.

[70] *La croce sull'Europa*, Praha, 1935.

[71] *Johannes Duns Scotus*, Brno, 1926; *Scienza e filosofia: la loro essenza e il loro rapporto conflittuale*, Praha, 1928.

[72] *L'uomo moderno*, Olomouc, 1919; *La famiglia nel XX secolo*, Olomouc, 1924; *Sociologia cristiana*, Olomouc, 1929-1933.

[73] *Storia delle teorie biologiche dell'epoca moderna*, I-II, edizione tedesca Leipzig, 1905; *La scienza romantica*, Praha, 1918; *Il senso della nostra storia*, Praha, 1925; *I nostri ideali religiosi prima e dopo la guerra*, Praha, 1927; *L'eroismo nella sua verità e umanità*, Praha, 1936; *Storia della filosofia*, I-II, Praha, 1932 e 1933; *Consolazione della filosofia*, Praha, 1942.

[74] *Cristianesimo e pensiero scientifico*, Praha, 1922; *Il problema della verità nel pensiero teologico*, Praha, 1925; *Il cristianesimo nel pensiero e nella vita. Un tentativo di interpretazione della formazione storica del cristianesimo,* Praha, 1931; *Tra est e ovest*, Praha, 1946; *Comunismo e cristianesimo*, Praha, 1946.

[75]Il *Don Chisciotte della filosofia ceca: Emanuel Rádl*, Praha, 1947.

[76] *Cosmologia e teismo*, Praha, 1930.

[77] *Le chiese evangeliche nelle lotte del nostro tempo*, Praha, 1934.

[78] *La scolastica cartesiana nella filosofia e nella dogmatica riformata del XVII secolo*: I. *Nascita, peculiarità, storia e carattere filosofico della scolastica cartesiana*, edizione tedesca Leipzig, 1912; *Il cristianesimo è possibile senza la persona di Gesù*?, edizione tedesca Wien, 1910; *La dottrina di Calvino su stato e chiesa,* edizione tedesca Wroclaw, 1937.

[79] *La questione religiosa*, Kdyně/Gdein, 1922; *Il cristianesimo e il suo sviluppo*, Praha, 1923; *Retroscena filosofico e morale dell'eresia di Hus*, Praha, 1925; *Gesù nella fede e nella skepsi. Considerazioni sul significato della dottrina del Cristo nelle attuali correnti sociali, morali e filosofiche*, Praha, 1928.

[80] J. B. Kozák, E. Rádl, *Hromádka. La questione religiosa nella filosofia contemporanea*, Praha, 1931.

[81] *Il futuro della religione*, Praha, 1931.

[82] *La missione ideale delle chiese nella crisi religiosa contemporanea*, Praha, 1926; *Dogmatica cristiana*, Praha, 1932; *Etica cristiana*, Praha, 1932.

[83] *Il monismo e i suoi fondamenti filosofici*, Praha, 1923.

[84] *Lo sviluppo religioso dell'umanità*, Praha, 1923; *La religione*, I-II, Praha, 1924.

[85] *Scienza e religione*, Praha, 1919; *Introduzione alla filosofia della religione*, Praha, 1930.

[86] *Hus per noi*, Praha, 1917; *Nazionalità e religione*, Praha, 1920; *Storia delle religioni mondiali*, Praha, 1924; *Storia dell'epoca neotestamentaria*, Praha, 1925; *Abbiamo bisogno della religione*?, Praha, 1925.

[87] *Ideali spirituali della chiesa cecoslovacca*, Praha, 1934.

[88] *Introduzione allo studio della religione*, Praha, 1918; *Fondamenti di scienza generale della religione*, Praha, 1920; *La religione presso i popoli non civilizzati*, Praha, 1926; *Abbozzo di una storia dei sistemi religiosi del mondo intero*, I, Praha, 1925.

[89] *Buddhismo*, Praha, 1921.

[9°] *Buddha e la sua dottrina*, Praha, 1926; *Buddha e Cristo*, Praha, 1933.

[91] *La nascita della nuova religione*, Praha, 1920; *Religione, socialismo e popolo*, Praha, 1923.

[92] *Così era la vita*..., Praha, 1946.

[93] *L'intelletto creatore nella teoria*, Praha, 1933.

[94] *Il metodo di Cartesio nelle scienze e nella filosofia*, Praha, 1936.

[95] *La conoscenza della realtà della cultura*, Brno, 1936.

[96] *Il mondo naturale come problema filosofico*, Praha, 1936.

[97] *Teofane il recluso*, Roma, 1965; *Gregorio di Nazianzio e il suo concetto spirituale,* Roma, 1971; *Spiritualità dell'oriente cristiano*, Roma, 1978; *I grandi mistici russi*, Roma, 1983; *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes, 1994.

[98] *Storia della nazione ceca*, Brno, 1946, Frankfurt, 1975[2]; *The Meaning of Civilization*, New York, 1951; *Spain and the Empire*, Chicago, 1932, New York, 1969[2]; *Early History and Christ*, New York, 1965; *On Time, Light and Heti. Essays in Interpretation of the Christian Message*, The Hague, 1974; *La morte del gran dio Pan*, Roma, 1979.

[99] *La predestinazione. San Paolo e Sant'Agostino*, Roma, 1961; *Il popolo di Dio*, Roma, 1967; *Incontro con Cristo*, Roma, 1968 [1970[2]]; *Teologia delle religioni*, Roma, 1973.

[100] *L'origine del cosmo*, Roma, 1966; *L'origine della vita*, Roma, 1966; *Bibbia e scienza sull'origine del mondo*, Roma, 1966; *Teilhard de Chardin*, Roma, 1968; *Antropologia filosofica*, I-III, Roma, 1984-1986.

[101] *Gioia e speranza*, Roma, 1968; *La gloria nel Vangelo di Giovanni*, Roma, 1980; *Teologia fondamentale*, Roma, 1980; *Alla prese con il sacro. Religione nella ricerca moderna*, Roma, 1982; *Sulle tracce del dio sconosciuto*, Praha, 1994.

[102] *Logica per facoltà pedagogiche*, Praha, 1963; *Costruzione logica del linguaggio scientifico*, Praha, 1968; *The Foundations of Frege's Logic,* Berlino-New York, 1988.

[103] *L'esser vero dialettico. Saggio sui presupposti ontologici della filosofia di Martin Heidegger*, Zürich, 1958; *Il principio di non contraddizione nella filosofia sovietica recente*, Dordrecht, 1960; *Marxismo-leninismo in Cecoslovacchia*, Dordrecht, 1961; *Theory and Practice: From Aristotle to Marx*, London, 1964; *Fine di tutte le religioni?*, Zürich, 1967; *Marx and the Western World*, London, 1967; *Marxismo e presa del potere,* Graz, 1978; *Svolta spirituale*, Graz, 1987.

[104] *The Victors and the Vanquished*, New York, 1973 (con H. Kovály); *Idea and Experience: Husserl's Project of Phenomenology in Ideas, I*, Chicago, 1978; *Jan Patočka: His Thoughts and Writings*, Chicago, 1989.

[105] *Critica del totalitarismo*, I, Roma, 1973, London, 1984[2]; *Cultura infinita*, München, 1981; *Esistenza ceca,* London, 1984 119929; *Americana*, I-II, Praha, 1992 e 1993.

[106] *Le questioni dell'essere e dell'esistenza*, Praha, 1967; *Buddha*, Praha, 1968 [ds. 1993[2]]; *Gottschalk - Kratés - Jao Li*, Praha, 1993; *Storia della filosofia indiana*, Praha, 1991; *Storia della filosofia cinese*, Praha, 1993; *Filosofia islamica e giudaica del medioevo. Filosofia del rinascimento e della riforma*, Praha, 1995.

[107] *Interpretazioni italiane di Wittgenstein*, Milano, 1972; *Il mondo della vita: un problema politico*, Milano, 1981; *La crisi dell'escatologia e dell'impersonalità*, London, 1982.

[108] *Introduzione alla filosofia del diritto*, Praha, 1923; *La crisi dello stato moderno,* Praha, 1935.

[109] *Benedetto Croce e la filosofia contemporanea*, Bratislava, 1934; *La questione della trascendenza nella filosofia contemporanea*, Bratislava, 1938; *La nazione in quanto problema*, Bratislava, 1938; *Discussione sulla vita*, Bratislava, 1946.

[110] *Autogenesi*, Bratislava, 1933; *Epistemologia. Introduzione alla metodologia generale*, Bratislava, 1941; *Francis Bacon e gli anni d'oro della filosofia inglese*, Bratislava, 1944.

[111] *Johann Amos Comenius, vita e scritti*, Bratislava, 1892; *Occam e Wycliffe*, Bratislava, 1924; *Wycliffe e Hus filosofi*, Bratislava, 1925,

[112] *Filosofia degli Štúriani*, I-III, Bratislava, 1926-1932; *Introduzione alla sociologia*, Bratislava, 1930.

[113] *Storia dell'idealismo*, I-III, Braunschweig, 1882-89 [1909[4] edizione rivista]; *Propedeutica ilosofica*, I-II, I: «Logica», Freiburg i. Br., 1901, II: «Psicologia empirica», 1904; *Dall'officina della philosophia perennis*, Freiburg i. Br., 1912.

[114] *Pedagogia teoretica e didattica elementare*, Praha, 1903 [1912[2]]; *Storia della pedagogia*, Praha, 1904 [1912[2]].

[115] *Storia dell'etica*, I-II, Stuttgart, 1887; *Annuario di psicologia*, Stuttgart, 1897 [1908[3]].

[116] *Was ist Philosophie*? (Che cos'è la filosofia? - Discorso di rettorato all'Università tedesca imperiale Karl-Ferdinand, Praha, 16 novembre 1896), Praha, 1897; *Indagini sulla fondazione della grammatica generale e della filosofia del linguaggio*, I, Halle, 1908; *Spazio e tempo*, Halle, 1916.

[117] *Sistema di teoria dei valori*, I, *Teoria generale dei valori. Psicologia del desiderio*, II, *Fondamenti di etica*, Leipzig, 1897 e 1898; *Concetti fondamentali di etica*, Wiesbaden, 1907; *Etica sessuale*, Wiesbaden, 1910.

[118] *Indagini sulla teoria della forma*, Frankfurt, 1921; *La teoria della forma*, Frankfurt, 1927.

[119] *A proposito della teoria dei valori. Uno studio su Bentham*, Halle, 1901; *Lode, premio, biasimo e punizione in Aristotele*, Stuttgart, 1905; *Il diritto di punire*, Stuttgart, 1911; *I fondamenti della teoria dei valori*, Leipzig, 1914; *Finzione e ipotesi nella teoria della relatività di Einstein*, Stuttgart, 1921; *La filosofia di Spinoza*, Praha, 1927.

[120] *La psicologia e la sua posizione centrale nella filosofia*, Leipzig, 1914; *La possibilità di un'educazione morale aconfessionale nella filosofia e i suoi fondamenti psicologici*, Leipzig, 1922; *Conoscenza della natura e moralità*, Leipzig, 1924.

[121] *Indagini sulla questione dell'evidenza della percezione interna*, Halle, 1908; *L'opera filosofica di Bernhard Bolzano*, Halle, 1909; *Il sistema filosofico di Immanuel Kant*, in ebraico, Yerushalaym, 1926; *La filosofia di Salomon Maimonide*, in ebraico, Yerushalaym, 1932.

[122] *J.J. Heinse e l'estetica al tempo dell'illuminismo tedesco*, Leipzig, 1906; *Fondamenti del movimento artistico più recente,* Stuttgart, 1913; *Fondamenti di scienza generale dell'arte*, I-II, Halle, 1914 e 1920; *L'oggettività dell'opera d'arte*, Leipzig, 1917; *Storia dell'estetica*, Halle, 1932; *La cultura contemporanea*, Halle, 1921; *Uomo e cultura*, Halle, 1935; *Caratteriologia*, Leipzig, 1925; «*Christian Wolff*». *Discorso accademico a Halle*, Halle a.d.S., 1929; *Masaryk come educatore del popolo*, Reichenberg, 1935.

[123] *Intuizione e concetto* (con Max Brod), Praha, 1913; *Esperienza vissuta e intenzione*, Praha, 1918; *Pietà e libertà*, Praha, 1920; *Ebraismo e nazionalismo*, Yerushalaym, 1920; *Il sionismo come* Weltanschauung (con Max Brod), Yerushalaym, 1925; *Sionismo e questione ebraica*, Yerushalaym, 1929.

[124] *Lo spazio*, Wien, 1923; *Costituzione fisica dei concetti*, Wien, 1926; *Concetti autentici e non autentici*, Wien, 1927; *La costruzione logica del mondo. Saggio sulla teoria riconstruttiva dei concetti*, Wien, 1928; *Abbozzo di logistica*, Wien, 1929; *Sintassi logica del linguaggio*, Halle, 1934; *Foundations of Logics and Mathematics*, Chicago, 1939; *Introduction to Semantics*, Chicago, 1942; *Formalization of Logics,* Chicago, 1943.

[125] *La legge di causalità e i suoi confini*, Halle, 1932; *The Themy of Knowledge and Modern Physics*, London, 1934; *La fine della fisica meccanicista*, Halle, 1935; *Between Physics and Philosophy*, New York, 1941.

[126] *Lo sviluppo spirituale di A. Günther e la sua scuola*, Praha, 1931; *B. Bolzano e la sua cerchia*, Praha, 1932; *Religione e rivelazione nella filosofia della religione di B. Bolzano*, Wroclaw, 1932.

[127] *Psicologia sperimentale*, Freiburg, 1932[5]; *Abbozzo di psicologia teorica*, Freiburg, 1932.

[128] *Schizzo di storia della filosofia alla luce della philosophia perennis*, PII, Praha, 1933.

[129] *Teoria generale dell'educazione*, Praha, 1928; *Teoria generale dell'insegnamento*, Praha, 1933.

[130] *I valori dei giovani. Indagini sulle condizioni della vita emozionale durante la maturazione*, I-III, Reinbek, 1926-1936.

[131] *L'idea di una formazione completamente umana. Un contributo al filantropismo e al neoumanismo*, Leipzig, 1934.

[132] *Teoria generale della società*, Leipzig, 1930; *La questione della democrazia*, Praha, 1934.

[133] *Le principali questioni della teoria dello stato*, Wien, 1911; *Il concetto sociologico e giuridico dello stato*, Wien, 1922; *Teoria generale dello stato*, Wien, 1925; *Théorie generàle du droit international*, Genève, 1932; *Teoria pura del diritto*, Wien, 1934; *General Tleory of Law and State*, Berkeley, 1945; *Saggi di critica dell'ideologia,* Wien, 1964.

[134] *La nazione moderna. Un contributo alla sociologia politica*, Frankfurt, 1931.

[135] *Pensatori greci*, I-IV, Wien, 1893 [1906[2]].

[136] *Voltaire*, Wien, 1905; *L'individuo e la valutazione delle esistenze umane*, Wien, 1910; *Filosofia del diritto dello stato*, Wien, 1924.

[137] *Annuario di psicologia*, Wien, 1888 [1926[8]]; *Introduzione alla filosofia*, Wien, 1899; *Introduzione alla sociologia*, Wien, 1926.

[138] *La via di Tycho Brahe verso Dio*, Praha, 1916; *Paganesimo, cristianesimo, ebraismo*, Praha, 1921.

[139] *Sovereign Reason*, New York, 1954; *The Structure of Science*, New York, 1960.

[140] *L'Europa e l'Asia*, Leipzig, 1919; *Principi di caratteriologia*, Halle, 1926; *La storia come donazione di senso dell'insensato*, Leipzig, 1919 [1927[4]].

[141] *Il libero arbitrio*, Paris, 1928; *Des conditions du monde absolu*, Paris, 1948; *History of Russian Philosophy, New* York, 1951.

[142] *Filosofia dell'invenzione o invenzione nella filosofia*, Praha, 1922.

[143] *Storia della filosofia russa*, Praha, 1938.

[144]*Fondamenti filosofici di pedagogia*, Praha, 1936.

[145] *Hegel presso i popoli slavi*, Reichenberg, 1934, Darmstadt, 1961[2]; *Storia spirituale russa*, I-II, Hamburg, 1959, München, 1974[2].

[146] «L'umanitarismo ecco e il messiansimo polacco», in *Scritti in onore di T.G. Masaryk*, I, 1930.

Indice dei titoli originali delle opere degli autori cechi

Babák Eduard, *O teorii vývojové* (Teoria dello sviluppo), Praha, 1904.

Bednář, František, *Evangelická církve v bojích dneška* (La chiesa evangelica nelle lotte odierne), Praha, 1934; *Zmatené lidstvo a protestantismus* (L'umanità confusa e il protestantesimo), Praha, 1934.

Bělehrádek, Jan, *O holismu* (L'olismo), Praha, 1941.

Beneš, Edvard, *Stranictví. Sociologická studie* (I partiti. Uno studio sociologico), Praha, 1912; *Nesnáze demokracie* (Le difficoltà della democrazia), Praha, 1924; *Demokracie dnes a zítra* (Democrazia oggi e domani), Praha, 1941-1942.

Beneš Jaroslav, *René Descartes či Tomáš Akvinský*? (Renato Cartesio o Tommaso d'Aquino?), Praha, 1935; *Rozumem ke zdroji pravdy* (Con la ragione alla fonte della verità), Praha, 1939.

Beneš, Josef, *Tvořivá inteligence v teorii* (Intelligenza educabile nella teoria), Praha, 1933; *Descartesova metoda ve vědách a filosofii* (Il metodo di Cartesio nelle scienze e in filosofia), Praha, 1936.

Blàha, Inocenc Arnošt, *Filosofie mravnosti* (Filosofia dei costumi), Brno, 1922, Město, Praha, 1914.

Boublík, Vladimír, *Boží lid ak* (Dio del popolo), Roma, 1967; *Setkání s Ježíšem* (Incontro con Gesù), Roma, 1970.

Brouk, Bohuslav, *Psychoanalysa* (Psicoanalisi), Praha, 1932.

Čáda, František, *Noetická záhada u Herbarta a Milla* (L'enigma noetico in Herbart e Mill), Praha, 1894; *Etika individuální* (Etica individuale), Praha, 1920.

Čapek, Stanislav, *Kosmologie a theismus* (Cosmologia e teismo), Praha, 1930.

Dratvovà, Albína, *Problém kausality ve fysice* (Il problema della causalità in fisica), Praha, 1931; *Filosofie a přírodovědecké poznání* (Filosofia e conoscenza scientifica), Praha, 1939.

Drtina, František, *Myšlenkový vývoj evropského lidstva* (Lo sviluppo del pensiero dell'umanità europea), 1902; *Komenského idea humanitní* (L'idea di umanità di Comenio), Praha, 1909; *Úvod do filosofie* (Introduzione alla filosofia), I-II, Praha, 1914.

Engliš Karel, *Teleologie jako forma vědeckého poznaní* (Teleologia come forma di conoscenza scientifica), Praha, 1930; *Zdklady hospodaTslcé teleologie* (Fondamenti di teleologia economica), Praha, 1930; *Mala logika* (Piccola logica), Praha, 1947.

Fajfr, František, *Positivism a náboženství* (Positivismo e religione), Praha, 1924.

Fischer, Josef Ludvík, *Útěk před starou filosofi* (Fuga dalla vecchia filosofia), Olomouc, 1927; *Budoucnost evropské kultury* (I1 futuro della cultura europea), Brno, 1929; *Krize demokracie* (La crisi della democrazia), Praha, 1933; *Soustava skladebné filosofia na podkladě zkušenosti* (Sistema di filosofia della composizione sul fondamento dell'esperienza), I, Praha, 1931.

Fišer, Zbyněk, *Útěcha z antologie* (Consolazione dell'ontologia), Praha, 1967.

Forster, Vilém, *O duševním mechanismu* (Il meccanismo spirituale), Praha, 1921.

Foustka, Brětislav, *Slabí v lidské společnosti* (Gli impotenti nella società umana), Praha, 1904.

Habáň, Metod, *Psychologie* (Psicologia), Olomouc, 1936; *Přirozená etika* (Etica naturale), Olomouc, 1944.

Herčík, Ferdinand, Život naruby (La vita rovesciata), Praha, 1945; *Od atomu k životu* (Dall'atomo alla vita), Praha, 1946.

Heveroch, Antonín, *O poruchách jáství* (I disturbi dell'io), Praha, 1911; *Vztahovačnost a problém kausality* (L'estensione e il problema della causalità), Praha, 1913.

Hirner, Alexander, *Ján Feješ, jeho dielo a myšlienková sústava* (Ján Feješ, la sua opera e il suo sistema di pensiero), Bratislava, 1942.

Hlavatý, Václav, *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského* (Analisi della filosofia di San Tommaso d'Aquino), Praha, 1885.

Hník, František M., *Duchovní ideály Československé církve* (L'ideale spirituale della chiesa cecoslovacca), Praha, 1934.

Hoppe, Vladimir, *Podstata, dosah a hodnota přírodovědeckého poznání* (Essenza, portata e valore della conoscenza scientifica), Praha, 1914; *Příroda a věda* (Natura e scienza), Praha, 1918; *Základy duchovní filosofie* (Fondamenti della filosofia spirituale), Praha, 1922; *Přirozené a duchovní základy světa a života* (Fondamenti naturali e spirituali del mondo e della vita), Praha, 1925; *Ùvod do intuitivní a kontemplativní filosofie* (Introduzione alla filosofia intuitiva e contemplativa), Praha, 1928; *Duchovní předpoklady náboženské víry* (Presupposto spirituale della fede religiosa), Brno, 1935.

Hromàdka, Josef Lukl, *Křestanství a vědecké myšleni* (Cristianesimo e pensiero scientifico), Praha, 1922; *Křestanství, církev, klerikalismus* (Cristianesimo, chiesa, clericalismo), Praha, 1925; *Problém pravdy v theologickém myšlení* (Il problema della verità nel pensiero teologico), Praha, 1928; *Křestanství v myšleni a životé. Pokus o výklad dějinných útvarů křestanakých* (Il cristianesimo nel pensiero e nella vita. Un tentativo di chiarificazione dell'immagine storica del cristianesimo), Praha, 1931; *Hrdinství v pravdě a lidskosti* (Eroismo nella verità e nell'umanità), Praha, 1936; *Mezi Východem a Západem* (Tra est e ovest), Praha, 1946; *Komunismus a křestanství* (Comunismo e cristianesimo), Praha, 1946; *Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl* (Il Don Quijote della filosofia ceca Emanuel Ràdl), Praha, 1947; *Evangelium für Atheisten* (Vangelo per atei), Berlin, 1958.

Hrušovský, Igor, *Autogenéza* (Autogenesi), Bratislava, 1933; *Theoria vedy. Úvod do všeobecnej metodologie* (Teoria della scienza. Un'introduzione alla metodologia generale), Bratislava, 1941; *Francis Bacon a rozkvet anglickej filosofie* (Francis Bacon e la fioritura della filosofia inglese), Bratislava, 1944.

Chalupný, Emanuel, *Systém sociologie* (Sistema di sociologia), I-IV, Praha, 1916-33.

Chlup, Otakar, *Pedagogika* (Pedagogia), Praha, 1933.

Jahn, Jiljí, *Stříbrný svét* (Il mondo argenteo), Wien, 1931 (in ceco).

Kabeš, Jaromír, *Ladislava Klímiy filosofie češství* (La filosofia ceca di Ladislav Klíma), Praha, 1946.

Kadeřàvek, Eugen, *Soustava filosofie Křestanské čili aristotelsko-thomistické* (Sistema di filosofia cristiana ovvero aristotelico-tomista), I-III, Praha, 1920; *Úvod do logiky a jejích problémů* (Introduzione alla logica e ai suoi problemi), Praha, 1922-23.

Kàdner, Otakar, *Dějiny pedagogiky* (Storia della pedagogia), I-III, Praha, 1909-23; *Zàklady obecné pedagogiky* (Fondamenti di pedagogia generale), I-III, Praha, 1925-30.

Klatovský, Antonín, *O poměru duše a těla* (Il rapporto anima-corpo), Praha, 1921.

Klíma, Ladislav, *Svět jako vědomí a nic* (Il mondo come coscienza e nulla), Praha, 1904; *Traktáty a diktàty* (Trattati e dettati), Praha, 1922; *Vteřina a věčnost. Filosofické intermezzo* (Secondo ed eternità. Intermezzo filosofico), Praha, 1927; *Filosof z předměstí* (Un filosofo della provincia), Praha, 1927; *Arkanum*, *Cogitata*, *Sentente*, Praha, 1933.

Kohák, Erazim Václav, *Dialog přes barikàdu* (Un dialogo oltre la barricata), New York, 1973; *Národ v nás* (La nazione in noi), Toronto, 1978.

Kohn, Jindřich, *Assimilace a věky* (Assimilazione ed epoche), Praha, 1936.

Kovář František, *O náboženském vývoji lidstva* (Lo sviluppo religioso dell'umanità), Praha, 1923; *O náboženství* (La religione), I-II, Praha, 1926, resp. 1927.

Kozák, Jan Blahoslav, *Essay o vědě a víře. Příspěvek k problému náboženskému* (Saggio su scienza e fede. Un contributo sul problema della religione), Praha, 1924; *Ježíš ve víře a* skepsi. *Úvahy o významu* Ježíšova *učení v dnešních proudech sociálních, mravnách a filosofických* (Gesù nella fede e nella scepsi. Riflessioni sul significato dell'insegnamento di Gesù nelle correnti sociali, morali e filosofiche del presente), Praha, 1929; *Přítomný stav ethiky* (La condizione attuale dell'etica), Praha, 1930; *Věda a duch* (Scienza e spirito), Praha, 1938; *Masaryk a dnešek* (Masaryk e il presente), Praha, 1946; *O lidu a lidech* (Il popolo e l'uomo), Praha, 1948; *Podle cesty* (La lunghezza della via), Praha, 1948.

Kràl, Josef, *Herbartovskà sociologie* (La sociologia di Herbart), Praha, 1921; *Československá filosofie* (Filosofia cecoslovacca), Praha, 1937; *Přehled dějin filosofie* (Compendio di storia della filosofia), (con H. Höffding), Praha, 1945.

Kramář, Oldřich, *Das Problem der Materie* (Il problema della materia), Olomouc, 1871; *Die Hypothese der Seele* (L'ipotesi dell'anima), Leipzig, 1898.

Kratochvil, Josef, *Úvod do filosofie* (Introduzione alla filosofia), Brno, 1910; *Filosofie středního věku* (Filosofia medievale), Bmo, 1924; *Přehledné dějiny filosofie* (Panoramica di storia della filosofia), Brno, 1925; *Meditace věků. Dějinný vývoj filosofického myšlení* (Meditazioni dei secoli. Sviluppo storico del pensiero filosofico), I-IV, Brno, 1927-35; *Novoscholasticismus* (Neoscolastica), Brno, 1930; *Zàklady filosofie věků* (Fondamenti di filosofia delle epoche), Brno, 1933; *Rukověť filosofie* (Manuale di filosofia), Brno, 1939.

Krejčí, František, *Psychologie* (Psicologia), I-VI, Praha, 1902-26; *Filosofie přítomnosti* (Filosofia della presenza), Praha, 1904; *Positivní etika na přirozeném zàkladě* (Etica positiva sul fondamento naturale), Praha, 1923; *Filosofie posledních let před vàlkou* (Filosofia degli ultimi anni prima della guerra), Praha, 1918.

Kunte, Ladislav, *Vznik nového náboženství* (Nascita di una nuova religione), Praha, 1920.

Kvačala, Ján, *Komenský, jeho osobnost a sústava vědy pedagogickej* (Comenio. La sua personalità e il suo sistema di scienza pedagogica), Bratislava, 1892; Occam a Viclef (Occam e Wycliffe), Bratislava, 1924; Viclef a Hus ako filozófi (Wycliffe e Hus come filosofi), Bratislava, 1925.

Láska, Václav, *Filosofie, matematika a přírodní věda v posledních 30 letech* (Filosofia, matematica e scienza della natura negli ultimi trent'anni), Praha, 1932.

Lesný, Vincenc, *Buddhismus* (Buddhismo), Praha, 1921.

Linhart, František, *Úvod do filosofie náboženství* (Un'introduzione alla storia della religione), Praha, 1930; *Náboženství a cultura* (Religione e cultura), Praha, 1930.

Lobkowicz, Nikolaus, *Marxismus-Leninismus in der ČSR* (Marxismo-leninismo nella Repubblica socialista cecoslovacca), Dordrecht, 1961; *Theory and Practice* (Teoria e pratica), London, 1964; *Marxismus und Machtergreifung* (Marxismo e presa del potere), Graz, 1978.

Malý, Rudolf Ina, *Kříž nad Evropou* (La crisi sull'Europa), Praha, 1935.

Mareš, František, *Idealism a realism v přírodní vědě* (Idealismo e realismo nella scienza della natura), Praha, 1901; *Princip theoretického poznání a mravního konání die Kanta* (Principi della conoscenza teoretica e dell'agire morale secondo Kant), Praha, 1903; *Život – tvůrčí síla* (Vita – creatività), Praha, 1914; *Pravda v citu* (Verità nel sentimento), Praha, 1922; *Soumrak duchovní kultury před Svítánín* (Tramonto della cultura spirituale di fronte all'orrore), Praha, 1939.

Masaryk, Tomáš Garrigue, *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse* (La probabilità e lo scetticismo di Hume), Praha, 1880; *Základové konkrétné logiky* (Fondamenti di logica concreta), Praha, 1885; *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození* (La questione ceca. Tensione verso una rinascita nazionale), Praha, 1895; *Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení* (Karel Havlíček. Tensione verso una rinascita politica), Praha, 1896; *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace* (Jan Hus. La nostra rinascita e la nostra riforma), Praha, 1896; *Ideály humanitní* (L'ideale dell'umanità), Praha, 1901; *Sebevražda hromadným jevem společenským moderni společnosti* (Il suicidio come fenomeno sociale di massa della società moderna), Praha, 1904; *Palackého idea národu českého* (L'idea di nazione ceca di Palacký), Praha, 1912; *Rusko a Evropa*, I, Praha, 1919-21; tr. it. di E. Lo Gatto, *La Russia e l'Europa: studi sulle correnti spirituali in Russia*, Bologna, 1971[2]; *Nová Evropa. Stanovisko slovanské*, Praha, 1920; trad. it. F. Leoncini, *La nuova Europa: il punto di vista slavo* (presentazione di Koloman Gajan; introduzione di Francesco Leoncini), Pordenone, 1997; *Světová revoluce. Za války a ve válce* (La rivoluzione mondiale. Durante la guerra e in guerra), Praha, 1925; *Problémy demokracie* (Problemi della democrazia), Praha, 1930; *Cesta demokracie* (La via della democrazia), I-III, Praha, 1933-35.

Neuschl, Robert, *Křestanská sociologie* (Sociologia cristiana), Brno, 1895.

Osuský, Samuel Štefan, *Filozofia štúrovcov* (La filosofia degli Štúriani), I-III Bratislava, 1926-32.

Otáhalová-Popelová, Jiřina, *Pozniání kulturní skutečnosti* (La conoscenza della realtà culturale), Brno, 1936.

Patočka, Jan, *Přirozený svìt jalco filosofický problém* (Il mondo naturale come problema filosofico), Praha, 1936; *Aristotelés* (Aristotele), Praha, 1964; *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie* (Introduzione allo studio della fenomenologia husserliana), Praha, 1966; *O smyslu dneška* (Il senso dell'epoca presente), Praha, 1969; *Kacířské eseje*, Praha, 1975; tr. it. di G. Pacini, *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (introduzione di V. Bělohradský), Bologna, 1981.

Pecka, Dominik, *Smysl člověka* (Il senso dell'uomo), Praha, 1936; *Tvář člověka* (Il volto dell'uomo), Praha, 1939; *Cesta k prave* (Il cammino verso la verità), Praha, 1940; *Moderní člověk a Křestanství* (L'uomo moderno e il cristianesimo), Praha, 1948; *Člověk* (L'uomo), I-III, Roma, 1969-70.

Pelikàn, Ferdinand, *Fikcionalism novověké filosofie* (Finzionalismo della filosofia moderna), Praha, 1928.

Peroutka, Ferdinand, *Budování státu* (Costruzione dello stato), Praha, 1930.

Pertold, Otakar, *Úvod do studia náboženství* (Introduzione allo studio della religione), Praha, 1918; *Základy všeobecné vědy náboženské* (Fondamenti di scienza generale della religione), Praha, 1920; *Náboženstiví národů nekulturních* (La religione dei popoli senza cultura), Praha, 1925; *Přehledné dějiny náboženských soustav celého světa* (Panoramica storica dei sistemi religiosi del mondo), I, Praha, 1925.

Pospíšil, Josef, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského* (La filosofia secondo i principi di San Tommaso d'Aquino), Brno, 1883.

Preisner, Rio, *Kritika totalitarismu* (Critica del totalitarismo), Praha, 1973.

Procházka, Leopold, *Budha a jeho učení* (Buddha e la sua dottrina), Praha, 1926; *Budha a Kristus* (Buddha e Cristo), Praha, 1933.

Přihoda, Václav, *Dvé studie o lidském chování* (Due studi sul comportamento umano), Praha, 1928.

Rádl, Emanuel, *Dějiny výrojových teorií v biologii XIX. století* (Storia delle teorie evoluzionistiche della biologia del XIX secolo), Praha, 1909; *Romantická věda* (Scienza romantica), Praha, 1918; *O smysl našich dějin* (Il senso della nostra storia), Praha, 1925; *Naše náboženské ideály před válkou a po válce* (Il nostro ideale religioso prima e dopo la guerra), Praha, 1927; *Útěcha z filosofie* (Consolazione della filosofia), Praha, 1942.

Rieger, Ladislav, *Problém poznání skutečnosti ze stanoviska Kantova a Friesova kriticismu a empirické psychologie. Psychologicko-noetická studie* (Il problema della conoscenza della realtà a partire dal criticismo kantiano e friesiano e della psicologia empirica. Uno studio psicologico-noetico), Praha, 1930.

Skalický, Karel, *Radost a naděje* (Gaiezza e speranza), Roma, 1968.

Smetáček, Zderěk, *Kozák, Rádl, Hromádka. O náboženské otázce v naši nynější filosofici* (Kozák, Rádl, Hromàdka. La questione religiosa nella nostra filosofia contemporanea), Praha, 1931.

Spisar, Alois, *Křestanská mravouka* (Dottrina morale cristiana), Praha, 1932.

Statečný, Karel, *Monismus* (Monismo), Praha, 1923.

Stehlík, *Čestmír, Psychologie* (Psicologia), Praha, 1929.

Svoboda, Emil, *Myšlenky o právu, etice a náboženství* (Pensieri sul diritto, etica e religione), Praha, 1920; *Utopie* (Utopia), Praha, 1922; *Člověk a společnost* (Uomo e società), Praha, 1926; *Demokracie jako názor na život a na svět* (Democrazia come concezione della vita e del mondo), Praha, 1927, *Život a myšlenka* (Vita e pensiero), Praha, 1929; *Na vysoké hoře* (Sull'alto monte), Praha, 1934; *Hledání* (La ricerca), Praha, 1945.

Šerácký, František, *Theorie poznání a vědy* (Teoria della conoscenza e della scienza), Praha, 1920.

Štúr, Svätopluk, *Národnost ako problém* (La nazionalità come problema), Bratislava, 1930; *Benedetto Croce a súčasná filozófia, Problém transcendentna v súčasnej filozofii* (Benedetto Croce e la filosofia contemporanea. Il problema della trascendenza nella filosofia contemporanea), Bratislava, 1938; *Rozprava o životě* (Trattato sulla vita), Bratislava, 1946.

Tardy, Vladimír, *Teleologie lidského chtění* (Teleologia della volontà umana), Praha, 1934; *Noetika XX. Století* (Noetica dei XX secolo), Praha, 1934.

Tomsa, Bohuš, *Úvod do právní filosofie* (Introduzione alla filosofia del diritto), Praha, 1923; *Krize moderního státu* (La crisi dello stato moderno), Praha, 1935.

Trnka, Tomáš, *Cesty filosofie a vědy* (Strade della filosofia e della scienza), Praha, 1919; *Proudy v současné filosofia* (Correnti della filosofia contemporanea), Praha, 1919; *Hledám tajemství život a: I. Příroda a její dílo*, Praha, 1923; II. *Člověk a jeho dílo* (Cerco il segreto della vita: I La natura e la sua opera. II L'uomo e la sua opera), Praha, 1926; *Člověk a svět* (L'uomo e il mondo), Praha, 1929; *Člověk a věčnost, cesta za smyslem života* (L'uomo e l'eternità, la via verso il senso della vita), Praha, 1940; *Filosofie kultury* (Filosofia della cultura), Praha, 1941.

Tvrdý, Josef, *Filosofie náboženství* (Filosofia della religione), Praha, 1921; *Vývoj filosofického myšlení evropského* (Sviluppo del pensiero filosofico europeo), Brno, 1923; *Moderní proudy ve filosofii* (Correnti moderne della filosofia), Brno, 1926; *Úvod do filosofie* (Introduzione alla filosofia), Praha, 1926; *Průvodce dějinami evropské filosofie* (Una guida attraverso la storia della filosofia europea), Brno, 1933.

Úlehla, Vladimír, *Zamyšlení nad životem* (Riflessioni sulla vita), Praha, 1939; *Život vesmírný. Domnénky o původu života* (La vita cosmica. Ipotesi sull'origine della vita), Praha, 1944.

Vašek, Bedřich, *Moderní člověk* (L'uomo moderno), Olomouc, 1919; *Křestanská sociologie* (Sociologia cristiana), Olomouc, 1929-1933.

Velinský, Stanislav, *Individuální základ sociální pedagogiky* (Fondamento individuale di pedagogia sociale), Brno, 1927.

Vorovka, Karel, *Skepse a gnose. Vyznáni filosofické* (Skepsi e gnosi. Una confessione filosofica), Praha, 1921; *Kantova filosofie ve svých vztazích k vědám exaktním* (La filosofia kantiana nei suoi rapporti con le scienze esatte), Praha, 1924; *Polemos*, Praha, 1926; *Americká filosofie* (Filosofia americana), Praha, 1929.

Vychodil, Pavel Julius, *Apologie Křestanství* (Apologia del cristianesimo), I, Brno, 1893, II, Brno, 1897.

Vyskočil, Jan Kapistran, *Poměr theologie a vědy ve scholastice, zvláště u Duns Skota* (Il rapporto tra teologia e scienza nella scolastica, in particolare in Duns Scoto), Brno, 1926; *Věda a filosofie, jejich podstata a vzájemný vztah* (Scienza e filosofia, la loro essenza e il loro rapporto reciproco), Brno, 1927.

Weyr, František, *Základy právní filosofie* (Fondamenti di filosofia del diritto), Brno, 1920.

Zbořil, Blahoslav, *Budoucnost náboženství* (Il futuro della religione), Praha, 1931.

Želivan, Pavel, *Teilhard de Chardin,* Roma, 1968.

Žilka, František, *Dějiny světových náboženství* (Storia delle religioni mondiali), Praha, 1924; *Mistr Jan Hus jako náboženská osobnost* (Il maestro Jan Hus come personalità religiosa), Praha, 1925; *Člověk a bůh* (Uomo e Dio), Praha, 1926; *Masaryk jako náboženská osobnost a jeho boj o náboženství* (Masaryk come personalità religiosa e la sua lotta per la religione), Praha, 1935.

Riviste

«Ceská Mysl. Časopis filosofický» (Il pensiero ceco. Rivista di filosofia), I-XVI, 1900-15: Fr. Čáda, Fr. Drtina e Fr. Krep (a cura di); XVII, 1919: A. Uhlíř (a cura di); XVIII, 1922: Fr. KrejCf et al. (a cura di); XIX, 1923: Fr. Krejei: e V.K. glcrach (a cura di); XX-XXVI, 1924-30: Fr. Fajfr, J.L. Fischer, J.B. Kozák, J. Král, J. Navrátil, J. Patočka, E. Rádl,

L. Rieger, Zd. Smetáček, Fr. Soukup, Fr. Šeracký, V.K. Škrach, J. Váňa et al. (a cura di), segretario di redazione Zd. Smetáček; XXXII, 1936: idem, segretario di redazione J. Patočka; XXXIII, 1937: idem; XXXIV, 1938: Fr. Fajfr, J. B. Kozák, J. Král, J. Navrátil, J. Patočka, E. Rádl, L. Rieger, Zd. Smetáček, Fr. Soukup, Fr. Šeracký, V. K. Škrach, J. Váňa et al. (a cura di); XXXIX, 1945: J. Bělehrádek, A. Dratvová, Fr. Fajfr, J.L. Fischer, J. Hendrich, J. Král, J. Mukařovsky, J. Navrátil, V. Navrátil, J. Patočka, V. Příhoda, L. Rieger, Z. Smetáček, V. Tardy, J. Váňa et al., segretario di redazione J. Král; XI, 1946-48: idem; dal 1948 non più pubblicato.

«Ruch filosoficky» (Movimento filosofico), I-VI, 1921-27: F. Pelikán, K. Vorovka (a cura di); VII-XIII, 1928-42: F. Pelikán et al. (a cura di); l'ultimo numero apparve come XIII, 1942, 4.

«Filosofie», I-II, 1928-29: J. Bartoš, T. Trnka, K.Vorovka (a cura di).

«Filosofická revue. Odborný čtvrtletník pro filosofi» (Rivista di filosofia. Quadrimestrale di filosofia), I-VII, 1929-35: M. Habáň (a cura di), redattori: M.St. Gillet, E. Soukup, B. Skácel, H. Bošković (Zagabria), I. Bocheński (Roma), P. Wyser (Friburgo/Svizzera), A. Pavelka, Dr. Jolivet (Lione), D. Žálek et al.; VIII, 1936: M. Habáň (a cura di), redattori: M.St. Gillet, E. Soukup, B. Skácel, H. Bošković (Zagabria), I. Bocheński (Roma), P. Wyser (Friburgo/Svizzera), A. Pavelka, Dr. Jolivet (Lione) et al.; IX, 1937: idem; X, 1938: Habáň (a cura di), redattori: M.St. Gillet, E. Soukup, B. Skácel, H. Bošković (Zagabria), A. Pavelka, Dr. Jolivet (Lione) et al.; XI, 1939: M. Habáň, G.M. Veselý (a cura di), redattori: M.St. Gillet, E. Soukup, B. Skácel, H. Bošković (Zagabria), A. Pavelka, Dr. Jolivet (Lione), H. Podolák et al.; XII, 1940: idem; XIII,1941: M. Habáň, G. Maria Veselý (a cura di), redattori: E. Soukup, B. Skácel, H. Bošković (Zagabria), A. Pavelka, Dr. Jolivet (Lione), H. Podolák et al. (M.St. Gillet sospeso d'ufficio dal nr. 3, 1941); XIV, 1946: M. Habáň et al. (a cura di); XV, 1947: idem; XVI, 1948: M. Habáň, J.M. Veselý (a cura di); segretario di redazione A. Šlobl; dal nr. 4, 1948: J.M. Veselý, A. Šnobl (a cura di); dal 1949 non più pubblicato.

«Český estetický časopis» (Rivista ceca di estetica), I, 1921): J. Bartoš (a cura di).

«Křestanská revue» (Rivista cristiana), I-IX, 1927-35: J.L. Hromádka, E. Rádl (a cura di).

«Náboženska revue Československé církve» (Rivista religiosa della chiesa cecoslovacca), I-III, 1929-35: Fr. Koval (a cura di).

Tra le altre riviste, in cui si pubblicarono tra l'altro anche riflessioni filosofiche genuine (cioè non applicate), citiamo ancora:

«Naše Doba, revue pro vědu, umění a život sociální» (La nostra epoca. Giornale di scienza, arte e vita sociale), 1893-1913: T. G. Masaryk (a cura di); 1914-15 dapprima T.G. Masaryk, poi E. Beneš (a cura di); 1916-23: Fr. Drtina (a cura di); 1924-35: J. Macek (a cura di).

«Athenaeum. Listy pro literaturu a kritiku vědeckou» (Athenaeum. Pagine di letteratura e critica scientifica), 1884-93: T.G. Masaryk (a cura di).

«Čas» (Il tempo), J. Herben (a cura di).

«Volná myšlenka» (Il pensiero libero), 1905-35: L. Milde (a cura di).

«Pokroková revue» (Rivista progressista), 1905-14: Ant. Hajn (a cura di).

«Budoucno. Revue českého socialismu» (Il futuro. Rivista del socialismo ceco), 1919-21: Fr. Krejčí (a cura di).

«Nové Athenaeum» (Nuovo Athenaeum), 1920-21: E. Radi (a cura di).
«Prager Rundschau», 1931-35: K. Krofta (a cura di).
«Sociologická revue» (Rivista di sociologia), 1930-48: I. A. Bláha, J.L. Fischer e E. Chalupný (a cura di).
«Listy filologické a pedagogické» (Pagine di filologia e pedagogia), 1874-1934.
«Slovanský přehled» (Rivista slava), 1909-79.
«Prúdý» (Correnti), 1917-39.
«Bratislava», 1927-44.

Riviste dell'esilio:

«Svědectví» (Il testimone), s.d., P. Tigrid (a cura di).
«Studie» (Studi), 1974-92: K. Skalický (a cura di).

Bibliografia

La bibliografia della filosofia non-marxista cecoslovacca è da considerarsi completa soltanto sino al 1937. Già la bibliografia della letteratura filosofica pubblicata successivamente al 1945 rivela carenze non insignificanti, mentre per quel che riguarda il periodo successivo al 1948 non si può in alcun modo parlare di un qualche quadro sistematico. Una topografia spirituale della filosofia cecoslovacca è per buona parte lavoro da pionieri. Tenendo conto di ciò, devo ringraziare un ex allievo e fedele collaboratore, Antonín Jeřabek, per l'attenta collaborazione bibliografica. Ringrazio inoltre i miei amici di Monaco (oltre che partecipanti del seminario) Ivan Hvat, Meinolf Filipski, Theda Rehbock e Padre Johannes Strobl per i consigli di natura stilistica che gentilmente mi hanno fornito. (Karel Mácha, Monaco 1979)

Bibliographie zur tschechoslowakischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, in tedesco, Institut für Philosophie der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Praha, 1921.

AA.VV., *Malý encyklopedický slovník* (Piccolo lessico enciclopedico), Praha, 1972; *Stručný filosofický slovník* (Piccolo lessico filosofico), Praha, 1966.

Bláha, Inocenc Arnošt, *La sociologie tchéque contemporaine*, in «Revue internationale de sociologie», 1921; «Die gegenwärtige tschechischen Soziologie», in *Jahrbuch für Soziologie*, Praha, 1926; *Der gegenwärtige Stand der tschechischen Soziologie*, in «Slovanský přehled», Praha, 1936, pagg. 77-86.

Bodnár, Jan, «T.G. Masaryk a hlasismus», in *Filosofie v dějinách českého národa* (La filosofia nella storia ceca), Praha, 1958, pagg. 222-35.

Čapek, Milíc, «Czechoslovak Philosophy», in Edwards, Paul (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, II, 1967, pagg. 287-8.

Chalupný, Emanuel, *La sociologie tchécoslovaque pendant les derniéres dix années*, in «Revue internationale de sociologie» 1930, pagg. 411-9; *Národný filosofie československá* (Filosofia nazionale cecoslovacca), I, Praha, 1932.

Čiževskij, Dmitrij (a cura di), *Hegel bei den Slawen*, Darmstadt, 1961[2]; «Osudy Masarykovy

filosofie» (Il destino della filosofia di Masaryk), in *Vůdce generaci* (Guida delle generazioni), I, Praha, 1930-31, pagg. 86-93.

David, M., *La philosophie tchèque et la renaissance nationale*, in «Revue française de Prague», 1925.

Fajfr, František, *Úpadek české filosofie* (La rovina della filosofia ceca), Praha, 1929.

Gabriel, Jiří (a cura di), *Kapitoly z dějin české filozofie 20. století* (Capitoli della storia della filosofia ceca del XX secolo), Brno, 1992.

Gabriel, Jiří, Lubomír Nový, Jan Zouhar (a cura di), *Česká filozofie ve 20. století* (Filosofia ceca nel XX secolo), I, *Směry, osobnosti, problémy* (Correnti, personalità, problemi), Brno, 1995.

Gabriel, *Jiří*, Josef Krob, Helena Pavlincová, Jan Zouhar (a cura di), *Česká filozofie ve 20. století* (Filosofia ceca del XX secolo), II, *Biograficko-bibliografický slovník* (Lessico biobibliografico), Università Masaryk, Brno, 1995.

Głombik, Czesław, *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych* (Impulsi e approcci. Sei schizzi di storia dei contatti filosofici ceco-polacchi), Slask, Katowice, 1996.

Hrušovský, Igor, «Dvadsat rokov rozvoja slovenskej filozofie» (Vent'anni di sviluppo della filosofia slovacca), in *Kapitoly z dejín slovenskej filozofie* (Capitoli di storia della filosofia slovacca), Bratislava, 1957, pagg. 431-50.

Jakowenko, Boris, *Die Bibliographie über Th. G. Masaryk*, Praha,1930; *La bibliographie de T.G. Masaryk*, Praha, 1935.

Kocka, Ján, «Buržoázna filozofia na Slovensku v rokoch 1918-1938» (La filosofia borghese in lingua slovacca negli anni 1918-1938), in *Kapitoly z dejín slovenskej filozofie* (Capitoli di storia della filosofia slovacca), Bratislava, 1957, pagg. 343-71.

Kozák, J.B., *Přítomný stav ethiky* (Lo stato attuale dell'etica), Praha, 1930, pagg. 164-96.

Kozłowski,W., *Myśl filozoficzna w Czechoslowacji* (Il pensiero filosofico in Cecoslovacchia), in «Kwartalnik filozoficzny», Warszawa, 1925.

Král, Josef, «La philosophie tchécoslovaque. Aperçu historique», in *Bibliothèque des problèmes sociaux*, Paris, 1934; *Československá filosofie* (Filosofia cecoslovacca), Praha, 1937, pag. 337 seg.; *Přehled dějin filosofie* (Compendio di storia della filosofia), con Harald Höffding, Praha, 1945, pagg. 323-37.

Kratochvil, Josef, *Meditate věků, III-IV* (Meditazioni dei secoli, III-IV), Brno, 1932; *Rukověť filosofie* (Manuale di filosofia), Brno, 1939, pagg. 495-527.

Krejčí, František, *Filosofie přítomnosti* (Filosofia del presente), Praha, 1904; *Filosofie posledních let před válkou* (Filosofia degli ultimi anni prima della guerra), Praha, 1918; *Kritische Blicke auf den gegenwärtigen Stand des philosophischen Denkens in Böhmen (*Sguardo critico sullo stato attuale del pensiero filosofico in Boemia), in tedesco, Praha, 1934, pag. 56 seg.; *La philosophie tchécoslovaque contemporaine. Dédié au VIIIe Congrès int. de philosophie à Prague 2.-7. sept. 1934,* Praha, 1934.

Leisegang, Hans, *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert,* Praha, 1927.

Lobkowicz, Nikolaus, *Marxismus in der ČSR. Die tschechoslowakische Philosophie seit 1945*, Dordrecht, 1961.

Losskij, Nikolaj, *Současná česká filosofie* (La filosofia contemporanea ceca), in «Ruch filosofický», IX, Praha, 1930; «Die zeitgenössische Philosophie in der Tschechoslowakei», in *La philosophie tchécoslovaque contemporaine*, Praha, 1934.

Mácha, Karel, *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht*, parte III, 1900-45, München-New York-London-Paris, 1989.

Machovec, Milan, *T. G. Masaryk*, Praha, 1969.

Mertl, Jan, *Neuerscheinungen aus der tschechischen soziologischen Literatur*, in «Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie», X, 1931.

Neumann, Ladislav, «Sto let české filosofie» (Cento anni di filosofia ceca), in *Časopis Českého Muzea* (Giornale del museo ceco), Praha, 1926 (C), pagg. 249-311.

Oppenheimer, John F. (a cura di), *Lexikon des Judentums*, Gütersloh-Berlin-München-Wien, 1971.

Osuský, Samuel Štefan, *Prvé slovenské dejiny filozofie* (La prima storia slovacca della filosofia), Bratislava, 1939; «Nástin vývoja slovenského myšlenia filozofického» (Schizzo del pensiero filosofico slovacco), in *Zlatá kniha Slovenska* 1918-1928 (Libro aureo della Slovacchia), Bratislava, 1929, pagg. 227-34; «Bericht über die tschechische Literatur zur gesamten Geschichte der Philosophie (von 1922-1931)», in *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, Freiburg, 1932; «Česká filosofie», in *Ottův slovník naučný. Dodatky*, vol. II *(Tschechische Philosophie*, in Otto-Lexikon), Praha, 1905, pagg. 553-7.

Pauza, Miroslav, Olga Jirásková, *éeskd Mysl 1900-1947* (Il pensiero ceco 1900-1947), Praha, 1981.

Pauza, Miroslav, Olga Jiràskovà, *Ruch filosofický 1921-1942* (La rivista «Ruch filosofický», 1921-1942), Praha, 1982.

Pauza, Miroslav (a cura di), *Antologie z dějin českého a slovenského myšlení* (Antologia della storia del pensiero ceco e slovacco), II, (1848-1948), Praha, 1989.

Pawiow, Andrej, Jakowenko, Boris, *Kurze Bibliographie der neuen tschechoslowakischen Philosophie*, Praha, 1935, pag 138 seg.

Pelikán, Ferdinand, *Die neueste tschechoslowakische Philosophie*, in «Kantstudien», vol. XXVI, 1924, pagg. 472-81; *Boj za svobodu české filosofie* (La lotta per la libertà della filosofia ceca), Praha, 1928; «Die tschechische Philosophie», in Ueberweg, Fr., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. V, Berlin, 1928[12]; «La philosophie nationale tchécoslovaque», in *La philosophie tchécoslovaque contemporaine*, Praha, 1934; «La filosofia ceca», in *La Cecoslovacchia*, Roma, 1925.

Popelová, Jiřina, *Studie o současné české filosofiji* (Studi sulla storia della filosofia ceca contemporanea), Praha, 1946.

Pražák, Albert, «Hegel a Slovensko» (Hegel e la Slovacchia), Bratislava, 1931.

Ràdl, Emanuel, *O naší nynější filosofii* (La nostra filosofia contemporanea), Praha, 1922.

Silberstein, Leo, «Le travail philosophique et sociologique en Tchécoslovaquie», in *Le Monde slave*, Praha, 1935.

Svoboda, Karel, *Neuere Richtungen in der tschechischen Ästhetik und Kunstwissenschaft*, in «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», XXIX, Leipzig, 1935, pagg. 217-27.

Škrach, Vasil K., *Glossen zur tschechischen Soziologie*, in «Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie», 1926.

Trnka, Tomáš, «Proudy v české filosofii po světové válce» (Correnti della filosofia ceca del dopoguerra), in *Člověk a svět* (Uomo e mondo), Praha, 1929, pagg. 67-79; *Skrujanja u savremennoj českoj filosofiji* (Le correnti nella filosofia ceca contemporanea), in «Nová Evropa», XXVII, nr. 6-7, Praha, 1934.

Tvrdý, Josef, *Savremena čechoslovačka filosofija. Kritična studija*» (La filosofia ceca contemporanea. Uno studio critico), in «Prilozi za filosofiju i etnopsychologiju», nr. 2, Skopje, 1931; *Průvodce dějinami evropského myšlení* (Guida attraverso la storia spirituale europea), Brno, 1932.

Vorovka, Karel, *Polemos. Spory v české filosofii v letech 1919-1926* (*Polemos*. Controversie nella filosofia ceca negli anni 1919-1926), Praha, 1928.

Wolkan, Rudolf, *Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen und in den Sudetenldndern*, Praha,1925.

Zába, Gustav, «Slawische Philosophie in Böhmen», in Ueberweg, Fr., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1916[8-11], pagg. 726-34.

Parte quarta
Ungheria

Avvertenza: nella trascrizione di alcune parole in lingua originale non è sempre stato possibile riprodurre le vocali lunghe dell'ungherese. Per il lettore italiano che non conosca la lingua è fornita la traduzione; quanti invece conoscono la lingua magiara potranno risalire senza difficoltà alla grafia corretta.

Capitolo primo
La filosofia tradizionale in Ungheria

Tibor Hanák

1. *Correnti e periodi*

Da quando apparve la prima opera filosofica in lingua ungherese – la *Magyar logikátska* (Piccola logica ungherese) [1654] di János Apácai Csere[1] – e János Imre (1790-1832) tenne la prima conferenza in lingua ungherese all'Università di Budapest[2], non si è fatto che ripetere che l'Ungheria non produsse alcuna cultura filosofica e che la filosofia non permeò mai la vita spirituale del Paese. Di fatto, fino al XIX secolo gli unici insegnanti di filosofia erano religiosi che insegnavano in latino. La nascita di diverse correnti filosofiche procedette di pari passo con il risveglio della coscienza nazionale, il cui principale scopo era proteggere e diffondere la lingua ungherese in ogni ambito culturale. I primi studiosi di filosofia, in particolare di Kant e di Hegel, provenivano dalle fila di filosofi appartenenti alla Chiesa; in seguito, gli esponenti delle varie correnti filosofiche ottennero anche altre cattedre e poterono manifestare il loro pensiero attraverso pubblicazioni proprie. A cavallo tra '800 e '900 si notò un deciso sviluppo della vita filosofica ungherese, così che da allora, per quanto riguarda il XX secolo – tema della nostra discussione –, non si poté più parlare di totale assenza di pubblicazioni e di attività didattiche rivolte all'insegnamento della filosofia; ciò che mancò fu tutt'al più la diffusione della filosofia a tutti i livelli della società. Una vera «esplosione spirituale» si verificò non solo nella musica e nella letteratura ungheresi, ma anche nella filosofia. D'improvviso, levarono la loro voce numerosi pensatori, molto importanti a livello nazionale; nacquero opere filosofiche di rilievo e tentativi interessanti, anche se l'influenza della filosofia raggiunse soltanto strati relativamente sottili della società.

Poiché il presente volume tratta la «storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale» – escludendone tuttavia il pensiero marxista –, risulta opportuno tentare una caratterizzazione introduttiva della filosofia ungherese rivolgendo l'attenzione alle più evidenti differenze tra vita filosofica marxista e non-marxista. Apparirà pertanto più chiaro quale fosse il tipo di pensiero speculativo che dominava nel campo della filosofia e che attorno alla metà del secolo fu cancellato dal marxismo, e, di conseguenza, che cos'abbia significato in realtà la cosiddetta «rivoluzione culturale» marxista.

Pur volendo considerare soltanto il contesto istituzionale e la molteplicità delle pubblicazioni filosofiche, appare chiaro che in Ungheria la vita filosofica non-marxista ha avuto maggior vigore ed è stata ben più produttiva della filosofia di stato marxista, che si presentava come monolitica e in cui l'idea di un pluralismo filosofico veniva costantemente condannata dagli esponenti ufficiali[3]. La prima rivista filosofica autonoma apparve nel 1882, su iniziativa dei filosofi Károly Böhm e Ferenc Baráth, con il titolo «Magyar Filozófiai Szemle» (Giornale filosofico magiaro), sostituita poi nel decennio successivo da «Athenaeum». Que-

st'ultima, un'apprezzata rivista di formato europeo, venne cancellata nel 1948 della politica culturale comunista. A partire dal 1885 fece la sua comparsa anche una rivista filosofica cattolica «Bölcseleti Folyóirat»[4], che, tra le prime in Europa, si impegnò nella diffusione della filosofia neoscolastica nello spirito indicato dall'enciclica papale *Aeterni patris* di Leone XIII. Allo stesso scopo mirava la Società aquinate, fondata nel 1892. Seguì nel 1901 la costituzione della Società filosofica ungherese, organizzata su basi non clericali e dotata sino al 1914 di una rivista propria[5]. Periodici filosofici venivano pubblicati anche in alcune città universitarie, per esempio i «Filozófiai Értekezések» (Trattati filosofici) editi a Kolozsvár (attuale Cluj-Napoca, Romania). L'Accademia delle scienze ungherese, fondata nel 1825, aveva già pubblicato nel secolo precedente una collana filosofica[6], in cui erano sempre apparse opere filosofiche di produzione autoctona. Solo a partire dal 1912 l'Accademia dedicò una collana specifica anche ai classici della filosofia – ovvero opere filosofiche straniere tradotte in ungherese[7] –, completata da un'ulteriore collana per gli studi di storia della filosofia. Qui apparvero, tra gli altri, gli studi su Aristotele di Ákos Pauler e quelli su Tommaso d'Aquino di Hildebrand Várkonyi. A conferma di un'intensa attività scientifica si ebbe anche la nascita di numerose società scientifiche in ambiti vicini a quello filosofico, tra le quali la Società pedagogica ungherese (1892), la Società sociologica ungherese (1901), la Società psicologica di Ungheria (1925) e la cattolica Accademia di Santo Stefano (1916), che ospitava anche una sezione filosofica. In seguito alla presa del potere da parte dei comunisti (1948), queste società, come pure le collane che abbiamo testé menzionato, furono bollate come «borghesi», ne fu interrotta l'attività e vennero sciolte[8].

Naturalmente, lo sviluppo della vita filosofica ungherese alla fine del XIX secolo si palesò non soltanto nell'ampliamento delle possibilità editoriali e istituzionali: si trattò piuttosto di una manifestazione collaterale del movimento spirituale in azione. Gli intellettuali ungheresi seguivano con interesse lo scenario europeo e i più importanti filosofi europei erano divenuti famosi grazie a saggi e traduzioni. Si erano formati così, rispetto alle diverse correnti filosofiche, gruppi sia di sostenitori sia di detrattori, che con le loro discussioni diedero alla vita culturale del paese un'impronta di varietà e dinamismo. In considerazione di questa situazione storico-culturale appare perlomeno strano che il filosofo marxista György Lukács volesse far passare l'influenza delle idee filosofiche provenienti dall'estero come qualcosa di dannoso e negativo. Secondo Lukács, infatti, tale orientamento occidentale non faceva che favorire «il rifluire nella decadenza dell'occidente», e pertanto egli condannava l'atteggiamento *dell'intelligencija* ungherese, grazie alla quale «ogni *Weltanschauung* di moda trova presso di noi terreno fertile, da Nietzsche a Bergson sino al fascismo»[9]. Fino a che punto il fascismo abbia trovato terreno fertile e che cosa intendesse Lukács per fascismo[10] non rientra fra gli argomenti da trattare in questa sede; è invece importante stabilire come abbiano potuto avere vita legami così stretti tra i filosofi ungheresi e quelli dell'Europa occidentale e una varietà di correnti filosofiche ungheresi sino a quel momento sconosciute. La difficoltà, semmai, era costituita dal fatto che le nuove idee filosofiche dell'Europa occidentale giungevano talora in Ungheria con un certo ritardo, così che la filosofia ungherese doveva in qualche modo compensare una sorta di sfasatura con lo sviluppo spirituale europeo. Rispetto a questo problema, neppure il periodo comunista in Ungheria costituisce un'eccezione rispetto a quanto avvenuto negli altri paesi, come dimostrato dalla ricezione molto tarda e sporadica del neopositivismo (Wittgenstein, Carnap, Schlick) oppure dalle opere di György Lukács, tradotte e pubblicate in ungherese con un ritardo di trenta-sessanta anni[11].

Alla fine del XIX secolo si placarono le polemiche, talora roventi, sull'hegelismo ungherese (Erdély, Kerkápoly, Tarczy), mentre iniziarono a farsi sentire gli esponenti di altre idee filosofiche. Accanto al materialismo meccanicistico e storico o agli esponenti tardivi delle

teorie di Kant, Fichte e Schelling[12], grande importanza ebbe anzitutto il positivismo. Insieme alla filosofia di Comte, Spencer e Stuart Mill, trovarono accesso alla vita spirituale ungherese la mentalità scientifica, la presunta scientificità e la pretesa di una filosofia scientifica. La principale rivista filosofica «Athenaeum» pubblicò – soprattutto tra il 1891 e il 1914, quando ne era direttore editoriale Imre Pauer – un grande numero di saggi dedicati al positivismo e alle questioni teoretiche sollevate dalla filosofia positivista. Questa corrente filosofica comprendeva anche sociologia, psicologia, estetica, filosofia del diritto e numerosi esponenti di altre scienze.

Molto significativo fu anche l'influsso del neokantismo, e soprattutto la sua interpretazione della filosofia dei valori da parte della cosiddetta «scuola di Baden». Tanto Károly Böhm, a cui si deve il primo significativo sistema filosofico in Ungheria, quanto anche studiosi di etica, estetica e altri filosofi ungheresi (Bartók, Mitrovics, Révay, Szemere) ricevettero dal neokantismo stimoli di riflessione di grande importanza. Da non dimenticare è l'influenza particolarmente vivace esercitata dalle correnti tradizionali – per esempio platonismo e aristotelismo –, come anche quella della «filosofia della vita» (Nietzsche, Bergson). Gli spiriti si divisero in particolare nella valutazione di Nietzsche, le cui opere principali furono ben presto tradotte in ungherese e glorificate o dannate a seconda dell'appartenenza politica. A partire dalla fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta, trovò spazio nella vita filosofica ungherese anche la problematica riguardante la filosofia dell'esistenza, alla quale furono dedicate ampie esposizioni e i cui i singoli esponenti venivano trattati dalle varie opere di saggistica. La Società filosofica ungherese organizzò numerose conferenze riguardanti la filosofia di Heidegger mentre le opere filosofiche di Jean-Paul Sartre divennero note in Ungheria soltanto dopo la Seconda guerra mondiale. Nel breve periodo che seguì al conflitto fino alla presa del potere da parte dei comunisti, l'esistenzialismo si trovava dunque al centro dell'interesse filosofico degli intellettuali ungheresi.

L'influsso progressivamente più forte delle diverse correnti dello spirito europeo a partire dalla metà del XIX secolo significò allo stesso tempo la fine del monopolio esercitato dalla filosofia scolastica, anche se questa rimaneva comunque in una posizione assai favorevole per quanto riguardava l'ambito istituzionale, come cattedre e istituti universitari, organizzazioni sociali e possibilità di pubblicazione (case editrici o riviste). Indurrebbe tuttavia in errore esporre il rapporto tra la Chiesa e la filosofia dando a intendere che le diverse correnti erano arroccate su posizioni esclusivamente di contrasto rispetto alla filosofia della Chiesa, come se, cioè, tutte fossero nate al di fuori del pensiero religioso. In realtà, tra gli esponenti delle diverse correnti filosofiche vi erano anche pensatori cattolici e protestanti. In altre parole, si formarono un hegelismo, un neokantismo, un bergsonismo e un esistenzialismo che avevano tra i loro esponenti sia cattolici sia protestanti; di certo, le nuove teorie filosofiche esercitarono un'influenza positiva sui pensatori religiosi, portando così alla pubblicazione anche di opere filosofiche e religiose influenzate dalle correnti citate[13]. Il marxismo-leninismo, viceversa, non manifestò varianti di tale natura.

Il pluralismo dominante nel periodo non-marxista dell'Ungheria apportò beneficio tanto alla vita culturale in generale quanto alla differenziazione del pensiero filosofico. Le singole discipline filosofiche poterono essere sviluppate e prendere così slancio. Si tratta di una situazione che non va dimenticata, visto che la «rivoluzione culturale» comunista mise al bando in un colpo solo alcune scienze allora floride, tra cui etica, logistica, epistemologia, filosofia del diritto e dello stato, sociologia e psicologia; anche la storia della filosofia appartenne sino al 1957 alle scienze sospettate di essere «nemiche del marxismo»[14]. Per quanto riguarda psicologia, sociologia, logica matematica e così via, il lavoro fu ripreso soltanto durante gli anni Sessanta; esso procedette con fatica e fu anche allora caratterizzato da

numerose avversità[15]. Come vedremo in seguito, nell'Ungheria della prima metà del XX secolo alcune discipline filosofiche furono rappresentate da forze estremamente qualificate, cosa che venne riconosciuta, seppure indirettamente, anche dai marxisti, dal momento che pubblicarono in volumi di opere scelte i saggi più importanti dei primi sociologi ungheresi[16]. Anche nel campo della storia della filosofia furono talora utilizzate traduzioni di filosofi non-marxisti del periodo precedente la Seconda guerra mondiale. Fu tuttavia la psicologia ungherese a conseguire una posizione particolare nonché un chiaro riconoscimento internazionale. La Società psicoanalitica di Ungheria fu fondata già nel 1913 da Sàndor Ferenczi (1873-1933), allievo di Freud e professore universitario a Budapest, che nel 1910 aveva dato vita anche alla Società psicoanalitica internazionale. Seguì nel 1925 la fondazione della Società di psicologia generale e, nel 1927, quella della Società di psicologia individuale. Nel campo della psicologia empirica si potevano registrare nomi ungheresi di fama mondiale, come – tra gli altri – Leopold Szondi, Pál Ranschburg e Géza Révész.

Dobbiamo inoltre considerare le evidenti caratteristiche comparative della filosofia non-marxista, per la quale i rapporti sociali e culturali, nonostante numerose carenze e preoccupanti insufficienze, furono maggiormente favorevoli all'azione di filosofi e uomini di pensiero che non nel periodo dello stato totalitario marxista e della sua pretesa «ideologia unitaria». Se nella filosofia dell'Europa occidentale del tardo Ottocento era presente in primo piano non tanto la riflessione sui sistemi quanto quella sui problemi, nella prima metà del XX secolo si era diffusa l'opinione, soprattutto in Germania, che si potessero considerare come «veri filosofi» soltanto coloro che avessero concepito un sistema proprio. La filosofia ungherese non tardò a soddisfare anche queste pretese con la creazione di sistemi in parte originali, che poterono essere esposti esaustivamente dai loro autori in numerose opere. Questi pensatori sistematici – Böhm, Pauler, Brandenstein – esercitarono una grande influenza sulla vita culturale del paese e suscitarono un vivo interesse per la filosofia, tanto che già una seconda generazione di giovani filosofi era all'opera quando la Seconda guerra mondiale pose rapidamente fine al loro impegno. Molti di questi pensatori, pur non creando un sistema filosofico proprio, si fecero tuttavia notare con scritti originali e di alto livello, anche se talora con posizioni preoccupanti e controverse.

Anche se l'autore della presente sintesi darà in seguito la precedenza – causa non ultima l'appena citata caratteristica dei filosofi ungheresi non-marxisti – a una suddivisione secondo sistemi, correnti e singole discipline filosofiche, può essere utile una breve analisi dell'epoca che precedette l'ascesa al potere dei comunisti attraverso una suddivisione in periodi distinti. Il primo periodo va dall'inizio del nuovo secolo alla dissoluzione della monarchia austro-ungarica e alla nascita del piccolo stato nazionale d'Ungheria; il secondo periodo coincide con gli anni tra le due guerre; al terzo appartengono gli anni del secondo dopoguerra sino al 1948. Quanto alla questione se vi sia stato un quarto periodo, cioè una filosofia ungherese non-marxista anche dopo l'instaurazione dello stato comunista, la risposta sarebbe problematica e ben poco soddisfacente.

Il primo periodo fu costituito da due dei decenni più vitali e produttivi della storia ungherese recente. Questa, in quasi tutti i campi della vita sociale e culturale, ebbe i tratti di un rinascimento nazionale, con uno spirito di rinnovamento molto forte e un'inequivocabile pretesa di riforme. Nella letteratura storica ungherese questo periodo viene chiamato – tra gli altri dal miglior conoscitore di questi anni, Zoltán Horváth, la cui opera sulla storia sociale e culturale dell'Ungheria attorno al cambio di secolo è disponibile anche in tedesco – l'epoca della «seconda generazione riformista»[17]. Tanto la letteratura quanto la musica e le scienze vissero un momento di grande slancio. Nacquero nuove riviste di letteratura e sociologia («Nyugat», «Huszadik Század»)[18], che funsero da megafono per le istanze riformiste. In

campo musicale Béla Bartók trovò contatto con la composizione musicale internazionale. Con la forza espressiva dei suoi versi che lasciarono traccia di sé anche in filosofia e sociologia – Endre Ady fu capace nella poesia di cambiare l'atteggiamento e le concezioni politico-sociali di molti ungheresi. Di questo periodo è anche l'inizio dell'attività di Arnold Hauser, Karl Mannheim e György Lukács: nomi che suggeriscono come nei primi decenni del secolo ci si trovasse chiaramente sotto il segno della filosofia sociale e dei problemi sociali. La sociologia fu preda del vortice dell'attività politica e, attraverso una prassi politica fondata scientificamente, tentò di intervenire negli avvenimenti del paese e divenne il motore del crescente radicalismo – che dopo la guerra culminò nella rivoluzione e subito dopo nell'istituzione della repubblica comunista di Béla Kun –, riuscendo così a screditare il pensiero riformista, la filosofia sociale e la sociologia colorate di positivismo e in parte anche di marxismo[19].

Nel secondo periodo, quello tra le due guerre, l'interesse filosofico si trasferì dal collettivo all'individuo, dal mondo esterno a quello interiore, con un cambiamento da ricondurre non da ultimo al fallimento dei riformatori sociali e alla situazione politica del paese. Lo scenario filosofico non fu forse così variegato, ricco e dinamico, ma d'altro canto fu più profondo e scientificamente esigente. Passarono in secondo piano gli scritti di valore saggistico che spingevano alla mobilitazione e al loro posto comparvero grandi opere sistematiche, studi di storia della filosofia e pregevoli indagini su aspetti particolari. I principali temi di questo periodo vertevano su questioni gnoseologiche, filosofia della cultura, problemi di etica, metafisica, filosofia dell'arte e della religione. Il materialismo fu del tutto soppiantato, ma anche il positivismo perse terreno. Molti filosofi che inizialmente avevano avuto una posizione positivista si spostarono verso il neokantismo e concezioni vicine alle scienze umane. La corrente decisiva di questo periodo fu la neoscolastica, che non solo registrò i maggiori favori all'interno della vita culturale ungherese ma produsse anche pensatori significativi, come il domenicano Sándor Horváth e il padre dell'ordine degli Scolopi Antal Schütz. Grazie alla sua supremazia, la filosofia cristiana accolse e rielaborò anche nuove iniziative e impulsi provenienti dall'estero. Ci si confrontò così su base cristiana con la filosofia dell'esistenza e si intraprese anche la chiarificazione delle attuali questioni sociali del paese e la critica delle teorie razziste.

Gli anni del terzo periodo, dal secondo dopoguerra sino alla presa del potere da parte dei comunisti nel 1948, furono molto difficili per le scienze in genere, compresa la filosofia, un tempo indipendente e libera. Tale nuovo inizio fu caratterizzato dalle emergenti questioni sociali e dalla volgarizzazione della filosofia. I temi maggiormente trattati, quali il problema della libertà, il senso della democrazia, socialismo e umanismo penetrarono a fondo nella vita politica e sociale. Anche la problematica della filosofia dell'esistenza fu giudicata partendo da un punto di vista sociale. Per quanto riguarda la volgarizzazione, questa non fu determinata soltanto dall'iniziale assenza di organi scientifici ma anche dalla massiccia attività di propaganda intrapresa dal neonato partito comunista. Tutto ciò comportò un'ulteriore particolarità, vale a dire l'inizio di uno scontro tra concezioni del mondo sempre più vasto e aspro, con continue discussioni attorno al materialismo e al cristianesimo: il dibattito venne troncato nel 1948 con una parola definitiva[20].

Come già accennato, è estremamente problematico parlare di un quarto periodo della filosofia non-marxista ungherese, in quanto il dominio comunista segnò la fine di un pensiero filosofico autonomo. I professori non-marxisti furono licenziati, oppure costretti al pensionamento; furono chiusi istituti e società filosofiche; riviste ricche di tradizione interruppero le pubblicazioni. Rimasero soltanto le pubblicazioni marxiste-leniniste autorizzate dallo stato. Il modo di procedere della «rivoluzione culturale» ungherese fu dunque ben più

rigoroso di quello, per esempio, polacco. Certo rimasero ancora alcune scuole religiose, seminari e accademie teologiche in cui si insegnava anche filosofia; apparvero anche alcuni periodici che toccavano talora anche temi filosofici, per esempio, a partire dal 1967, la rivista «Teológia», a tiratura limitata. Tutto questo, tuttavia, non è sufficiente per poter parlare di filosofia non-marxista. Bisogna ammettere in ogni caso che oltre al marxismo-leninismo anche altre idee filosofiche ebbero un certo ruolo nella vita culturale ungherese, tanto che persino nelle relazioni assai ideologiche della direzione del partito comunista si parlava talora di influssi estranei (positivisti, esistenzialisti, religiosi) e del fatto che in Ungheria il marxismo-leninismo avrebbe avuto solamente un ruolo egemone, pur continuando a esistere un certo numero di sostenitori di altre concezioni del mondo e altre ideologie. Le idee nonmarxiste non potevano però rendersi manifeste né divenire pubbliche, e pertanto la loro forza di influenza, la loro diffusione ed eventuale produzione filosofica risultavano – quand'anche vi fossero state – ben difficilmente valutabili. I lavori noti di filosofi non-marxisti operanti in Ungheria verranno considerati nei periodi corrispondenti.

Considerando gli elementi fondamentali della vita filosofica ungherese è opportuno ripartire le fatiche della filosofia del XX secolo secondo i risultati ottenuti. In particolare, verranno esposti inizialmente i sistemi completi e, successivamente, i lavori più significativi delle singole discipline filosofiche.

2. *Sistemi*

a) *Károly Böhm*

Károly Böhm (1846-1911) – professore di filosofia a Kolozsvár (oggi Cluj-Napoca) – realizzò per primo nella storia della filosofia ungherese un sistema filosofico autonomo. Cresciuto in ambiente protestante, studiò teologia evangelica a Pozsony, dove entrò in contatto con la filosofia di Herbart. In seguito, frequentò i corsi delle Università di Gottinga e Tubinga, occupandosi in particolare della filosofia dell'idealismo tedesco e del positivismo di Comte. A partire dal 1870 insegnò a Pozsony, dapprima presso il liceo e ginnasio evangelico. Nel 1896 fu chiamato a Kolozsvár, dove fu titolare sino alla morte della cattedra di filosofia. Egli contribuì in misura assai notevole alla vita filosofica ungherese. Nel 1881 fondò la prima rivista autonoma di filosofia dell'Ungheria; scrisse numerosi libri e saggi in cui trovarono riflesso le diverse fasi del suo lungo sviluppo filosofico. Ciò che riteneva essere il suo principale compito era quello di «integrare il positivismo di Comte con il criticismo di Kant»[21], il che tuttavia non poteva che significare un superamento del positivismo. Poiché la filosofia di Kant non gli appariva sufficientemente conseguente, Böhm si rivolse infine all'idealismo soggettivo di Fichte.

Károly Böhm espose il suo sistema, a tratti originale, nella sua opera principale, pubblicata in parte postuma, Az *ember és világa* (L'uomo e il suo mondo)[22], i cui sei volumi erano così ripartiti: 1. dialettica o filosofia fondamentale, 2. psicologia, 3. assiologia, 4. teoria dei valori logici, 5. teoria dei valori etici, 6. teoria dei valori estetici. Come per Kant, il punto di partenza di Böhm era il problema gnoseologico, con cui egli si confrontò sviluppando un fenomenismo critico. Secondo la sua concezione, Kant si sarebbe occupato soltanto delle condizioni soggettive della conoscenza, trascurando di indagarne le condizioni obiettive, e senza tenere conto di queste ultime non è possibile determinare né i confini né la fonte né le leggi della conoscenza. L'oggetto della conoscenza, tuttavia, sarebbe appunto un oggetto *della conoscenza* e potrebbe pertanto essere sempre e soltanto un oggetto *della coscienza*.

Un oggetto della conoscenza indipendente dalla coscienza, secondo Böhm, sarebbe una non-cosa: «La contraddizione del realismo sta nell'assumere l'oggetto della conoscenza come oggetto non cosciente e da noi indipendente, benché la conoscenza possa per sua natura entrare in rapporto sempre e soltanto con un oggetto che è in relazione con noi in modo dipendente dalla coscienza»[23]. La realtà sarebbe una proiezione cosciente dell'io; ciò che non è frutto di una proiezione del soggetto non sarebbe in alcun modo realtà per il soggetto della conoscenza, e di conseguenza, non potrebbe essere neppure oggetto di conoscenza. In questo modo, Böhm ritenne di aver eliminato l'opposizione e la dualità tra coscienza e realtà e di aver realizzato una concezione del mondo unitaria: «Soltanto al livello gnoseologico dell'idealismo soggettivo può costituirsi una concezione unitaria del mondo»[24]. Per conferire alla sua posizione gnoseologica una connotazione positivista-antimetafisica Böhm rimandava al fatto che il mondo possedeva soltanto un valore soggettivo, e conoscibili, quindi, sarebbero stati soltanto i fenomeni e i loro nessi necessari. Se la metafisica dovesse attribuire ai propri concetti una validità indipendente dalla coscienza e applicare questi concetti all'essere assoluto, essa allora sboccherebbe inevitabilmente in contraddizioni.

Nel secondo volume della sua opera principale, intitolato *La vita dello spirito*, Böhm intendeva elaborare una psicologia che era in realtà un'antropologia. La legge principale della vita dell'anima sarebbe l'appagamento, che regola tutti gli altri fattori e funzioni della psiche. Nell'appagamento prendiamo coscienza del fatto che lo spirito è una costante attività al servizio dell'autoconservazione e dell'autoaffermazione. Giacché poi l'attività unitaria dello spirito si suddivide in diversi istinti – le cosiddette «attività secondarie» il cui compito sarebbe quello di custodire lo spirito stesso e l'unitarietà della sua attività di autoconservazione –, l'uomo sarebbe allora da concepire come «un sistema di istinti che si conservano reciprocamente». Della legge di questo aiuto reciproco possiamo prendere coscienza attraverso una particolare forma di associazione: i bisogni, infatti, susciterebbero l'immagine adeguata dell'appagamento (così come la sete suscita l'immagine dell'acqua). In questo modo Böhm tenta di risolvere sia il problema psicologico sia quello del rapporto tra io e non-io. Il legame tra io e non-io da un lato, anima e corpo dall'altro, è da ricercarsi nelle leggi della suddetta associazione. Non si tratta pertanto in questo caso di essenze diverse, bensì di sequenze di immagini di contenuto diverso.

È interessante notare come Böhm non rimanga prigioniero del suo idealismo soggettivo e della problematica gnoseologica. Nel suo scritto del 1900, Az *értékelmélet feladata és alapproblémája* (Il compito e il problema fondamentale della teoria dei valori)[25], come pure nella sua opera sull'assiologia pubblicata nel 1906 egli accentua il fatto che esiste, al di fuori del mondo fenomenico, al di fuori di ogni conoscenza, un altro ordine incomparabilmente più rilevante, e cioè l'ordine dei valori, il mondo del dovere, che si costituisce a partire dal nostro agire. Così l'uomo «prenderebbe parte alla creazione della vita eterna», completando e portando avanti con le proprie forze la realtà. Insieme, l'essere (*tò ón*) e il dovere (*tò déon*) darebbero come risultato l'intero mondo degli uomini. A questo riguardo è impossibile affermare senza tema di obiezioni se Böhm sia stato influenzato dalla filosofia di Rudolf Hermann Lotze oppure dalla scuola di Baden (Rickert, Windelband), anzi, nella letteratura filosofica ungherese si sottolinea come la sua teoria dei valori abbia preceduto quella della filosofia idealista della scuola assiologica[26]. Sta di fatto che alle spiegazioni psicologiche dei problemi assiologici preminenti nella letteratura filosofica tedesca della metà del secolo precedente (A. Meinong, Chr. Ehrenfels, E. v. Hartmann) Böhm contrappose la sua teoria, in cui pose l'accento sul fatto che il valore sarebbe soprattutto un problema gnoseologico e metafisico[27].

Poiché nel campo dei valori avviene sempre che un oggetto venga comparato con un'unità di misura, Böhm cerca innanzitutto ciò che può costituire l'unità di misura dei valori.

Come Herbert Spencer, egli ritiene che il desiderio sia un «indice della qualità morale», ma non la sua ragione ultima. I sentimenti hanno potere direttivo solo sui livelli inferiori della vita dell'anima. Anche l'utile – elevato da Bentham e Stuart Mill a criterio di valore – sarebbe determinante soltanto per il livello intermedio dell'intelletto. Solo al terzo livello della vita dell'anima, con l'aiuto della ragione, può esser conosciuto il valore assoluto, il valore in se stesso. Ciò che ha valore in senso assoluto è, secondo Böhm, «la parte nobile dello spirito», la dignità dell'intelligenza[28]; tale sarebbe anche l'assioma del valore. Soltanto il valore in se stesso potrebbe essere l'unità di misura universale; per quanto riguarda le cose, questo valore in se stesso è reperibile nel loro significato, nell'«elemento logico». Solo dopo aver compreso il significato di qualcosa possiamo eseguire una valutazione, ovvero dare un giudizio di valore.

Böhm distingue tre grandi e fondamentali tipi di valore: il Bello, il Bene e il Vero, che costituiscono per lui diverse forme di realizzazione del Logos. «Lo spirito è vero, bello e buono»[29]. I tre tipi di valore corrispondono alle possibilità dell'uomo: i valori estetici sono percepibili con i sensi; il significato (l'elemento logico) del bene, che si realizza nella società come valore etico, si rivolge invece alla volontà; il significato colto dall'intelletto, infine, è il valore logico.

Procedendo dalla teoria della struttura dell'intelletto – nella quale distingue due momenti più importanti: il capire e l'ordinare[30] – e dalla teoria del valore cosmico (esposta nel quarto volume della sua opera principale), Böhm dibatte la problematica del singolo valore in se stesso. Nella teoria del valore logico Böhm prescinde dalle questioni psichiche della conoscenza e distingue soltanto il significato, che altro non sarebbe che l'idealità compresa, l'intrecciarsi reciproco di soggetto e oggetto. Il fondamento comune di questi ultimi è costituito dall'Io-tutto, dall'Io assoluto. La conoscenza avrebbe la funzione di favorire l'auto-sviluppo dell'Io, «di riempire e ampliare l'Io con il contenuto ideale»[31]. Come per quella logica, anche la teoria etica dei valori conduce all'Io (quinto volume). Per il soggetto, il valore assoluto in sé sarebbe il soggetto stesso, e non solo nel senso dell'autoconservazione, che è soltanto un valore utilitaristico, bensì nel senso di un'efficace autoaffermazione dell'Io. Böhm vede il fine ultimo della morale nel servizio cosciente dell'Io assoluto. La teoria dei valori estetici (sesto volume) si fonda sull'evidenza che l'estetico si rivolge innanzitutto ai nostri sensi; dietro alle manifestazioni colte dai sensi si cela però sempre un significato. Böhm sposta la questione fondamentale dell'estetica dal piano psicologico alla questione dell'unità strutturale, che ritiene di poter spiegare per mezzo della presunzione di una priorità dei significati. A seguito dei loro nessi interni, i significati costituiscono un'immagine del mondo a cui sarebbe possibile giungere al livello più alto dell'intuizione estetica, nella quale l'insieme di sensibile, intellettuale ed etico consegue l'unità sotto forma di rappresentazione drammatica del mondo. In quest'ultima Böhm vede la forma realmente più completa dell'arte, che unisce in sé tutte le arti.

Nell'ambito della vita filosofica ungherese Károly Böhm ebbe grande importanza. Lajos Rácz, professore a Sárospatak, scrisse nel quinto volume della storia della filosofia di Ueberweg: «Le profonde e originali ricerche, caratterizzate dall'estremo rigore logico, la chiarificazione critica dei principi, la fondazione di una nuova disciplina filosofica fecero dell'opera di Böhm qualcosa di epocale nella letteratura filosofica ungherese»[32]. È un fatto che da Böhm siano giunti impulsi molto importanti. Notevole fu il suo influsso sulla filosofia ungherese, anche se fu ignorato dalla letteratura marxista del paese[33]. Attorno a lui si costituì un'intera scuola, i cui componenti fondarono, due anni dopo la sua morte, la «Società Böhm » e resero omaggio alla sua opera con tre volumi collettivi[34]. I più importanti allievi di Böhm furono György Bartók, professore universitario a Szeged; Béla Tankó, pro-

fessore universitario a Debrecen; Alexander Varga von Kibéd, professore universitario a Monaco di Baviera; il filosofo delle religioni Sándor Makkai; infine, László Ravasz, vescovo della chiesa riformata che scrisse anche testi sulla filosofia dell'arte.

b) *Ákos Pauler*

Come epigrafe a una delle sue opere Ákos (von) Pauler (1876-1933) scelse la frase di Sant'Agostino «*Primum enim verum est*», che divenne il pensiero guida dell'intera sua attività scientifica e del suo intero sistema filosofico. Pauler studiò a Budapest, a Lipsia e a Parigi; nel 1902 ottenne nella capitale ungherese l'abilitazione all'insegnamento. A partire dal 1906 fu professore dell'Accademia di diritto di Pozsony e, successivamente, successe a Károly Böhm nell'incarico a Kolozsvár; dal 1915 sino alla morte insegnò all'Università di Budapest. Nel 1920 Pauler assunse la direzione della Società filosofica ungherese e fu redattore della rivista «Athenaeum»; nel 1924 divenne membro dell'Accademia delle scienze ungherese. Nello stadio iniziale della sua produzione si occupò di gnoseologia e, nell'ambito di tale argomento, pubblicò numerosi volumi[35]. Similmente a Böhm, tentò di armonizzare il positivismo con la filosofia trascendentale. In seguito, influenzato da Brentano, si rivolse ai problemi della logica e fece dei principi logici il fondamento della sua ampia chiarificazione del mondo. Tra le sue opere principali, pubblicate anche in tedesco, ricordiamo *Bevezetés a filozófiába* (Introduzione alla filosofia) [1920], *Logik* (Logica) [1925; traduzione tedesca 1929] e *Metafizika* [1938], non conclusa e pubblicata postuma. Grazie ai suoi libri pubblicati anche in tedesco, Pauler non fu del tutto sconosciuto in area germanica, tanto che ancora mentre era in vita apparvero suoi saggi su riviste tedesche, tra le quali i «Kant-Studien»[36].

Su Pauler, oltre alla teoria dei valori di Károly Böhm, esercitarono la propria influenza anche la logica di Bemhard Bolzano e la fenomenologia di Edmund Husserl, ma vicini gli erano anche Leibniz e Platone. Il suo interesse principale fu – a differenza che per Böhm – quello di combattere il soggettivismo e ogni tipo di psicologismo e di portare al centro della sua interpretazione del mondo «la verità oggettiva senza tempo, immutabile, totalmente indipendente da ogni essere e da ogni pensiero, la quale è unico valore e principio unico di tutte le cose». Il suo sistema venne perciò designato come «idealismo oggettivo»[37]. In realtà, Pauler concepì la filosofia come logica, non nel senso di uno strumento del pensiero oppure di una metodologia bensì come teoria delle condizioni ultime e generali del mondo, la teoria della verità. «Ogni scienza indaga le determinazioni di certe classi di cose [...]; la filosofia indaga le condizioni delle scienze particolari: essa è la scienza delle classi più generali»[38].

Per sviluppare il suo sistema, costruito in modo rigorosamente logico, Pauler elabora un proprio metodo filosofico. Egli dimostra che il metodo delle scienze fondate sull'esperienza (scienze della natura, psicologia, scienza storica ecc.) non può essere indicativo per la filosofia, poiché l'esperienza presuppone logicamente molte cose, e tra queste anche che i casi singolari sono parte di un intero, altrimenti non sarebbe possibile procedere induttivamente e dal singolare concludere il generale. La filosofia, tuttavia, non potrebbe procedere neppure deduttivamente, in quanto essa non potrebbe escludere la realtà né operare soltanto con costruzioni matematiche. Secondo Pauler, la filosofia cerca i presupposti ultimi di concetti e giudizi, procedendo dunque dalla conseguenza all'antecedenza. Richiamandosi a Christoph Sigwart, Pauler chiamò tale metodo «riduzione»: «Essa non è altro che la conclusione dal relativo logico all'assoluto logico corrispondente, [cioè una deduzione inversa] [39]. Tuttavia, poiché questo metodo è quello specifico della ricerca filosofica, possiamo affermare che filosofare significa cercare l'assoluto corrispondente al relativo che è sempre offerto[40] [come punto di partenza] da certi tipi di datità d'esperienza [fatti psicologici, vissuti, valutazioni etiche dai quali si con-

seguono retroattivamente tesi o principi] la cui validità è presupposta dalle stesse datità.»[41] La riduzione potrebbe e dovrebbe essere proseguita fino ad arrivare a principi evidenti e consistenti in sé, cioè autonomi. La logica, ma in verità la realtà intera, riposerebbe su tali tesi autonome e la realtà esisterebbe nella misura in cui «è parte della verità».

La «logica pura» si occupa della natura generale della verità, mentre le regole dedotte da questa costituiscono la «logica applicata». L'analisi dei presupposti formali più generali conduce ai principi fondamentali della logica, alle «verità ovvie». Pauler distingue tre principi fondamentali costruiti l'uno sull'altro: 1. principio di identità, 2. principio di relazione, 3. principio di classificazione; a ciò si aggiungono ancora il principio di correlazione e quello dell'impossibilità del *regressus ad infinitum*, che derivano dai primi. Tra questi principi, secondo Pauler, quello fondamentale per eccellenza è il principio di identità, che include nella sua formulazione tanto il principio di contraddizione quanto quello del terzo escluso: «Ogni cosa è identica solo a se stessa»[42]. In uno dei primi scritti di Pauler, a proposito del principio di identità in rapporto al suo significato logico, matematico e ontologico si legge: «Ogni cosa, *sotto un certo punto di vista*, è identica a se stessa»[43]. Dietro al principio fondamentale (*principium rationis sufficientis*) Pauler ritiene di scoprire un principio ancor più basilare, secondo cui ogni verità è in relazione con tutte le altre verità. In altre parole, «tutte le cose sono in dipendenza reciproca» (*principium cohaerentiae*)[44]. Un altro principio fondamentale della logica classica (*dictum de amni et nullo*) presuppone secondo Pauler il principio di classificazione, secondo cui «ogni cosa appartiene a una qualche classe». I principi fondamentali ricordati contengono ancora due ulteriori principi comuni a tutti. Uno di questi è il principio di correlazione: non vi è relativo senza assoluto. Che questo sia un principio fondamentale di altra natura rispetto ai precedenti è chiaro, anche perché all'interno degli altri tre si incontra un elemento di assolutezza (una relazione ultima, una classe generalissima). Secondo Pauler, il principio di correlazione include in sé un principio ulteriore ed estremamente importante, secondo cui ciò che è condizionato non può mai avere un numero infinito di condizioni. Questo è il principio, scoperto da Aristotele, dell'impossibilità del *regressus ad infinitum*.

Procedendo da questi principi fondamentali evidenti, Pauler costruisce il suo sistema «obiettivamente idealista», nel quale il problema gnoseologico gioca un ruolo vistosamente modesto in confronto alle sue opere gnoseologiche precedenti. Egli distingue tre modi di costituzione del giudizio, e cioè l'analisi, la sintesi e l'auto-tesi. I giudizi analitici eseguono soltanto una ripartizione di ciò che è già conosciuto; in quelli sintetici, il legame tra soggetto e predicato è conosciuto per mezzo dell'intuizione spazio-temporale. Quanto di più importante ha stabilito la gnoseologia di Pauler è che oltre a quelli sintetici, anche i giudizi autotetici ampliano la nostra conoscenza. Attraverso la riduzione la filosofia ha scoperto tali principi autonomi, prima sconosciuti. Tali giudizi auto-tetici ampliano la conoscenza nella misura in cui noi riconosciamo che la condizione di validità del concetto di soggetto è il suo legame con il concetto di predicato. Pauler ritiene qui di avere superato i confini della filosofia kantiana. L'assoluta validità dei principi logici fondamentali significa, da un lato, che tali principi sono validi in rapporto a tutti gli oggetti della conoscenza, e che quindi la nostra conoscenza non ha confini assoluti, e, dall'altro, che l'inattingibilità della cosa in sé non è sostenibile, giacché noi possiamo espandere le nostre conoscenze sugli enti senza ricorrere alle forme dell'intuizione[45]. Il punto di partenza della conoscenza è l'esperienza, ma la sua validità e il suo contenuto rimandano ben oltre ad essa. Le nostre conoscenze filosofiche hanno confini nella misura in cui i principi raggiunti per mezzo della riduzione sono conoscenze ultime, in sé evidenti. Con ciò Pauler vede come data la possibilità di una filosofia trascendente, con una posizione gnoseologica da lui definita «oggettivismo critico».

La teoria della verità è il fondamento di tutte le ulteriori discipline filosofiche: etica, estetica, metafisica e «teoria delle ideologie» (teoria dell'oggetto). I valori etici ed estetici sono propriamente contenuti nella verità. Pauler vede nell'etica il compito di «stabilire quale modo di agire abbia maggiore valore secondo la valutazione corretta»[46]. La cosa di maggior valore, presupposta da tutti i giudizi di valore e anche dalla loro negazione, è la verità; la cosa più alta dal punto di vista morale, l'azione veramente morale è pertanto il tendere alla verità. L'estetica viene chiamata da Pauler la «scienza del valore delle opere dell'uomo». Secondo il suo oggettivismo la bellezza non dipende dal nostro piacere, bensì è il contrario, cosa che tuttavia non significa che noi possiamo cogliere *in toto* la «bellezza complessiva» con i nostri vissuti. La strada verso la scoperta dei valori estetici conduce ben al di là delle opere d'arte in sé.

Benché la metafisica fosse già stata abbozzata nell'esposizione complessiva della sua filosofia, in una sorta di pianificazione della sua vita intellettuale Pauler aveva previsto di concedere all'elaborazione della metafisica un periodo di ventisei anni (1915-41), un lasso di tempo di cui in realtà non poté disporre. La *Metafizika*, pubblicata postuma, è del 1932 e comprende circa dieci fogli a stampa[47]. Pauler vi ricerca con il suo metodo riduttivo i presupposti più generali della realtà. Partendo dal mutamento come fatto d'esperienza, Pauler dimostra che «all'interno della struttura della realtà [...] si riflettono i tre principi fondamentali della logica»[48]. Il fatto che la realtà sia identica solo a se stessa significa che due sostanze non possono avere determinazioni completamente uguali. Per sostanza Pauler intende un «centro spontaneo» di cui bisogna ammettere l'esistenza in ragione del principio di correlazione: dove vi è qualcosa di non autonomo (relativo), vi deve essere qualcosa di autonomo (assoluto). Questo viene confermato dalla nostra esperienza, giacché noi ci esperiamo come soggetto spontaneo. Attraverso la sua analisi della realtà Pauler giunge alla considerazione che «la realtà consiste di sostanze psicomorfe»[49]. Ogni momento della realtà è un automatismo oppure il risultato di questo. Da quest'ultimo possiamo risalire all'automatismo, cosa che significa che il principio di causalità è già dato insieme all'essenza della realtà. In ogni caso, l'essere delle sostanze non è fondato dalla causalità – la quale si riferisce al rapporto tra le realtà temporali – bensì da un rapporto di dipendenza atemporale. Tra i presupposti del reale giungiamo a un'essenza atemporale che determina ogni altra essenza. Secondo quest'ultima, essere reale significa tendere all'assoluto. Se si distinguono le certezze logiche da quelle relative al vissuto e da quelle legate a un giudizio di valutazione, allora, secondo Pauler, bisogna ammettere una «certezza originaria»; egli vede confermata la concezione di Agostino e Cartesio: «L'immediata (ma naturalmente incompleta) comprensione dell'assoluto – di Dio – è il fondamento ultimo di ogni certezza»[50]

Poiché le singole discipline filosofiche hanno a che fare sempre e soltanto con determinate «cose», cioè con oggetti specifici, secondo Pauler bisogna introdurre una teoria generale delle cose, che viene da lui chiamata ideologia – ideologia perché non considera le cose solo come realtà, come fa la metafisica, bensì, ancora prima della distinzione tra reale e irreale, come contenuti dati, come idee di cose possibili. Partendo dai principi fondamentali della filosofia di Pauler risulta dunque che ogni scienza, anche l'ideologia, ha quattro problemi fondamentali: il problema degli elementi (fenomeni), delle relazioni, delle classi e dell'assoluto. Ne consegue che l'ideologia si suddivide in fenomenologia, teoria delle relazioni, teoria delle categorie e teoria generale del valore, che indaga il valore in sé dei contenuti ultimi[51].

Ákos Pauler ha esercitato una grande influenza non solo grazie alla sua filosofia, ma anche in virtù della sua personalità, che «considerava i beni della vita e le posizioni sociali alla maniera degli stoici»[52]. Nonostante il suo atteggiamento apolitico, nella letteratura

marxista ungherese fu sconfessato con attributi politici. Come dichiarò apertamente uno studio su di lui, si trattava essenzialmente di «rimuovere l'eredità di Pauler» e di mostrare come il suo sistema astratto «potesse servire al consolidamento della controrivoluzione e divenire espressione della filosofia ufficiale del regime controrivoluzionario»[53]. Pur conoscendo bene la fragilità di tali giudizi, Pál Sándor, l'autore dei due volumi di storia della filosofia ungherese, vide nella filosofia di Pauler soltanto il «riflesso» di quella realtà sociale «che anche nello stadio monopolistico del capitalismo resta fedele ai privilegi feudali»[54].

c) *Béla Brandenstein*

Fu Béla (von) Brandenstein (1901-89), allievo di Àkos Pauler, a realizzare il terzo sistema filosofico significativo della vita filosofica ungherese. Non aveva ancora venticinque anni quando concepì una filosofia autonoma, che sviluppò per decenni senza grandi modifiche. Nel 1927 divenne libero docente, nel 1929 professore straordinario e nel 1934, dopo la morte di Pauler, professore dell'Università di Budapest e presidente della Società filosofica ungherese. Dal 1948 sino al suo pensionamento (1976) insegnò all'Università di Saarbrücken. Ancora nel suo periodo ungherese pubblicò, tra l'altro, una filosofia dell'arte (1930, 1939[2]), un'antropologia (1936-1937), un'etica (1938), una gnoseologia (1938) e i presupposti fondamentali della sua filosofia (in tedesco nel 1926, in ungherese nel 1934), oltre alle monografie su Kirkegaard (1934), Platone (1941) e Nietzsche (1943). Emigrato in Germania, intraprese una vivace attività editoriale, tradusse in tedesco quasi tutti i suoi libri scritti in ungherese e scrisse opere nuove, tra le quali l'esposizione sistematica della sua filosofia con il titolo *Grundlegung der Philosophie* (Fondazione della filosofia) [I-VI, Monaco, 1965-1970][55]. Verranno qui considerati – coerentemente con il nostro tema – soltanto gli scritti redatti in ungherese e la sua attività sino al 1944.

Mentre Pauler pose logica e verità al centro della sua filosofia platonica, il sistema di Brandenstein è orientato all'ontologia e presenta tratti aristotelici. Da Pauler riprende tuttavia il metodo riduttivo-regressivo, partendo dalle datità immediate e ponendosi alla ricerca di quei presupposti «senza la cui esistenza non sarebbe possibile il dato immediato»[56]. Brandenstein non analizza solo le condizioni logiche, bensì anche quelle ontologiche, le «determinazioni originarie» dell'essere, cioè i momenti più elementari dell'essere, che lo distinguono dal non essere. Non vi sono dunque definizioni dell'essere precedenti; il suo punto di partenza «non è stabilito da alcun fondamento scientifico-teoretico»[57]. A partire dalla considerazione che «qualcosa è qualcosa», Brandenstein ritiene di poter estrapolare tre determinazioni originarie: il contenuto, la forma e la configurazione. Nella sua concezione, contenuto significa che ogni cosa è appunto qualcosa, «dunque un che cosa che risponde alla domanda: che cos'è questo?»[58]; il contenuto è pertanto una qualità o quiddità. Che una cosa sia proprio ciò che è, e qualcosa di diverso dalle altre cose, significa che il contenuto è determinato ulteriormente anche dal fatto che una data cosa si trova in relazione con altre cose. Tale «determinazione di relazione» viene definita da Brandenstein come la forma di una cosa, il che significa che la relazione fondamentale è quella di identità e che ogni cosa appartiene a classi, gruppi e ordini di grado. La terza determinazione, la configurazione, rimanda ai rapporti quantitativi della cosa e cioè aLe singole determinazioni originarie sono diversi momenti dell'essere e tuttavia si coappartengono, ed è così, più precisamente, che si pervadono reciprocamente, e sono dunque correlative: la forma si origina dal contenuto ed entrambi sono uniti nella configurazione. Alle tre determinazioni originarie corrispondono nell'ontologia di Brandenstein le tre scil fatto che ogni cosa è unità o pluralità, semplice oppure composta, parte o intero. enze filosofiche fondamentali che vengono trattate nel primo volu-

me delle sue esposizioni sistematiche[59]: la teoria dei contenuti o totica, la teoria della forma o logica e la teoria della configurazione o matematica.

Mentre l'ontologia (teoria della cosa) indaga le determinazioni originarie della cosa, la metafisica, in quanto seconda parte del sistema si occupa dei principi cardine della realtà, che non sono tuttavia rintracciabili in anticipo, bensì attraverso l'analisi delle datità immediate e dei fatti più elementari dell'esperienza. Questi «fatti originari» sono da un lato i processi di coscienza, dall'altro il mutamento. Che vi sia cambiamento, che «qualcosa emerga e poi affondi», è un dato empirico immediato. Brandenstein tenta ora di dimostrare che ogni cambiamento e ogni realtà che cambia hanno iniziato la loro metamorfosi e la loro esistenza secondo necessità. Alla domanda sulla provenienza del cambiamento e sulla fonte della realtà che muta, secondo le argomentazioni di Brandenstein non è possibile rispondere altro se non che il fondamento d'essere della realtà che cambia è «una realtà necessaria e immutabile». Partendo da questo fatto originario del cambiamento è possibile estrapolare nell'analisi l'esistenza di Dio e l'impossibilità di un «mondo senza Dio»[60]. A seguito di questo risultato Brandenstein ricostruisce il principio di causalità e giunge alla descrizione della struttura della realtà (forza, effetti di quest'ultima, materia e costruzione della natura). Secondo Brandenstein la natura è costruita gerarchicamente: Dio ha il rango più alto; sotto di lui si trovano le essenze spirituali e le forze di natura. All'indagine sull'essenza dell'uomo, che ha una posizione particolare all'interno della natura e che grazie alla sua anima immortale «rappresenta il compimento dell'intero sviluppo della natura»[61], Brandenstein dedicò un libro intero, *Der Mensch und seine Stellung im All* (L'uomo e la sua posizione nell'universo, pubblicato in ungherese nel 1936-37)[62], in cui progettò anche una filosofia della cultura. Nella sua antropologia l'uomo non è descritto come un prodotto di natura o come una semplice entità sociale, e neppure come un ente sperduto e minuscolo, bensì come un'entità complessa, che completa la creazione; allo stesso tempo, l'uomo è «colui che più di ogni altro regge il legame tra i ranghi dell'essere, e con ciò tra i diversi momenti in cui si completa l'immagine del tutto»[63].

Coerentemente con le determinazioni ontologiche originarie (contenuto, forma, configurazione), la «realtà peculiarmente contenutistica» – o realtà pratica – viene trattata nella prammatica o teoria dei fatti; la «realtà peculiarmente formale» – o ramo teoretico della vita – nella teoretica (epistemologia); la «realtà peculiarmente configurativa» – o attività artisticamente creatrice – nella poietica (teoria dell'arte)[64]. A queste discipline si lega l'etica come «teoria complessiva della vita», come disciplina che indaga la vita intera, unificata dall'ordine pratico, teoretico e artistico[65]. Il valore etico non è in realtà un valore autonomo ma un «legame generale» di bene, verità e bellezza; in senso stretto si può tuttavia parlare anche di valore morale[66]. Al livello più alto nella scala dei valori morali vi è l'amore per Dio, che assicura la perfezione morale; «suo fondamento e scopo è la pienezza d'essere assolutamente infinita, che comprende in sé i valori definitivi in senso supremo»[67].

La filosofia di Brandenstein ha la caratteristica di essere costruita teocentricamente in tutte le sue parti; la ricerca dei presupposti lo conduce ovunque e inevitabilmente a Dio. L'etica «perfezione della vita e dei valori» può essere «raggiunta soltanto da Dio, inattingibile all'uomo che è però da Lui pervaso»[68]. Similmente, scienza e spirito pensante, qualora trovino la strada verso la fonte originaria dell'essere, si trovano al livello più alto dello sviluppo. Anche l'arte deve spingersi nelle profondità dello spirito – «fino a Dio» – per ritrovarsi e arricchirsi, giacché «Dio stesso è la fonte della vita e l'ispiratore di ogni cultura»[69]. Nel suo esame della filosofia della religione Brandenstein giunge, con una logica non meno cogente, alla tesi della superiorità della religione cristiana e, nell'ambito di questa, del cattolicesimo. Il cristianesimo sarebbe «la più ricca e di maggior valore tra le grandi religioni della cultura

umana» e «in quanto cattolicesimo organizzato unitariamente» avrebbe la straordinaria possibilità «di guidare la cultura religiosa del futuro»[70].

Al centro della filosofia di Brandenstein non vi è semplicemente l'essere o la realtà, quanto piuttosto Dio come essenza suprema, dalla quale deriva ogni essere e a cui ogni essere conduce per necessità. La sua filosofia è una preparazione alla teologia, un'*ancilla theologiae* nel più vero senso della parola, vale a dire una filosofia profondamente religiosa.

d) *Abbozzi di sistema*

Volendo fornire un'integrazione ai tre sistemi filosofici che ebbero maggiore rilievo in Ungheria si possono prendere in considerazione ancora alcuni filosofi, che da un lato tentarono di concepire e sostenere dei sistemi, dall'altro produssero esposizioni sistematiche dell'intera filosofia oppure si occuparono, in singole opere, di numerose discipline filosofiche. E bene qui illustrare separatamente l'attività di questi filosofi, ai quali bisognerebbe altrimenti fare troppe volte riferimento nel prossimo capitolo in cui tratteremo gli esponenti delle singole discipline.

— *Béla Zalai*

Un ruolo particolare appartenne a Béla Zalai (1882-1915), l'Emil Lask ungherese che morì giovane nei campi di prigionia russi e lasciò soltanto intravedere nei suoi saggi un sistema in fase di concepimento. La sua attenzione, in effetti, fu proprio rivolta alla problematica della sistematizzazione della filosofia[71]. Attraverso Wundt e Meinong approdò a Bolzano, Brentano e Husserl, sicché, essendo anche influenzato da Mach e Avenarius, riunì già negli anni che precedettero la Prima guerra mondiale due importanti concezioni della filosofia contemporanea: quella della fenomenologia e quella del positivismo. Secondo Zalai, per quanto riguarda il sistema e la sistematizzazione, se si prende l'esperienza come punto di partenza non si rinviene ordine alcuno, ma piuttosto disordine. Tuttavia, poiché l'uomo non sembra potere evitare di realizzare una qualche costruzione, anche le esperienze diventano costantemente parti di un sistema, seppure piccolo e modesto. La sistematizzazione appartiene all'essenza dell'uomo: «la prima azione culturale non è la realizzazione di utensili o la creazione del linguaggio, ma la sistematizzazione»[72].

Zalai distingue due sistemi fondamentali: quello metafisico e quello gnoseologico, non riconducibili l'uno all'altro e tra i cui elementi non vi è nessuna concordanza. La metafisica si costituirebbe infatti partendo da realtà, da enti, mentre in gnoseologia la questione dell'essere non si pone neppure. I presupposti della conoscenza potrebbero essere indagati psicologicamente e fenomenologicamente, ed entrambe le strade condurrebbero al rapporto vivente-vissuto, anche se spetta alla fenomenologia il compito di svelare la tendenza propria delle esperienze vissute, cioè quella di voler essere più che soltanto vissuto. L'uomo, infatti, andando oltre a quanto vi è di relativo, potrebbe giungere all'assoluto, ma non sarebbe tuttavia capace di saltare al di là della sua ombra. La natura umana è, secondo Zalai, in costante cammino verso l'assoluto, che non raggiunge ma che assume come meta d'arrivo. La totalità nell'arte e nella filosofia sarebbe una *mimesis* dell'assoluto mancato[73].

— *Menyhért Palàgyi*

Menyhért (Melchior) Palágyi (1859-1924) fu il filosofo ungherese maggiormente noto in Germania nel primo quarto del secolo, molto stimato da Klages Scheler, Vaihinger e altri.

Inizialmente ebbe ambizioni letterarie, in seguito si occupò di questioni di filosofia dell'arte e sociologia – scrisse tra l'altro in ungherese un libro critico su Marx[74] –, poi di problemi di logica e gnoseologia; infine, con l'immagine del mondo offerta dalla nuova fisica, indirizzò i suoi interessi sulle questioni metafisiche[75]. Dal 1905 sino al 1919 fu docente di teoria filosofica della conoscenza scientifica della natura a Kolozsvár; trascorse poi gli ultimi anni a Darmstadt, dove tenne conferenze presso la Schule der Weisheit fondata da Hermann Keyserling. Le opere di Menyhért Palágyi furono pubblicate parte in tedesco e parte in ungherese[76].

Palágyi si occupò in particolare dello sviluppo di una «teoria dell'unità» il cui punto di partenza era costituito dalla «gnoseologia monistica». Si oppose alla separazione kantiana di forma e contenuto della conoscenza, ma anche all'unilateralità di psicologisti e formalisti nel campo della logica[77]. Sotto l'influenza di Eraclito, Goethe e Nietzsche, focalizzò le sue ricerche sui processi vitali e fu così uno dei più importanti fondatori del vitalismo filosofico, «colui che riscoprì il pensiero "biocentrico"»[78]. Il presupposto per le ricerche di Palágyi sui processi vitali era la distinzione da lui posta tra vita e spirito (coscienza, pensiero, volontà): mentre la vita è un *continuum*, gli atti spirituali quali la conoscenza e la memoria sarebbero «intermittenti», cioè discontinui e non sottoposti al tempo, consistenti di «punti» separati fra loro. Appunto per questo il nostro pensiero discontinuo non potrebbe mai cogliere in modo completo il divenire continuo – o meglio l'«accadere» – del mondo, sicché resterebbe nostro bisogno fondamentale quello di eliminare la polarità della nostra essenza.

Una parte spesso lodata della sua concezione unitaria del mondo fu l'opera *Neue Theorie des Raumes und der Zeit* (Nuova teoria dello spazio e del tempo) apparsa nel 1901. Palágyi si oppose qui all'ipostatizzazione di spazio e tempo, concependo quest'ultimo come unità quadridimensionale in cui lo spazio si rinnova temporalmente ed è dal tempo costantemente prodotto, o, in altre parole, in cui lo spazio «scorre». Questa teoria costituì il fondamento filosofico della teoria della relatività, che tuttavia Palágyi in seguito rifiutò. Anche una sua ulteriore considerazione filosofica giocò – per quanto in una forma scientificamente fondata – un ruolo rilevante nella teoria della relatività, vale a dire la tesi della relatività del movimento e dell'impossibilità di punti fermi assoluti[79].

Nell'ambito della vita culturale ungherese Palágyi rivestì una certa importanza soprattutto per i suoi scritti letterari ed estetici[80], laddove con i suoi scritti filosofici esercitò una maggiore influenza in Germania che non in Ungheria. Tanto il suo intervento nella polemica su psicologisti e formalisti nella logica quanto la sua teoria dello spazio-tempo, e soprattutto la sua concezione biocentrica del mondo, fornirono impulsi rilevanti alla vita filosofica tedesca. Vaihinger lo definì «una mente importante»; Ludwig Klages gli dedicò nella sua opera maggiore numerosi capitoli e pose le scoperte di Palágyi allo stesso livello di quelle di Galilei[81].

— *Gyula Kornis*

Gyula Kornis (1885-1958) – membro dell'ordine degli Scolopi, dal 1920 professore di filosofia a Budapest, segretario della Società filosofica ungherese – fu uno dei maggiori esponenti della corrente delle scienze umane in Ungheria. Nel periodo tra le due guerre ricoprì cariche politiche e dopo la Seconda guerra mondiale fu ritenuto accettabile anche dal nuovo regime come presidente dell'Accademia delle scienze ungherese (1945-46). All'inizio si occupò di questioni logico-gnoseologiche; in seguito, dedicò un'opera in tre volumi alla psicologia; si interessò infine di teoria dei valori, storia della filosofia e filosofia politica. Nella sua ultima opera intitolata *Tudomány és társadalom* (Scienza e società) [1944] tentò di realizzare una sociologia scientifica[82]. Pur non creando un sistema autonomo, Kornis incluse nelle sue opere numerose e importanti discipline filosofiche, legando posizioni

assolutamente critiche, e in parte anche originali, alle teorie della filosofia della cultura di Dilthey, Rickert, Spranger e Windelband.

Nelle sue ampie indagini psicologiche Kornis si oppose ai metodi unilaterali delle scienze della natura e dimostrò come una psicologia empirica, puramente orientata alle scienze della natura, non potesse cogliere in modo soddisfacente i fenomeni e i processi della vita spirituale. Grazie alle sue prudenti analisi e dimostrazioni, Kornis non giunse soltanto a una concezione della psicologia tale da superare le teorie associazionistiche ma dimostrò anche i nessi di tale concezione con fattori determinati a livello storico-sociale. Il suo passo successivo fu quindi quello di concentrarsi sull'attività culturale costruttiva della vita spirituale. In numerosi scritti, tra cui *A kultúra válsága* (Crisi della cultura) [1934], egli indagò i diversi aspetti della cultura come pure le problematiche del pensiero scientifico, di cultura e politica, cultura e nazione. Nella sua storia della filosofia pose l'accento sul ruolo determinante di grandi figure che «non possono essere colte per mezzo di una rigorosa normalità»[83] e vide il senso della storia sia nella sconfinata possibilità di perfezione della cultura sia in una fede nei valori eterni da realizzarsi proprio grazie alla cultura. Come già abbiamo detto, particolarmente interessante fu la sua ultima opera, in cui Kornis non solo collocava la scienza all'interno della cultura ma metteva anche in risalto l'importanza dell'appartenenza degli scienziati a determinate classi. Egli richiamò inoltre l'attenzione sul pericolo espansionistico del comunismo russo, in un modo tuttavia che gli consentì di offrire un'immagine relativamente obiettiva del sistema educativo e della vita scientifica del mondo sovietico.

— *József Halasy-Nagy*

József Halasy-Nagy (1885-1976), professore di filosofia dell'Università di Pécs, riunì nelle sue numerose pubblicazioni non solo l'intera problematica filosofica, ma anche molte correnti filosofiche della prima metà del secolo, in particolare il positivismo, il neokantismo e la filosofia dei valori[84]. Il suo interesse era rivolto ai grandi pensatori e alle correnti spirituali del suo tempo e trattò i singoli problemi della filosofia con costante riguardo ai loro antefatti. Tentò di considerare i sistemi in modo scevro di pregiudizi, mai da un punto di vista estraneo ma sempre partendo dal sistema stesso, che egli concepì come un'unità e un valore di per sé. Uno dei suoi temi centrali fu la filosofia in quanto tale, la determinazione della sua essenza e della sua funzione. Mentre la scienza si sforzerebbe di escludere ogni momento soggettivo-personale, cioè di disantropomorfizzarsi, secondo Halasy-Nagy la filosofia sarebbe sempre antropologia, orientata «senza eccezioni verso i valori atemporali che divengono coscienti nell'uomo»[85]. Essa può esser concepita anche come «autoconoscenza soggettiva», poiché lo spirito fa un oggetto proprio tanto dell'io quanto del mondo, trasformandoli in un'opera spirituale. Fattore decisivo nella filosofia non sarebbe la conoscenza, bensì il senso, che Halasy-Nagy stabilì essere per la vita umana il riconoscimento dei valori spirituali. Nella sua concezione la filosofia assunse pertanto un carattere marcatamente etico. Nel contesto della vita filosofica ungherese del periodo fra le guerre egli fu considerato uno degli scrittori filosofici più produttivi e stilisticamente eleganti.

— *Ulteriori tentativi di realizzare un sistema*

Oltre a quelli appena nominati, vi furono anche altri filosofi ungheresi che intrapresero esposizioni sistematiche della filosofia oppure trattarono numerose discipline in singole opere. Così Frigyes Medveczky (1855-1914), che pubblicò inizialmente alcuni libri in tedesco con lo pseudonimo di Friedrich von Bärenbach[86]. Dopo la sua nomina a professore universi-

tario a Budapest (professore straordinario nel 1882; ordinario nel 1886) prese a scrivere in ungherese. Kantiano convinto, si lasciò tuttavia affascinare dall'evoluzionismo di Darwin e tentò di interpretare in modo antropologico-psicologico la filosofia criticista. Su tale terreno, tuttavia, non veniva più assicurata la validità assoluta delle verità né poteva essere fornito altro criterio di verità se non l'accordo con «le attività di conoscenza di altri soggetti», che «conferisce validità generale alla conoscenza individuale»[87]. Allorché Medveczky si avvide che le sue concezioni costituivano un punto d'appoggio al relativismo, si allontanò scoraggiato dalla gnoseologia e da quel momento si occupò di tematiche etiche e di filosofia sociale. Attraverso Pascal, giunse infine a una filosofia stoico-pessimista che considerava la conoscenza, e quindi la logica e le scienze, come elementi di secondo piano per l'uomo e faceva dei sentimenti e della fede religiosa i fattori decisivi della vita dell'anima.

Partendo da riflessioni simili, il filosofo cattolico József Trikál (1883-1950), professore di filosofia alla Facoltà teologica dell'Università di Budapest, giunse a una contrapposizione tra filosofia e scienze particolari. Secondo Trikál, queste ultime condurrebbero all'atomizzazione di quei «valori meta-scientifici», che solo la filosofia, con l'aiuto dell'intuizione, potrebbe cogliere. La filosofia andrebbe oltre le singolarità, i fatti, le analisi e le diverse correnti, realizzando un'unità superiore. Effettivamente, Trikál tentò in qualche modo di trovare un accordo tra il neotomismo e il pensiero scientifico contemporaneo (evoluzionismo, teoria della relatività ecc.) e le correnti filosofiche moderniste, in prima linea la filosofia di Bergson. Con i suoi numerosi scritti[88] e le sue fatiche filosofiche, Trikál volle porsi al servizio del rinnovamento dell'anima umana, e fu per questo che chiamò la filosofia anche «filosofia dell'anima». Al centro delle sue ricerche vi fu sempre l'anima umana, di cui egli credette di poter sondare le profondità non con il metodo della psicologia empirica bensì con una ricostruzione dei vissuti[89]. Nelle sue considerazioni sulla filosofia della società Trikál sostenne una posizione anticomunista militante e vide nel comunismo la religione dell'odio di classe[90].

Mentre Trikál l e Medveczky considerarono il ruolo della conoscenza come secondario per la filosofia, per György Bartók (1882-1970) essa era l'elemento essenziale della riflessione filosofica[91]. Bartók fu il maggior allievo di Károly Böhm, dapprima professore di filosofia a Kolozsvár e in seguito a Szeged. Nel suo lavoro A *filozófia lényege* (L'essenza della filosofia) dichiarò che la filosofia intendeva essere sempre «un sapere teoretico». Il sapere avrebbe per la filosofia un valore in sé, senza relazione con l'utile e la prassi. Le opere dello spirito sarebbero realizzazioni dei valori in sé logici, etici ed estetici e, in tal senso, la filosofia sarebbe «il divenire cosciente dello spirito». Tuttavia, come spiegava Bartók nella sua *Indagine filosofica sul sistema* del 1928, poiché la struttura dello spirito è il sistema in cui l'idea permea teleologicamente tutti gli ambiti e gli elementi, anche la filosofia dovrebbe venire esposta in modo sistematico. Egli analizzò il concetto centrale della sua filosofia, il concetto di spirito, nell'opera A *«szellem» filozófiai vizsgálata* (Indagine filosofica sullo «spirito») [1934], in cui lo spirito non era concepito come una sostanza contrapposta alla materia, bensì – sotto l'influenza di Kant – come la capacità dell'uomo di sollevarsi al di là della natura, di trovare leggi proprie e di applicarle. Bartók fornì una visione complessiva delle sue singole ricerche nel libro *Ember és élet* (Uomo e vita)[92].

Una poliedrica attività filosofica venne svolta da Antal Schütz (1880-1953), professore di teologia dogmatica dell'Università di Budapest nonché membro dell'ordine degli Scolopi e dell'Accademia delle scienze ungherese. Inizialmente si occupò di questioni di scienza della natura, si confrontò con l'energetismo di Ostwald e, benché in realtà volesse divenire psicologo, avvertì l'influsso di Wundt e in seguito di Külpe, all'interno del cui seminario di Würzburg si occupò delle «associazioni privilegiate»[93]; oltre alle opere teologiche, come il

Summarium Theologiae Dogmaticae [1923], redasse lavori di caratterologia, filosofia della storia, logica, filosofia della religione e un'esposizione sistematica della *Philosophia perennis* partendo da un punto di vista che poneva felicemente a confronto e legava il neotomismo con le più recenti teorie scientifiche e filosofiche. Quest'opera riassuntiva conobbe quattro edizioni, di cui l'ultima fu pubblicata nel 1948, anno della presa del potere da parte dei comunisti.

Introduzioni sistematiche alla filosofia oppure esposizioni di carattere generale furono redatte, tra gli altri, dal neokantiano Bernát Alexander (1850-1927), che apportò un contributo essenziale allo slancio dello spirito ungherese nel campo della filosofia a cavallo fra i due secoli[95]; da Samu Szemere (1881-1978), instancabile traduttore dei classici della filosofia che si confrontò altresì con i problemi fondamentali della riflessione filosofica[96]; da Bódog (Felix) Somló (1873-1920), filosofo del diritto scomparso prematuramente che si dedicò appunto alla realizzazione di un sistema filosofico[97]. Ricordiamo inoltre numerosi autori neoscolastici quali Gyula Kozáry (1864-1925); Ottokár Prohászka (1858-1927), vescovo cattolico di influenza bergsoniana nonché autore del libro *Diadalmas világnézet* (Concezione trionfale del mondo)[98]; Gusztáv Pécsi (1874-1947), autore di un *Cursus philosophiae* scritto in latino; infine il domenicano Sándor Alexánder Horváth (1884-1956), che pur con la sua esposizione complessiva della filosofia tomista rimase comunque nel campo della filosofia cristiana dello stato, di cui parleremo ancora più avanti[99].

3. *Discipline*

Volendo fornire uno sguardo d'insieme sulla filosofia non-marxista ungherese secondo la ripartizione in singoli ambiti filosofici, riteniamo che non sia nostro compito abbozzare un sistema delle discipline filosofiche. Non si tratta infatti di dare una struttura dottrinaria alla filosofia e neppure di enumerare i diversi ambiti filosofici, bensì semplicemente di offrire un chiarimento su una questione *storica* di importanza primaria, chiarire cioè se nelle singole discipline i filosofi ungheresi abbiano prodotto in generale qualcosa di significativo per la vita culturale del paese e, in rapporto a ciò, quali discipline abbiano rivestito maggiore importanza. Queste sono le questioni che determinano la trattazione dei singoli ambiti filosofici e il loro raggruppamento, non già una «ripartizione ideale» della filosofia e nemmeno la sistematizzazione realizzata da un filosofo o da una corrente filosofica, con le relative posizioni dell'autore al riguardo. Il metodo qui utilizzato non necessita pertanto di una chiarificazione preliminare sulla suddivisione della filosofia e non intende riempire gli spazi vuoti così creati con nomi e pubblicazioni ungheresi. Verranno pertanto trattate soltanto quelle discipline che ebbero una certa importanza nell'Ungheria della prima metà del secolo, vale a dire gnoseologia e psicologia, filosofia sociale e filosofia della cultura e infine etica ed estetica.

I temi gnoseologico-psicologici dominarono le discussioni tra i filosofi ungheresi nella prima metà del secolo, in un'epoca cioè in cui Kant e il neokantismo, il positivismo, la fenomenologia e le teorie della psicologia empirica esercitavano un influsso determinante. Due ulteriori ambiti, cioè da un lato la filosofia sociale con le discipline a lei affini – quali sociologia, filosofia dello stato e del diritto –, dall'altro la filosofia della cultura insieme con quella della storia, si trovavano in un reciproco rapporto dinamico-dialettico: la filosofia sociale, con i suoi accenti di riforma delle politiche sociali, poteva essere intesa come una sorta di sfida mentre le correnti della filosofia della cultura – in fondo non unitarie – si prestavano a essere interpretate come una reazione nei confronti della prima (fallita durante la breve pre-

sa del potere da parte comunista del 1919). Ulteriori discipline filosofiche come metafisica, etica, estetica, filosofia della religione e in parte anche le ricerche nell'ambito della storia della filosofia ebbero un raggio di influenza ben più modesto, oppure furono subordinate a problematiche più ampie.

a) *Gnoseologia e psicologia*

Come abbiamo avuto modo di spiegare nella breve presentazione dei pensatori sistematici ungheresi, un ruolo determinante nella gnoseologia venne svolto dalla filosofia di Kant, benché alcune correnti, quali la neoscolastica, abbiano polemizzato con la posizione criticista. Károly Böhm fu appunto esponente di un idealismo decisamente soggettivo, a cui egli assegnò un carattere positivista-antimetafisico ponendo l'accento sul fatto che il mondo avrebbe solamente valore soggettivo e che i concetti metafisici non si potrebbero applicare all'essere assoluto. Ákos Pauler tentò dal canto suo, con i suoi giudizi «autotetici» e apportatori di conoscenza, di forzare i confini gnoseologici tracciati da Kant e di spostare l'intera problematica filosofica nel senso dell'idealismo obiettivo nell'ambito dei presupposti logici del pensiero. Menyhért Palágy, con la sua «gnoseologia monista», si mosse tra i fronti della teoria della conoscenza. Non solo criticò la filosofia di Kant ma anche fenomenologia e psicologismo. Con la distinzione tra processi vitali continui e atti spirituali discontinui, egli prese tuttavia una posizione agnostica. La coscienza umana discontinua non sarebbe capace di cogliere e comprendere il *continuum* della vita. Nei loro lavori di gnoseologia furono fortemente influenzati da Kant e dal neokantismo anche i già citati filosofi Medveczky, Alexànder, Bartók, Szemere e, in parte, Zalai. Scritti sulla gnoseologia furono prodotti anche da József Jánosi, Károly Földes-Papp, Béla Fogarasi, László Faragó, Béla Bencsik, Károly (Karl) Mannheim, József Somogyi, Frigyes Pozsonyi, Sándor Varjas, Sándor Tavaszy e altri.

Anche Alexander Varga von Kibéd (1902-86) venne ispirato dal criticismo kantiano. Nel 1929 ottenne a Szeged l'abilitazione alla libera docenza di gnoseologia e teoria generale dei valori e nel 1937 fu nominato professore straordinario a Budapest. Dopo il 1945 si trasferì a Monaco. Tra le sue numerose pubblicazioni totalmente dedicate alla gnoseologia verranno considerate in particolare quelle apparse nel periodo ungherese[100]. Varga si sforzò dapprima di costringere la filosofia entro i confini della gnoseologia e di eliminare la metafisica in quanto fantasia di concetti. Sotto l'influsso della teoria neokantiana dei valori riconobbe presto che i confini del criticismo risiedevano nell'aver designato come razionali soltanto le forme della conoscenza e come irrazionali i contenuti. Dinnanzi a Varga iniziò così a dischiudersi anche il mondo del non-teoretico e dei valori estetici. Secondo il filosofo, le scienze particolari si occuperebbero della realtà, mentre i problemi filosofici – come scrisse a proposito della filosofia di Rickert[101] – «sono esclusivamente problemi di validità; tuttavia, poiché soltanto i valori possono essere validi, tali problemi diventano problemi di valore». Nella conoscenza Varga vide soltanto un incontro con la verità valida atemporalmente mentre la conoscenza vera divenne per lui «la riunione dell'eterno con il temporale»[102]. In conclusione, la filosofia – e i problemi da essa trattati – diviene nella sua concezione «il penultimo passo della ragione» che «rimanda alla fede cristiana e da quest'ultima attende la propria perfezione: *intellectus quaerens fidem*!»[103].

A partire da Kant, Jenö Posch (1859-1923) giunse agli antipodi, cioè a una forma di positivismo o – come lo definiva la sua filosofia – a un «realismo ateo». Fu esponente di concezioni radicalmente antimetafisiche e antitradizionaliste; abbandonò, suscitando grande clamore, la Chiesa cattolica (1896) e dichiarò di avere una posizione aconfessionale. Volle

combattere i pregiudizi in ogni settore e tentò di riportare al misconosciuto carattere antropomorfizzante e metafisico del nostro linguaggio molti problemi filosofici, tra i quali lo spirito, la sostanza e il tempo. Degna di attenzione è la sua opera Az *idö elmélete* (Teoria del tempo) 1896-1897], in cui – a differenza di Kant – fa derivare il tempo dall'esperienza, e secondo Posch è precisamente così che, lasciandosi ingannare dall'esperienza, si assegna al tempo un'esistenza autonoma, la quale non è né percezione sensibile né fenomeno dell'anima (concetto, intenzione ecc.), bensì un elemento terzo: una «forma». Dopo profonde analisi egli formulò dunque la sua tesi riassuntiva: il tempo, considerato obiettivamente, non sarebbe altro che un «fantasma costruito su pochi dati», una reliquia di fede della scolastica medievale[104]. Nella sua seconda grande opera *Lelki jelenségeink és természetük* (Le nostre manifestazioni dell'anima e la loro natura) [1915][105], egli abbozzò – indipendentemente da John B. Watson – una psicologia behaviorista, da lui definita «monismo apsichico» ovvero «psicologia motoristica» e «teoria del movimento»[106]. Secondo il suo principio, la coscienza umana non sarebbe altro che l'intero delle reazioni generate da certi stimoli, in quanto «comportamento, cioè innervazione», che sarebbero determinati dalle situazioni e dal passato psichico. In virtù di tale teoria, Posch riteneva di poter eliminare le diverse dottrine sul rapporto corpo-anima, tra le quali il parallelismo psicofisico («ogni elemento psichico possiede *eo ipso* natura psichica»), ma anche di poter bandire dalla psicologia il concetto di rappresentazione. Percezioni e rappresentazioni sarebbero in realtà atti ed eventi[107]; conoscere significa inquadrare un oggetto nel nostro sistema di comportamento.

Anche il filosofo del diritto e psicologo Gyula Pikler (1864-1937), professore dell'Università di Budapest, fu influenzato dal positivismo, soprattutto dalla filosofia di Spencer. Dei suoi lavori d'altra natura si parlerà altrove; qui è necessario soltanto far presente come egli si sia occupato anche della problematica gnoseologica. Nel capitolo di *Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens* (La legge fondamentale di tutta la vita neuro-psichica) intitolato *La psicologia della fede in un essere oggettivo* Pikler analizza in che modo nasca la capacità umana di attribuire a un fenomeno, a un evento o a una qualsiasi realtà le caratteristiche di essere o di apparenza. In questo saggio, come anche nelle opere sulla «psicologia fisiologica», egli sottolinea – ben lontano dalle posizioni della psicologia delle associazioni allora dominante – il significato dell'attività del soggetto che pone ordine, seleziona, collega e inibisce[108]. La coscienza non sarebbe una pura immagine passiva del mondo esterno; oltre agli effetti meccanici, all'interno del processo del pensiero sarebbe fondamentale anche una «forza direttiva», una capacità di «unificazione»[109]. Anche le percezioni sensibili non si formerebbero soltanto grazie agli impulsi provenienti dal mondo esterno, ma anche per mezzo della nostra attività, con la quale il nostro organismo oppone resistenza alle forze che ci penetrano.

Con ciò siamo giunti praticamente alla psicologia, che nella prima metà del XX secolo poté vantare numerosi esponenti ungheresi di livello internazionale e che con le sue ricerche empirico-sperimentali contribuì alla chiarificazione di numerose questioni filosofiche. Il grande sviluppo delle ricerche di psicologia viene evidenziato anche dal fatto che, una dopo l'altra, furono fondate le due associazioni di psicologi che abbiamo già menzionato parlando di S. Ferenczi: la Società di psicologia generale (1925) e la Società di psicologia individuale (1925). Gli psicologi della scuola ungherese pubblicavano i loro lavori sulla rivista «Magyar Pszichológiai Szernle»[110]. Queste società furono sciolte dopo la presa del potere da parte dei comunisti e le pubblicazioni della rivista vennero interrotte[111].

Il più significativo esponente della psicologia empirica fu Pál Ranschburg (1870-1945). Le sue ricerche nel campo delle inibizioni psichiche, della memoria, del talento, dei processi spirituali superiori (con il suo mnemometro), della psicologia e pedagogia infantile nonché

la creazione di un laboratorio di psicofisica trovarono attenzione anche all'estero. Egli riassunse i risultati delle sue ricerche in due opere principali: Az *emberi dine* (La mente umana) e *Pszichológia és természettudomány* (Psicologia e scienza della natura)[112]. Ranschburg vide il principale criterio regolatore nel «principio di omofonia», secondo cui i fenomeni psichici con contenuto simile tendono a unirsi, quelli di contenuto diverso a respingersi.

Géza Révész (1878-1955), professore dell'Università di Budapest e dal 1920 di quella di Amsterdam, si occupò soprattutto di questioni di psicologia dei sensi. Significative sono le sue ricerche sulla psicologia dell'ascolto, la sua teoria sul rapporto tra parola e pensiero come anche i suoi esperimenti di psicologia animale. Il principale campo di Pál Harkai Schiller (1908-49) fu la psicologia degli atti e dei modi di comportamento, essendosi interessato innanzitutto dell'acquisizione delle capacità motorie e delle cosiddette attività secondarie (per esempio gli scarabocchi o i movimenti delle dita di origine nervosa). Lipót (Leopold) Szondi (1893-1986) professore universitario a Budapest e a Zurigo, celebre come psicologo e pedagogo e famoso in tutto il mondo per il suo test di diagnostica degli impulsi («test di Szondi»), lavorò su un particolare ambito della psicologia dell'inconscio, da lui definito come «analisi del destino» o anche «psicologia del destino». Il punto di partenza di questa psicologia era costituito dalle sue indagini – condotte ancora in Ungheria – sull'albero genealogico e sulla famiglia, al fine di distinguere quanto vi sia in un individuo di ereditario e quale sia invece l'influenza esercitata dall'ambiente. Il più importante esponente della psicanalisi in Ungheria, nonché uno dei primi allievi di Sigmund Freud, fu Sàndor Ferenczi, primo professore di psicoanalisi a Budapest e fondatore della Società psicoanalitica internazionale (1910). Egli concepì una teoria di psicologia sessuale e contribuì alla diffusione della psicoanalisi con le sue opere tradotte in numerose lingue[113]. Nel campo della psicologia vi furono inoltre (alcuni dei quali tuttora in vita): István Benedek, István Boda, Cecil Bognár, Imre Hermann, Ferenc Lénárd, Ferenc Mérei, László Noszlopi, Károly Pekar, József Somogyi, Hildebrand Várkonyi, Ferenc Völgyesi e altri.

Per quanto riguarda la problematica logica, fu nel sistema di Ákos Pauler che essa svolse – come già accennato – un ruolo determinante. Per Pauler, come per alcuni altri filosofi ungheresi, la logica era la disciplina centrale della filosofia e il presupposto della chiarificazione di ogni questione filosofica. Dei problemi della logica si occuparono tra gli altri Menyhért Palágy, László Faragó, Ferenc Lehner, Antal Schütz, Frigyes Pozsonyi e Rózsa Péter (1905-77), da annoverare fra i più importanti esponenti della logistica (logica matematica) in Ungheria[114].

b) *Filosofia sociale e filosofia della cultura*

Come per la problematica gnoseologica e psicologica, anche l'attenzione rivolta alla filosofia sociale e alla filosofia della cultura derivò da problematiche particolari della vita culturale ungherese. Benché in un primo tempo anche gli esponenti della corrente umanistica (L. Fülep, G. Lukács, K. Mannheim e altri) e i collaboratori della rivista «A szellem» fossero considerati progressisti, furono la sociologia, la filosofia sociale, la filosofia dello stato e del diritto, sino al 1918, a riunire nel loro ambito la gran parte delle personalità d'avanguardia del paese; tra queste scienze e i problemi sociali con la loro radicalizzazione politica vi era infatti un nesso immediato. Con l'instaurazione della repubblica comunista di Béla Kun nel 1919, in Ungheria non fallirono soltanto i rivoluzionari e le loro attese riforme: furono compromessi anche gli sforzi di sociologi e filosofi sociali, e con loro le stesse discipline e le ricerche in campo sociale. Da tutto ciò derivarono visioni umanistiche e concezioni di filosofia della cultura colorate di pessimismo, con un chiaro scostamento dalla problematica

politico-sociale, e ciò che si intese con sociologia dopo il 1919 non furono che sublimi riflessioni teoriche sulla società e sulla storia. Fu solo a partire dagli anni Trenta che problemi e ricerche sociali si incontrarono nuovamente in una forma concreta[115].

I primi scritti di natura sociologica e di filosofia sociale subirono l'influsso del positivismo e delle scienze della natura, cosa ampiamente dimostrata dalla prima opera ungherese di sociologia, nel senso moderno del termine, intitolata *A társadalmi fejlödés kezdetei* (Gli inizi dello sviluppo sociale)[116] di Leo Beöthy (1839-1886), esponente di una teoria darwinista della società. Come osservato da Elek Bolgár, autore del primo lavoro riassuntivo sulla sociologia ungherese, fu Ágost Pulszky (1846-1901), filosofo del diritto, a conferire alla sociologia in Ungheria grande autorità e popolarità[117]. All'interno delle sue opere di filosofia del diritto e dello stato, Pulszky sostenne la posizione di Herbert Spencer, secondo cui la sociologia avrebbe il compito di ricercare le leggi di natura che regolano la convivenza degli uomini e delle loro istituzioni[118]. Anche Károly Méray-Horváth (1859-1938) fu fortemente influenzato da Spencer nella sua «sociologia scientifica», anche se criticò «l'eccessivo filosofare del maestro» e utilizzò, al posto della filosofia, gli stimoli provenienti da biologia e fisiologia per fondare la «sociologia esatta». Nelle sue opere (pubblicate in parte anche in tedesco)[119] tentò con l'aiuto di modelli contemporanei di concepire la società come un vero e proprio organismo («corpo culturale»), secondo il modello delle cellule viventi[124]. Suscitò grande scalpore con la sua «sociologia scientifica» e con i suoi pronostici politici, aprendo così un vivace dibattito.

Mentre Méray- Horváth fu considerato piuttosto come un fenomeno curioso, lo psicologo e filosofo del diritto Gyula Pikler, già citato a proposito della psicologia, esercitò un significativo influsso sulla «seconda generazione riformista» degli intellettuali ungheresi. I suoi lavori nel campo del diritto e della filosofia sociale, soprattutto *Bevezetö a jogbölcseletbe* (Introduzione alla filosofia del diritto) [1892] e *A jog keletkezéséröl és fejlodéséröl* (Sullo sviluppo del diritto) [1897][121], tentarono in particolare di contrastare le teorie del diritto naturale allora dominanti e di divulgare sociologia e socialismo su base positivista. Celebre divenne la sua «Teoria dell'evidenza», che – in cosciente contrasto con quelle concezioni che facevano derivare diritto, stato e società dal livello istintivo della vita degli uomini e dalle sue esigenze – riconduceva la nascita del diritto all'evidenza del singolo uomo, per cui la soddisfazione delle proprie necessità sarebbe raggiungibile soltanto sulla via di una regolamentazione. «Lo stato fu fondato perché gli uomini compresero l'evidenza del fatto che i loro bisogni si potevano meglio soddisfare attraverso una collaborazione ordinata»[122]. In seguito, Pikler si convinse sempre di più del fatto che presupposto della sociologia era lo studio della psiche umana, ragion per cui sostenne la necessità di una «sociologia psicologica»[123]. Egli stesso non si attenne tuttavia a tale impostazione, passando invece alla psicologia dei sensi.

Oszkár Jászi (1875-1957), il più influente tra i capi del radicalismo politico ungherese, formulò la sua concezione sociologica richiamandosi a Pickler e a Spencer. Divenne noto per una serie di richieste politiche da lui formulate, tra cui quella di una confederazione degli stati del Danubio da lui chiamata «Stati uniti del Danubio» oppure «Svizzera dell'est». Sotto la sua guida, la rivista «Huszadik Század», fondata nel 1900 (da cui il nome della testata «Ventesimo secolo»), divenne il principale organo delle attività sociali e socialiste radicali. Grande importanza conseguì anche l'«Associazione di scienza della società», sorta un anno prima, che divenne un importante centro del pensiero riformatore ungherese. Jászi sostenne inizialmente una posizione positivista, attenendosi a una concezione «organica» della società. Nel corso ulteriore del suo sviluppo tentò di indagare le «ragioni più profonde del movimento» della società, giungendo così alla dottrina del materialismo storico, alla cui teo-

ria dello stato dedicò un libro[124]. Rese omaggio ai meriti teoretici di Marx e considerò la teoria della sovrastruttura come una rivoluzione della sociologia; tenne tuttavia conto anche dei correttivi apportati al marxismo da Eduard Bernstein e degli scritti di Tomáš Garrigue Masaryk. Secondo Jászi, per chiarire i fenomeni sociali era necessario attribuire ai «fattori ideologici» (religione, filosofia, morale ecc.) un ruolo determinante, qualora i fattori economici non fossero da soli sufficienti per la chiarificazione di tali fenomeni. Nella lotta di classe egli vide un fatto storico ma non un programma politico, così come rifiutò o considerò illusoria l'idea della dittatura del proletariato e di una società senza classi. La sua negazione dell'ordine sociale esistente, che egli riassunse nella frase «ciò che è e come è, è male», esercitò tuttavia una grande influenza e condusse molti intellettuali al comunismo[125]. Jászi lasciò il paese nel 1919, trasferendosi dapprima a Vienna e successivamente negli Stati Uniti, dove divenne professore di sociologia dell'Oberline College (Ohio)[126].

Un percorso evolutivo dal positivismo al neokantismo, dal radicalismo al conservatorismo venne percorso da Bódog (Felix) Somló, professore universitario a Kolozsvár (1905-18) e a Budapest (1918-19). Fu uno dei principali esponenti della filosofia ungherese del diritto, che si occupò tuttavia anche di sociologia e teoria dei valori e volle inoltre indagare i fondamenti gnoseologici e metafisici della filosofia[127], assumendo posizioni che suscitarono dapprima grande scalpore. Egli fu tra i fondatori della rivista dei radicali e della Società sociologica ungherese. Nei suoi primi scritti, in cui è inconfondibile l'influsso di Marx, Spencer, Durkheim e Pikler, Somló accentuò il significato per la sociologia di organismo umano e di psiche umana e fornì materiale per la dimostrazione della «Teoria dell'evidenza» di Pikler[128]. Successivamente, intraprese una revisione critica della teoria sociale di Marx, dalla quale fu tuttavia in parte influenzato. Somló non ritenne plausibile il ruolo determinante dei fattori economici per il semplice fatto che non si poteva separare l'economia dagli altri prodotti dell'attività umana e poi contrapporla, come base, alla sovrastruttura. La cultura, a suo giudizio, era sì influenzata dallo sviluppo economico, ma anche la stessa economia subiva l'influsso di altri ambiti dell'attività umana: cultura, diritto, stato, morale ecc. Per quanto riguardava però la teoria dello stato, Somló dava tuttavia ragione al materialismo storico: lo stato non sarebbe una istituzione al di sopra degli interessi, bensì «mezzo e risultato» della lotta tra interessi conflittuali[129]. Nei suoi lavori successivi, la concezione di Somló fu sempre più segnata dal neokantismo; abbandonò la filosofia del diritto e la sociologia per rivolgersi al problema dei valori assoluti che si trovano al di là dei cambiamenti sociali[130].

Numerosi intellettuali ungheresi, anche con differenti concezioni di fondo, furono travolti dallo spirito riformatore e rivoluzionario della sociologia e dal radicalismo politico. Ricorderemo Ròbert Braun (1879-1937), sociologo e direttore del Dipartimento sociografico della Società di sociologia; Aurél Kolnai (1900-73), collaboratore della rivista dei radicali e successivamente professore di filosofia a Londra; Károly Pekár (1869-1911), filosofo sociale e studioso di estetica; Ervin Szabó (1877-1918), sindacalista e importante esponente delle idee socialiste di matrice comunista; Pál Szende (1879-1934), autore di scritti di critica dell'ideologia[131]. Un ruolo particolare venne svolto da Jenö Henrik Schmitt (1851-1916), che, su posizioni anticlericali e anarchiche, pubblicò numerose opere – parte in tedesco, parte in ungherese – su società, cultura e religione, che suscitarono clamore. Per un certo periodo curò la pubblicazione di una rivista settimanale in tedesco e ungherese dal titolo «Állam nélkül» (Senza stato). In seguito entrò in contatto con Lev Tolstoj e legò la sua visione anarchica all'idea della non-violenza e a una filosofia neo-gnostica.

Neppure gli esponenti della neoscolastica rimasero immuni da riflessioni di natura sociale. La maggiore guida del movimento cristiano-sociale fu – accanto al già citato vescovo Ottokár Prohászka – Sándor Giesswein (1856-1923), iniziatore dei sindacati cristiano-socia-

li e fondatore del Partito cristiano-sociale ungherese (1907). Scrisse numerosi libri sulla teoria cristiana della società e sulla filosofia della storia. In ambito puramente scientifico operò invece il domenicano Sándor Horváth (1884-1956)[132], autore nel 1929 dell'opera *Il diritto di proprietà secondo San Tommaso d'Aquino*. Horváth tentò di subordinare il diritto positivo al diritto di natura tanto nel suo valore quanto nella sua validità. Per quanto riguarda le problematiche inerenti stato e società sostenne una «concezione organica», secondo cui la società diventerebbe, all'interno dello stato, un «organismo» o persino un'entità personale.

Il filosofo del diritto Gyula Moór (1888-1950), professore universitario a Kolozsvár, Szeged e Budapest, passò nel corso della sua evoluzione intellettuale dalla filosofia della cultura o storia spirituale a una sociologia orientata alla società e a una filosofia sociale. Allievo di Bódog Somló, e dunque determinato nel proprio esordio filosofico dal positivismo, ricevette tuttavia importanti impulsi dal neokantismo e successivamente dalla «teoria pura del diritto» di Hans Kelsen e dalla filosofia di Nicolai Hartmann[133]. Tentò di fondare il diritto su base etica, per legarlo quindi con il valore assoluto. Fece riferimento alla relatività contenutistica dei valori morali ma allo stesso tempo sottolineò come questi valori sollevassero costantemente, a livello formale, la pretesa di validità assoluta. Tale concezione gli offriva tanto la possibilità di concedere un certo spazio al diritto di natura quanto di legare strettamente tra loro idealità e realtà, dovere ed essere[134].

Nel campo della sociologia, l'attività di István Dékány (1886-1965) significò una tipica svolta dall'empirismo e dai concreti problemi sociali a una «sociologia pura». Si occupò dei valori fondamentali della vita sociale, che tentò di determinare con l'aiuto di concetti offerti dalla filosofia della cultura. Il suo interesse principale fu quello di disporre a ventaglio le forze motrici della storia, cioè di indagare il ruolo dei fattori economici, geografici, biologici e psicologici e di evitare così la parzialità di una teoria monista della società[135]. Dékány intendeva fornire una variegata descrizione «morfologica» della società presente, accordando tuttavia priorità alle idee e ai valori spirituali in esse contenuti. Anche Tibor Joó (1901-45) cercò di elaborare una sintesi sotto il segno dello spirito e delle idee. «La concezione del mondo che fa da sfondo a questa filosofia», scrisse nella sua opera programmatica sulla storia spirituale, sarebbe «un nuovo idealismo, e di conseguenza la tensione verso una nuova sintesi»[136]. Egli rivolse la sua concezione della storia dello spirito non solo contro il materialismo storico ma anche contro quelle leggi storiche troppo generali le quali, nella sua visione, trascuravano «la caratteristica decisiva della storicità», e cioè l'individualità[137]. Egli concepì anche lo «spirito collettivo» – lo spirito di un'epoca, di una cerchia culturale o di una nazionalità – come una specie di individualità, giungendo così anche lui al pensiero, assai diffuso nell'Europa a cavallo tra le due guerre, delle tipologie culturali e della «caratterologia delle nazioni», sebbene con un accento antinazionalistico[138].

A elaborare in Ungheria una simile tipologia culturale fu Lajos Prohászka (1897-1963), in particolare nel suo libro A *vándor és a bujdosó* (Il viandante e il fuggiasco)[139], dove il viandante rappresentava la tipologia del tedesco e il fuggiasco (in patria senza patria) quella dell'ungherese. Il suo metodo – similmente a Humbolt e Dilthey, Spranger e Keyserling – fu quello di riassumere il «collettivo del popolo» in un'unità di vissuto e di espressione, il cui «sostrato ultimo» venne da lui definito come «forma della comunità»[140]. Tale forma della comunità rappresentava propriamente il carattere e allo stesso tempo il destino del collettivo, a cui Prohászka attribuiva sempre un particolare carattere dominante: il romano diventava per lui l'organizzatore per eccellenza, il francese lo stilista, l'inglese il colono, l'italiano l'umanista, il tedesco appunto il viandante e l'ungherese il profugo – il fuggiasco solitario, disorientato, sconvolto, tradito, calato nella finitezza – che nella sua romantica immaginazione conosce soltanto una forza unificante: *Corpus sacri doloris*[141] . Oltre al libro *A vándor*

és a bujdosó che innescò aspre discussioni, furono importanti anche le sue opere di filosofia della cultura. Tra il 1930 e il 1948 Prohászka fu professore universitario a Budapest. Nel 1956 un articolo comparso sul giornale «Szabad Nép» denunciava che il filosofo era costretto a un «lavoro da robot», dando nel contempo la notizia di un testo di filosofia della musica scritto da Prohászka[142].

László Mátrai (1909-83) tentò, soprattutto nel campo dell'estetica, di utilizzare nelle sue opere antecedenti al 1945[143] i metodi offerti dalla storia dello spirito, senza tuttavia rinunciare a certe riserve. Pur accettando come metodo la «comprensione» di Dilthey, vi percepì tuttavia il pericolo di un'interpretazione arbitraria[144]. Secondo Mátrai, nel metodo della comprensione mancava una chiarificazione dei presupposti filosofici. Partendo dall'evidenza per cui «comprensibili» potrebbero essere soltanto i fenomeni che appartengono a una catena di significati, a una struttura, Mátrai considerò indispensabile la formulazione di una tipologia che legasse «l'universalità spirituale» con «l'individualità delle anime»[145]. Sottolineò quindi la necessità di una sintesi equilibrata tra le differenti conoscenze filosofiche e mostrò grande sensibilità per le tensioni della filosofia contemporanea, tra cui la filosofia dell'esistenza; nel 1948 approdò tuttavia all'ideologia marxista, pur continuando a prediligere tematiche presenti in ambiti marginali della storia della filosofia[146].

Ai maggiori esponenti delle correnti della storia dello spirito[147] appartengono inoltre lo storico Gyula Szekfü; il filosofo del diritto Barna Horváth; gli storici della letteratura János Horváth e Tivadar Thienemann; i già citati filosofi Gyula Kornis e Antal Schütz[148], soprattutto nella sua storia della filosofia; il primo Karl Mannheim; György Lukács e Béla Fogarasi. Ricordiamo ancora il filosofo della storia Zsigmond Bodnár (1839-1907), che già a fine Ottocento aveva elaborato una teoria ciclica. Secondo questa «teoria delle onde» della storia, l'uomo si troverebbe costantemente sotto l'influsso di idee che sarebbero di natura idealista o realista oppure – nella fase di passaggio – ideal-realiste. L'idealismo significava per Bodnár una sintesi di valori, equilibrio e universalità, mentre nel realismo dominavano l'analisi, l'empiria e la sensibilità. Tali idee si alternerebbero nella storia – dandoci così modo di distinguere epoche idealiste, realiste e ideal-realiste – e alla libertà dell'uomo spetterebbe pertanto un ruolo ben marginale[149].

c) *Etica ed estetica*

Anche i filosofi ungheresi si confrontarono con i problemi dell'etica, grazie soprattutto alla diffusione della filosofia dei valori neokantiana. Già il sistema di Károly Böhm aveva come pilastro la filosofia dei valori, in cui l'autoaffermazione del soggetto costituiva l'assoluto valore morale. Ákos Pauler invece – coerentemente con il tema centrale del suo sistema di pensiero – vide nella verità il valore in sé e la perfezione morale nel tendere verso di essa. Béla Brandenstein dedicò un'opera alle questioni di morale, pubblicata tuttavia soltanto in ungherese[150]. Il punto di partenza dell'etica era costituito per Brandenstein innanzitutto dalla coscienza dei valori morali che l'individuo aveva e, secondariamente, dalla concezione dei valori da parte della società. I valori etici rinvenuti in entrambe queste dimensioni non potrebbero tuttavia essere scientificamente dimostrati come universalmente validi né tramite un'etica formale né per mezzo di un'etica di contenuti. «L'unica via percorribile» per un'etica scientificamente soddisfacente sarebbe la scoperta della struttura della realtà, al fine di stabilire, grazie all'immagine metafisica del mondo così ottenuta, il vero legame tra valore e realtà, cioè costruire valori eticamente validi per mezzo del più fondamentale ordine della realtà[151].

Anche György Bartók, di cui abbiamo parlato brevemente anche a proposito dei pensatori sistematici, dedicò alle questioni etiche la massima attenzione, anzi, per Bartók l'etica era la

disciplina centrale della filosofia. Nella sua opera in due volumi Az *erkölcsi értékeszme története* (Storia dell'idea di valore morale)[152] indagò il corso della vita dei valori morali, di cui egli intese mostrarne l'esistenza anche là dove essi restavano nascosti sotto una veste mistico-religiosa. Nella rielaborazione dell'etica si attenne – influenzato dal suo maestro Károly Böhm – alla tradizione kantiana, come è chiaramente desumibile dal suo studio *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (L'etica di Kant e la filosofia morale dell'idealismo tedesco)[153]. Anche il filosofo del diritto Gero Bárándy (1878-1939) scrisse alcune opere su questioni etiche[154], in parte dirette a un pubblico ampio, nelle quali è possibile scorgere in ogni caso l'influsso di Kant e del neokantismo. Egli distinse due sfere dell'essere: l'ordine del mondo fisico e quello del mondo etico. Il primo sarebbe del tutto cieco, privo di senso e scopo, un puro meccanismo; il secondo, cioè il mondo etico, sarebbe invece la sfera spirituale, ordinata secondo senso e scopo e formatasi a opera dell'uomo. I livelli di questo ordine del mondo etico sarebbero lo spirito dell'individualità umana, la famiglia, la nazione e l'umanità.

József Révay (1905-45), libero docente assassinato erroneamente per motivi politici, tenne le proprie lezioni di etica all'Università di Budapest tra il 1940 e il 1944. Dimostrò un forte senso della dualità ricercando costantemente antinomie e polarità, tanto nella vita umana quanto anche nella filosofia, che portò a espressione con formulazioni paradossali e ingegnose[155]. Per quanto riguarda l'etica, anch'essa conterrebbe un'antinomia impossibile da sciogliere. L'evidenza ultima dell'etica, il suo fondamento immediato, sarebbe la categoria del dovere. Quest'ultimo, tuttavia, si trova tra essere e nulla, indica tensione tra il momento empirico e quello ideale – tensione irrisolvibile. Révay distinse nel dovere due elementi: l'«elemento dinamico», secondo il quale ciò che è non è abbastanza e pretende pertanto ciò che non c'è, e l'«elemento statico», per il quale ciò che è deve essere. A seconda che l'accento sia posto sul primo oppure sul secondo elemento si suddividono anche i tipi fondamentali di concezioni morali: la messa in evidenza dell'elemento dinamico conduce a un'ascetica morale del dovere (all'idealismo e al dualismo), mentre l'accentuazione dell'elemento statico significa una sobria «morale di natura» (monismo e realismo). Révay giunse alla concezione per cui tanto la problematica immanente del dovere quanto la storia dell'etica conducevano a un'antinomia: «alla questione ultima della filosofia morale non può esser data una risposta univoca; [...] è pertanto impossibile soddisfare la morale. [...] la coscienza morale, nel suo intimo, non è che meditazione su questa condizione senza speranza»[156]. Con un chiaro riferimento a Kirkegaard, Révay scrisse che la dialettica della morale – come recita appunto il titolo del suo libro Az *erkölcs dialektíkadja* (La dialettica della morale) – era soltanto «un eterno scambio di tesi e antitesi», senza sintesi.

Una concezione positivista-determinista nell'etica fu sostenuta da Imre Pauer (1845-1930), professore all'Università di Budapest e fondatore di «Athenaeum», la maggiore rivista filosofica. Il filosofo del diritto Barna Horváth si schierò in favore della separazione tra fatto e valore, negò le loro possibilità di legame all'interno del mondo obiettivo sostenendo che se «comunque esistono costruzioni di pensiero che sottintendono un simile legame, allora queste [...] sono soltanto fenomeni dell'intuizione soggettiva». Un altro filosofo del diritto, Bódog Somló, giunse con la mediazione del neokantismo al problema dei valori, occupandosi innanzitutto della questione del valore assoluto. Secondo Somló era possibile soltanto un valore assoluto, e cioè il valore della verità, ammissibile soltanto di fronte al fatto che anche la sua negazione porrebbe questo identico valore[157]. Somló si proponeva di fare delle «nostre pretese di validità assoluta» il fondamento della sua «filosofia prima»[158]. Di etica scrissero anche József Halasy-Nagy (filosofo e prete cattolico giustiziato nel 1944), Gábor Ervin (nato nel 1912), il padre gesuita József Jánosi (1898-1965), che dedicò un'opera di vasto respiro ai fondamenti metafisici dei fenomeni morali[159], e Cecil. Bognár.

A cavallo tra i due secoli, le ricerche di natura psicologico-positivista ebbero nell'estetica un ruolo di preminenza soprattutto all'interno dei circoli accademici ungheresi. Così Károly Pekár (1869-1911), libero docente di psicologia dell'arte, concepì l'estetica come la scienza della conoscenza sensibile, le cui leggi sarebbero soggette a quelle generali della natura. Bernát Alexander, nonostante alcuni tratti positivisti del suo pensiero, non si disse pronto a riconoscere la psicologia orientata alle scienze della natura come normativa della problematica estetica. Secondo Alexander, le ricerche di natura fisiologica non sarebbero sufficienti per cogliere il fenomeno estetico, e neppure la conoscenza razionale risulterebbe sempre adeguata. Alexander volse l'attenzione alla funzione sociale dell'arte, cosa che non lasciò indifferente neppure il giovane Lukács[160]. Gyula Mitrovics (1871-1965) – professore universitario a Debrecen, presidente dalla Società ungherese di estetica, fondatore ed editore della rivista «Esztétikai Szernle»[161] – scrisse numerose opere sulla problematica del bello nell'arte[162]. Partendo da iniziali concezioni positiviste-naturaliste, giunse all'assunzione di un ordine di valori. Mitrovics indagò i fondamenti psichici del vissuto estetico, soprattutto quelli del piacere, e richiamò l'attenzione sul «principio collettivo» dell'estetica, sul «collettivo estetico», presupposto necessario dell'arte. Per Mitrovics l'essenza dell'espressione è quella che si rivolge sempre a una comunità che l'accoglie. Egli concepì l'arte come una scienza integrativa, tanto descrittiva quanto esplicativa e normativa; in quest'ultimo caso, tuttavia, la norma non ha carattere prescrittivo, è piuttosto dalla creazione artistica e dall'opera d'arte che è possibile trarre certe regole.

Il lavoro di Mitrovics fu proseguito da László Baránszky-Jób (1897-1987), che dal 1938 redasse la rivista «Esztétikai Szemle» e assunse la direzione della Società di estetica. Nei suoi studi sulla realtà dell'elemento estetico[163] tentò, a partire dalla problematica della gnoseologia kantiana, di descrivere la natura di tale elemento. La sua ampia opera[164] poneva al centro dell'estetica il vissuto estetico, che egli analizzò con «un metodo fenomenologico-costruttivo». Tra gli autori di estetica di orientamento positivista-neokantiano ricordiamo ancora Béla Jánosi (1857-1921), a cui si deve la più ricca opera sulla storia dell'estetica[165].

Prima e durante la Prima guerra mondiale le questioni di estetica ebbero nella concezione del mondo di alcuni giovani intellettuali ungheresi un'importanza politico-sociale che andava al di là della semplice disciplina filosofica. György (Georg von) Lukács (1885-1971), in seguito filosofo marxista, già nelle sue prime critiche teatrali e in altre recensioni percepì la mancanza di prospettive nell'arte e disperò della meschinità del positivismo e della «cultura impressionista», che non conosceva punti fermi ma solo dati disaggregati e un incessante scorrere di impressioni momentariee[166]. Nella sua opera *Il dramma moderno*[167] Lukács volse la propria attenzione al legame esistente tra le opere d'arte e l'ambiente sociale; nella raccolta di saggi *Die Seele und die Formen* (L'anima e le forme)[168] espresse il proprio disagio rispetto al carattere episodico della cultura contemporanea; in un altro scritto, *Esztétikai kultúra* (Cultura estetica)[169], articolò in alcuni punti la sua nostalgia per un nuovo Vangelo, per una liberazione «imposta con forza divina a ogni cosa»[170]. L'ultimo grande scritto del periodo premarxista, *Teoria del romanzo : saggio storico filosofico sulle forme della grande epica*[171], uno dei più interessanti sulla storia dello spirito, tratta il problema dei generi artistici, che l'autore cerca di spiegare con il cambiamento delle epoche della storia del mondo. L'epopea viene così relegata nell'ordine chiuso del mondo degli antichi mentre nel romanzo viene vista «l'espressione dello sradicamento trascendentale» dell'epoca moderna[172].

Il cosiddetto «Gruppo della domenica» che si era costituito attorno a György Lukács negli anni dal 1915 al 1918, intendeva realizzare un rinnovamento culturale nel senso di un «idealismo metafisico» in cui svolgevano un ruolo di rilievo, oltre alle questioni etiche e religiose, le tematiche estetiche e di filosofia dell' arte[173]. Tra i membri del gruppo vi erano infatti numerosi artisti e teorici dell'arte – come Lajos Fülep, Arnold Hauser, Zoltán Kodály

e Károly Tolnai – e la presenza di un chiaro interesse per la filosofia dell'arte era dichiarata a chiare lettere da un'esposizione programmatica di Karl Mannheim[174] in cui venivano descritte tre epoche storiche – cultura religiosa, artistica e critico-estetica – e si riportava il tempo presente a una «cultura estetica» improduttiva e secondaria incapace di rinnovare le sue vecchie forme ormai divenute estranee .

Tra gli sforzi nel campo dell'estetica citiamo ancora la filosofia dell'arte orientata metafisicamente di Béla Brandenstein[175] e l'opera in tre volumi del neoscolastico e padre dell'ordine degli Scolopi Sándor Sík (1889-1963), in cui il vissuto estetico è posto al centro delle ricerche[176].

d) *Storia della filosofia*

Le ricerche nel campo della storia della filosofia e la pubblicazione delle opere dei classici della filosofia in traduzione ungherese iniziarono nel XIX secolo. L'Accademia delle scienze ungherese pubblicò, a partire dal 1912, la collana *Filozófiai írók Tára*[177], nella quale apparvero i maggiori scritti degli autori più significativi della filosofia occidentale. Buona parte dei filosofi ungheresi si vide posta di fronte al compito di elaborare sia un'immagine analitica sia esposizioni monografiche delle grandi personalità della filosofia antica e contemporanea. Anche gli autori sistematici portarono avanti singole ricerche. Ákos Pauler, per esempio, scrisse un libro su Aristotele, saggi su Anassagora, Tommaso d'Aquino, Hegel e altri; Béla Brandenstein pubblicò invece in ungherese le seguenti opere di storia della filosofia: *Kierkegaard* [1934], *Platon* [1941], *Nietzsche* [1943]. In ragione dell'isolamento linguistico dell'Ungheria è inoltre comprensibile che alcuni filosofi si impegnassero altresì nel campo della traduzione.

Per quanto riguarda le ricerche nell'ambito della storia della filosofia, citeremo soltanto alcuni studiosi non-marxisti. Di letteratura e filosofia greca si occuparono tra gli altri Károly (Karl) Kerényi (1897-1973), József Huszti (1887-1954), Károly Sebestyén (1872-1945); di filosofia medievale Endre Ivánka (1902-74), Flóris Kühár (1893-1943), Sándor Horváth (1884-1956), Hildebrand Várkonyi (1888-1971); di filosofia contemporanea, tra gli altri, György Bartók, Valéria Dienes, József Halasy-Nagy, Béla Hamvas, Tibor Joó, Gyula Kornis, Samu Szemere, Margit M. Techert, József Trikál. Esposizioni complessive della storia della filosofia furono redatte, tra gli altri, da Bernát Alexander, József Halasy-Nagy, Pál Kecskés, Károly Pekár, Samu Szemere e, più recentemente, da Tamás Nyíri, professore di filosofia presso l'Accademia teologica di Budapest[178].

[1] J. Apkai Czere, *Magyar logikátska* (Piccola logica ungherese), 1654. La sua *Magyar Encyclopaedia* (Enciclopedia ungherese), Utrecht, 1653, di un anno più recente e maggiormente significativa, contiene soltanto una piccola parte dedicata alla filosofia.

[2] Allora soltanto Pest.

[3] La concezione di un marxismo pluralista non esiste. Cfr. «Társadalmi Szemle», nr. 7-8, 1969, pag. 39; «Partélet», nr. 10, 1974, pag. 9; «Népszabadság», 1° novembre 1977.

[4] In italiano: Rivista di filosofia.

[5] «A Magyar Philosophiai Társaság Közleményei» (Comunicazioni della Società filosofica ungherese).

[6] *Értekezések a bölcsészeti tudományok köréböl* (Saggi di scienza filosofica).

[7] La collana *Filozófiai Irók Tára* (Biblioteca di filosofia).

[8] L'Istituto filosofico dell'Accademia delle scienze ungherese nacque – su base marxista – soltanto nel 1957; nello stesso anno fu pubblicata la rivista filosofica «Magyar Filozófiaí Szemle».

[9] G. Lukács, *Új magyar kultúráért* (Per una nuova cultura magiara), Budapest, 1948, pag. 22.

[10] Cfr. T. W. Adorno, *Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács' «Wider den mißverstandenen Realismus»* (Conciliazione estorta. A proposito di «Contro il realismo malinteso» di György Lukács», in «Der Monat», nr. 122, 1958, pag. 37; T. Hanák, *Lukács war anders* (Lukács era diverso), Meisenheim, 1973, pag. 73 segg.

[11] L'opera *Die Theorie des Romans* di G. Lukács apparve sulla «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft» nel 1916, la traduzione ungherese apparve nel 1975, tr. it. e note di A. Liberi, introduzione di A. Asor Rosa, *Teoria del romanzo: saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, La Spezia, 1981. La prima pubblicazione del libro *Geschichte und Klassenbewuêtsein* avvenne nel 1923, la traduzione ungherese nel 1971, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe;* saggio introduttivo di M. Spinella, Milano, 1973; *Der junge Hegel* uscì nel 1948, la traduzione ungherese venne pubblicata nel 1976, tr. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1959.

[12] Vedi a tale proposito: L. Rácz, «Die ungarische Philosophie» (La filosofia ungherese), in Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Lineamenti di storia della filosofia), vol. V, Berlin, 1928[12], pag. 349 segg.; l'opera di Rácz viene citata in seguito come *Ung. Philosophie.*

[13] L. Tarczy, un hegeliano, era protestante; C. Horváth, anch'egli fortemente influenzato da Hegel, apparteneva all'ordine degli Scolopi; il neokantiano S. Szemere fu direttore dell'Istituto magistrale ebraico di Budapest. Bergson influenzò il vescovo cattolico O. Prohászka, l'esistenzialismo tutta una serie di pensatori protestanti: Hamvas, Karácsony, Tavaszy.

[14] Cfr. A. Shdanov, *Über Kunst und Wissenschaft* (A proposito di arte e scienza), Berlin, 1951. Inoltre: T. Hanak, *Die Entwicklung der marxistischen Philosophie* (Lo sviluppo della filosofia marxista), Basel-Stuttgart, 1976, pag.124 segg.

[15] Nel 1973 alcuni sociologi e filosofi furono esclusi dalla vita scientifica e la «scuola di Lukács» fu smembrata.

[16] A *szociológia elsö magyar muhelye* (La prima officina ungherese di sociologia), voll. I-II Budapest, 1973.

[17] Z. Horváth, *Die Jahrhundertwende in Ungarn* (L'Ungheria a cavallo dei due secoli), Neuwied-Berlin, 1966. Con l'espressione «prima generazione riformista ungherese» si indicano le attività di statisti e letterati nel periodo precedente al marzo 1918.

[18] In italiano rispettivamente «Occidente» e «Ventesimo secolo».

[19] A proposito degli inizi della sociologia ungherese, vedi A. Bolgár, *Entwicklung und Literatur der Soziologie in Ungarn* (Sviluppo e pubblicistica della sociologia in Ungheria), in «Monatsschrift für Soziologie», anno X (maggio 1909), pag. 324 segg.

[20] Su questo stesso argomento: T. Hanák, *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn* (La filosofia e la sociologia marxista in Ungheria), Stuttgart,1976, pag. 13 segg.

[21] P. Kecskés, A *bölcselet története föbb vonásaiban* (La storia della filosofia nei suoi tratti principali), Budapest, 1943, pag. 655, citato in seguito come *A bölcselet.*

[22] Budapest, 1883-1942. Tre volumi sono apparsi prima della sua morte, tre dopo (gli ultimi sotto la redazione di G. Bartók).

[23] K. Böhm, A *realizmus alapellentmondása* (La contraddizione fondamentale del realismo), Budapest, 1913, pag.175.

[24] *Ibidem*, pag. 184.

[25] K. Böhm, Az *értékelmélet feladata és alapproblémája* (Il compito e il problema fondamentale della teoria dei valori), citato in seguito come *Értékelmélet.*

[26] P. Kecskés, A *bölcselet,* cit., pag. 657.

[27] K. Böhm, *Értékelmélet*, cit., pag. 5.

[28] *Ibidem*, pag. 39.

[29] Citazione di Kekskés, A *bölcselet,* cit., pag. 658.

[30] K Böhm, A *megértés mjnt a megismerés központi mozzanata* (La comprensione come momento centrale della conoscenza), Budapest, 1910.

[31] Idem, Az *ember és világa* (L'uomo e il suo mondo), vol. IV, pag. 197.

[32] L. Rácz, *Ung. Philosophie*, cit., pag. 351.

[33] Cfr. P. Sándor, *A magyar filozófia története 1900-1945* (Storia della filosofia ungherese), voll. I-

II, Budapest, 1973, citato in seguito come *Magyar filozófia*; idem, A *filozófia története* (Storia della filosofia), voll. Budapest, 1965. Böhm non viene citato neppure in A *magyar filozófiai gondolkodás a századelön* (Il pensiero filosofico ungherese d'inizio secolo), Budapest, 1977.

[34] G. Bartók, B. Tankó, A. Varga von Kibéd *et al.* (a cura di), *Böhm Károly élete és munkássága* (La vita e l'attività di K. Böhm) voll. I-II Besztercebánya, 1913; Cfr. G. Bartók, *Böhm Károly*, Budapest, 1928.

[35] Scritti giovanili di Á. Pauler: Az *ismeretelmélet lélektani alapjairól* (I fondamenti psicologici delle gnoseologia), Budapest, 1897; Az *ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás* (La relatività della conoscenza e la costituzione matematica dei concetti), Budapest, 1902; *Ismeretelméleti tanulmányok* (Studi di gnoseologia), Budapest, 1903; Az *ismeretelméleti kategóridk problémaja* (Il problema delle categorie gnoseologiche), Budapest, 1904; Az *ethikai megismerés természete* (La natura della conoscenza etica), Budapest, 1907.

[36] Cfr. J. Somogyi, *Die Philosophie Ákos Paulers: Ein neues ungarisches philosophisches System* (La filosofia di Ákos Pauler: un nuovo sistema filosofico ungherese), in «Kant-Studien», nr. 30, 1925, pag. 180 segg.; Gyula Kornis, «Új magyar filozófiai rendszer» (Un nuovo sistema filosofico ungherese), in *Minerva,* Budapest, 1922, pag. 29 segg.; H. Várkonyi, *Tanulmány Pauler Ákos logikai rendszeréröl* (Studi sul sistema logico di Ákos Pauler), in «Athenaeum», 1927, pag. 1 segg.; M. Szkladányi, *Pauler Ákos életmüvészete* (L'arte di vivere di Ákos Pauler), Budapest, 1938.

[37] «Kant-Studien», nr. 30, 1925, pag. 180.

[38] A. Pauler, *Bevezetés a filozófiába* (Introduzione alla filosofia), Budapest, 2001[4], pag. 10, citato in seguito come *Bevezetés.*

[39] Idem, *Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit* (Logica. Tentativo di una teoria della verità), Berlin-Leipzig, 1929, pag. 276, citato in seguito come *Logik.*

[40] *Ibidem*, pag. 276.

[41] Idem, *Bevezetés*, cit., pag. 16.

[42] Idem, *Logik,* cit., pag. 33.

[43] Idem, A *logikai alapelvek elméletéhez* (A proposito della teoria dei principi logici), Budapest, 1911,pag.14.

[44] Idem, *Logik*, cit., pag. 39.

[45] Idem, *Bevezetés*, cit., pag. 67 segg.

[46] *Ibidem*, pag. 110.

[47] Idem, *Metafizilca* (Metafisica), Budapest, 1938, citato in seguito come *Metafizika.*

[48] *Ibidem*, pag. 8.

[49] Idem, *Bevezetés*, cit., pag. 176.

[50] Idem, *Metafizika*, cit., pag. 97.

[51] Idem, *Bevezetés*, cit., pag. 235.

[52] J. Halasy-Nagy, «Pauler Ákos», in W. Durant, A *gondolat hösei*, Budapest, 1943, pag. 479, tr. it. *Gli eroi del pensiero*, Milano, 1964[2].

[53] A. Madarászné Zsigmond, A *tiszta logika alapkérdései. Pauler Ákos logikája* (Questioni fondamentali della logica. La logica di Ákos Pauler), Budapest, 1965, pag. 33.

[54] P. Sándor, *Magyar filozófia*, vol. II, pag. 258.

[55] S. von Brandenstein, *Grundlegung der Philosophie* (Fondazione della filosofia), vol. I, Halle, 1926[1], München, 1965[2], vol. II, München, 1970, vol. III, Halle, 1927[1], München, 1966[2], vol. IV, München, 1966, vol. V, München, 1968, vol. VI, München, 1968.

[56] Idem, *Der Aufbau des Seins. System der Philosophie* (La costruzione dell'essere. Sistema di filosofia), Saarbrücken, 1950, pag. 6, citato in seguito come *Aufbau.*

[57] A.T. Tymieniecka, *Die Grundzüge der Philosophie Béla von Brandensteins* (Principali tratti della filosofia di Béla von Brandenstein), in «Archiv für Philosophie», nr. 1-2, 1957, pag. 135.

[58] B. von Brandenstein, *Aufbau*, cit., pag. 9.

[59] Cfr. nota 55.

[60] B. von Brandenstein, A*ufbau*, cit., pagg. 165, 177.

[61] *Ibidem*, pag. 241.

[62] Idem, *Der Mensch und seine Stellung im All* (L'uomo e la sua posizione nell'universo), Einsiedeln, 1947 (in ungherese: voll. I-II, Budapest, 1936-37).

[63] *Ibidem*, pag. 593.

[64] Cfr. idem, *Müvészeifilozófia* (Filosofia dell'arte), Budapest, 1930 [1939²].

[65] B. von Brandenstein, *Etika,* Budapest, 1938, pag. 22.

[66] *Ibidem*, pag. 92. Qui Brandenstein cita accanto a verità, bellezza e bene morale anche il valore religioso.

[67] Idem, A*ufbau*, cit., pag. 451.

[68] Idem, *Etika*, cit., pag. 319.

[69] Idem, A *müvelodés válsága* (La crisi della cultura), Köln, 1952, pag. 7.

[70] Idem, Az *ember a mindenségben* (L'uomo nell'universo), Budapest, 1936, pag. 643 seg.

[71] B. Zalai, A *közvetlert tapasztalás összefüggésrendszere* (Sistema dell'esperienza immediata), in «Athenaeum», nr. 3-4, 1906, nr. 1-2, 1907; Az *etikai rendszerezés problémája* (Il problema della sistematizzazione filosofica), in «A szellem», or. 2, 1991.

[72] Citazione di P. Sándor, *Magyar filozófia*, vol. I, pag. 530.

[73] B. Zalai, *A filozófiai rendszerezés problémája* (II problema della sistematizzazione filosofica), in «A szellem», nr. 2, 1911, pag. 185.

[74] M. Palágyi, *Marx és tanítása* (Marx e le sue teorie), Pécs, 1908.

[75] Per la periodizzazione dell'attività di M. Palágyi cfr. L. W. Schneider, *Die erste Periode im philosophischen Schaffen Melchior Palágyis* (Il primo periodo dell'attività filosofica di Melchior Palágyi), Würzburg, 1942, pag. 3 segg. (vi si trovano ulteriori indicazioni bibliografiche).

[76] Scritti filosofici di Palágyi: Az *ész törvénye* (La legge della ragione), Budapest, 1894; Az *ismerettan alapvetése* (Fondazione della dottrina della conoscenza), Budapest, 1904; *Marx és tanítása* (Marx e le sue teorie), Pécs, 1908; *Neue Theorie des Raumes und der Zeit* (Nuova teoria dello spazio e del tempo), Leipzig, 1901 [ristampa: Wiss. Buchges, Darmstadt, 1967]; *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* (La polemica tra psicologisti e formalisti nella logica moderna), Leipzig, 1902; *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*, Halle, 1902, tr. it. di L. Guidetti (a cura di), *Kant e Bolzano un confronto critico,* Ferrara, 1993; *Die Logik auf dem Scheidewege* (La logica al bivio), Berlin, 1903; *Naturphilosophische Vorlesungen* (Lezioni di filosofia della natura), Charlottenburg, 1907, Leipzig, 1924²; *Theorie der Phantasie* (Teoria della fantasia), Charlottenburg, 1908; *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik* (La teoria della relatività nella fisica moderna), Berlin, 1914. – Edizioni: *Melchior Palágyis ausgewählte Schriften* (Opere scelte di Melchior Palágyi), Leipzig, 1925-26.

[77] M. Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, cit.

[78] W. Deubel, *Melchior Palágyi zum Gedächtnis* (In memoria di Melchior Palágyi), in «Zeitsehrift für phitosophische Forschung», nr. 2, 1950, pag. 286.

[79] M. Palágyi, Az *ismerettan alapvetése* (Fondamenti della dottrina della conoscenza), Budapest, 1904, pag. 243.

[80] Cfr. A. Komlós a proposito di Palágyi in «Magyar Csillag», nr. 1, 1983, pag. 542 segg.

[81] L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (Lo spirito oppositore dell'anima), vol. I, libro III, cap. 52, «Galilei und Palágyi», München-Bonn, 1954⁵, pag. 751 segg.

[82] Principali opere filosofiche di G. Kornis: *Okság és törvényszeruség a pszichológiában* (Causalità e legalità nella psicologia), Budapest, 1911; A *lelki élet* (La vita dell'anima), voll. I-III, Budapest,1917-1919; *Bevezetés* a *tudományos gondolkodásba* (Introduzione al pensiero scientifico), Budapest, 1922; *Történeffilozófia* (Filosofia della storia), Budapest, 1924; Az *államférfi* (Lo statista), voll. I-II, Budapest, 1933; A *kultúra válsága* (Crisi della cultura), Budapest, 1934; *Szellemi élet* (Vita spirituale), Budapest, 1943; *Tudomány és társadalom* (Scienza e società), Budapest, 1944.

[83] Idem, *Történelfilozófia*, cit., pag. 15.

[84] Principali opere di J. Halasy-Nagy: A *filozófia története* (Storia della filosofia), Budapest, 1921; *A mai filozófia fö irányai* (Le principali correnti della filosofia contemporanea), Budapest, 1923; *Az etika alapvonalai* (Tratti principali dell'etica), Budapest, 1925; *Gondolkodók* (Pensatori), Budapest, 1926; A *modern gondolkodás* (Pensiero moderno), Budapest, 1928; *Az antik filozófia* (Filosofia antica), Budapest, 1934; *Korunk szelleme* (Lo spirito del nostro tempo), Budapest, 1936; *Ember és világ* (Uomo e mondo)

Budapest, 1940; A *filozófia nagy rendszerei* (I grandi sistemi della filosofia), Budapest, 1942; *Az ember lelki élete* (La vita dell'anima dell'uomo), Budapest, 1943; *A filozófia* (La filosofia), Budapest, 1944.

[85] Idem, *Ember és világ*, cit., pag. 16.

[86] F. von Bärenbach, *Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie* (Prolegomeni di un'antropologia filosofica), Leipzig, 1876; idem, *Gedanken über die Teleologie in der Natur* (Pensieri sulla teleologia nella natura), Berlin, 1878; idem, *Sozialwissenschaften* (Scienze sociali), Leipzig, 1882; F. Medveczky, *Társadalmi elméletek és eszmények* (Teorie della società e ideali), Budapest, 1887; A *normativ elvek jelentosége az etikában* (Il significato dei normali principi nell'etica), Budapest, 1889; idem, *Tanulmányok Pascalról* (Studi su Pascal), Budapest, 1910; *A római stoicizmus társadalmi elméletei* (Teorie sociali dello stoicismo romano), Budapest, 1913.

[87] F. von Bärenbach, *Gedanken über die Teleologie in der Natur*, cit., pag. 35.

[88] Principali opere di J. Trikál: *A keresztény bölcselet akaratelméletének kifejlödése a* XV. *századig* (Lo sviluppo della teoria volontaristica della filosofia cristiana sino al XV secolo), Esztergom, 1920; A *lélek* (L'anima), Budapest, 1911; *Egység felé* (Sulla strada dell'unità), Budapest, 1914; *Természetbölcselet* (Filosofia della natura), Budapest, 1924; A *jelenségekböl a valdságba* (Dai fenomeni alla realtà), Budapest, 1929; A *lélek rejtett élete* (La vita segreta dell'anima), Budapest, 1930.

[89] A proposito di Trikál si veda «Katolikus Szemle», nr. 1, Roma, 1950, pag. 42 segg.

[90] J. Trikál, *Az új ember. Nova creatura* (L'uomo nuovo), Budapest, 1932, pag. 39.

[91] Principali opere di G. Bartók: A *filozófia lényege* (L'essenza della filosofia), Kolozsvár, 1924; A *lét bölcseleti problémái* (Problemi filosofici dell'essere), 1926; *Az erkölcsi értékeszme története* (Storia dell'idea di valore morale), voll. I-II, Szeged, 1926, 1935; *Kant etikája és a német ídealizmus erkölcsbölcselete* (L'etica di Kant e la filosofia morale dell'idealismo tedesco), Budapest, 1930; A «*szellem*» *filozófiai vízsgálata* (Indagine filosofica sullo «spirito»), Budapest, 1934; *Ember és élet* (Uomo e vita), Budapest, 1939.

[92] *Ember és élet*, cit.

[93] Opere filosofiche di A. Schütz: *Föbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéröl* (Le maggiori teorie sull'origine delle conoscenze dell'intelletto), Budapest, 1904; *Energetíka és bölcselet* (Energetica e filosofia), Budapest, 1908; *Az istenbizonyítás logikája* (Logica delle prove dell'esistenza di Dio), Budapest, 1913; *Élet és jellem* (Vita e carattere), Budapest, 1920; *Karakterológia és aristotelesi metafízika* (Caratterologia e metafisica aristotelica), Budapest, 1927; *Logikák és logíka* (Logiche e logica), Budapest, 1941; *Isten a történelemben* (Dio nella storia), Budapest, 1943[4-5]; trad. tedesca Salzburg-München, 1936: A *bölcselet elemeí* (Elementi di filosofia), Budapest, 1948[4].

[94] Idem, A *bölcselet elemei*, cit.

[95] Principali opere filosofiche di B. Alexander: *A filozófia történetének eszméje tekíntettel a történetre általában* (L'idea di storia della filosofia rispetto alla storia in generale), Budapest, 1878; *Kant élete, fejlodése és filozófiája* (Vita, sviluppo e filosofia di Kant), Budapest, 1891; *Müvészet.* A *müvészet értékéröl, a müvészeti nevelésröl* (Arte. Il valore dell'arte e l'educazione artistica), Budapest, 1908; *Tanulmányok* (Studi), vol. I: *Filozófia* (Filosofia), vol. II: *Müvészet* (Arte), Budapest, 1924.

[96] S. Szemere, *Filozdfiai tanulmdnyok* (Studi di filosofia), Budapest, 1941. Cfr. a tale proposito *A jelenkorí filozófia fobb irdnyai* (Le maggiori correnti della filosofia contemporanea), Budapest, 1923. Degna di nota è anche la sua opera pubblicata in tedesco: *Kunst und Humanität. Eine Studie über Thomas Manns ästhetische Ansichten* (Arte e umanità. Uno studio sulle concezioni estetiche di Thomas Mann), Berlin-Budapest, 1966.

[97] F. Somló, *Gedanken zu einer ersten Philosophie* (Pensieri per una filosofia prima), Berlin-Leipzig, 1926.

[98] O. Prohászka, *Diadalmas világnézet* (Concezione trionfale del mondo), Budapest, 1903. Ulteriori opere filosofiche di Prohászka: *Isten és világ* (Dio e mondo), Budapest, 1892; *Féld és ég* (Terra e cielo), Esztergom, 1901; *Az intellektualizmus túlhajtásai* (Esagerazioni dell'intellettualismo), Budapest, 1910.

[99] S. (A.) Horváth, *Metaphysík der Relationen* (Metafisica delle relazioni), Graz, 1914; *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (Diritto di proprietà secondo San Tommaso d'Aquino), Graz, 1929; A *természetjog rendezö szerepe* (Il ruolo d'ordine del diritto di natura), Budapest, 1941; *Társadalmi átalakulások és a természetjog* (Le rivoluzioni sociali e il diritto di natura), Budapest, 1942; Cfr.

tra l'altro Gallus M. Häfele a proposito di Horváth, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», nr. 3, 1956, pag. 129 segg.

[100] S. Kibédi Varga, *A transzcendentális dedukció Kantnál* (La deduzione trascendentale in Kant), Szeged, 1926 [1936²]; idem, *Valóság és érték* (Realtà e valore), Szeged, 1928; idem, *Rickert Henrik ftlozófiája* (La filosofia di H. Rickert), Budapest, 1931; idem, A *lét oksági meghatározottsága és a kultúra-teremtés szabadsága* (La determinazione causale dell'essere e la libertà della creazione artistica), Szeged, 1936.

[101] Idem, *Rickert Henrik ftlozófiája*, cit., pag. 110.

[102] A. Varga von Kibéd (S. Kibédi Varga), *Philosophische Wahrheit und christliche Wahrheit* (Verità filosofica e verità cristiana), München, 1957, pag. 8.

[103] Così in una lettera all'autore del 4 febbraio 1961.

[104] J. Posch, *Az idö elmélete* (La teoria del tempo), vol. I, Budapest, 1896, pag. 223 seg.

[105] Idem, *Lelki jelenségeink és természetük* (Le nostre manifestazioni dell'anima e la loro natura. Progetto di una psicologia realista), voll. I-II, Budapest, 1915. Un compendio in tedesco delle sue teorie è stato pubblicato con il titolo *Umriß einer realistischen Psychologie*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», nr. 44, 1923.

[106] J. Posch, *Lelki jelenségeink*, cit., vol. I, pagg. 372, 705.

[107] *Ibidem*, pag. 70.

[108] G. Pikler, *Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens* (La legge fondamentale di tutta la vita neuro-psichica), Leipzig, 1900, pag. 31.

[109] G. Pikler, A *lélektan alapelvei* (I fondamenti della psicologia), Budapest, 1909, pag. 170.

[110] «Magyar Pszichológiai Szemle» (Giornale ungherese di psicologia).

[111] La nuova società psicologica ungherese nacque nel 1962.

[112] P. Ranschburg, Az *emberi elme*, (La mente umana), Budapest, 1923; idem, *Pszichológia és természettudomány* (Psicologia e scienza della natura), Budapest, 1928.

[113] Nuova edizione: S. Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse. Auswahl in zwei Bänden* (Scritti di psicoanalisi. Antologia in due volumi), Frankfurt, 1970-1972.

[114] La sua opera *Játék a végtelennel* (Gioco con l'infinito), Budapest, 1957² è stata pubblicata in 14 lingue. Cfr. «Magyar Tudománi», nr. 6, 1977, pag. 477 segg.

[115] G. Borbándi, *Der ungarische Populismus* (II populismo ungherese), München, 1976.

[116] LBeöthi, *A társadalmi fejlödés kezdetei* (Gli inizi dello sviluppo sociale), Budapest, 1882.

[117] «Monatsschrift für Soziologie», Anno X, maggio 1909, pag. 326.

[118] Opere filosofiche di Á. Pulszky: A *jog és állaimbölcsészet alaptanai* (Le dottrine fondamentali della filosofia del diritto e dello stato), Budapest, 1885; A *jog és állambölcsészet feladatai* (I compiti della filosofia del diritto e dello stato), Budapest, 1887.

[119] K. Méray-Horváth, *Die Physiologie der Weltgeschichte und der kommende Tag* (Fisiologia della storia del mondo e il giorno che viene), Budapest, 1901; idem, *Das letzte Wort vor der Entstehung der neuen Welt* (L'ultima parola prima della nascita del mondo nuovo), Budapest, 1904; idem, *Magyar politikai szocíológia* (Sociologia politica ungherese), Budapest, 1991; idem, *Társadalomtudomány mint természettudomány* (Scienza sociale in quanto scienza della natura), Budapest, 1912.

[120] Fu influenzato dall'opera di A. Schäffle *Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialen Stoffwechsel* (Costruzione e vita del corpo sociale. Progetto enciclopedico di un'anatomia, fisiologia e psicologia reali della società umana con particolare riguardo per l'economia politica in quanto metabolismo sociale), 4 voll., Tübingen, 1875-78, e dagli scritti di P. Lilienfeld.

[121] G. Pikler, *Bevezetö a jogbölcseletbe* (Introduzione alla filosofia del diritto), Budapest, 1892; A *jog keletkezéséröl és fejlodéséröl* (Sullo sviluppo del diritto), Budapest, 1897.

[122] *Ibidem*, pag. 1.

[123] Cfr. G. Pikler, A *szociológia elsö magyar mühelye* (Il primo laboratorio ungherese di sociologia), vol. I, Budapest, 1973, pag. 239 seg.

[124] 0. Jászi, *A történelmi materializmus állambölcselete* (La filosofia dello stato del materialismo

storico), Budapest, 1903; altri scritti filosofico-sociologici di O. Jászi: *Müvészet és erkölcs* (Arte e morale), Budapest, 1904; *Mi a szociológia*? (Cos'è la sociologia?), Budapest, 1908.

125 Z. Horváth, *Magyar századforduló* (L'Ungheria a cavallo di due secoli), Budapest, 1974², pag. 314.

126 Cfr. G. Fukász, *A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez* (Storia del radicalismo borghese in Ungheria), Budapest, 1960.

127 Scritti filosoficamente rilevanti di B. Somló: *Törvényszerüség a szociológiában*, Budapest, 1898; *Szociológia* (Sociologia), Budapest, 1901; *Állami beavatkozás és individualizmus* (Individualismo e intervento statale), Budapest, 1907; Az *objektiv szociológia* (La sociologia obiettiva), Budapest, 1907; *Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie* (Fondazione di una sociologia descrittiva), Berlin, 1909; *Az érték problémája* (La questione del valore), Budapest, 1911; *Juristische Grundlehre* (Teoria fondamentale del diritto), Leipzig, 1917; *Gedanken zu einer ersten Philosophie* (Pensieri per una filosofia prima), Berlin-Leipzig, 1926.

128 G. Pikler, B. Somló, *Der Ursprung des Totemismus* (L'origine del totemismo), Berlin, 1899. Cfr. B. Somló, *A nemzetközi jog bölcseletének alapelvei* (Fondamenti filosofici del diritto politico), Budapest, 1898.

129 B. Somló, *Állami beavatkozás*, cit., pag. 43.

130 Idem, *Az érték problémája* (La questione del valore), Budapest, 1911.

131 P. Szende, *Mystik* (Mistica), Wien, 1935; idem, *Demaskierung* (Smascheramento), Wien, 1970 [1922¹]. Qui vengono forniti ulteriori dati bibliografici.

132 Cfr. T. Hanak, *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß* (Storia della filosofia in Ungheria. Lineamenti), München, 1990, pag. 144: «Sándor Horváth (1884-1956)».

133 Principali opere di G. Moór: *Macht*, *Rechi*, *Moral* (Potere, diritto, morale), Szeged, 1922; *Bevezetés a jogfilozófiába* (Introduzione alla filosofia del diritto), Budapest, 1923; A *logikum a jogban* (L'elemento logico nel diritto), Budapest, 1928; A *természetjog problémája* (Il problema del diritto di natura), Budapest, 1934; A *szabadakarat problémája* (Il problema del libero arbitrio), Budapest, 1943; A *jogbölcselet problémeái* (Problemi di filosofia del diritto), Budapest, 1945.

134 Idem, *Szociológia és jogbölcselet* (Sociologia e filosofia del diritto), Budapest, 1934.

135 I. Dékány, *Társadalomalkotó erök* (Forze costitutive della società), Budapest, 1920; idem, A *társadalomfilozófia alapfogalmai* (Concetti fondamentali di filosofia della società), Budapest, 1933; idem, A *mai társadalom* (La società attuale), Budapest, 1943.

136 T. Joó, *Bevezetés a szellemtörténetbe* (Introduzione alla storia spirituale), Budapest, 1935, pag.12.

137 *Ibidem*, pag. 52.

138 Cfr. T. Joó, A *magyar nemzeteszme* (L'idea nazionale ungherese), Budapest, 1939; idem, *Magyar nacionalizmus* (Nazionalismo ungherese), Budapest, 1940; idem, *Vallomások a magyarsdágról. A magyar önismeret breviáriuma* (Confessioni sull'essere ungherese. Breviario di autoconoscenza ungherese), Budapest, 1943.

139 L. Prohászka, A *vándor és a bujdosó* (Il viandante e il fuggiasco), Budapest, 1934. Sue ulteriori opere: *Az élet*, *mint tett és mü* (La vita come azione e opera), Budapest, 1926; *Vallás és kultúra* (Religione e cultura), Budapest, 1928; *Pedagógia mint kultiofilozófia* (Pedagogia come filosofia della cultura), Budapest, 1929; A *hegelianizmus* (L'hegelismo), Budapest, 1941; *Történet és kultúra* (Storia e cultura), Budapest, 1946.

140 L. Prohászka, A *vándor*..., cit., pag. 12.

141 *Ibidem*, pag. 159 segg.

142 *Szabad Nép*, 17 ottobre 1956, pag. 4.

143 L. Mátrai, *A jelenkori esztétika föirányai* (Principali correnti dell'estetica presenta), Budapest, 1931; idem, *Modena gondolkodás* (Pensiero moderno), Budapest, 1938; idem, *Elmény és mü* (Esperienza vissuta e opera), Budapest, 1940 [1973²].

144 Idem, *Modem gondolkodás* (Pensiero moderno), Budapest, 1938, pag. 43 seg.

145 Idem, *Elmény*..., cit., 1973², pag. 43.

146 Idem, *Gondolat és szabadság* (Pensiero e libertà), Budapest, 1961; idem (a cura di), *Régi magyar filozófusok* (Antichi filosofi ungheresi), Budapest, 1961; L. Mátrai, *Alapját vesztett felépitmény* (La sovrastruttura che perde la propria base), Budapest, 1976.

[147] Per un'esposizione marxista della storia spirituale ungherese vedi L Szigeti, A *magyar szellemtörténet birálatához* (Critica della storia spirituale magiara), Budapest, 1964.

[148] Ne esiste anche una traduzione tedesca: A. Schütz, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtstmetaphysik und theologie* (Dio nella storia. Una metafisica e teologia della storia), Salzburg-Leipzig, 1936.

[149] Z. Bodnár, Az *eszmeerö magyarázata* (Spiegazione della forza delle idee), Budapest, 1894, pag. 14.

[150] B. von Brandenstein, *Etika* (Etica), Budapest, 1938.

[151] *Ibidem,* pag. 20.

[152] G. Bartók, Az *erköilcsi értékeszme története* cit.

[153] Idem, *Kant etikája és a német ídealizmus erkölcsbölcselete* cit.

[154] Scritti di etica di G. Bárány: *Bün és bünhödés* (Colpa e peccato), Budapest, 1906; *Etíkai elöadások* (Lezioni di etica), Budapest, 1915; Az *etíkai világrend útjelzöí* (Segnavia dell'ordine etico del mondo), Budapest, 1925.

[155] Opere filosofiche di J. Révay: A *megismerés antinòmiája Kantnál* (Le antinomie della conoscenza in Kant), Budapest, 1936; Az *erkölcs dialektíkája* (Dialettica della morale), Budapest, 1940.

[156] *Ibidem*, pag. 173 seg.

[157] E Somló, *Das Wertproblem* (Il problema del valore), in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», vol. 145, nr. 2, 1912, pag. 136.

[158] Idem, *Gedanken zu einer ersten Philosophie* (Pensieri per una filosofia prima), Berlin-Leipzig, 1926, pag. 25.

[159] J. Jánosi, Az *erkölcs metafizikai gyökereí* (Le radici metafisiche della morale), Budapest, 1943.

[160] B. Alexander, *Müvészet*, cit.

[161] «Esztétikai Szemle» (Giornale di estetica).

[162] A lui appartiene anche un'esposizione storica della letteratura estetica in Ungheria: A *magyar esztétíkai írodalom története* (Storia della letteratura estetica in Ungheria), Debrecen, 1928.

[163] L. Baránszky-Jób, *Az esztétika látszat-valóság problémája* (Il problema dell'apparire e della realtà nell'estetica), Budapest, 1932.

[164] Idem, *Bevezetés az esztétikába* (Introduzione all'estetica), Budapest, 1935.

[165] G. Lukács, *Az esztétíka története* (Storia dell'estetica), voll. I-II,Budapest, 1899-1901.

[166] Cfr. Á. Heller, F. Fehér e altri, *Die Seele und das Leben* (L'anima e la vita), Frankfurt, 1977; T. Hanak, *Lukács war anders*, cit., pag. 11 e segg.

[167] G. Lukács, A *modern dráma fejlodésének története*, voll. I-II, Budapest, 1911, trad. it. *Il dramma moderno,* Milano, 1976-80.

[168] *Die Seele und die Formen* (L'anima e le forme), Berlin, 1991.

[169] Idem, *Esztétikai kultúra* (Cultura estetica), Budapest, 1913.

[170] *Ibidem*, pag. 27.

[171] G. Lukács, *Die Theorie des* Romans, cit., Berlin, 1920 [1965²].

[172] *Ibidem*, pag. 35.

[173] Cfr. D. Kettler, *Marxismus und Kultur* (Marxismo e cultura), Berlin, 1967, pag. 18 segg.; Z. Novák, A *Vasárnap Társaság* (Il gruppo della domenica), in «Magyar Fílozótiai Szemle», nr. 3, 1978, pag. 317 segg.

[174] K. Mannheim, A *lélek és a kultúra* (L'anima e la cultura), Budapest, 1918.

[175] B. von Brandenstein, *Müvészetfilozófia* (Filosofia dell'arte), Budapest, 1930, 1939².

[176] S. Sík, *Esztétika* (Estetica), voll. I-III, Budapest, 1942.

[177] *Filozófiai írók Tára* (Biblioteca filosofica).

[178] Cfr. T. Nyíri, A *filozófiaí gondolkodás fejlödése* (Lo sviluppo del pensiero filosofico), Budapest, 1977²; idem, Az *ember a világban* (L'uomo nel mondo), Budapest, 1980.

Bibliografia essenziale

A *magyar filozófiai gondolkodös a századelon* (Il pensiero filosofico ungherese all'inizio del secolo), Budapest, 1977.

A *magyarországi filozófia történetéröl. Szemelvénygyüjtemény* (Storia della filosofia in Ungheria. Antologia), Budapest, 1976.

A *magyar tudományos bibliográfia 1901-1924*. I. *Filozófia* (Bibliografia scientifica ungherese 1901-1924. I Filosofia), Budapest.

A *szociológia elsö magyar mühelye. Válogatás* (Il primo laboratorio ungherese di sociologia. Antologia), voll. 1-2, Budapest, 1973.

Bolgár, Alex, *Entwicklung und Literatur der Soziologie in Ungarn* (Sviluppo e letteratura di sociologia in Ungheria), in «Monatsschrift für Soziologie», anno X (maggio 1909), pag. 324 segg.

Fukász, György, A *magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900-1918* (Storia del radicalismo borghese in Ungheria 1900-1918), Budapest, 1960.

Horváth, Zoltàn, *Die Jahrhundertwende in Ungarn* (L'Ungheria a cavallo tra i due secoli), Neuwied-Berlin, 1966.

Kecskés, Pál, A *bölcselet története föbb vonásaiban* (Storia della filosofia nei suoi tratti principali), Budapest, 1943[2].

Mitrovics, Gyula, A *magyar esztétikai irodalom története* (Storia della letteratura estetica magiara), Budapest, 1928.

Rácz, Ludwig, «Die ungarische Philosophie» (La filosofia ungherese), in Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Lineamenti di storia della filosofia), vol. V, Berlin, 1928[12], pag. 349 segg.

Sándor, Pál, *A magyar filozófia története 1900-1945* (Storia della filosofia ungherese), voll. I-II, Budapest, 1973.

Szabó, Imre, A *burzsoá áilam- és jogböicselet Magyarországon* (Filosofia dello stato e filosofia del diritto borghesi in Ungheria), Budapest, 1955.

Capitolo Secondo
Lo sviluppo recente

Ferenc L Lendvai

Iniziamo il nostro studio dal 1945, cioè dal punto in cui si è interrotto quello di Tibor Hanák. Nella periodizzazione proposta da Hanák gli anni tra il 1945 (fine della Seconda guerra mondiale) e il 1948 (definitiva presa del potere da parte dei comunisti) vengono presentati come la terza fase vissuta dalla filosofia ungherese, da cui emerge la questione se nel periodo successivo sia ancora possibile parlare di una quarta fase. In tale contesto, Hanák rileva che già al tempo del sistema comunista si era potuto avvertire un certo cambiamento della situazione, destinato a condurre alla svolta del 1989 che darà inizio a sua volta a un periodo del tutto nuovo.

Prendendo lo spunto da questa periodizzazione, e tuttavia allontanandoci un poco da essa, intendiamo esaminare dapprima il periodo di passaggio dell'immediato dopoguerra, con le sue rivoluzioni e guerre civili, quindi gli anni in cui il regime comunista si è ormai consolidato e infine il momento del cambio di sistema con la nuova situazione che si viene a creare.

Più in dettaglio si può pertanto parlare delle seguenti fasi e sottofasi:

1. Periodo di passaggio successivo alla Seconda guerra mondiale: anni Quaranta e Cinquanta
   - 1.1 Democrazia («popolare») limitata 1945-48
   - 1.2 Dittatura stalinista e terrore 1948-53
   - 1.3 Disgelo e insurrezione popolare 1953-56
   - 1.4 Repressione e consolidamento del regime 1956-63
2. Sistema del consolidato «socialismo reale»: anni Sessanta, Settanta, Ottanta
   - 2.1 Il periodo delle riforme 1963-73
   - 2.2 Controriforma e disgelo 1973-89
3. A partire dal 1989 mutamento di sistema.

Tutti questi periodi più o meno lunghi e le loro sottofasi non influenzano naturalmente la situazione complessiva dello sviluppo filosofico e rivestono un certo significato soltanto dal punto di vista di singoli avvenimenti e cambiamenti. L'orientamento dell'intero sviluppo filosofico viene determinato soltanto dai passaggi di periodo più rilevanti.

1. *Periodo di passaggio successivo alla Seconda guerra mondiale*

Nella prima sottofase seguita alla Seconda guerra mondiale (1945-48) l'Ungheria si trovava già sotto l'occupazione sovietica, ma benché all'interno della zona di influenza dei soviet essa non era ancora del tutto alla mercé della loro dominazione. Nell'ambito del sistema a democrazia limitata delle cosiddette «democrazie popolari», il partito comunista, pur

non esercitando una dittatura assoluta, ebbe un ruolo dapprima fondamentale, in seguito costantemente crescente e infine egemonico. Stampa e attività scientifica continuarono a godere di talune libertà, anche se nel corso delle epurazioni antifasciste furono commesse ingiustizie anche nei confronti di coloro che erano semplicemente anticomunisti. Nonostante questo, le università e l'Accademia delle scienze potevano operare in libertà, e altrettanto si può dire della Società filosofica ungherese. Si pubblicavano inoltre periodici di filosofia, teologia e sociologia. Eminenti professori non-marxisti quali Gyula Kornis o Lajos Prohászka proseguirono la propria attività, altri – quali Sándor Karácsony o István Bibó – assunsero un ruolo significativo nella vita pubblica. I filosofi non-marxisti accolsero calorosamente i marxisti che rientravano dall'immigrazione, come György Lukács e lo specialista Béla Fogarasi. La corrente comunista dissuase tuttavia dal rientrare in patria Károly Mannheim, già noto a livello internazionale, e Vilmos Szilasi, poiché, essendo dichiaratamente non-comunisti, avrebbero potuto causare complicazioni e dunque costituire un problema. Con l'ascesa al potere dei comunisti la situazione mutò radicalmente. Iniziarono dittatura e terrore. La libertà di stampa era finita e le istituzioni della vita scientifica, come università e accademie, furono sottoposte a sanzioni. Gli intellettuali non-marxisti riuscirono a mantenere le loro cattedre nel campo delle scienze sociali soltanto molto di rado (in campi relativamente neutri ideologicamente, quali cultura locale e medievistica) e, in ogni caso, non di certo nella filosofia. Molti emigrarono. La Società filosofica interruppe la propria attività e le riviste furono chiuse. Tutto era ormai scosso dalla propaganda dell'ideologia marxista-leninista nella sua forma peggiore: quella stalinista. Nelle università lo studio della storia del partito divenne un dovere, come anche il ficcarsi in testa i primitivi dogmi «filosofici». Le Chiese e le loro istituzioni, come le accademie teologiche (le facoltà teologiche erano state infatti sottratte alle università), furono limitate, controllate e ghettizzate. Persero la cattedra e trascorsero il resto della loro vita nel totale isolamento non soltanto professori «borghesi» come Kornis o Prohászka, ma anche personalità come Karácsony e Bibó, dichiaratamente di sinistra. Per quanto riguardò invece la cura e la diffusione dell'ideologia marxista, l'iniziativa passò nelle mani dei burocrati di partito: si mise in moto una massiccia campagna contro Lukács e Fogarasi, al fine di intimorire con loro l'intera élite intellettuale ungherese. Gli anni del terrore durarono sino al 1953, allorché vi fu una chiara riduzione della tensione che culminò nell'insurrezione popolare del 1956. Durante il periodo del disgelo e dell'insurrezione popolare si allentò la morsa dell'ideologia, anzi, per un breve periodo essa cessò del tutto. All'interno della vita scientifica vennero nuovamente formulate tutte quelle istanze che tendevano al ripristino della libertà di ricerca, insegnamento e stampa. Dopo che l'insurrezione fu soffocata nel sangue, tutte le speranze sembrarono venir meno, benché non del tutto: dopo le iniziali rappresaglie, infatti, il nuovo sistema iniziò a fare sempre maggiori concessioni anche nel campo della vita spirituale, da cui rimase comunque esclusa la filosofia. Un segno di tale consolidamento fu l'amnistia del 1963. Venne inoltre avviata una nuova campagna diretta contro Lukács e il «revisionismo», al fine di realizzare un nuovo ordine ideologico e, come già in precedenza, con il chiaro scopo di intimidire. In tutto questo periodo si sviluppò sempre più, fino a raggiungere il proprio culmine, l'azione dei portavoce dell'ufficio per il controllo dell'ideologia, mentre subiva invece una battuta d'arresto l'attività di quei filosofi legati alla critica della società ungherese – sotto molti aspetti feudale, arretrata, conservatrice e premoderna, tipica del periodo precedente alla Seconda guerra mondiale.

Quando si parla di questi filosofi ci si riferisce a Sándor Karácsorly, che desiderava rivoluzionare la vita sociale e spirituale dell'Ungheria; a István Bibó, che intendeva riformare in modo democratico la vita politica e sociale ungherese; e infine a Béla Hamvas, che mirava a orientare la vita spirituale e artistica del paese verso la modernità.

Sándor Karàcsony

Vorremo iniziare citando una valutazione riassuntiva della filosofia di Karácsony offerta da Tibor Hanák:

> «Un ruolo determinante spettò a Sándor Karácsony (1891-1952), grazie soprattutto alla sua filosofia sociale e della cultura, originale più dal punto di vista linguistico che da quello dei contenuti. Fu professore di pedagogia a Debrecen.»
>
> «Opere: *A neveléstudomány társas-lélektani alapon* (La scienza dell'educazione sulla base della psicologia sociale), Budapest, 1938; A *magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja* (Mentalità ungherese e riforma scolastica), Budapest, 1939, 1985[2]; A *magyar világnézet* (La concezione ungherese del mondo), Budapest, 1941; *Ocsúdó magyarság* (Lo sviluppo ungherese), Budapest, 1942; A *magyarok istene* (Il dio degli ungheresi), Budapest, 1943».
>
> «Karácsony si ispirò nella sua filosofia al fatto che l'uomo è un animale sociale. A partire da questo rapportarsi reciproco degli uomini si costituirebbero, secondo Karácsony, importanti prodotti social-filosofici e "social-logici". Tra questi i più importanti sarebbero la lingua come sistema di segni, l'arte come sistema di simboli e la società come sistema di azioni. Anziché porsi alla ricerca della struttura di tali sistemi, Karácsony si interessò piuttosto del modo in cui tali sistemi potevano mutare all'interno dei diversi ambienti nazionali. Era infatti convinto che l'articolazione sociale di una nazione comportasse una struttura "sociologica" propria, all'interno della quale i singoli segni costituirebbero un "valore sociale" originariamente proprio e specifico; colui che non appartiene a questa struttura non sarebbe assolutamente in grado di comprendere simboli, concetti e azioni. Karácsony tentò di esporre queste tesi riferendosi direttamente alla mentalità ungherese, per giungere così a una "filosofia ungherese" o a uno "specifico filosofico" ungherese, oppure, quantomeno, per chiudere definitivamente con la "mentalità germanica". Le sue argomentazioni rimasero però troppo generiche e artificiose. L'opera di Karácsony va intesa soprattutto tenendo presente il suo desiderio di contrapporre al rafforzato influsso tedesco dei primi anni Trenta una mentalità ungherese cosciente di sé.»[1]

Dopo la Seconda guerra mondiale Karácsony sviluppò ulteriormente le sue teorie sulla mentalità «ungherese». I tratti fondamentali che caratterizzavano tale mentalità – che poteva definirsi concreta, oggettivamente primitiva e associativa in opposizione a quella indogermanica, astratta, soggettivamente elaborata e gerarchizzante – erano rimasti immutati. A quel tempo Karácsony riteneva altresì che la mentalità ungherese rappresentasse il modo di pensare orientale (così come quella tedesca rappresentava il pensiero occidentale). Tale mentalità avrebbe realizzato a sua volta, nel contesto di una completa e rivoluzionaria rinascita che doveva somigliare alla Riforma, una nuova cultura: una nuova cultura d'alto profilo dei popoli dell'Europa dell'est in contrapposizione all'alienata civiltà occidentale. Al principio spengleriano del «tramonto dell'Occidente» Karácsony contrappose quello, per così dire, dell'«alba dell'Oriente». Negli sconvolgimenti della rivoluzione comunista egli intravide – come per esempio anche Berdjaev – qualcosa di simile al travaglio di un parto.

Tra le sue maggiori opere di allora ricordiamo: A *magyarok kincse* (Il tesoro degli ungheresi), Budapest, 1944; *A magyar demokrácia* (La democrazia ungherese), Budapest, 1945; *Magyar ifjúság* (Gioventù ungherese), Budapest, 1946; A *magyar béke* (La pace ungherese), Budapest, 1947.

Durante il periodo relativamente democratico Karácsony rivestì anche importanti incarichi, da cui successivamente, dopo la presa del potere da parte dei comunisti, fu sollevato e messo a riposo. I suoi numerosi sostenitori che operavano nei più diversi ambiti della vita culturale non sfuggirono alla persecuzione. La teoria di Karácsony fu denunciata come «nazionalista», e si mise in moto una campagna contro di lui. Nel periodo del disgelo – immediatamente prima dell'insurrezione – i suoi sostenitori riuscirono quasi a difendere con

successo la filosofia dei loro maestro, avviando un dibattito che sollevò grande interesse. Dopo l'ondata di repressione seguita all'insurrezione popolare, l'opera di Karácsony finì in pratica nel dimenticatoio e una sua rinascita ebbe luogo soltanto negli anni Ottanta.

István Bibó

Citiamo la valutazione riassuntiva di Tibor Hanák riguardante le riflessioni filosofiche di Bibó:

> «Da ultimo dobbiamo citare István Bibó (191 1-79), eminente rappresentante della politologia non-marxista. Studiò scienze politiche, conseguì il dottorato a Szeged e completò i suoi studi a Vienna, Ginevra e L'Aia. Dopo il 1945 Bibó fu direttore di sezione presso il Ministero degli interni ungherese e, dopo il 1946, professore di dottrine politiche a Szeged. Qui iniziò la sua attività pubblicistica, che fu però interrotta nel 1948 con l'avvento al potere dei comunisti. Nel 1956 fu ministro nel governo rivoluzionario di Imre Nagy.»
>
> «Pubblicazioni: István Kemény, Mátyás Sárközi (a cura di), *Bibó István összegyüjtött munkái* (Opere di István Bibó), voll. I-IV, Berna, 1981-84; Tibor Huszár (a cura di), *Válogatott tanulmányok* (Studi scelti), voll. I-III, Budapest, 1986.»
>
> «La filosofia politica di István Bibó è raccolta nei saggi scritti tra il 1945 e il 1948 e nel 195657, subito dopo l'insurrezione ungherese. Egli concepì le sue posizioni e i suoi progetti politici nello spirito del liberalismo inglese classico, assunse in tutti gli ambiti problematici un atteggiamento tollerante e tentò di percorrere una terza via tra la conservazione e il comunismo. Bibó non si ispirò mai a opinioni correnti bensì all'analisi dei dati sociali e politici. Il suo metodo era del tutto empirico. Si deve a Bibó la migliore descrizione della società ungherese post-bellica, in cui egli assegnò un ruolo di primo piano alle componenti spirituali: paura, emozioni, pregiudizi. Egli intese legare con alte istanze morali il suo modo di procedere empirico e il suo indubitabile atteggiamento di disponibilità al compromesso.»[2]

Bibó intraprese la sua attività nel corso della Seconda guerra mondiale e la sviluppò nel breve periodo di democrazia seguito al conflitto. In quegli anni lavorò come esperto di amministrazione presso il Ministero degli interni, da cui però venne cacciato – come anche dalla vita pubblica in generale – già nel 1947-48. In seguito condusse vita ritirata lavorando come impiegato e bibliotecario fino all'insurrezione del 1956, allorché entrò nuovamente in attività prendendo anche parte al governo rivoluzionario, anzi, dopo la fuga e la successiva incarcerazione del primo ministro fu lui a impegnarsi per garantire la continuità dello stato di diritto e raggiungere un compromesso con i funzionari della forza di occupazione sovietica. Per questa ragione fu arrestato nel 1957, condannato e liberato nuovamente soltanto nel 1963. Il suo pensiero conobbe una rinascita soltanto negli anni Ottanta: da un lato, nel 1986 – vale a dire dopo la sua morte ma prima del cambiamento del sistema – venne pubblicata la raccolta delle sue opere in tre volumi, dall'altro, l'opposizione democratica intese onorarne la memoria con un libro commemorativo, che verrà tuttavia pubblicato soltanto dopo la caduta del comunismo.

Béla Hamvas

Anche su Béla Hamvas citiamo una valutazione di Tibor Hadak:

> «Béla Hamvas (1897-1968) voleva diffondere una nuova concezione del mondo, che sopravanzasse anche la filosofia e che tenesse nella dovuta considerazione l'interpretazione esistenzialista dell'essere dell'uomo – concezione di cui però alla fine non si ritenne soddisfatto. Hamvas studiò letteratura tedesca e ungherese all'Università di Budapest e lavorò quindi come bibliotecario dal 1927 al 1948. Dopo l'avvento al potere dei comunisti fece il contadino, il magazziniere e il manovale.»

«Opere: Szellem *és egzisztencia* (Spirito ed esistenza), Szeged, 1941; *A láhatatlan történet* (La storia invisibile), Budapest, 1943, 1988[2]; *Anthologia Humana. Ötezer év bölcsessége* (Anthologia Humana. La saggezza di cinque millenni), Budapest, 1947; *Forradalom a müvészethen* (Rivoluzione nell'arte), Budapest, 1947; *Az* öt *géniusz* (I cinque geni), Berna, 1985; *Karnevdl,* voli. I-II, Budapest, 1985; *Silentium. Titkos jegyzökönyv. Unicornis* (Silentium. Protocollo segreto. Unicornis), Budapest, 1987; *Scientia Sacra*, Budapest, 1988.»

«Come già Jaspers nell'opera *La situazione spirituale del nostro tempo*, anche Hamvas partiva da considerazioni di critica della cultura, riconoscendo nei sintomi della crisi la lacerazione, l'angoscia, la mancanza di prospettive e *l'amor fati* come fondamentali caratteristiche dell'esistenza umana. La convinzione di Hamvas era tuttavia – contrariamente a quanto ritenuto da Heidegger – che l'uomo avesse perduto un "ordine cosmico" nuovamente ottenibile grazie alla filosofia vitalistica di Schopenhauer, Nietzsche e Bergson e, soprattutto, alle dottrine del buddhismo (a tale proposito Hamvas fu influenzato in particolare dall'orientalista francese René Guénon)[3]. La filosofia non offrirebbe una semplice ontologia dell'essere umano, bensì una fede che dà forma alla vita [Hamvas, *Szellem és egzisztencia*, pag. 28]. Per Hamvas la semplice vita costituirebbe il più basso livello d'essere, come un vegetare in "eccessiva materialità" in cui l'anima, che pur "vede, comprende, esperisce e sa", è ancora dominata dalla dualità di intelletto e passione, che rappresenta il maggiore ostacolo alla perfezione. Soltanto lo spirito, che solo conosce e realizza l'unità superiore data nel mito, è in grado di conseguire tale perfezione. Scienziati e filosofi non sono adeguati per questo tipo di esperienza, a cui è chiamato unicamente il *poeta sacer*. La mistica, in tal senso, costituirebbe il più alto livello di conoscenza. Il poeta possiede una conoscenza in cui "il mondo è aperto ed è un intero unitario", una conoscenza che la "logica originaria" ricerca nella lingua, nella parola – nella parola si scopre l'essere: così pensava anche Heidegger. Questo non sarebbe tuttavia possibile nel rapporto io-tu, nell'amicizia e nell'amore, ma soltanto nella solitudine. Giungeremmo così a conoscere la vita come una cosa mostruosa e la morte come una liberazione. Tale evidenza non sarebbe causa di dolore, che ha sempre una causa concreta, bensì di una "tristezza esistenziale".»

«Già nella sua *Anthologia Humana* Hamvas tentò non soltanto di mettere in rassegna "saggezze vecchie di cinquemila anni" ma anche di ottenere una visione generale della filosofia. Questa sua mira fu ancora più chiara in *Scientia Sacra*, in cui egli intese ricostruire la metafisica originaria, comune e unitaria, così come essa era desumibile dagli scritti religiosi arcaici dell'Oriente, dal Tao, dai Veda, dall'Antico Testamento, dal Corano. Hamvas scrisse numerosi romanzi, molti saggi e aforismi, in gran parte non ancora pubblicati. Il suo manoscritto intitolato *Pathmos*, opera degli anni Sessanta, testimonia un profondo pessimismo culturale. Hamvas vi definisce la scienza come "sistema di menzogne", il socialismo "truffa mondiale", l'arte moderna come "arte mancata" e il mondo come "luogo di perdizione": "Il mondo è il luogo della menzogna". »[4]

A partire dagli anni Ottanta le opere di Hamvas hanno nuovamente goduto di grande favore con la recente pubblicazione di *Közös életrend. Válogatás esszéiböl és életmüvének teljes bibliográfiájá* (Biografia. Selezione dei suoi saggi e bibliografia completa della sua opera), Budapest, 1988. Opere: vol. I: *Anthologia Humana*, Budapest, 1990; vol. II: *Szilveszter-Bizonyos tekinteben-Ugyanis* (Silvester – In un certo senso – Cioè), Budapest, 1991; vol. III: *Patmosz I* (Pathmos), Budapest, 1992; il volume IV manca; vol. V: A *babérfaligetkönyv* (Il lauro-carpino), Budapest, 1993.

2. *Il consolidamento del cosiddetto «socialismo reale»*

In seguito all'amnistia generale del 1963 la situazione all'interno dell'Ungheria si stabilizzò sempre più. Nel campo della vita culturale e scientifica prese piede un crescente liberalismo, seppure non del tutto privo di oscillazioni.

Questo processo di normalizzazione influenzò comunque, benché in misura minore e con ritardo, anche la filosofia. Un allentamento dei lacci o delle temporanee restrizioni si palesò innanzitutto nella situazione dei filosofi marxisti. Nel 1956 György Lukács era stato espulso dal partito per aver fatto parte per un breve tempo del governo rivoluzionario, e per questa stessa ragione era stato persino internato per un certo periodo. Venne riabilitato negli anni Sessanta, anni in cui tutta la sua filosofia venne a trovarsi sotto il segno di una riforma del socialismo, cosa per altro ben accolta dalla dirigenza del paese. Quando le forze post-staliniste cominciarono, dopo la morte di Lukács, un attacco alle riforme in corso e all'atmosfera, per così dire, troppo disinvolta, si innescò anche la repressione nei confronti di alcuni allievi di Lukács, ragion per cui essi optarono per l'emigrazione e rientrarono soltanto dopo il cambiamento di sistema (celebre tra questi fu Ágnes Heller). In seguito, le riforme furono comunque portate avanti e nel 1985 – centesimo anniversario della nascita di György Lukács – il filosofo era praticamente già annoverato, almeno in parte, tra gli ideologi ufficiali del sistema.

Per quei filosofi non-marxisti che esprimevano una posizione confessionale, soprattutto cattolica, questo processo significò soprattutto la possibilità di uscire da una condizione di ghettizzazione. Il sistema stesso, del resto, cercava nuovi stimoli in un dialogo sempre crescente tra marxisti e cristiani, cosa che non mancò di avere la sua importanza giacché si permetteva in tal modo agli autori cristiani di divenire sempre più conosciuti. Nel 1987, in occasione della rifondazione della Società filosofica ungherese, fu formulato dopo estenuanti dibattiti uno statuto in base al quale anche i filosofi non-marxisti avrebbero potuto svolgere nell'ambito della Società un qualsiasi ruolo (era altresì previsto un settore particolare per la filosofia della religione). Di importanza fondamentale fu il fatto che l'Accademia delle scienze riconobbe al filosofo cattolico Tamás Nyíri il grado di dottore in scienza, grado che in teoria spettava propriamente soltanto ai filosofi marxisti. Da allora in poi fu possibile ai filosofi pubblicare praticamente qualsiasi cosa, anche se quanti avevano avuto «problemi» di natura politica continuarono a non poter pubblicare nulla.

Tamás Nyíri (1920-94)

Nyíri studiò all'Università per stranieri di Perugia (1938), all'Università tecnica ed economica di Budapest (1938-40) e all'Università di Vienna (1940-45). Iniziò la sua carriera come cappellano a Budaörs (1945-46), in seguito fu sacerdote e prefetto al collegio St. Imre di Budapest (1946-52), direttore del Seminario di Esztergom (1952-63) e infine, per ragioni politiche, nuovamente cappellano a Budapest (1963-68). La sua carriera ricevette nuovo slancio dopo il 1968, divenendo professore dell'Accademia di teologia cattolica di Budapest di cui poi fu decano dal 1976 al 1977. Dal 1978 sino al suo pensionamento nel 1990 fu direttore del cosiddetto «Corso di corrispondenza». Riguardo alla sua attività confessionale ricordiamo ancora che egli fu, a partire dal 1984, consulente del Segretariato per i non credenti presso il Vaticano. Nel periodo dal 1969 al 1980 fu collaboratore della rivista cattolica ungherese «Vigilia» e inoltre, dal 1974, della rivista teologica internazionale «Concilium».

La figura di Nyíri ebbe un'importanza significativa anche all'interno della vita filosofica mondiale, essendo egli uno dei maggiori partecipanti di parte cattolica al dialogo tra cristiani e marxisti. Il suo credito all'interno degli ambienti filosofici del paese crebbe costantemente e nel 1987 fu di enorme rilevanza il suo ruolo nella stesura del nuovo statuto della Società filosofica ungherese. Come già detto, nel 1983 l'Accademia delle scienze ungherese gli riconobbe il titolo di dottore in scienza e, dal 1986 sino alla morte, fu membro del comitato di redazione del «Magyar Filozófiai Szemle», la rivista filosofica ufficiale dell'Accademia.

Anche dopo la «caduta del muro» egli seppe mantenere la sua apertura ad altre concezioni del mondo, manifestando per esempio con immutato apprezzamento le proprie opinioni

su Marx e sui risultati di filosofi marxisti di livello effettivamente alto. Nel corso degli ultimi anni della sua vita dedicò grande attenzione al dialogo tra cristianesimo ed ebraismo e alla riconciliazione tra le due religioni.

Opere: *A keresztény ember küldetése a világban* (La missione del cristiano nel mondo), Budapest, 1968; *Az idök jelei* (Segno dei tempi), Budapest, 1971; *Antropólogiai vázlatok* (Schizzi di antropologia), Budapest, 1972; *A filozófiai gondolkodás fejlödése* (Lo sviluppo del pensiero filosofico), Budapest, 1973, 1977[2], 1991[3]; *Ki ez az ember*? (Chi è quest'uomo), Budapest, 1976; *Az ember társadalmi léte* (L'esistenza sociale dell'uomo), Budapest, 1980; *Az ember a világban* (L'uomo nel mondo), Budapest, 1981; *Alapvetö etika* (Etica fondamentale), Budapest, 1988; *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kulturaelmélete* (Psicologia del profondo e ateismo. La teoria della cultura di Sigmund Freud), Budapest, 1993.

Tamás Nyíri fu diretto collaboratore e amico di Karl Rahner. Al centro della sua concezione filosofica si trovano i problemi antropologici della filosofia, a cui egli si avvicina talora attraverso la filosofia classica cristiana e non cristiana (Tommaso d'Aquino e Immanuel Kant), talora attraverso i grandi della filosofia (Nietzsche e Heidegger), tal'altra attraverso gli esponenti più illustri dell'antropologia filosofica (Gehlen, Plessner, Pannenberg). La sua antropologia, inoltre, reca chiaramente una matrice cristiana; l'uomo è innanzitutto individuo, una persona che si pone di fronte al mondo con mente aperta e che crea quella lingua e quella cultura necessarie alla società. L'uomo è aperto anche verso un futuro che non è tuttavia del tutto calcolabile e definibile razionalmente, per cui all'interno della vita umana si mescolano angoscia e speranza. Rivolgersi a Dio e aver fede in Lui sono dunque componenti fondamentali dell'essenza antropologica dell'uomo. La critica della religione (come per esempio quella di Marx) è in un certo senso giustificata, nella misura in cui si occupa delle precedenti forme di religione, ormai superate dal punto di vista dello sviluppo odierno. La tradizione cristiana è comunque nelle condizioni di rendere accessibili all'uomo nuove possibilità e prospettive per il superamento dell'alienazione.

Nyíri vede nel freudismo l'ultima grande forma di ateismo. Questa teoria non semplicemente psicologica ma metapsicologica – essenzialmente metafisica – coglierebbe, pur nel riduzionismo freudiano, la vera concezione della condizione umana. Secondo Nyíri sono state le abitudini religiose e le tendenze fortemente demitizzanti del cristianesimo moderno a dischiudere nuovi punti di vista etici e culturali per l'interpretazione dell'esistenza umana. L'amore cristiano per il prossimo – egli afferma – è di natura morale assoluta. Non si auspica che ci si confronti verso gli empi così come verso i propri congiunti, purtuttavia dobbiamo vedere anche in essi l'uomo, che desidera quanto noi vivere ed essere felice, e ne ha diritto quanto noi.

Béla Weissmahr (1929)

Dopo il diploma entrò nel 1947 nell'ordine dei gesuiti e dal 1950 al 1952 studiò filosofia e teologia a Szeged. Proseguì lo studio a Budapest presso l'Accademia teologica locale (1954-56) e tra il 1956 e il 1959 all'Università teologica dei gesuiti di Maastricht. Dal 1960 al 1966 insegnò dogmatica in Indonesia e ottenne successivamente il titolo di dottore in teologia all'Università Gregoriana. Dal 1969 al 1971 lavorò presso il Collegium Gennanicum et Hungaricum in qualità di repetitor; dal 1971 insegnò metafisica e teologia filosofica all'istituto superiore di filosofia dei gesuiti di Monaco. Dal 1990 fu inoltre professore dell'Accademia teologica di Szeged. Nel 1973 scrisse la sua dissertazione dal titolo *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Molti dei suoi scritti apparvero nella rivista cattolica «Merleg», periodico di cui Weissmahr era collaboratore e che venne redatto e pubblicato dapprima a Monaco e Vienna e in seguito anche a

Budapest. Due dei suoi scritti più importanti sono *Isten léte és mivolta* (Essere e essenza di Dio) e *Bevezetés az ismeretelméletbe* (Introduzione alla gnoseologia), pubblicati nel primo volume dell'opera collettiva *Teológlai vázlatok. Tanullmányok a filozófia és a teológia köréböl a* II. *Vatikátni Zsinat után* (Abbozzi di teologia. Studio nell'ambito di filosofia e teologia dopo il Concilio Vaticano Secondo), Budapest, 1983.

Opere: *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolutimi und des Wunders* (L'azione di Dio nel mondo. Un contributo al dibattito sulla questione dell'evoluzione e del miracolo), Frankfurt, 1973; *Philosophische Gotteslehre* (Teoria filosofica del divino), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1983. *Ontologie* (Ontologia), Stuttgart-Berlin-Köln, 1991 (edizione ungherese: *Ontológia*, Vienna-Budapest-Monaco, 1992).

Secondo Weissmahr l'ontologia costituisce una componente fondamentale di quel settore della filosofia tradizionalmente designato con il nome di metafisica, la quale pertanto viene definita come «metafisica fondamentale». In tal modo, nella sua opinione, metafisica e ontologia finiscono per avere in un certo senso lo stesso significato. Lo sviluppo definitivo della metafisica è a sua volta la teologia filosofica.

Sostenendo la possibilità della metafisica, Weissmahr rimanda al fatto che si possono formulare considerazioni vere anche in relazione agli ambiti della realtà non empiricamente verificabili. In tale contesto egli ricorre alla cosiddetta «conclusione ritorsiva», cioè a una modalità dialettica che gli permette di ribaltare gli argomenti dell'interlocutore nel corso della dimostrazione. Fissando i confini empirici della conoscenza, le posizioni che in sé dichiarano l'impossibilità della metafisica esprimono anche qualcosa riguardo a ciò che supera i confini dell'empirico. Non si tratta tuttavia di un qualche «altro mondo» nascosto dietro o sopra il mondo sensibile, bensì di qualcosa del nostro mondo concreto e della nostra stessa dimensione umana che non è percepibile empiricamente e che rappresenta un di più rispetto al mondo dell'empiria.

Nel senso più profondo della parola (dell'empiria), non abbiamo esperienza neppure di Dio. Dio è tuttavia dato all'interno dell'esperienza trascendentale, all'interno cioè della realtà senza condizioni che si distingue dal mondo. Si tratta dunque di qualcosa che concerne l'intera vita umana, si tratta dell'assoluto esistenziale: giunge a Dio l'uomo che cerca il fondamento ultimo dell'ente; giunge a Dio l'uomo che cerca il senso della vita e che desidera superarsi in Dio (causa ultima dell'ateismo è la mancata conoscenza di questa possibilità, un pessimismo che non coglie la possibilità del superamento della finitezza). Dio è presente nel mondo e lo sovrasta: non ha limiti nella Sua immanenza in tutto ciò che esiste (in tutto ciò che deve a Lui la propria esistenza) e, d'altro canto, non ha limiti nella Sua trascendenza superando tutto ciò che esiste concretamente. Il male del mondo esiste come parassita del bene creato da Dio; la definitiva risposta cristiana al problema del male è costituita dalla redenzione.

Tamás Molnár (1921)

Iniziò la sua formazione scolastica in Transilvania, svolgendo poi gli studi universitari dapprima a Budapest, poi a Bruxelles (1946-49), quindi alla Columbia University, dove portò a termine anche il dottorato. A partire dal 1950 insegnò in numerose università americane: Yale, Rutgers, New York. Fu professore ospite alla Sorbona e alle università di Digione, Monaco, Pretoria e di alcuni stati del Sudamerica. Dal 1991 insegna in Ungheria presso le Università di Budapest e Pécs. Oltre che di filosofia politica si è occupato anche di politologia. È stato tra l'altro anche osservatore internazionale in Portogallo, Argentina, Sudafrica e Taiwan. Contemporaneamente, ha collaborato con il movimento dei conservatori statunitensi.

Opere: *The Decline of the Intellectual*, New York, 1961 [1965]; *Utopia. The Perennial Heresy*, Lanham, New York, Londra, 1967, 1990[2], (in ungherese *Utópia – örök eretnekség*, Budapest, s.d.); *La gauche vue d'en face*, Parigi, 1970; *God and the Knowledge of Reality*, New York, 1973; *Le socialisme sans visage*, Parigi, 1976; *Twin Powers, Politics and the Sacred*, Grand Rapids, 1988, (in ungherese *A hatalom két arca: Politikum és szentség*, Budapest, 1992); *The Church, Pilgrim of Centuries*, Grand Rapids, 1990; *L'Europe entre parentheses* (L'Europa tra parentesi), Parigi, 1990; *Philosophical Grounds*, Berna, New York 1991; Az *ideális állam kritikája* (Critica dello stato ideale), Budapest, 1991; *L'hégémonie libérale* (L'egemonia liberale), Losanna, 1992, (in ungherese: *A liberális hegemónia*, Budapest, 1993).

Il punto di partenza della filosofia della società e della storia di Molnár è che originariamente il potere non era fondamentalmente di natura soltanto politica, bensì anche sacra. Il sovrano era infatti allo stesso tempo monarca e sacerdote. Il cosmo e la vita umana dei tempi antichi contenevano in uguale misura momenti sacri e profani, in seguito tuttavia, con la demitizzazione del cosmo, fu profanata anche la vita umana. Dall'immagine moderna del mondo – e quindi dalla vita contemporanea – è scomparso l'elemento di sacralità. In tal modo, tuttavia, diviene del tutto impossibile costituire un pensiero comune o principi del bene comune che abbiano senso (come nelle società occidentali «liberali») o che siano ingannevoli e falsi (come nelle società «marxiste» del cosiddetto «socialismo reale»). Al posto del sacro andato perduto, gli uomini si sforzano di introdurre ogni tipo di sostituti della religione, cosa che è tuttavia condannata al fallimento: la questione, infatti, è se il mondo del sacro sia in qualche modo rinnovabile. Nelle società liberali che si fondano sull'individualismo, la concorrenza e il principio del *bellum omnium contra omnes* e che concepiscono la fede come una faccenda assolutamente privata, tutto questo sembra palesemente un'impresa disperata, quantomeno finché resta immutato il principio fondamentale di queste società. Secondo Molnár, il fascino del socialismo derivò anche dal fatto che molti cercarono in esso una via d'uscita dal mondo del liberalismo. L'utopia del socialismo è tuttavia condannata al fallimento tanto quanto tutte le altre utopie. L'utopia è un'«eresia eterna», che alla fin fine conduce alla perdizione coloro che si sono lasciati sedurre da essa. Il problema non riguarda dunque soltanto le utopie religiose di carattere secolare, non solo le sette: già la Riforma in sé aveva aperto la strada in questa direzione (la mentalità della modernità era, per questo motivo, in un certo modo protestante). Molnár confida soltanto nella rinascita della forza e della tradizione del cattolicesimo e nel fatto che al mondo moderno – segnato da Rinascimento, Riforma e Illuminismo – seguirà probabilmente un'epoca postmoderna di direzione contraria.

Miklós Gáspár Tamás (1948)

Tra i filosofi non-marxisti di quest'epoca egli è l'unico a dichiararsi apertamente non credente, anzi, non appartiene neppure alla corrente filosofica cattolica. Nato in Transilvania, completò gli studi universitari a Cluj (in seguito Cluj-Napoca, in Romania). Si laureò nel 1972 dopo un breve soggiorno di studio all'Università di Bucarest. La sua tesi dal titolo *Bergson a módszerröl* (Bergson sul metodo) fu pubblicata nel 1973 sul «Magyar Filozófiai Szemle» di Budapest. Terminati gli studi, intraprese l'attività di giornalista per conto del settimanale letterario «Utunk». In seguito pubblicò alcuni lavori di filosofia. I suoi scritti comparvero inoltre sui seguenti giornali ungheresi: «Alföld», «Kortárs», «Mozgó Világ», «Tiszatáj», «Valóság», «Világosságg»; in Vojvodina scrisse per «Híd» e «Uj Symposion». Nel 1974 entrò in conflitto con le autorità della dittatura romena e, subito dopo l'uscita del suo primo libro *A teória esélyei* (La possibilità della teoria) – avvenuta l'anno successivo –,

gli fu fatto divieto di pubblicare. Poiché non ottemperò a tale divieto e le vessazioni nei suoi confronti si fecero sempre più forti, nel 1978 si trasferì in Ungheria. Qui lavorò dapprima presso la casa editrice Corvina e nel 1979 gli venne affidata la cattedra di storia della filosofia dell'Università Eötvös di Budapest. Avendo aderito all'opposizione democratica ungherese, nel 1981 venne escluso da ogni attività didattica. Continuò a pubblicare i suoi scritti su giornali e riviste clandestine e sui periodici dell'emigrazione. Fu così che nel 1985 apparve tra l'altro la sua opera A *szem és a kéz* (L'occhio e la mano). Nel 1986 tenne conferenze in varie università occidentali, per esempio negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, Francia e Austria. Dopo la svolta democratica in Ungheria intraprese la carriera politica e, dal 1990 al 1994, fu parlamentare (Unione dei democratici liberi), pur proseguendo la sua attività filosofica. Dal 1989 tiene conferenze alla facoltà di giurisprudenza dell'Università Eötvös. Tra il 1991 e il 1995 ha diretto l'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze ungherese; dal 1992 è membro del comitato di redazione della rivista filosofica ufficiale dell'Accademia, «Magyar Filozófiai Szemle»; tra il 1993 e il 1995 ha ricoperto la carica di vicepresidente della Società filosofica ungherese. Pubblicò numerosi scritti politici, politico-filosofici e filosofici. La sua opera *Idola tribus* apparve nel 1989, ancora a Parigi ma in ungherese; il volume *Másvilág. Politikai esszék* (Al di là. Saggi di politica) è apparso invece direttamente in Ungheria nel 1994.

Opere: A *teéria esélyei*, Bucarest, 1975; *Idola tribus*, Parigi, 1989; *Mc'tsvildg. Politikai esszék*, Budapest, 1994.

Anche nei suoi scritti teoretici Miklós Gáspár Tamás si trova in stretto contatto con la realtà politico-sociale che costituisce il punto di partenza delle sue riflessioni. La sua concezione generale del mondo è influenzata dai vari tentativi di soluzione dei problemi sociali e morali. La sua posizione fu inizialmente anarco-libertaria, orientata a sinistra. Allorché riconobbe che questa poteva implicare una sorta di simpatia per l'odiata e rifiutata dittatura comunista e costituirne una base ideologica, si rivolse dapprima al liberalismo classico e in seguito al neoconservatorismo. Suo maestro in tal senso fu in particolare Friedrich von Hayek. Tamás criticò contemporaneamente, e parallelamente, le attività rivoluzionarie di destra e di sinistra, utopie socialiste e conservatrici. Sotto questo punto di vista, egli era stato senza dubbio influenzato dalle esperienze dell'Europa dell'est dei decenni precedenti, da cui era emerso chiaramente che le forme più diverse di collettivismo, che rifiutavano sia l'individualismo sia il liberalismo, si erano manifestate in egual misura nell'ambito delle più varie modificazioni del comunismo e del fascismo. Del resto, ideologie e movimenti politici antiliberali, nazionalisti e populisti costituiscono ancora oggi il maggiore pericolo per il progresso democratico dell'Europa orientale. Tamás (che si definisce volentieri *whig*) sottolinea, come Burke, l'importanza di tradizioni organiche e respinge pertanto con decisione «l'ideologia del sospetto» (Ricœr), fondata a suo giudizio da Marx, Nietzsche e Freud e sviluppata da Max Weber. Tamás pone in evidenza la forza della tradizione per la società e l'individuo, a differenza del caos che non procura pace alla società né la conduce a una situazione ideale. Tale tradizione è costituita, a suo giudizio, in primo luogo dal cristianesimo (alla cui corrente calvinista egli appartiene), inteso come una visione non politicamente conservatrice e clericale, bensì neoconservativa, moderna e interiore.

3. La *situazione attuale*

La progressiva liberalizzazione avvenuta negli anni Settanta e nel decennio successivo condusse alla fine degli anni Ottanta al passaggio pacifico dal sistema comunista alla democrazia. Quanti erano emigrati rientrarono in patria e coloro che in precedenza erano stati allontanati riebbero il loro posto. Il marxismo perse non soltanto la sua posizione dominante ma anche quasi tutti i suoi esponenti. Risulterebbe impossibile dire chi appartenne o appartenga univocamente alle correnti «tradizionali» (non-marxiste) della filosofia, in quanto praticamente tutti i filosofi ungheresi – a eccezione della generazione più giovane – furono vicini al marxismo, almeno per un certo periodo, e per lo più alla sua corrente locale, quella di Lukács. Finché esistette la cosiddetta scuola di Budapest, i cui membri erano in gran parte allievi di Lukács, anch'essa fece parte di questa corrente, benché quelli che allora ne erano membri già oggi non si riconoscano più nelle sue posizioni. Se prima della «caduta del muro» fu soprattutto l'influenza delle teorie critiche – fra le tendenze occidentali – a trovare un riscontro tra gli intellettuali ungheresi, dopo il mutamento politico questo avvenne in primo luogo per la fenomenologia, l'ermeneutica e le correnti generalmente post-moderne. Non si può esplicitamente parlare di scuole ma tutt'al più di centri in cui si sono manifestate alcune sfumature filosofiche specifiche.

Uno di questi centri è senz'altro l'Istituto filosofico dell'Accademia delle scienze ungherese, il cui attuale direttore è lo studioso di Wittgenstein, famoso anche all'estero, Kristóf (J. C.) Nyíri (solo un omonimo di Tamás Nyíri). Tra le università bisognerebbe mettere in risalto quella di Eötvös a Budapest, presso la cui facoltà di filosofia si trovano le seguenti cattedre: metafisica, logica, filosofia della società e filosofia morale, estetica e storia della filosofia. La figura principale del corpo docente è György Bence, uno dei leader della vecchia opposizione democratica ed eccellente esponente della filosofia della scienza di stampo anglosassone. Cattedre di filosofia sono presenti anche in altre università in cui è oggi possibile ricevere un'adeguata formazione filosofica: Debrecen, Miskolc, Pécs, Szeged. Personalità di spicco, da questo punto di vista, è Mihály Vajda (Debrecen), dapprima allievo di Lukács e oggi deciso esponente del postmodernismo. Anche presso le università cattoliche o calviniste, divenute indipendenti in tempi recenti e tuttavia non ancora del tutto strutturate, si insegna naturalmente filosofia.

La rivista filosofica di maggiore importanza è quella ufficiale dell'Accademia delle scienze ungherese, il «Magyar Filozófiai Szemle», pubblicato a Budapest a partire dal 1957 e il cui caporedattore è, dal 1984, Ferenc L. Lendvai. Questa rivista è aperta a ogni corrente e scuola filosofica, e uno dei suoi sforzi maggiori consiste nel rendere noti i più recenti risultati filosofici dell'Occidente non solo agli esperti ungheresi di filosofia ma anche, più in generale, ai lettori colti interessati all'argomento. La rivista «Világosság», anch'essa pubblicata a Budapest e che si rivolge alle tradizioni più significative, pubblica dal 1959 soprattutto scritti di politica e di filosofia della cultura che lasciano chiaramente intuire un legame con i valori del liberalismo classico. Dal 1989 ha iniziato le pubblicazioni «Eszmélet», rivista di Budapest di matrice neo-marxista; dal 1991 la rivista filosofica di Szeged «Existentia» e, dal 1992, quella di tendenze postmoderne «Gond», a Debrecen. Esistono inoltre periodici teologici che pubblicano anche scritti filosofici, tra cui le riviste cattoliche «Teológia» (che ha recentemente cessato le pubblicazioni) e «Pannonhalmi» e quelle protestanti «Teológiai Szemle» e «Protestáns Szemle», entrambe edite a Budapest.

[1] T. Hanák, *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß Schriften des Ungarischen Instituts München* (Storia della filosofia in Ungheria. Lineamenti. Scritti dell'Istituto ungherese di Monaco), 36, München, 1990, pagg. 146-7, in seguito citato come T. Hanák, *Geschichte der Philosophie in Ungarn*..., cit.

[2] *Ibidem*, pag. 228.

[3] Cfr. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, Paris, 1927, tr. it. e introduzione di J. Evola; *La crisi del mondo moderno*, Roma, 1972.

[4] T. Hanák, *Geschichte der Philosophie in Ungarn*..., cit., pagg. 149-50.

Parte quinta
Romania

La filosofia romena

*Dumitru Amzăr**

1. *Gli inizi*

La filosofia romena moderna è, come tutta la cultura romena della medesima epoca, l'esito del suo tardivo affrancamento dall'ambiente culturale orientale e del suo ritorno all'Europa occidentale, avvenuto solo negli anni Trenta del XIX secolo. Nel corso di tale sviluppo storico e culturale, diretta conseguenza del trattato di pace di Adrianopoli (1829), sia i figli dei principi e dei dignitari sia i discendenti dei cittadini agiati e dei grandi proprietari terrieri poterono studiare presso le università dell'Europa occidentale. In tal modo, essi aumentarono sensibilmente, già nel corso di una generazione, il livello di istruzione nei due principati di Moldavia e di Valacchia, risvegliando altresì un generale interesse per forme più elevate di scienza e per particolari tecnologie[1]. Una delle forme più ambite di conoscenza era la filosofia[2].

a) *Titu Maiorescu* (*1840-1917*): *il filosofo* «*divulgativo*»

Il primo che intraprese questo percorso, allo scopo di studiare la filosofia, fu il figlio di un romeno originario della Transilvania trasferitosi in Valacchia. Il giovane venne mandato dal padre al Ginnasio di Brașov, ma, già dopo il primo anno, si iscrisse al Theresianum di Vienna. Stiamo parlando di Titu Liviu Maiorescu, nato nel 1840 a Craiova, capitale della Piccola Valacchia (Oltenia)[3]. Dopo il diploma, ottenuto nel 1858, si trasferì a Berlino dove, dopo due semestri dedicati allo studio della filosofia e sulla base dei suoi ultimi due anni di frequenza del Theresianum, presentò domanda di ammissione all'esame di dottorato, domanda che fu tuttavia respinta. Egli allora ripiegò con maggior fortuna sull'Università di Gießen, dove nel giugno del 1859 fu promosso a dottore in filosofia *magna cum laude* discutendo una dissertazione intitolata *Pròs ti – Das Verhältnis* (Pròs ti - La relazione). Quattro mesi più tardi, nel novembre del 1859, si trasferì a Parigi, dove si dedicò agli studi giuridici che concluse nel dicembre del 1861 laureandosi presso la Facoltà di giurisprudenza. Maiore-

* Dumitru Amzăr intendeva presentare al tempo dell'edizione originale tedesca del volume altri tre filosofi romeni del XX secolo, e precisamente Nae Ionescu (1890-1940), Lucian Blaga (1895-1961) ed Ernest Barnea (1905-90). Purtroppo tale intento non poté più essere realizzato. Per colmare tale lacuna e integrare il contributo, suo figlio, Dinu Amzăr, avrebbe avuto bisogno di un certo periodo di tempo, cosa che avrebbe causato ulteriori ritardi che l'editore non poteva concedersi. In tale frangente risultava inoltre impossibile trovare altri in grado di completare il lavoro.

scu ottenne contemporaneamente anche il riconoscimento del grado accademico di laureato in filosofia sulla base del titolo di dottore ottenuto in Germania. Nello stesso anno pubblicò a Berlino l'opera *Einiges Philosophische im gemeinfaßlicher Form* (Qualcosa di filosofico in forma sintetica).

In questo lavoro l'autore ventenne intende per filosofia, del tutto e per tutto alla maniera di Herbart, la «scienza» che si occupa di meri rapporti, o più precisamente dei rapporti tra i concetti nella logica e di quelli tra le rappresentazioni nella psicologia. Come già anche per Herbart, secondo Maiorescu rientra nella filosofia anche l'estetica, che a sua volta include la morale, in quanto il giudizio estetico contiene un elemento di assenso o di rifiuto e quindi rappresenta, in ultima analisi, un giudizio valutativo (nel caso specifico un giudizio valutativo di tipo morale). La stessa metafisica, sia essa generale o applicata, è anch'essa una dottrina dei rapporti tra i concetti che studia, scoprendone e risolvendone la loro contraddittorietà, non potendo essere quest'ultima qualcosa di reale.

Nello stesso lavoro Maiorescu dice «qualcosa» anche sull'oggetto della teologia. Ispirandosi in questo caso a Ludwig Feuerbach, egli equipara Dio all'«umanità». La teologia non è antropologia pura! Dio non è un essere ultraterreno, bensì un pensiero «esclusivamente umano». Questo Dio antropologicamente inteso è «nobile nei nobili, puro nei puri, ma odioso e intollerante nei credenti eretici [...]; egli è immortale perché l'umanità è immortale». Solo «la verità» può essere immortale, poiché solo essa può considerarsi «indipendente dallo spazio e dal tempo». Quel che di vero, buono e bello ci fu nel passato, rimarrà anche in futuro. Solo lo spirito è mortale, l'anima invece è immortale. Non c'è una vita dopo la morte.

Questi passaggi dall'inconfondibile stile herbartiano e feuerbachiano, resi «in forma sintetica» da quest'opera filosofica, si concludono indicando alcune conseguenze pratiche, e precisamente in relazione alla politica familiare, alla valorizzazione della donna come fattore di civiltà, alla critica e alla tolleranza in ambito sociale – due virtù che lo stesso Maiorescu ha incarnato in modo esemplare nella sua attività pubblica di insegnante, critico letterario e critico della cultura.

Il suo secondo libro fu un manuale di logica pubblicato nel 1876 e basato in gran parte sul materiale delle sue lezioni. Per diversi decenni esso venne utilizzato per l'insegnamento della filosofia anche nei ginnasi. Maiorescu vi concepisce la logica come scienza formale e normativa, seguendo anche in questo caso Herbart e soprattutto l'opera del suo discepolo M.W. Drobisch *Neue Darstellung der Logik* (Nuova esposizione della logica) [1836]. La logica di Maiorescu, tuttavia, trascende la mera formalità, nella misura in cui nella seconda parte dell'opera viene trattata anche la metodologia. Qui Maiorescu, riallacciandosi a J.St. Mill, si occupa in dettaglio dell'induzione.

Maiorescu non ha scritto un'estetica filosofica. I suoi criteri, desunti da Schopenhauer e Fr. Th. Vischer, trovarono tuttavia espressione nella sua attività di critico letterario e di critico della cultura, sia nell'ambito della Società letteraria «Junimea», che egli stesso istituì a Jaşi nel 1864, sia sulla rivista «Convorbiri Literare» che il filosofo fondò e diresse dal 1867. Al pari di Vischer, Maiorescu distingue nella sfera della poesia tra forma e materia; come Schopenhauer, egli è dell'idea che l'arte rappresenti «le idee eterne concepite per pura contemplazione, ciò che è essenziale e rimane in ogni fenomeno del mondo», mediando così la condizione estetica. Un'opera d'arte è bella nella misura in cui essa è l'«espressione di una idea». L'amante dell'arte esperisce la condizione estetica in modo del tutto disinteressato, completamente staccato dalla sua volontà personale.

Gli scritti critici di Maiorescu rispecchiano anche la sua psicologia, che egli voleva libera da speculazioni metafisiche. Gli unici procedimenti conoscitivi che egli ammette sono l'osservazione e l'esperienza personale protratta per un certo tempo, dato che l'uomo è un

essere che va concepito come eternamente mutevole. Ogni uomo è inoltre costituito da almeno «due uomini»: quello della ragione e quello del sentimento. Non si può giudicare un uomo soltanto secondo i pensieri e le intenzioni che esprime, ma lo si deve osservare tanto quanto basta affinché anche i suoi (veri) sentimenti si manifestino nelle situazioni decisive[4].

Maiorescu non si limitò a essere «divulgativo» solo nei suoi scritti critici indirizzati al vasto pubblico e nei saggi filosofici ma anche nelle sue lezioni universitarie (a dal 1862 al 1871, a Bucarest dal 1884 al 1909)[5], giacché era dell'avviso che il suo pubblico avesse un'istruzione ancora troppo limitata per poter proficuamente seguire il percorso dei pensieri filosofici di maggiore difficoltà. Per questo motivo nella sua esposizione della *Critica della ragion pura* solo molto di rado lasciò il terreno dell'«Estetica trascendentale». Del resto, Maiorescu non gradì mai uscire dall'ambito del momento fondamentale della filosofia – la propedeutica – per addentrarsi in questioni particolari[6].

Nella politica culturale per esempio – è questo un campo di attività che egli stesso dischiuse, primo tra i suoi connazionali, e nel quale rimane a tutt'oggi insuperato – era dell'avviso che i romeni, nel passare dallo stadio culturale arcaico-patriarcale alla moderna cultura elevata sul modello dell'Europa occidentale, non dovessero semplicemente trasferire nel loro ambito nazionale forme esteriori e imitare determinate modalità di comportamento, bensì fare propri innanzitutto i contenuti formativi, come punto di partenza per la costruzione di una cultura più alta. Questa cultura superiore non era, secondo il filosofo, una merce da importare dall'estero, ma una forma cresciuta in patria, che non sorgeva solo da un *bisogno interiore* ma che doveva significare contemporaneamente anche un *arricchimento interiore*. La sua nota espressione *forme fără fond* (forme senza contenuto), in cui sintetizzò la propria critica alla fretta con cui i governi romeni dell'epoca, soprattutto di matrice liberale, introducevano «forme vuote prive del loro contenuto formativo», ridiventò tristemente attuale dopo la Seconda guerra mondiale. Non meno attuale è il suo saggio del 1873 *Beția de cuvinte* (Ebbrezza di parole), in cui fustigava i discorsi fatti di parole altisonanti che volevano nascondere la mancanza di sostanza spirituale. Come insegnante e pubblicista, e non da ultimo come politico, Maiorescu vedeva dunque il proprio compito più autentico nel contribuire, secondo le proprie forze, all'elevazione del livello d'istruzione della sua patria. La cosa gli riuscì in modo brillante, tanto che divenne il «letterato principe» della Romania del tempo. Come professore di filosofia ebbe inoltre un grande uditorio e numerosissimi studenti, i migliori dei quali divennero a loro volta insegnanti nei ginnasi e nelle università.

Maiorescu scrisse anche diversi aforismi nella cui forma letteraria si concentravano poliedriche esperienze di vita. Essi aprivano degli squarci di luce su una personalità di vecchio stampo, quale poteva discendere solo dalla connessione di due ceppi romeni: quello transilvano del padre e quello aromunico della madre. Da pedagogo, quale egli era in fondo al proprio essere, sconsigliava di fornire consigli agli altri: «Il problema è troppo difficile e la responsabilità troppo grande. I consigli si danno in base alla propria natura. Ma questa è diversa dalla natura di chi te lo chiede. Tu lo dici a modo tuo, e lui lo comprende diversamente. Se gli consigli la prudenza, la prenderà per debolezza, se gli chiedi forza, userà violenza. Un elemento estraneo si è introdotto nell'anima dell'altro e gli ha fatto perdere la misura.»

La sua anima di critico della letteratura, di politico e di statista gli consentì di vedere che «l'eccessiva dedizione alla compiutezza del pensiero inibisce l'azione. Giacché ogni azione rappresenta [solo] un anello in una catena infinita, e l'uomo attivo è intrinsecamente condannato a essere un mero frammento.»

Gli aforismi seguenti rispecchiano nuovamente il modo con cui egli concepiva la psicologia della quotidianità, dato che per lui non aveva tanto interesse la psicologia teoretica quanto

piuttosto quella applicata, vale a dire la conoscenza pratica dell'uomo. «Lo studio del cervello deve sostituire la psicologia (*ştiinţa sufletului*). Può uno che conosce il meccanismo del pianoforte raggiungere l'infinita pienezza delle melodie che si possono suonare con esso?» – «L'uomo deve essere concepito come un elemento dell'evoluzione. Non ci si deve chiedere che cosa uno è, ma che cosa uno sarà: egli progredisce (interiormente), rimane allo stesso punto o addirittura regredisce?» – «Nei momenti decisivi della sua vita l'uomo non è più guidato dalla ragione; essa gli fa vedere solo le alternative. È il cuore a dargli la direzione finale.»

Come stanno le cose con la comprensione tra gli uomini, come procede veramente l'intesa reciproca? «Quando la corrente elettrica fluisce da un luogo all'altro, solo una parte di essa procede attraverso il cavo visibile; un'altra parte si muove sottoterra. Ugualmente, la parola rappresenta nell'ambito del (reciproco) comprendersi solo un frammento dei rapporti da uomo a uomo; il resto procede in silenzio.» Al rapporto tra religione e morale Maiorescu dedicò la seguente affermazione negativa: «Siccome non si riuscì a cambiare l'uomo con i principi morali, si modificò l'utilizzo dei principi in base all'uomo.»[7]

In che cosa consiste, in ultima istanza, «l'arte della vita? Nel trattenersi, nella discrezione, nella misura, nella "negazione" generale (*negaţiune*), comunque nell'abnegazione (*abnegaţiune*)»[8].

Nel dopoguerra i filosofi marxisti riscoprirono Maiorescu ed esaltarono entusiasticamente i suoi scritti, soprattutto le sue affermazioni che rivelavano l'influsso di Feuerbach: il giovane filosofo risultava ateo convinto e fautore di un'antropologia materialistica! Nel secondo periodo del suo sviluppo spirituale (dopo il trentesimo anno di età) Maiorescu si occupò di Kant, e nel fare questo, affermarono i marxisti, rifiutò l'apriorismo delle forme fenomeniche e si dichiarò, con il Kant precritico, sostenitore del carattere oggettivo dello spazio e del tempo nonché del pensiero evolutivo – come si può vedere anche dal saggio sull'ebbrezza retorica che abbiamo già citato.

In sede religiosa, sempre stando ai marxisti, Maiorescu rimase personalmente sempre ateo, tuttavia, «per ragioni politiche di classe», commise alcuni errori, rifiutando per esempio, quasi come un canonico, «il moderno principio della divisione tra Stato e Chiesa». Da un lato continuò a negare l'immortalità dell'anima, dall'altro difese la validità universale dei valori fondamentali: «Il Vero, il Bene e il Bello». Tra fede e conoscenza ebbe una predilezione per la seconda e rimase per tutta la vita un convinto assertore della scienza. Per Maiorescu, l'uomo discendeva indubbiamente dal regno fermo, plasmandosi però in modo da spingersi ben al di là di tale mondo, verso la specie degli dei. L'accusa più pesante che i filosofi marxisti – per esempio C. I. Gulian[9] e particolarmente Simion Ghiţă[10] – sollevavano contro Maiorescu era quella di non essere rimasto fedele alle concezioni filosofiche che aveva sviluppato da giovane e di essersi lasciato andare in età adulta all'eclettismo, a fare concessioni e a conformarsi.

Per quanto concerne la critica culturale sviluppata da Maiorescu, l'anticritica marxista riconobbe quella che a suo giudizio sarebbe stata la parte positiva, cioè il fatto che Maiorescu avesse combattuto con successo le (vuote) «forme», cioè i fenomeni di minor valore e i progetti tronfi[11]. Quel che gli mancava era comunque l'obbligatorio «pensiero dialettico» secondo il quale le «vuote forme», cioè le istituzioni introdotte dalla Romania – dall'amministrazione pubblica del paese, pensata sulla base dell'esempio francese, fino alla sua stessa costituzione, redatta secondo il modello belga –, avrebbero in un certo modo prodotto da sé, semplicemente, contenuti «dialetticamente» formativi, Ma i critici marxisti dimenticavano che i romeni, appena ottenuto un minimo di libertà nella seconda metà del XIX secolo, nelle loro rivendicazioni culturali ed economiche non seguirono né la dialettica hegeliana né tantomeno quella marxista, né il principio conservatore della priorità dei contenuti formativi contro le «forme esteriori» e

istituzionali; semplicemente si comportarono secondo il buon senso comune: mandando all'estero i loro figli più dotati affinché potessero impararvi quello di cui il paese e il popolo avevano bisogno in patria, per uscire dal ritardo culturale centenario e intraprendere finalmente la via del progresso e del benessere comune. I romeni all'estero – che soprattutto in Francia e in Germania ricevettero una formazione generale e tra le più approfondite che il tempo potesse allora offrire (come Kogălniceanu, Ion C. Brătianu, lo stesso Maiorescu, Spiru Haret e molti altri) – seppero mettere in moto in Romania un progresso che, seppure non privo di errori, non cessò fino alla rivoluzione imposta il 6 marzo 1945, quella stessa che dopo due anni scarsi culminò nella destituzione della monarchia il 31 dicembre 1947.

— *Opere*

Pròs ti – Das Verhältnis (*Pròs ti* – La relazione), dissertazione, Gießen, 1859, noto anche con il titolo *De Philosophia Herbarti*; *Socialismul şi comunismul* (Socialismo e comunismo), conferenza in romeno, Bucureşti, 1859; *Einiges Philosophische in gemeinfaßlicher Form* (Qualcosa di filosofico in forma sintetica), Berlin, 1860; *La Relation. Essai d'un Fondement de Philosophie* (La relazione. Saggio su un concetto filosofico fondamentale), Paris, 1861, versione francese dell'opera del 1859; *Die alte französische tragödie und die Wagner'sche Musik* (L'antica tragedia francese e la musica di Wagner), conferenza tenuta a Berlino il 10 marzo 1861, il cui ricavato fu utilizzato per l'erezione di un monumento a Lessing nel suo paese natale, Ramenz/Lausitz. Il tema della conferenza fu altresì discusso sulla rivista della Società filosofica di Berlino «Der Gedanke», vol. I, fascicolo 3, 1861, pag. 250 e vol. II, fascicolo 4. Seguì poi un'ampia discussione nella seduta del 27 aprile 1861, dopo la quale la conferenza fu ripetuta presso la Società filosofica stessa. La medesima conferenza fu tenuta da Maiorescu anche a Parigi in francese, cfr. «Der Gedanke», vol. II, fascicolo 4, pagg. 113-119; *Über des Herbartianers C.S. Cornelius teleologische Grundlagen* (Sui presupposti teleologici di un discepolo di Herbart, C.S. Cornelius), in «Der Gedanke», vol. III, fascicolo 1, 1862, pagg. 18-22, discussione di un trattato di Cornelius, uno scienziato appartenente alla scuola herbartiana, pubblicata su «Zeitschrift für exakte Philosophie», vol. I, fascicolo 4; *Logica*, Bucureşti, 1876, integrato nella seconda edizione da un capitolo dedicato alla metodologia, Bucureşti[2], 1887, Bucureşti[6], 1913; un'edizione critica con miglioramenti e aggiunte dell'autore e con prefazione e note dell'editore fu curata da I. Brucăr, Bucureşti, 1940; *Logica şi aplicaţiile ei* (La logica e le sue applicazioni), 14 lezioni tenute presso l'Università di Bucarest nell'anno accademico 1880-81; *Patru conferinţe publice* (Quattro conferenze pubbliche), Bucureşti, 1883; *Curs de istoria filozofiei contemporane* (Corso di storia della filosofia contemporanea), tenuto all'Università di Bucarest tra il 1884 e il 1909, manoscritto conservato nella Biblioteca dell'Accademia romena di Bucarest, Sign. 151; *Două prelegeri despre filozofia kantiană* (Due lezioni sulla filosofia kantiana), Bucureşti, 1884; *Despre Istorie* (Sulla storia), in «Convorbiri Literare» (la rivista verrà d'ora in poi indicata con la sigla CL), maggio 1885. Non ho potuto disporre per il presente lavoro dei *Însemnări zilnice* (Appunti dal diario), iniziati già all'epoca del Theresianum e pubblicati dal suo discepolo I. Rădulescu-Pogoneanu, 3 voll., Bucureşti, 1937-39. Maiorescu scrisse anche diversi aforismi in romeno e in tedesco. Quelli di contenuto «etico, estetico e critico», redatti in tedesco e risalenti agli anni 1861-62, sono stati tradotti in romeno da I.E. Torouţiu nel 1943 e pubblicati nella nuova serie di CL/5-6, di cui egli era il redattore. Anche di questi non ho potuto disporre. Lo stesso Maiorescu fece pubblicare i suoi aforismi su CL anche nell'epoca in cui egli stesso ne era il direttore, e precisamente CL/II, 1868, e CL/XIV, 1880. Dopo la sua morte (1917) solo CL/LI [1919] riportò ancora degli aforismi di Maiorescu.

— *Bibliografia scelta*

Florian, M., *Filozofia "Junimii"* (La filosofia della "Junimea"), in CL/LIX, 1927.
Idem, *Începuturile filozofice ale lui Titu Maiorescu* (Gli inizi filosofici di Titu Maiorescu), in CL, 1937.
Gulian, C.I., «Ideile sociale şi filozofice ale lui Titu Maiorescu» (L'ideale sociale e filosofico di Titu Maiorescu), in *Istoria gândirii sociale şi filozofice în România* (Storia del pensiero sociale e filosofico in Romania), Bucureşti, 1964.
Haneş, P. V., *Titu Maiorescu la Theresianum* (Titu Maiorescu al Theresianum), in CL, 1938.
Idem, «Titu Maiorescu la 18 ani» (Titu Maiorescu a 18 anni), in *Tinerețe,* Bucureşti, s.d.
Ivănescu, G., «Formarea terminologiei filozofice românesti moderne: Terminologi filozofică a lui Maiorescu» (La formazione della moderna terminologia filosofica romena: la terminologia filosofica in Titu Maiorescu), in *Contribuții la istoria limbii române literare în secolul al XIX-lea* (Contributi per una storia della lingua letteraria romena nel secolo XIX), Bucureşti, 1956.
Idem, *Omagiu lui Titu Maiorescu* (Omaggio a Titu Maiorescu), Bucureşti, 1900, 663 pagg., con 67 contributi di ex-allievi di Maiorescu, tra cui S. Mehedinţi, C. Dimitreseu-Iaşi, P. P. Negulescu e loan A. Rădulescu (Pogoneanu).
Manciulea, St., «Titu Maiorescu, bursier al Blajului», in *Ornagiu profesorului Ioan Lupaş* Bucureşti, 1941.
Mehedinţi, S., *Din Viața lui Maiorescu* (Dalla vita di Maiorescu), in CL, 1941.
Murărașu, D., *Maiorescu și Schopenhauer* (Maiorescu e Schopenhauer), in CL/LXXII, 1939.
Negulescu, P. P., *Profesorul Maiorescu* (II professor Maiorescu), in CL/LIX, 1927.
Idem, *Ceva despre Maiorescu* (Qualcosa su Maiorescu), in CL/LXIX, 1936.
Idem, *Ceva despre "Junimea"* (Qualcosa su «Junimea»), in CL/LXX, 1937.
Petrovici, I., «Titu Maiorescu», in *Figuri disparute*, Bueureşti, 1924, pubblicato originariamente in «Viața Românească», settembre 1923 poi in *Studii istorico-filozofice*, Bucureşti, 1925, quindi *in Titu Maiorescu, 1830-1917*, Bucureşti, 1931 e in *Titu Maiorescu*, Bucureşti, 1940.
Idem, *De-a lungul unei vieți, amintiri* (Lungo una vita, ricordi), Bucureşti, 1966.
Rădulescu-Pogoneanu, I. A., *Studii*, Bucureşti, 1910.
Rădulescu-Motru, C., *Titu Maiorescu în filozofie* (Titu Maiorescu in filosofia), in CL/LII, 1920.
Idem, *Filozofia la «Convorbiri Literare»* (La filosofia della rivista «Convorbiri Literare»), in CL/LIX, 1927.
Soveja (S. Mehedinţi), *T.M.*, Bucureşti, 1925.
Sion, G., *Un studinte român in Germania* (Uno studente romeno in Germania), in «Revista Carpaţilor», anno II, 1861.
Tertulian, N., *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu* (L'ideale estetico di Titu Maiorescu), in *Viața Românească*, anno IX, 1956.
Vianu, T., «Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu» (L'ideale estetico di Titu Maiorescu), in *Fragmente moderne*, Bucureşti, 1925.
Idem, «Titu Maiorescu, estetician şi critic literar» (Titu Maiorescu, esteta e critico letterario) e «Noui izvoare ale esteticii lui Maiorescu» (Nuove fonti dell'estetica di Maiorescu), in *Trei critici literari*, Bucureşti, 1931.

Idem, *Arta şi frumosul* (Arte e bellezza), Bucureşti, 1931.
Idem, *Influenţa lui Hegel în cultura română* (L'influenza di Hegel nella cultura romena), in «Analele Acad. Rom.» - Memoriile Secţiunii literare, serie III, tomo IV, Bucureşti, 1933.
Idem, *Titu Maiorescu, estetician şi critic literar* (Titu Maiorescu, esteta e critico letterario), in «Viaţa Românească, anno XXXII, Bucureşti, 1940.
Idem, *Artă prozatorilor români* (L'arte dei prosatori romeni), Bucureşti, 1941.
Idem, «Titu Maiorescu» in *Istoria literaturii române moderne*, vol. I, Bucureşti, 1944.
Idem, *Înţelegerea lui Maiorescu* (Comprendere Maiorescu), in «Viaţa Românească», anno XVI, 1963[12].

b) *Vasile Conta* (*1845-1882*): *il materialista premarxista*

Contrariamente a Maiorescu, che aveva ricevuto un'approfondita educazione filosofica, il secondo pensatore di rilievo della Romania moderna, Vasile Conta, in campo prettamente filosofico fu un autodidatta, dato che per formazione accademica e per professione era un economista e un giurista. A ventisette anni, nel gennaio del 1873, ottenne per concorso la cattedra di diritto civile che si era liberata presso l'Università di Jaşi. All'epoca in cui Maiorescu contava già settantasette anni, Conta morì di tubercolosi a trentasei. Era il primogenito di dieci fratelli, di cui solo cinque sopravvissero. Alla sua nascita, nel 1845, il padre faceva il venditore di bestiame e il mezzadro, in seguito diventò maestro di scuola elementare e poi addirittura predicatore, che tuttavia non prendeva troppo sul serio la parte dogmatica della fede e per questo perse anche il proprio ufficio. Nessuna meraviglia dunque se questo figlio, educato da un padre di spirito così aperto, assunse nei confronti della religione una posizione ancora più radicale, nonostante la madre fosse una pia cristiana. Dopo un periodo di studi ricco di peripezie e perciò anche più lungo dell'usuale, Conta sostenne l'esame di maturità presso il Ginnasio di Jaşi quando aveva già 23 anni. L'anno seguente, grazie a una borsa di studio, iniziò gli studi di economia aziendale ad Anversa. Contemporaneamente, si iscrisse anche alla Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Bruxelles. Si dedicò tuttavia alla scienza giuridica solo per potersi guadagnare il pane quotidiano: già durante il periodo scolastico cominciò infatti ad avvertire la sua vera vocazione, quella per la filosofia, che poteva comunque coltivare solo in privato.

Già nell'ultimo anno del ginnasio, Conta tenne davanti alla sua classe e in presenza dei suoi insegnanti una conferenza «sul fatalismo», anticipando il tema principale di due suoi scritti successivi[13]. Ciò che egli voleva definire con questa espressione piuttosto inappropriata e anzi addirittura equivoca non era altro che la generale conformità alle leggi della natura nei vari ambiti, inclusi quello psicologico e sociologico. All'epoca dell'esame di maturità pubblicò sulla nota rivista «Convorbiri Literare» un racconto intitolato *Viaţa* (La vita) che trattava la caducità dell'esistenza: un tema che nella letteratura romena era stato sviluppato già in precedenza (nel XVII secolo).

Ad Anversa, nel 1871, Conta ottenne il suo diploma di laurea; a Bruxelles, in condizioni materiali estremamente sfavorevoli che misero a dura prova la sua salute, ricevette l'anno seguente il titolo di dottore in giurisprudenza. Tornato in patria, nonostante la salute gravemente compromessa, sviluppò in un decennio scarso, dal gennaio 1873 fino alla morte avvenuta nell'aprile del 1882, un'attività poliedrica non solo in qualità di insegnante di scuola superiore ma anche come membro dell'Associazione letteraria «Junimea», che si curava di organizzare lezioni indirizzate al pubblico colto ma comprensibili a tutti; nel 1879 fu addirit-

tura eletto rappresentante in parlamento e infine ministro della cultura sotto un governo liberale[14]. Dopo un soggiorno piuttosto lungo in Italia per motivi di salute, nell'inverno del 1874-75 si dedicò particolarmente alla sua opera filosofica. Fino alla sua morte furono pubblicati quattro volumi, di cui due anche in francese; uscirono poi le edizioni francesi degli altri due volumi; seguirono due altri volumi in entrambe le lingue e, in seguito, *Planuri și diverse note* (Progetti e note) e *Cugetări* (Pensieri), solo in romeno. Secondo un progetto che ci è pervenuto, gli scritti veri e propri avrebbero dovuto far parte di un'opera più ampia che avrebbe dovuto essere intitolata *Essai de métaphysique*, dunque con un titolo francese. Conta non poté portarla a compimento a causa delle sue disperate condizioni di salute.

Il piano dell'opera[15] prevedeva cinque capitoli:

I. I fondamenti della metafisica, articolati in due sezioni:
1. la posizione della metafisica tra le scienze;
2. i principi fondamentali:
   a) l'esistenza;
   b) la realtà;
   c) la verità;
   d) il relativo e l'assoluto;
   e) la quantità, il numero e l'infinito *(infinitum)*
   f) la forma, la qualità e la sostanza;
   g) la riduzione all'unità: 1) l'unità del comprendere, 2) l'unità dell'organo intellettuale, 3) l'unità del mondo

II. Il mondo:
1. sezione: gli elementi costitutivi del mondo:
   a) energia e materia (ossia il loro movimento e la loro inerzia)
   b) lo spazio e il vuoto (*vacuum*, ossia il loro movimento e l'inerzia);
   c) tempo e immobilità ossia la mancanza di ripetizione (ossia loro movimento e inerzia);
2. sezione: la necessità nel mondo (come principio di conservazione).

III. L'attrazione e la repulsione universale
IV. L'assimilazione universale
V. L'ondulazione universale.

Conta portò a compimento parte dei primi due capitoli. Sul rapporto tra la metafisica – intesa come «prima pietra (delle nostre conoscenze) nella loro totalità» – e le singole discipline scientifiche Conta sosteneva, in cosciente opposizione ai «positivisti», che essa aveva il compito di «utilizzare come materiale i prodotti della altre scienze, [...] riducendoli per un'esigenza della nostra ragione a un'unità [al fine di] spiegare [in questo modo] tanto i singoli gruppi di fatti quanto i fatti singoli. [...] Il carattere della metafisica dipenderà dal carattere delle singole scienze e non viceversa. L'atteggiamento positivista rivolto a indicare i limiti del conoscibile non esclude la metafisica». L'esigenza di limitarsi al conoscibile era giustificata solo per le singole discipline scientifiche.

Secondo questa visione, Conta ravvisò il compito della metafisica, che gli appariva come l'autentica filosofia, nel sintetizzare le conoscenze valide trasmesse dalle singole discipline scientifiche, ossia – poiché la ricerca richiede la produzione di scoperte continuamente nuove in ogni ambito – nel delineare un'immagine del mondo di volta in volta valida e quindi legata al tempo. Conta concepiva dunque la filosofia – in armonia con l'interpretazione dominante nel suo tempo – come una sorta di «enciclopedia» delle scienze. Per quanto riguardava «l'oggetto della metafisica», cioè i suoi «principi fondamentali», anche dai suoi

appunti emergeva il seguente quadro: faceva parte dell'«oggetto della metafisica [...] tutto ciò che è comune all'insieme di tutte le conoscenze settoriali e le rende un insieme armonico», ovvero:

1. i sicuri «elementi» comuni: causa, effetto, quantità, forza, ecc.
2. le «ipotesi che spiegano l'insieme delle conoscenze umane e tutti i fatti in modo quanto più comprensibile possibile».

Dalla fusione dei punti 1 e 2 Conta intende trarre «l'unico principio ipotetico», la «pietra angolare» di tutte le conoscenze. Grazie a questo principio il filosofo vuole afferrare la realtà e l'esistenza. La verità ottenuta in questo modo e la certezza interiore guadagnata con tale principio risultano tuttavia relative, sia temporalmente sia «spazialmente» (culturalmente). Tale relatività oscilla in Conta tra la sfera «reale» e quella «illusoria», poiché tra «la realtà più sicura di tutte, l'io» e la somma illusione c'è una «gradazione»: la realtà (reputata tale) può essere un'illusione e ogni illusione è una realtà, un «circolo vizioso necessario». Nella ricerca della verità non si deve perdere di vista la realtà come un insieme graduato e strutturato in diversi strati, altrimenti diventa possibile dimostrare qualsiasi cosa, dall'«assoluta inesistenza dell'io» fino alla «oggettività (assoluta) di un sogno».

Di conseguenza, Conta distingue ciò che è «per me» (soltanto) e ciò che esiste «per un'altra coscienza rispetto alla mia», per esempio «la possibilità ultratrascendentale di altri mondi e addirittura (la possibilità) del 2+2=3, la possibilità della materia fuori dallo spazio e dal tempo, la possibilità dell'azione senza causa, e così via». La realtà che ha valore per la «nostra coscienza (umana)» presenta a parere di Conta la seguente gradazione (dall'alto in basso):

a) l'io;
b) il pensiero, con ciò che di volta in volta è il suo soggetto e il suo oggetto;
c) la nostra volontà e il nostro sforzo;
d) la resistenza esterna contro il nostro sforzo e la realtà del mondo esterno;
e) l'esperienza diretta con i suoi diversi gradi di certezza;
f) l'esperienza indiretta acquisita per inferenze (*inferenţe*), che da parte sua rivela due gradi: a) l'esperienza propria acquisita attraverso l'induzione e b) l'esperienza estranea di cui ci appropriamo attraverso il sentire, così che su questa duplice via possiamo conoscere la «possibilità sia del divenire sia del passato sia del futuro».

In relazione a tali riflessioni seguono alcune considerazioni sulla «riduzione all'unità», e precisamente

1. l'unità nella comprensione (delle cose), che viene in essere con l'aiuto della classificazione;
2. l'unità dell'intelletto, che si mostra nell'unità della classificazione;
3. l'unità del mondo, che risulta dall'«unità della spinta interna» (verso una spiegazione unitaria) e si appoggia all'unità del rapporto di connessione tra le cose (punto 1) e all'unità dello stesso intelletto (punto 2). Entrambi i momenti, così come l'io stesso, sono verificati nell'esperienza, che è (sic!) la fonte sia della verità sia della credenza (*credinta*). Se ora tutto è connesso (*se inlantue*, ossia è concatenato) e armonizzato, allora è possibile anche la previsione. «Inconoscibile (*incognascibil*) rimane solo l'infinito in forma di quantità, numero.»

All'«unità del mondo» (cap. II) Conta perviene attraverso la seguente «analisi psicologica»:

> «Lo spazio e il tempo rimandano solo alla forza. Questa fa sorgere lo spazio e il tempo attraverso la molteplicità ossia la ripetizione della (stessa) impressione sull'organo percettivo (cervello). L'unità (del mondo) risulta dal fatto che nel caso del cosiddetto vuoto (*vid* = vacuum), ci imbattiamo sempre nella materia (etere).

Il nostro sforzo (*efort*) e la resistenza (che si produce contro di noi) costituiscono l'indicazione dell'esistenza del mondo esterno. Tutti gli effetti (nel mondo) – anche gli stessi sogni – hanno le loro cause, che sono forze e il cui influsso ha potuto aver inizio già da molto tempo. I dubbi qui possono sorgere solo in merito alla loro attualità o al momento a partire dal quale essi sprigionano la propria azione (se l'oggetto visto sia realmente davanti ai nostri occhi o no).

La qualità (*calităţile*) delle cose noi non la percepiamo con la stessa sicurezza: c'è una gradazione sempre più sfumata, a cominciare dall'io fino alle qualità illusorie. La verità è relativa, sia per quanto riguarda le qualità percepite dai singoli individui sia in riferimento al numero delle cause percepite e al loro grado di certezza. Il numero infinito delle qualità delle cose si spiega attraverso la mescolanza, oppure esse sono fisicamente indivisibili.

Solo il primo punto collima con la teoria materialistica; il secondo invece con la teoria delle energie specifiche. Per quanto riguarda la storia e l'evoluzione delle piccole e graduali percezioni, (possiamo dire che) un corpo percepito ha, tra le altre qualità, anche una forma; nel caso esso scompaia, solo la sua forma rimane. Tutte le forme possibili costituiscono lo spazio, e questo viene sentito come tale a causa della presenza mutevole dei corpi e del loro scomparire. Così noi lo sentiamo, poi non lo sentiamo più, ma sentiamo ancora di poter sentire un corpo, sentiamo cioè che anche questo spazio possibile potrebbe essere riempito di corpi. Lo spazio è infinito, ma lo spazio vuoto (*vidul*), ossia il corpo sentito come mancante, è relativo, poiché oscilla tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo.

Il tempo è la forma del movimento di un corpo percepito; se il corpo non si muove, noi non sentiamo alcun movimento, ma solo la possibilità del movimento. La cessazione del movimento, cioè la quiete, rappresenta (per il tempo) quello che il vuoto rappresenta per lo spazio, ma anche la quiete, proprio come lo spazio vuoto, è comunque relativa, pur essendo sempre più o meno presente fino all'infinito.

Se le nostre percezioni si distinguessero le une dalle altre solo sulla base di energie specifiche, allora il mondo esterno dovrebbe essere immutabile, omogeneo (formato) e mobile; poiché esso però si modifica ed è (costituito in modo) eterogeneo, ciò significa che per ogni stimolo, addirittura per lo stesso organo percettivo, l'effetto deve essere diverso.

La forma è l'individuazione di una parte dell'infinito, per esempio della parte di un movimento (che scorre in una determinata direzione), di una parte della materia (che rivela determinate caratteristiche), di un determinato spazio (precisamente delimitato) e di un periodo temporale (di una durata determinata o di un'accelerazione). Il numero è la quantità degli individui, cioè il *quantum* finito. L'infinito è senza forma e non è determinabile in numeri, quindi non è realizzabile nella coscienza, poiché noi possiamo esprimere solo quel che possiede una forma e rappresenta una qualità numerabile, o, detto in altri termini, non possiamo percepire nulla che sia privo di forma e innumerabile: forma e numero sono infatti qualità del finito.

Le qualità sono elementi (*elemente*) della forma. La forma di un individuo è unica e indivisibile, pur consistendo – in una particolare combinazione – di più elementi. Le forme dei corpi, cioè degli individui materiali, possiedono il maggior numero di elementi; quelle del luogo, ossia quelle degli individui spaziali, e quelle della durata, ovvero appartenenti agli individui temporali, possiedono viceversa il numero minimo di elementi, verosimilmente, poiché spazio e tempo sono solo parti, cioè qualità (*calităţi*) dell'intera materia.

La causa e l'effetto sono due elementi della trasformazione della forma.» Conta riprende la definizione classica della sostanza, distinguendo tra la sostanza relativa e la sostanza assoluta. Per quanto riguarda quest'ultima, egli si chiede se essa possa esistere anche senza una forma. «Noi possiamo esprimere il mondo solo nelle sue singole parti costitutive, nei suoi individui, cioè sotto determinate forme. La sostanza assoluta è senza forma solo quando la consideriamo nella sua interezza, ossia come l'infinità che è inesprimibile. Questo insieme infinito, la totalità infinita, è dunque la sostanza assoluta. Se consideriamo il mondo nelle sue singole parti, allora noi le incontriamo solo nelle loro forme (individuali), il che significa che al di fuori di queste forme le singole parti non sussistono. L'insieme delle qualità di una cosa costituirebbe, in base a ciò, la sostanza di questa determinata cosa, poiché queste qualità sono quello che esse individualizzano, cioè dividono dalla totalità infinita.[16]

Lo spazio e il tempo rappresentano possibilità della materia, essi sono infiniti, poiché le possibilità della materia (quella dell'aggregazione dei corpi, dei movimenti di un corpo o del mantenersi nello stato presente) sono infinite. Dunque (?) essi sono elementi del mondo, potenze della materia (?) LA essi sono negazioni (?)[17]. Ma ogni negazione del mondo esterno non include solo la mancanza della cosa affermata ma anche della possibilità di compensarla per mezzo di un'altra cosa comunque positiva: la quiete, l'oscurità e così via (quindi anche queste cose) non sono la negazione del movimento, della luce e così via, ma cose o piuttosto nuovi stati della stessa parte del mondo che prima era in stato di movimento, di illuminazione, stati che sono sopraggiunti al posto dei precedenti. Alcuni (filosofi) affermano che spazio e tempo sono (solo) negazioni. Bene, ma allora essi sono anche (pure in quanto tali) nuovi stati del mondo, ossia forme di compensazione (*înlocuitori*) della forza e della materia che nel loro stesso stato positivo sono con essi commiste in un certo grado, precisamente come ogni singolo movimento procede mano nella mano con un determinato grado di quiete e come ogni luce è commista con un determinato (relativo) grado di oscurità ecc. La negazione, nello stesso mondo interiore, presuppone una compensazione, giacché in caso contrario si potrebbe pensare l'assoluto nella misura in cui si uniscono tutte le cose al di fuori di una.»

Al di fuori di questo disegno di una metafisica materialistica Conta lasciò anche alcune brevi annotazioni sugli atomi e sulle molecole come elementi della materia e qualche nota dedicata alle qualità della materia nel senso della dottrina atomica del suo tempo[18]. Più interessanti sono le riflessioni che egli svolse sulla «fisica» della società. Ci soffermeremo più da vicino su questo argomento parlando della sua sociologia. Gli scritti pubblicati durante la vita del filosofo e quelli usciti postumi grazie alla premura di un amico, rappresentano solo parte dell'opera programmata; altre parti non poterono più esserne estratte o sono presenti solo in forma frammentaria. Attraverso lo studio di Charles Darwin, John Stuart Mill, Herbert Spencer e altri scienziati e filosofi inglesi, ma anche di Auguste Comte e dei materialisti francesi, Conta pervenne alla concezione che la filosofia non poteva essere nient'altro che la sintesi di tutte le conoscenze elaborate dalle scienze esatte, con l'aiuto delle quali essa stessa dovrebbe disegnare un'immagine del mondo di volta in volta valida. Poiché nella seconda metà del XIX secolo le scienze della natura dominavano il campo della ricerca e offrivano spettacolari successi, l'immagine del mondo di Conta era determinata in modo decisivo dai risultati della ricerca scientifica. Anch'egli come filosofo si sforzò dunque di indicare come tutti i processi in natura e nella storia fossero determinati da leggi rigorose ovvero – secondo il suo modo di esprimersi – «fatali», e che quindi tutto il mondo era dominato da un continuo determinismo. Spazio e tempo non sono forme a priori dei fenomeni, bensì elementi oggettivi che appartengono alla costituzione del mondo. Accanto ad essi esistono molti altri elementi: gli atomi, gli spazi intermedi vuoti tra i singoli atomi da un lato e tra le molecole dall'altro, oltre alla materia e al movimento. Tutte le cose, gli eventi e gli esseri viventi nel mondo sono in una connessione causale in senso temporale e spaziale. Nella nostra esperienza percepiamo questa connessione sia in una compresenza simultanea sia in una sequenza fatta di successioni. La forma odierna del mondo è il risultato di un'evoluzione non meno severa, il cui corso è regolato da una continua conformità ad alcune leggi. Secondo Conta, l'evoluzione non ha luogo per salti qualitativi, così come nella triade dialettica tesi-antites-isintesi, ma in modo continuativo e in forma ondulatoria. *Natura non facit saltus*: questo adagio della fisica degli antichi è ritenuto da Conta assolutamente valido. A quel tempo nessuno aveva ancora pensato a una regolarità statistica della struttura subatomica accanto alla causalità meccanica del macrocosmo. Conta, infatti, rifiutava la teoria delle catastrofi di Cuvier e concepiva l'evoluzione nel senso dell'attualismo del geologo inglese Charles Lyell. D'altro canto, le catastrofi che ogni tanto avevano luogo sulla terra non si potevano trascurare ed

egli le spiegava come forme «non-evolutive» che non avvenivano «secondo la legge della ondulazione universale». Come tali egli citava «la nascita di monti come conseguenza di eruzioni vulcaniche», i «corpi che si creano con la coagulazione», le «costruzioni» e tutti «i movimenti di vibrazione», addirittura le stesse «rivoluzioni sociali». Tutti questi eventi e processi in natura e nella storia non rappresentano «onde» bensì «movimenti ritmici», come li intende Herbert Spencer. Pur non essendo onde, essi avvengono «all'interno delle onde» e contribuiscono quindi al loro sviluppo[19].

Per quanto riguarda il processo conoscitivo Conta nutre nell'affidabilità dei nostri sensi una fiducia illimitata. Le percezioni sensoriali sono l'unica fonte della conoscenza. L'epoca della religione con il suo sapere rivelativo è già passata da molto tempo. L'anima e lo spirito sarebbero solo immagini fantastiche, plasmate da un'umanità prescientifica. Riferendosi a Karl Vogt, Conta definisce l'anima non come una secrezione, bensì come una funzione del cervello. Dio non esiste, l'unica realtà è la materia, che si trova in costante movimento. Non c'è stata creazione. Nella vita dell'uomo non c'è libera volontà e per il mondo inteso come totalità non c'è casualità.

Nella spiegazione dell'evoluzione nell'ambito della natura organica, Conta preferisce nettamente il concetto dell'adattamento progressivo alle mutazioni dell'ambiente rispetto a quello della selezione naturale. Quest'ultima si attiverebbe esclusivamente nel caso dell'estinzione di una specie vegetale o animale, ma non quando si tratta di sopravvivere. La selezione naturale è puramente negativa. La natura ricerca solo gli individui deboli per sacrificarli nella «lotta per l'esistenza». Conta attribuisce pertanto alla migrazione periodica degli esseri viventi un'importanza maggiore rispetto a quanto faccia per la selezione naturale. Egli ritiene che sia addirittura il nuovo ambiente a influenzare le leggi evolutive[20].

Per quanto riguarda l'origine della vita, Conta è fermamente convinto che la natura organica sia nata in seno alla natura inorganica, ovviamente non per mezzo dell'intervento di un creatore, bensì «attraverso se stessa»[21]. La stessa terra avrebbe attraversato diverse fasi: dapprima quella gassosa e quella liquida (entrambe sintetizzate nella fase fisica); poi quella chimica e quella fisiologica; quindi, di nuovo, quella psicologica e sociologica. Questa evoluzione a gradi, che è ben lungi dall'essere conclusa, è stata – ed è tuttora – tenuta in corso da sei tipi di leggi naturali: legge meccanica, fisica, chimica, biologica, psicologica e sociologica. All'inizio della sua *Teoria fatalismului* (Teoria del fatalismo), il primo degli scritti che furono pubblicati in vita[22], Conta indica, con l'aiuto di alcuni esempi tratti dalla storia e dalla statistica, che la società è dominata da «leggi fatali [ossia] fisse e inflessibili (*legi fixe și inflexibile*) non meno della stessa natura fisica», attribuendo nuovamente un ruolo decisivo agli influssi dell'ambiente. Nell'ultimo (terzo) capitolo del suo secondo scritto, pubblicato personalmente e intitolato *Teoria ondulațiunii universale* (Teoria dell'ondulazione universale)[23], Conta si riallaccia alla regolarità nella vita della società dal punto di vista della sua evoluzione storica. In connessione con *Principles of Sociology* di Herbert Spencer egli spiega i «fenomeni sociologici» in modo analogo a quelli biologici e vede nella società umana nient'altro che una socializzazione di individui organici, che da parte loro rappresentano socializzazioni di celle organiche. La distinzione affermata da Spencer tra gli «individui organici e la società politica» per Conta non vale. Le distinzioni che egli fornisce – ossia che nella società esista un libero movimento degli individui, mentre «nell'individuo organico» le cellule si possono muovere solo all'interno delle leggi dell'ereditarietà – sono mere «distinzioni formali», derivate dal fatto che «le forme ondulatorie di ordini diversi sono esse stesse diverse, poiché la materia, nella sua eterna e onduliforme evoluzione, assume forme che non si ripetono mai in modo identico ma che variano all'infinito.»

La *Teoria ondulațiunii universale* si conclude con la seguente osservazione: «Dopo que-

sti cenni preliminari passiamo allo studio della società umana e dell'uomo nella società.» Conta purtroppo non riuscì a terminare quest'opera che rimase incompiuta come tutto il suo lavoro. Le seguenti considerazioni, rimaste in fase d'abbozzo e dedicate alle forme di potere, testimoniano nuovamente la sua peculiare concezione della sociologia:

> «Il vero potere nella società è la coesione inconscia (*coeziunea inconștientă*), mentre il potere cosciente (sia vero o falso) è l'idea del potere reale attribuita all'autorità. Al capo che si afferma con la sua forza muscolare su un piccolo numero di individui che può dominare viene offerto inizialmente un seguito. La fantasia (della massa) sopravvaluta in certa misura (l'importanza di) questo potere. Gli uomini obbediscono a un re perché egli dispone di una forza umanamente invincibile; obbediscono alle leggi perché esse danno espressione alla volontà degli dei onnipotenti; obbediscono alle leggi liberali perché l'abitudine a obbedire è (oramai già) divenuta grande, e ognuno sa che un'amministrazione dispone di un potere effettivo che gli si può contrapporre (in qualsiasi momento); quando un grande numero di individui si riunisce per contrapporre a quest'amministrazione un potere straordinario, l'obbedienza rimane. Quando un'autorità monarchica o oligarchica non può invece più basarsi sulla religione (su un potere soprannaturale), allora si può appoggiare solo sul consenso di tutti coloro (i cittadini) – democrazia – che (da parte loro) si regolano ovviamente secondo i propri interessi e secondo le proprie consuetudini di ordine e di obbedienza. Così la ragione diventa potere. Dal momento in cui un determinato individuo non dispone più di una forza reale, sovrannaturale, gli uomini diventano nuovamente uguali tra di loro, se non si considerano alcune distinzioni di potere che derivano dalla potenza dei loro muscoli o dalla loro raffinatezza. Quindi, (il loro comportamento si regola) secondo l'uguale interesse di tutti!»[24]
>
> «Il diritto è il prematuro effetto del potere ovvero l'effetto immediato di una minaccia di potere, ossia l'equilibrio dei potere di cui si è consci (reale o immaginario). Forze (*forțe)* latenti si celano nelle qualità organiche ed ereditarie, acquisite durante i secoli attraverso l'adattamento e lo sviluppo organico (come conseguenza delle connessioni sempre più numerose all'interno) di quell'ente (comune) che si chiama società umana»[25].

Secondo Conta, la teoria dell'ondulazione vale anche nell'ambito della evoluzione spirituale dell'umanità, della rivoluzione culturale. Anche i sistemi di idee attraversano diverse ondate di sviluppo, con una fase ascendente, un vertice e una fase discendente, pur senza mai sprofondare del tutto, giacché rimane sempre presente quanto esse esprimono come vero – ed esse contengono sempre un granello di verità[26].

Nella storia delle idee religiose – cioè della metafisica prescientifica – Conta distingue i seguenti cinque periodi: il feticismo, l'idolatria, il politeismo, il monoteismo e il panteismo. Il più alto panteismo filosofico trapassa progressivamente nel materialismo[27], segnando così l'inizio della metafisica scientifica. Questa svolta si è compiuta all'interno della filosofia tedesca nell'epoca che da Kant – attraverso Schelling, Hegel e Schopenhauer – arriva a Hartmann[28]. L'ultimo di questi filosofi

> «non fa altro che riprendere il principio universale di Schopenhauer, la volontà, e trasformarlo da conscio in inconscio.» Gli stessi filosofi sono stati inoltre quelli che «hanno progressivamente svestito la volontà della libertà e della spontaneità fino a farne una determinazione fatale.» – «I quattro filosofi che si susseguirono uno dopo l'altro da Schelling fino a Hartmann appartenevano quasi esclusivamente ai favoriti del ceto colto tedesco, e questo significa che le idee metafisiche di questa classe, di fatto, hanno attraversato le diverse fasi evolutive rappresentate dai quattro filosofi. Dalla teoria di Hartmann – oggi sicuramente la più amata in Germania – al materialismo puro c'è solo un passo. Di fatto, la forza universale, che secondo Hartmann determina tutta l'attività universale in modo necessario e inconscio, non si differenzia essenzialmente dalla forza materiale, che viene riconosciuta da quegli stessi che credono ci sia al mondo solo una sostanza materiale. Si sa inoltre che i materialisti più progressivi riconoscono un solo principio, ossia la forza, essendo la materia, secondo la loro concezione, solo il nome con cui la forza viene denominata quando viene

in contatto con i nostri sensi esterni. Di fatto, quello che noi chiamiamo corpo materiale ci si mostra solo attraverso la resistenza che esso contrappone ai nostri sforzi e ai nostri movimenti, ossia attraverso l'impressione che lascia nei nostri sensi, cioè attraverso ciò che esso imprime alle molecole dei nostri organi sensoriali (*ceeace el imprimă moleculelor ce compun organele acestor simțuri*), sicché prendiamo conoscenza solo delle forze di un corpo materiale, cosa che ci autorizza a credere che il corpo non rappresenti altro che un complesso di forze determinate. Il materialismo puro, una volta che è progredito tanto, accetta quindi che il principio dell'essenza del mondo intero (*esența lumii îneergi*) sia la forza e che questa possa variare le sue manifestazioni all'infinito.»

Vediamo dunque – ed è questa la conseguenza finale che possiamo desumere da Conta – che «l'idealismo spiritualistico, ultima fase del panteismo, è determinato a trasformarsi in materialismo». Solo «in Europa il materialismo contemporaneo si è prodotto dalla trasformazione diretta del monoteismo, senza aver attraversato in precedenza la fase del panteismo.» Il fondamento di tutto questo è da ricercarsi nei progressi delle scienze della natura, che hanno saputo ridurre l'ambito dello spirito divino in modo così netto che a Dio è rimasto soltanto il ruolo di creatore. In seguito, dopo che astronomia, fisica e chimica ebbero estirpato lo spirito dal mondo inorganico, venne la volta del mondo organico, e qui biologia, psicologia, psicofisica e sociologia svolsero il medesimo compito. Nonostante che le varie discipline non possano ancora spiegare senza residui di incertezza tutte le cosiddette manifestazioni spirituali, verrà un tempo in cui questo succederà; già ora ci è permesso tuttavia indurre che «la materia è l'unica sostanza universale, che si muove e si trasforma dalla propria forza nello spazio infinito e nel tempo sconfinato». Oggi, secondo Conta, noi saremmo già così avanti che «la materia, lo spazio e il tempo sono sul punto di costituire una vera trinità (*trinitate*) materialistica. Verrà anche il tempo in cui i materialisti sostituiranno questa trinità con l'"unità", nella misura in cui essi sintetizzeranno i tre elementi – materia, spazio e tempo – nel concetto della forza in un'unità, esattamente come i "panteisti indiani" hanno intravisto in Brahma, Vishnu e Shiva tre differenti manifestazioni del Para-Brahma. Nel momento in cui anche gli spiritualisti faranno del loro principio la forza universale che i materialisti hanno tratto dalla materia, noi avremo finalmente in Europa una metafisica che corrisponde al nostro effettivo stadio culturale. Quali "onde" sprigionerà poi l'evoluzione, oggi non si può prevedere.» Conta conclude così le sue riflessioni sulla successione delle visioni del mondo all'interno della cultura occidentale[29].

All'immagine puramente materialistica del mondo di Conta corrisponde, come abbiamo già visto, una visione del mondo puramente ateistica, ed era questo che i filosofi romeni marxisti maggiormente apprezzavano in lui. Il suo materialismo, comunque, era ancora un materialismo di tipo meccanicistico e metafisico. Egli non poteva compiere il passo che lo avrebbe portato al materialismo dialettico. Al suo evoluzionismo mancava altresì la dimensione rivoluzionaria, poiché egli, pur contemporaneo di Marx e di Engels, non aveva la benché minima conoscenza della lotta di classe. Nonostante la sua posizione di portavoce dell'alta borghesia nazionale, seppure con occasionali inclinazioni al socialismo, i filosofi marxisti fecero diventare Conta, per quanto concerne la Romania, l'unico importante precursore del vero materialismo: quello dialettico e storico[30].

— *Opere*

Teoria fatalismului (La teoria del fatalismo), in CL, 1875-76; *Théorie du fatalisme* (Teoria del fatalismo), Bruxelles, 1877; *Teoria ondulațiunii universale* (Teoria dell'ondulazione universale), in CL, 1876-77; *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution,* traduzione e nota biografica di D. Rosetti-Tescanu, Paris/Alcan, 1895 (Bibliothèque de philo-

sophie contemporaine, vol. 1); *Origina speciilor* (L'origine della specie), in CL, 1877, tr. fr., Jassy (Jaşi), 1888; *Încercări de metafizică materialistă* (Fondamenti di metafisica materialista), in CL, 1879; *lntroduction à la métaphysique*, Bruxelles, 1880; *Întăile principii care alcătuesc lumea* (I principi primi del mondo), ed. fr. *Premiers principes composant le monde*, entrambi Jassy (Jaşi), 1888; *Bazele Metafizicii* (I fondamenti della metafisica), nella traduzione francese di D. Rosetti-Tescanu: *Les Fondements de la Métaphysique*, Paris, 1890.

— *Edizioni complete*

O. Minar (a cura di), *Opere complete filozoful Conta* (Opere complete del filosofo Conta), Bucureşti, 1914; N. Petrescu (a cura di), *Opere filozofice* (Opere filosofiche), Bucureşti, 1922[2], con introduzione del curatore; *Opere filozofice alese* (Opere filosofiche scelte), Bucureşti, 1959; N. Gogoneaţă (a cura di), *Vasile Conta. Opere filozofice* (Vasile Conta. Opere filosofiche), Bucureşti, 1967, con introduzione, commenti e note del curatore, contiene: 1. *Teoria fatalismului*, 2. *Teoria ondulaţiunii universale*, 3. *Introducere în metafizică*, 4. *Bazele metafizicii*, 5. *Întăile principii care alcătuesc lumea*, 6. *Planuri şi diverse note*, 7. *Cugetări*, 8. *Însemnări*. I titoli 4-8 sono postumi.

— *Bibliografia scelta*

I. A. Rădulescu-Pogoneanu, *Über das Leben und die Philosophie Contas* (Sulla vita e la filosfia di Conta), Leipzig, 1902, 105 pagg. Si tratta della prima e, fino all'epoca comunista, unica valorizzazione adeguata dell'opera filosofica e pedagogica di Conta - di cui non ho purtroppo potuto disporre - redatta con l'utilizzo delle edizioni francesi dei suoi scritti, controllati e migliorati dallo stesso autore. Un particolare elogio viene rivolto da Ludwig Büchner nel suo saggio del 1882 *Über Ursprung und Geschichte der Religion* (Origini e storia della religione) sulla base delle riflessioni di Conta sviluppate in *Introduction à la métaphysique* del 1880 [cfr. L. Biichner, *Aus Natur und Wissenschaft* (Dalla natura e dalla scienza), vol. II, 1884, pagg. 258-71]. Büchner menziona la stessa opera di Conta in occasione della polemica con il suo critico «O.H.» per dimostrare che «la religione non poté sorgere con il culto solare», cfr. Büchner, cit., pag. 233. Rădulescu-Pogoneanu cita nella sua dissertazione anche il dibattito aperto da Beurier sulle riviste francesi «Critique philosophique» [30.08.1877] e «Revue philosophique» [1877], e nelle annate 1881, 1890, 1891 e 1895 da parte di F. Paulhan. La discussione critica di Beurier è ristampata alle pagine 97-102 del testo originale. Una biografia di Conta fu pubblicata in romeno dalla sorella Ana Conta Kernbach, Jassy (Jaşi), 1916; inoltre P. Preca, *Scurtă expunere al filozofiei lui Vasile Conta* (Breve presentazione della filosofia di Vasile Conta), Bucureşti, 1937; T. Vianu, «Liceul românesc» (Il liceo romeno), in *Arhiva pentru ştinţa şi reforma socială*, 1927 (si tratta di un'esposizione del disegno di legge sulla riforma della scuola superiore). Tra i brevi giudizi sull'opera e l'attività di Conta prima e dopo la sua morte, la maggior parte si schierano pro o contro, e ben pochi sono quelli oggettivi, come quello di Vianu in *Istoria literaturii moderne* (Storia della letteratura moderna), Bucureşti, 1944. L'opera di Conta venne invece studiata a fondo nell'età comunista (dopo il marzo 1945): M. Ratea, V. *Conta - filozof materialist* (V. Conta - filosofo materialista), in «Studii», IV/2, ottobre-dicembre 1949; idem, *Studii de psihologie şi filozofie*, Bucureşti, 1955; N. Bolboşăg, «Concepţia filozofică materialistă a lui Vasile Conta», in *Din istoria filozofiei în România*, Bucureşti, vol. II, 1957, pagg. 225-90; N. Gogoneaţă, «Filozofia materialistă a lui Vasile Conta» (La filosofia materialista di Vasile Conta), in *Istoria gândirii sociale şi filozofice în România* (Storia del pensiero sociale e filo-

sofico in Romania), Bucureşti, 1964, pagg. 266-93; idem, «Studiu introductiv» (Studio introduttivo), in V. Conta, *Opere filozofice*, Bucureşti, 1967, pagg. 7-93, e in forma ampliata in *Istoria filozofiei româneşti* (Storia della filosofia romena), vol. I, Bucureşti, 1972, pagg. 413-6.

2. *Constantin Dimitrescu-Iaşi* (*1849-1923*): *la transizione alla filosofia* «*scientifica*»

I filosofi che passiamo a trattare ora provengono tutti quanti dalla scuola di Maiorescu. Nelle vesti di insegnanti o ricercatori essi proseguirono tuttavia nella direzione battuta da Conta, ovviamente non senza differenze individuali. Il primo tra di loro che va citato è Constantin Dimitrescu-Iaşi (1849-1923), che insegnò dal 1879 al 1885 all'Università di Jaşi e, dal 1885 fino al suo pensionamento nel 1919, all'Università di Bucarest; insegnò soprattutto filosofia e pedagogia, ma anche psicologia, psicologia sociale, estetica ed etica. Nell'anno accademico 1896-97, Dimitrescu tenne la prima lezione di sociologia in un'università romena. Dopo aver studiato filosofia per due anni (1867-69) nella sua città natale, Jaşi, Dinaitrescu-Iaşi fu uditore per due semestri a Berlino (1875-76) e per due ulteriori semestri a Lipsia (1876-77). Nel luglio 1877, a Lipsia, conseguì il titolo di dottore con il lavoro *Der Schönheitsbegriff* (Il concetto di bellezza). Dal 1869 al 1875 fu al servizio del sistema scolastico della Romania in qualità di docente di filosofia e tenne lezioni in vari ginnasi della Moldavia[31]

Nella sua filosofia – come emerge dai ricordi degli studenti di allora e dall'opera del 1909 *Din viață – cugetări și impresii* (Dalla vita – pensieri e impressioni) – Dimitrescu-Iaşi sostiene, proprio come Conta, una posizione materialistica e ateistica. Egli paragona «le lotte nella vita» con «le onde del mare in costante movimento»; i brevi attimi di pace assomigliano «alla quiete prima della tempesta» sul mare e nella vita! «All'origine di tutti gli eventi che costituiscono l'immensità del cosmo vi sono le leggi necessarie del movimento. Tutto è movimento e mutamento del movimento», anche gli «eventi» nel cervello umano composto da milioni di cellule, sicché «tutto ciò che è percezione, pensiero e volontà rappresenta solo il lato interno dell'eterno movimento ondulatorio delle semplici molecole che costituiscono le cellule e i tessuti». Infatti non può esserci un pensiero senza un cervello pensante.

«Sogni, ideali, speranze sono prodotti della fabbrica dei pensieri, dunque delle onde molecolari in costante movimento nel tessuto cerebrale.» «Tutto è dunque solo un infinito movimento ondulatorio, null'altro che un gioco di forze meccaniche. Un gioco, ma un gioco già predeterminato: lo stesso gioco che è sottomesso alle grandi leggi che dominano la natura.» «Tutto in questo mondo è meccanica e forza.» Esiste tuttavia una differenza, aggiunge Dimitrescu-Iaşi: «Il movimento ondulatorio delle molecole nel piccolo cervello umano produce tempeste ben più potenti rispetto alla furia del mare in tempesta». Infatti, mentre «la lotta eterna delle onde che imperversano solo per alcuni attimi sull'oceano infinito rimane sempre la stessa e non crea nulla di nuovo, la meccanica del pensiero (*mecanica gândirii*) dà vita (*fabrică*) a ideali che perdurano per secoli e la cui forza permette di dominare sempre di più le forze della natura. Nell'uomo la natura perviene all'autoconoscenza, e la vita, attraverso l'illimitato potere del pensiero, si dedica vieppiù a un futuro migliore, anche se lontano»[32]. A questo punto il materialismo di Dimitrescu-Iaşi si rovescia in idealismo[33]!

Negli anni della sua attività di insegnante come professore di liceo (*profesor secundar*) e, dal 1879, come docente universitario, Dimitrescu-Iaşi mostrò propensione verso il socialismo[34], tuttavia, dopo essere stato richiamato a Bucarest nel 1885, si schierò con il partito liberale, mutando così il proprio orientamento esattamente come aveva fatto Conta. Sempre

come Conta e Maiorescu, nella seconda metà della sua vita mostrò una maggiore tolleranza verso la religione definendosi addirittura cristiano praticante. Come Maiorescu, nella sua attività di scrittore si mantenne nell'alveo dell'opera di carattere divulgativo e propedeutico, trattando esclusivamente concetti fondamentali di psicologia, psicologia sociale e sociologia, per esempio il desiderio della felicità, l'ideale come bisogno spirituale e il procacciamento di cibo come bisogno fondamentale di ogni essere vivente (tanto che scorse l'origine stessa della società nella comune ricerca del sostentamento): «Economicamente, la società rappresenta una grande fabbrica per la produzione di cibo», la fame deve essere saziata «altrimenti la macchina umana non funziona». Sulla differenza tra l'affamato e il sazio poggia tra l'altro la schiavitù, sul cui terreno poterono sorgere le prime civiltà. Attraverso i progressi della civilizzazione si approfondì la cesura tra miseria e benessere. In quanto bisogno fondamentale della vita, la necessità del cibo costituisce anche la chiave per il governo della società[35], e governare, quindi, significa innanzitutto curarsi della alimentazione degli uomini, cioè costruire un'economia ben funzionante; significa anche, tuttavia, mantenere i traguardi raggiunti e promuovere il progresso in tutti gli ambiti della vita sociale. La via che conduce a ciò è duplice ed è costituita, in primo luogo, dall'evoluzione naturale, che non deve essere impedita, e, in secondo luogo, dalla solidarietà sociale e internazionale, a cui ciascuno è chiamato a offrire sostegno secondo le proprie forze. A giudizio di Dimitrescu-Iaşi, la solidarietà è l'unico «ideale sociale» che la sociologia ritiene promettente. Si arriva alla lotta di classe solo quando l'«equilibrio delle forze sociali» e la «solidarietà sociale» subiscono una rottura, «e in questo caso la lotta si conclude o con il ristabilirsi dell'equilibrio che era stato rotto o con la rovina della società in cui è avvenuta la lotta di classe». Dimitrescu-Iaşi vede un esempio del riassestamento dell'equilibrio sociale nel fascismo italiano, mentre indica come totale rovina di una società le conseguenze della Rivoluzione d'ottobre[36].

Sulla base dei pochi trattati che Dirnitrescu-Iaşi pubblicò – o che lasciò in forma di manoscritto – e che attestano una stupefacente forza di visione e chiarezza[37], si ha l'impressione che questo filosofo avrebbe potuto mettere sulla carta cose molto più importanti e di portata ben maggiore – questo se non fosse stato, come Maiorescu, un uomo votato all'eloquenza e alla prassi militante[38]. Come primo consigliere del ministro della cultura Spiru Haret[39], Dimitrescu-Iaşi investì buona parte della sua energia nell'attuazione della grande riforma scolastica e universitaria del 1898 e nella fondazione e conduzione del «Seminario pedagogico», destinato a curare la formazione di coloro che a breve sarebbero diventati insegnanti nei licei[40].

— *Opere*

Der Schönheitsbegriff (Il concetto di bellezza), Leipzig, 1877; *Maragna său nevoia de hrană* (*Maragna*, ovvero il bisogno di cibo [*maragna* è il termine usato da un ceppo aborigeno australiano per indicare il cibo]), in «Revista de Pedagogica», nr. 1-2, Bucureşti, 1891; *Spiritul democratic în literatură, arte şi ştiinţă* (Lo spirito democratico in letteratura, scienza e arte), in «Revista de Pedagogica», nr. 3-4, Bucureşti, 1892; *Icoane din viaţă* (Immagini dalla vita), s.l., 1893; *Nevoia de ideai* (Il bisogno di ideali), 1900; *Două morale* (Due morali), in «Revista de Filosofie şi Pedagogie», anno I, nr. 2-3, Bucureşti, 1906.

Questi cinque saggi, originariamente pubblicati singolarmente, furono editi nel 1927 dal socialista indipendente Panaït Muşoiu con il titolo *Studii de Psihologie socială* (Studi di psicologia sociale); con l'eccezione di un altro scritto intitolato *Goana după noroc. Studiu de psihologie socială sau: Din psihologia vieţii* (A caccia della felicità. Studio di psicologia

sociale ovvero: sulla psicologia della vita), sono stati poi ripubblicati nel volume commemorativo *C. Dimitrescu-Iaşi – Omul şi opera*, *Volum omagial* (Omaggio a C. Dumitrescu-Iaşi. L'uomo e l'opera), Bucureşti, 1934 con il titolo collettivo di *Studii filozofice* [*ibidem*, pagg. 55-127], mentre lo scritto *Goana după noroc...* è collocato separatamente a pagg. 477-93; *Către tinerimea universitară* (Alla gioventù universitaria), 1909 (che non mi è stato possibile consultare) è stato pubblicato con lo stesso titolo nell'opera commemorativa del 1934, corredato da una serie di altre orazioni alla gioventù accademica tenute dal 1901 al 1909 (pagg. 356-83); C. Dimitrescu-Iaşi, *Texte despre educaţie si învaţământ* (Testo sull'educazione e la formazione), con uno studio introduttivo, note e commento di Ioan N. Vlad, 1969 (di cui non ho potuto disporre); *Studii pedagogice* (Studi di pedagogia), nel volume commemorativo del 1934, pagg. 131-355.

— *Bibliografia*

Il volume commemorativo del 1934 raccoglie cinque contributi di ex-studenti e di compagni di studi che contengono ricordi dell'insegnante e dell'uomo, insieme con una biografia redatta da una nipote del filosofo sulla base dei documenti di famiglia, pagg. 3-54; E. Stere, *O contribuţie românească la estetica secolului XIX*: Der Schönheitsbegriff *de C. Dimitrescu-Iaşi* (Un contributo romeno all'estetica del XIX secolo: *Il concetto di bellezza* di C. Dimitrescu-Iaşi), in «Revista de filozofie», 1964, nr. 5 (di cui non ho potuto disporre); *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iaşi* (Omaggio a C. Dimitrescu-Iaşi), 1904 (di cui non ho potuto disporre). L'importanza di Dimitrescu-Iaşi in quanto pedagogo è stata indicata dopo il suo pensionamento (1919) da diversi colleghi in scritti di maggiore o minore esaustività; mi limito a citare le opere di I.S. Firu, che dal 1945 si è occupato approfonditamente del filosofo: 1) in «Cercetări filozofice», nr. 6, 1957; 2) in *Istoria gândirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, 1964; 3) in *'storia filozofiei româneşti*, vol. I, 1972, in cui viene riportata tra l'altro la biografia più antica. Risulta di una certa rilevanza anche il capitolo dedicato a Dimitrescu-Iaşi da Stanciu Stoian in *Din istoria pedagogiei româneşti* (Sulla storia della pedagogia romena), vol. IV, 1968.

3. *Constantin Rădulescu-Motru* (1868-*1957*): *il vero fondatore*

Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957) è, dopo Titu Maiorescu, la seconda figura di maggior rilievo della filosofia non marxista in Romania Tra i suoi maestri in patria ci furono, tra gli altri, lo stesso Maiorescu e C. Dimitrescu-Iaşi. Sotto il profilo metodico, Răduleseu-Motru seguì piuttosto quest'ultimo. Entrambi proseguirono sul percorso battuto da Vasile Conta, osteggiando una filosofia di matrice puramente «scientifica». Benché nell'ultimo decennio del secolo scorso, negli anni cioè corrispondenti all'epoca in cui Rădulescu-Motru completò gli studi, si respirasse tanto in Romania quanto in Francia e Germania un'atmosfera positivistica, Motru, proprio come Conta, non poté rinunziare alla metafisica.

a) *Cenni biografici*

Rădulescu-Motru apparteneva a una famiglia di ricche tradizioni, originaria della Piccola Valacchia (in romeno Oltenia). Il nonno faceva parte dei *pandur* di Tudor Vladimirescu, il capo della rivolta contro il dominio fanariota esplosa in Valacchia nel 1821, mentre il padre, Radu Popescu, era stato segretario di Eufrosin Poteca, archimandrita e professore di filosofia

in un ginnasio di Bucarest nonché abate del monastero Gura Motrului[41] . Proprio per ricordare questa circostanza e per distinguersi dai tanti omonimi, durante il proprio soggiorno in Germania il figlio aggiunse al proprio cognome la denominazione «Motru» – un gesto da intendersi tuttavia anche come testimonianza del legame nei confronti di Eufrosin Poteca, insegnante di filosofia e protettore di suo padre. «Senza questa tradizione» – ebbe a scrivere Rădulescu-Motru nel 1924 – «avrei studiato matematica, materia verso cui avevo dimostrato una particolare inclinazione ai tempi del ginnasio»[42]. La madre apparteneva all'agiata famiglia Butoi, da cui derivava il toponimo Butoeşti, luogo di nascita di Motru.

II primo contatto di Motru con la didattica e la pedagogia tedesca avvenne già durante il secondo anno di scuola, quando il padre lo iscrisse in un istituto di Craiova diretto da un insegnante tedesco di nome Gustav Arnold. Motru continuò a vivere a Craiova anche quando, raggiunti i dodici anni di età, si trasferì al ginnasio romeno. Dopo l'esame di maturità, nel 1885, intraprese lo studio della filosofia e delle scienze giuridiche presso l'Università di Bucarest, ottenendovi nel 1888 la laurea in giurisprudenza e, un anno più tardi, il titolo accademico di *Licientiatus Philosophiae*. La tesi di laurea in filosofia verteva sul tema *Realitatea empirică şi condiţiunile cunoştinţei* (La realtà empirica e le condizioni della conoscenza).

Il suo primo viaggio all'estero, intrapreso nell'estate del 1889 in compagnia del più importante tra i suoi insegnanti di filosofia – Titu Maiorescu –, lo portò a Vienna e nel circondario della capitale austriaca, a Monaco e in Svizzera. Nell'autunno dello stesso anno si iscrisse alla École des Hautes Études a Parigi, dove studiò per un anno soltanto; infine – peraltro su incitamento di Jules Soury, che allora era uno dei neurologi e filosofi materialisti più importanti – si trasferì in Germania, dapprima a Monaco, per un semestre, quindi per sei semestri presso Wilhelm Wundt a Lipsia, dove, nel 1893, divenne dottore in filosofia con la dissertazione *Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturcausalität* (Sullo sviluppo della dottrina kantiana della causalità in natura)[43]. Nell'autunno dello stesso anno, il giovane dottore in filosofia fece ritorno in Romania e, sulla base della sua laurea in giurisprudenza, fu nominato giudice in un tribunale di Bucarest. Di lì a pochi mesi, tuttavia, si spostò alla biblioteca della Fondazione universitaria Carlo I, dove fu attivo come bibliotecario capo fino al gennaio del 1898. Nel maggio del 1897 aveva frattanto ottenuto un incarico per l'insegnamento di storia della filosofia ed estetica all'Università di Bucarest. Nello stesso periodo fu scelto da Dimitrescu-Iaşi come insegnante di logica e psicologia al suo Seminario universitario pedagogico. Nel marzo del 1900, Rădulescu-Motru sostenne l'esame di abilitazione in psicologia e storia della filosofia; alla fine di luglio divenne docente, nel dicembre 1901 professore straordinario e nell'aprile 1904 professore ordinario. A seguito di un riordinamento del programma di studi dell'università, la denominazione della sua cattedra fu cambiata in quella di «Cattedra di psicologia, logica e gnoseologia».

Nel corso della sua lunga vita, Rădulescu-Motru non divenne solo decano della Facoltà di filosofia e rettore dell'università, ma rivestì anche più volte l'incarico di consigliere (*consilier*) nelle assemblee statali, fece parte diverse volte del parlamento – come deputato e come senatore – e, ormai in veneranda età, fu eletto presidente dell'Accademia delle scienze romena. Curò la pubblicazione di diverse riviste, tra cui la «Revista de filosofie», e istituì la Società romena per gli studi filosofici.

b) *Panoramica del pensiero*

— *Il concetto di filosofia*

Nella visione di Rădulescu-Motru il concetto di filosofia include, almeno esteriormente, diverse discipline particolari ma, a differenza della concezione dei suoi predecessori, possiede due centri di gravità – psicologia e metafisica – e non uno soltanto, come invece era stato per Maiorescu (critica della cultura e della letteratura), Conta (metafisica) e Dimitrescu-Iaşi (pedagogia). Per quanto concerne l'insegnamento, egli lasciò ai colleghi più giovani prima la storia della filosofia, poi la logica e la gnoseologia e, più tardi ancora, l'estetica, continuando tuttavia a coltivarle nelle pubblicazioni e nei libri e a coniugarle con la sociologia, la politica e, non da ultima, la pedagogia.

Riguardo alla posizione dello spirito umano rispetto al mondo, alla filosofia, secondo Rădulescu-Motru, compete una posizione di mezzo tra religione e scienza, che non è tuttavia una posizione mediatrice, in quanto è la scienza, comunque, ad avere sempre l'ultima parola. Nella sua interpretazione, il ruolo della filosofia consiste nell'allontanare dalle menti degli uomini i principi dogmatici della fede, tipici della religione, con l'aiuto di conoscenze ottenute scientificamente e verificabili. «Le conoscenze teoretiche» – vale a dire quelle fornite dalle scienze esatte, come scrisse nel 1899 a proposito del «ruolo sociale delle filosofia» – «aprono la strada a una filosofia che prenderà il posto delle rappresentazioni religiose del passato»[44]: gli ideali sostituiranno i dogmi, e gli uomini li osserveranno con rispetto.

D'altro canto, è l'uomo a rappresentare il coronamento dell'evoluzione – dal momento che una creazione non c'è mai stata – e ciò per cui deve adoperarsi può essere solo lo sviluppo della personalità umana: «Tutti i sistemi filosofici» – continuava Rădulescu-Motru – «recano un contributo allo stesso problema fondamentale», fare emergere cioè «il valore dell'individualità umana nel mezzo di un universo omogeneo», vale a dire la posizione particolare dell'uomo nel cosmo. «Le soluzioni offerte dai sistemi filosofici non rappresentano che altrettanti tentativi di connettere questa individualità alla vita universale eterna»[45].

La connessione di cui parla Rădulescu-Motru non può più svilupparsi nel senso di un'educazione universale umanistica, poiché l'uomo moderno è e rimane un uomo specializzato, e come tale può aspirare oggi – cioè intorno al 1900 – solo a una personalità formata professionalmente. Tutto questo, tuttavia, non basta più nella nostra epoca iperindustrializzata, in cui la formazione professionale del moderno uomo tecnico – e questo è un discorso valido sia per il filosofo sia per il tecnico – deve essere compresa e condotta in conformità al proprio scopo, considerando unicamente quelle che di volta in volta sono le doti precipue dell'uomo ed effettuando quindi una rigorosa selezione. In altri termini, chi vuole intraprendere un determinato mestiere deve avere una precisa attitudine per esso, deve cioè possedere la dote corrispondente. Rădulescu-Motru introduce a tal scopo nella lingua romena l'espressione *vocaţie* (dal latino *vocatio* attraverso il francese *vocation*)[46].

Che cosa contraddistingue più precisamente la personalità di un lavoratore che sente la propria «vocazione»? Nel rispondere a questa domanda, Rădulescu-Motru prende spunto dalla situazione della scienza del suo tempo. «In ultima analisi» – afferma il filosofo nel 1902 – «la scienza riduce determinati fenomeni naturali, nonostante la loro molteplicità, ad alcuni consistenti rapporti causali, di cui il principio dell'energia è il più semplice e dunque anche quello fondamentale.» Questo principio vale per tutti gli ambiti dell'essere, non solo per la natura inorganica e organica ma anche per l'ambito spirituale e sociale[47].

La personalità costituisce il fine ultimo dell'evoluzione e rappresenta una determinata quantità di energia che si manifesta nell'azione umana. «Nell'uomo c'è tanta realtà (*realita-*

te), quanto è il lavoro che egli può produrre», afferma il principio con cui conclude il suo più importante contributo alla metafisica: *Personalismul energetic* (Il personalismo energetico) del 1927.

La personalità dell'uomo di mestiere è la tipologia della personalità più consueta, pur non essendo affatto la più alta forma di energia presente nell'uomo. Quest'ultima si trova infatti nell'«uomo di vocazione» (*omul de vocație*), che si distingue con opere straordinarie, segnate da valori duraturi, sia nel proprio ambito professionale sia all'interno della comunità umana. Rădulescu-Motru definisce una personalità di questo tipo *personalitate energetică* (personalità energetica), descritta in modo esauriente nel già ricordato *Personalismul energetic*.

— *La psicologia come scienza filosofica fondamentale*

Alcuni spunti per così dire propedeutici, in senso sia psicologico sia metafisico, sono ravvisabili già negli scritti precedenti, giacché per Motru, esattamente come per il suo maestro Wundt, la psicologia appare come la scienza filosofica fondamentale. Anche in psicologia il concetto centrale è quello di personalità. Come già detto, divenire una personalità è lo scopo immanente dell'individualità umana, si tratta di un processo biopsicologico di maturazione che rappresenta l'ultimo stadio dello sviluppo antropologico dell'uomo ed è condizionato sia socialmente sia in senso storico-culturale. Le lezioni sulla psicologia[48] nascono dalla pluriennale esperienza di Motru nel campo della ricerca e dell'insegnamento e assumono a modello la trattazione sviluppata da William James in *Principles of Psychology* (Principi di psicologia) [1890] e da Wilhelm Wundt in *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* (Lezioni sull'anima animale e umana) [1863], opere a quel tempo disponibili in numerose edizioni. Rădulescu-Motru non si sente tuttavia affatto obbligato a seguire pedissequamente i maestri che ammira e nella metodologia di ricerca, per esempio, mantiene tra i «metodi di controllo» anche l'introspezione[49], accanto all'esperimento e all'osservazione oggettiva. Riguardo alla questione del parallelismo psicofisico, Rădulescu-Motru si discosta dal suo maestro per il fatto che considera superata tale ipotesi e la sostituisce con la «personalità come unità indivisibile» e ravvisa proprio in tale unità la soluzione psicologica del problema anima-corpo.

«L'unità della vita dell'anima è un'ipotesi necessaria per la scienza (della psicologia), proprio come l'ipotesi della costante unità dell'energia nel mondo fisico.» «Le leggi dei fenomeni spirituali (ossia l'unità della vita dell'anima) sono presupposte da essa, e su ciò si basa il loro carattere di leggi causali. Nel mondo fisico, l'ipotesi della costante unità dell'energia, che si basa sulla legge dell'equivalenza, porta alla formulazione della legge della conservazione dell'energia. Nella sfera dell'anima l'ipotesi della sua unità, basata sulla legge psicologica e sulla correlazione tra funzioni diverse, conduce alla formulazione della legge della conservazione dell'unità dell'anima.»

— *Unità dell'anima o della coscienza*: *questione non psicologica*, *ma metafisica*

L'unità dell'anima, o l'unità della coscienza, è garantita secondo Rădulescu-Motru dalla presenza di un io (romeno eu<ego), cioè di qualcosa che è essenziale nella modalità d'essere della persona umana; tuttavia, afferma il filosofo, spiegare l'io non è una questione psicologica, bensì una questione metafisica. Nello scritto del 1907 *Puterea sufletească* (La forza dell'anima) Rădulescu-Motru ricerca, alla luce dello sviluppo culturale e storico-culturale dell'umanità, il ruolo crescente della personalità umana nel dominio della natura, corroborato e reso possibile soprattutto dal cristianesimo. Il titolo di quest'opera, premiata dall'Acca-

demia delle scienze romena, non corrisponde perfettamente al suo contenuto. Il concetto fondamentale con cui opera l'autore, infatti, non è la «forza», bensì l'«energia», e la personalità non è altro che una forma di quest'ultima realtà, precisamente la forma più elevata tra quelle che la natura ha fatto emergere. Il lungo processo di costituzione biologica e psicologica nonché di emancipazione politica e sociale dell'energia personale nella natura e nella società viene considerato da Motru come lo scopo autentico dell'evoluzione universale. Questa concezione appare presente già nel 1901, anno della sua nomina a professore ordinario, quando il filosofo tiene per gli uditori di tutte le facoltà una lezione dedicata al tema «Scienza ed energia». Già all'epoca l'autore indica il carattere puramente scientifico dell'energetica: essa non interroga le cose intorno alla loro essenza, bensì le analizza solamente nei loro rapporti reciproci. Le conoscenze così sistematizzate (dell'energetica) consistono di rapporti quantitativi e non di entità assolute (*entităţi*). Questo ha favorevoli conseguenze nella vita pratica, dato che nella produzione dei beni di consumo e di utilizzo sono d'aiuto solo le conoscenze tecniche – ossia le conoscenze sui requisiti dei materiali per quanto riguarda la loro utilizzabilità allo scopo di trasformare una forma di energia in un'altra – e non la speculazione sulla loro essenza. L'energetica moderna – a differenza di quella di Aristotele – facilita all'uomo la sua faticosa opera. In tutta l'evoluzione della cultura, in ambito sia materiale sia spirituale, Rădulescu-Motru ravvisa il trionfo della personalità umana.

La più importante questione psicologica affrontata in *Puterea sufletească* è se tale scienza possa prevedere le modalità di reazione degli uomini, come accade per le scienze naturali nei loro differenti ambiti. Motru si occupa di questo problema nella terza parte dell'opera, intitolata *Persoană şi mediu* (Persona e ambiente). Nell'ambito spirituale esiste un rigido determinismo, ma solo per i processi attualmente in corso e non per quelli che avverranno in futuro. In altre parole, possiamo spiegarci e comprendere perché le modalità di reazione di un uomo – che hanno già avuto luogo o che stanno avvenendo davanti ai nostri occhi – abbiano dovuto aver luogo precisamente in quel modo e non diversamente, mentre lo psicologo non è in grado di prevedere processi futuri! Come si spiega questa distinzione? Secondo John Stuart Mill, che Rădulescu-Motru cita in proposito, ciò si spiega mediante il fatto che nell'ambito dell'anima il fattore ereditario – la «vera» colpa ereditaria – ha un ruolo decisivo, a differenza della natura esteriore, in cui questo fattore non emerge. Per sviluppare un controllo sul fattore ereditario, Mill propose una nuova scienza, l'etologia, che dovrebbe rendere possibile alla psicologia prevedere i processi e le azioni future. Da parte sua, Rădulescu-Motru si interroga se questo sia necessario. Nel caso delle scienze della natura, la previsione – afferma in primo luogo – non solo è possibile, ma anche necessaria, poiché solo così l'uomo può diventare realmente signore del mondo naturale. Per dominare se stesso, invece, gli è sufficiente conoscersi, cioè gli basta la conoscenza di sé. Se la psicologia riesce a formulare le leggi che reggono il «mondo interiore» (*mediul intern*), individuando così il determinismo dell'anima, allora sarà possibile a ognuno la conoscenza di sé e la psicologia raggiungerà lo stadio delle scienze naturali. Una conoscenza di sé ottenuta con l'aiuto della psicologia rende possibile una migliore organizzazione della coscienza, un compiuto sviluppo di sé, che permette alla personalità di affermarsi in modo più marcato di quanto sia avvenuto finora rispetto alla natura e nella società. Tutti i progressi della natura umana, infatti, sono sempre stati conseguenza di un perfezionamento della personalità, che rimane a sua volta favorevolmente influenzata da questi stessi progressi. Questo benefico rapporto reciproco tra l'ambiente esterno e il mondo interiore presuppone nell'anima umana una «tendenza originaria alla costituzione della personalità» nella cornice del proprio determinismo, indipendentemente dai «mondo esterno» (*mediul cosmio*).

— *Causalità psichica*

La «causalità psichica» è tanto rigorosa quanto quella fisica. Tra le due intercorre tuttavia un'importante distinzione: mentre quella fisica prescinde dall'individuo e comprende sia il passato sia il futuro, quella psicologica considera l'individuo nella sua «attualità» rapportandosi esclusivamente ad essa. Per esercitare un'azione anche su processi futuri, è necessario l'apporto personale dell'individuo, mentre nel caso della causalità fisica questa azione ha luogo in modo immanente e spontaneo.

> «Le leggi dell'anima (*legile sufletești*) riguardano dunque la coscienza attuale dell'uomo, ma questo non sminuisce affatto la loro utilità per l'individuo in oggetto, anzi, al contrario, la aumenta. Conoscendo se stesso e, in certa misura, anche l'ambiente spirituale a cui egli appartiene, l'individuo ottiene un punto solido di partenza e di ancoraggio per il suo agire. Questa conoscenza gli rivela i suoi poteri dell'anima, così che, appoggiandovisi, egli si può affermare con forza ancora maggiore. Ovviamente, ogni attività si compie da sempre in armonia con la causalità dell'anima, proprio come essa segue istintivamente le leggi della natura, pur senza averne una previa conoscenza teoretica. Perché dunque la conoscenza teoretica e la coscienza chiara delle leggi dell'anima non dovrebbero recare all'attività dell'uomo un aiuto altrettanto valido rispetto a quello che gli deriva dalla conoscenza esatta delle leggi di natura?»

Il parallelo tra l'«ambito cosmico» e l'«ambito dell'anima», o tra «mondo esterno» e «mondo interiore», non è comunque perfetto. Mentre la natura costituisce un'unità, il «mondo dell'anima» (*mediul sufietesc*) è invece composto da una pluralità di unità che si distinguono strutturalmente l'una dall'altra: individui e comunità da una parte, razze e culture dall'altra. La conformità alle leggi della natura ha «un unico centro», mentre quella dell'anima ha «diversi centri»[50]. Nel primo ambito si sviluppa la lotta «per l'esistenza» tra gli elementi, nel secondo, invece, tra le diverse unità che lo compongono (individui, comunità, popoli, razze e culture), sia all'interno dello stesso genere sia tra i diversi generi. In queste circostanze, il singolo uomo è costretto «a scegliere tra diverse unità», ossia «ad adeguarsi alle più consistenti tra loro». Perfino nel caso che egli non operi una scelta, «si deve adeguare a quella stessa unità a cui già appartiene».

La concentrazione di forze connessa a tutto questo costituisce la base per il perfezionamento della personalità umana. «Ogni unità dell'anima pone esigenze costitutive a tutti i suoi elementi: l'unità individuale alle sue diverse componenti spirituali, l'unità culturale alle unità individuali. Quanto più potente, ossia duratura, è l'unità, tanto più numerose sono le costrizioni (*constrangeri*) che devono subire gli elementi. Con ogni nuova personificazione (*personificare*) subentrano nuove costrizioni, altrettanto inesorabili quanto quelle che vengono sviluppate nella sfera naturale dall'uomo all'interno della sequenza dettata dai suoi interessi industriali.» «Ad ogni modo, nell'ambito dell'anima questa serie risulta più difficile da osservare che nell'ambito della natura; tuttavia, per quel che riguarda la sequenza causale di quelli che di volta in volta sono i processi, tra i due ambiti non c'è differenza. Una cultura, proprio come una fabbrica, può funzionare solo sulla base di tutta una serie di processi dell'anima, predisposti per conservare la loro piena unità. Tale ordinamento è appunto quello che chiamiamo "la forza dell'anima di una cultura"»[51].

> «La forza dell'anima, proprio come la forza fisica, consiste nella concatenazione di processi naturali. Questa successione non viene affidata all'arbitrio umano, proprio come non è arbitraria quella che si verifica nella natura esterna. La concatenazione avviene con inesorabile necessità. L'individualità di un uomo, ossia di una cultura, deve essere tale e non diversa in un determinato momento della sua esistenza affinché possa superare tutte le altre individualità che le contendono il

primato o con cui addirittura combatte per la sopravvivenza»[52]. Naturalmente, diverse culture possono sussistere le une accanto alle altre allo stesso tempo, ma per quanto tempo, si chiede Motru? «Finché le più potenti tra loro non hanno bisogno dello spazio occupato da quelle meno potenti»[53]. Non è neppure d'aiuto il fatto che la terra delle culture più deboli sia imbevuta del sangue degli antenati, che può risultare decisivo solo nel momento in cui, grazie al loro sacrificio, una cultura crea a sua difesa una propria forza dell'anima. Questo *jus primi occupantis,* tuttavia, vale solo finché una cultura è in grado di difendere se stessa, se viene a mancare questa forza spirituale, allora decade anche questo diritto[54].

— *Carattere*

Alla personalità appartiene in primo luogo il carattere. Non si diventa personalità né grazie a un'intelligenza elevata né per mezzo di una vasta sapienza, bensì attraverso il carattere. Come vi si arriva? Per la costituzione del carattere dell'uomo sono decisive, come nell'apprendimento del linguaggio da parte del bambino, percezioni cinestetiche che rimangono per lo più inconsce. Esse risultano determinanti in quanto poggiano non su rappresentazioni, ma su vissuti. A costituire la personalità non è il quoziente intellettivo né l'insieme delle conoscenze acquisite, bensì l'interezza delle azioni già compiute, poiché sono proprio queste che rimangono decisive per la formazione del carattere. Possiede un carattere solo chi è riuscito a imparare dall'esperienza derivante dai suoi atti di volontà e a valorizzare tutto ciò che ha imparato nelle sue azioni future. Solo un uomo di questo tipo può destreggiarsi in ogni situazione e optare per le giuste decisioni. In un «uomo di carattere» è dunque rilevante solo la sua memoria, ossia la sua coscienza cinestetica[55]. Se il desiderio è il padre del pensiero, per trasformare quest'ultimo in azione l'uomo ha comunque bisogno del veicolo costituito dalle azioni cinestetiche già compiute, che sono state a suo tempo determinanti per la costituzione del suo carattere. Nelle azioni più decisive deve emergere l'esperienza cinestetica di tutta la persona.

La coscienza cinestetica, seppure decisiva per tutto il nostro comportamento pratico, non sta al centro della nostra coscienza chiara e rimane invece costantemente inconscia[56]. Da ciò derivano due importanti conclusioni per lo psicologo: 1) sia l'azione buona sia l'azione malvagia nascono da questo sfondo oscuro, cosicché 2) si può capire che non siamo in grado di conoscere correttamente e completamente né il carattere del nostro prossimo né lo stesso nostro carattere. Anche l'introspezione qui ci abbandona completamente. Ciò che occorre è una lunga esperienza di vita.

Che cosa ne risulta per l'educazione del carattere? Questo compito non può essere svolto in famiglia. A scuola non sono di alcun aiuto né i buoni consigli né gli esempi noti (*exempla docent*): l'unica cosa utile consiste nel coltivare le capacità cinestetiche dei giovani a patto che i docenti – e questo aspetto va sottolineato – siano in grado di osservare queste stesse capacità per poterle indirizzare, il che risulta semplicemente impossibile nella scuola tradizionale. Per questo scopo, infatti, c'è bisogno di una «scuola del lavoro e della comunità» in cui i giovani apprendano «non dai libri, ma dalla vita», cioè dalle loro stesse opere, all'incirca nel modo in cui i bambini si appropriano della cosiddetta lingua madre correggendo man mano la propria pronuncia[57]. Lo scolaro deve conoscere attraverso la propria esperienza sia le leggi della natura fisica sia le leggi dell'anima. Attraverso il lavoro deve imparare a lavorare. *En forgeant on devient forgeron*! Egli deve lasciare la scuola con capacità formate in tutti gli ambiti, solo allora diventerà un uomo con un carattere formato. Quest'ultimo si costituisce infatti parallelamente all'adeguamento delle nostre azioni alla percezione cinestetica della totalità della nostra vita. Solo l'uomo che può fare ciò che vuole è un uomo di

carattere, non quello che vuole poterlo fare. Solo lo scolaro che impara già a scuola ad associare (*să asociezе*) le sue azioni (pratiche) alle conoscenze teoriche è in grado di reggere l'odierna lotta per la vita[58]. Con ciò Rădulescu-Motru indica, prima di Georg Kerschensteiner, il significato del lavoro fisico per la formazione e l'educazione del carattere.

In sintesi, si può affermare che per la formazione del carattere di un uomo non è determinante il suo livello di formazione teorica, bensì la capacità cinestetica nel meccanismo delle sue azioni volitive. «La forza del carattere» non è che la legge attraverso la quale i segnali cinestetici ricavati dall'esperienza passata si connettono alle nuove rappresentazioni desunte dalle percezioni sensoriali[59].

— *Cultura*

La quinta e conclusiva parte di *Puterea sufletească* considera la cultura come la confluenza di tutte le «forze sociali» impegnate nella ricerca di scopi e interessi comuni. In che cosa consiste dunque una «forza sociale»? Un collega di Motru, il sociologo Dimitrie Gusti, risponde a questa domanda affermando che l'essenza della società sarebbe appunto «la volontà sociale», senza specificare comunque in modo preciso in che cosa consista o in che cosa dovrebbe consistere tale volontà o volontarismo. Rădulescu-Motru si attiene invece all'affermazione funzionale che la forza, ossia l'energia sociale, non è altro che una «catena di fenomeni sociali», cioè una catena di azioni individuali o collettive che vengono compiute nella cornice di una comunità umana, che sono in sintonia con gli interessi di tale comunità e che perseguono determinati interessi. L'immagine di un finalismo antropomorfico qui è inevitabile[60]. L'insieme di queste operazioni indirizzate al proprio scopo e legate a una finalità costituisce appunto la cultura di un popolo o di un'epoca. Rădulescu-Motru distingue ancora tra barbarie, come assenza di cultura e storia, e la cultura stessa, termine con il quale egli intende una cultura di tipo elevato. Motru sottolinea il ruolo dell'uomo di carattere nella nascita e nello sviluppo della cultura rispetto all'«uomo d'idee», benché tra i «barbari» non manchino affatto le personalità energiche.

La questione seguente riguarda invece la «fonte» del flusso culturale nella vita di un popolo. Lo scopo di ogni singola esistenza sociale è esattamente lo stesso di ogni individuo: la garanzia di continuità, stabilità e autonomia attraverso l'equilibrio delle forze che interagiscono. Il raggiungimento di questo scopo rappresenta l'inizio della storia e quindi della stessa cultura. Essa consiste nei costumi ricavati dall'esperienza esistenziale, che da parte loro si basano sulle trasformazioni materiali compiute dall'uomo nel suo ambiente. L'uomo, infatti, non si adegua passivamente all'ambiente ma si confronta con esso e lo trasforma sino a farne il proprio «focolare domestico» (Motru utilizza qui il termine inglese *home* «nel senso più ampio»[61]). Egli fa rientrare in questa sfera solo l'«uomo civilizzato», mentre «l'uomo non civilizzato subisce fino a un certa misura l'influsso dell'ambiente esterno». Nelle trasformazioni dell'ambiente sono gli uomini eccezionali (*oamenii excepționali*) ad avere il ruolo decisivo, giacché la «scintilla della novità brilla sempre nell'anima di un individuo»[62]. Questi uomini particolarmente dotati non conseguono le loro conquiste come lottatori solitari, ma nella cornice e con l'aiuto di quelli che di volta in volta sono i loro gruppi di appartenenza, giacché le loro azioni particolari non avvengono nell'ambito organico o psicologico ma in quello sociale.

Se questo è il ruolo delle personalità creative e geniali nella vita dei popoli, qual è allora il destino che li contraddistingue in quanto membri della società? Essi sottostanno, come chiunque altro, alla selezione sociale, la quale agisce, al contrario della selezione naturale, a loro svantaggio, essendo la società interessata non alla loro persona, ma solamente alle loro

opere socialmente rilevanti. In questo contesto Rădulescu-Motru include il superuomo nietzschiano, che, ipoteticamente, dovrebbe essere il fine ultimo della storia intera. Anche il superuomo sarà il risultato non solo della selezione naturale ma anche di quella sociale, mirata allo scopo della continuità e della stabilità della forma sociale.

Rădulescu-Motru conclude la sua prima opera – che per il tema affrontato e per ampiezza risulta altresì la più significativa – con una disquisizione sulla «legge della causalità fisica», di cui considera gli effetti sull'educazione, sulla politica e sullo spirito patrio. Solo una psicologia scevra da ogni metafisica e puramente scientifica, come quella fondata da Wilhelm Wundt (e ora portata avanti nel suo sviluppo da questo suo discepolo romeno), potrebbe essere d'aiuto in futuro per riconfigurare le già menzionate «forze sociali». L'antica psicologia prewundtiana operava con metodi inadeguati. Essa induceva i docenti a insegnare secondo il principio di somiglianza (*similia similibus*!)[63]. I politici si dividevano in due scuole contrapposte: gli uni, i conservatori, coltivavano i «riveriti» indirizzi del passato e rifiutavano ogni novità e ogni cambiamento; gli altri, i rivoluzionari che oggi definiremmo progressisti, ritenevano invece degno di essere ricercato solo quello che la ragione giudicava giusto e rifiutavano l'«aria stagnante» del passato. Di conseguenza, anche lo spirito patrio era giudicato diversamente dalle due scuole, giacché per i conservatori il vero patriottismo consisteva nell'amore per le istituzioni esistenti, mentre il rivoluzionario esigeva invece sempre una scelta e riprendeva dal passato solo quello che era «razionale».

A questo punto, come deve procedere la nuova psicologia scientifica? Essa si ispira all'esperienza dell'anima, cioè al concatenamento dei processi nell'anima. Questa esperienza ha sempre un carattere concreto e personale, di cui il futuro educatore deve tenere conto. La sua opera educativa sarà determinata non da principi astratti, ma esclusivamente dallo sviluppo personale di ogni singolo scolaro. Ogni esperienza vissuta lascia dietro di sé tracce psicosomatiche che possono avere un significato sia positivo sia negativo, tanto per il pedagogo quanto per il politico. Questo dato di fatto deve essere anche il punto di partenza dell'educazione al patriottismo. Anche qui fa dunque la sua comparsa la selezione sociale, che a scuola come in politica ha l'unico scopo di formare il carattere, non solo dei singoli uomini ma anche delle organizzazioni «naturali» (come la famiglia, il popolo e la nazione) e di quelle «artificiali» (come la scuola e l'esercito). In una psicologia concepita in questi termini viene a mancare lo spazio per il noto principio wundtiano dell'«eterogeneità dei fini», che al filosofo romeno sembrava ancora «troppo teleologico»[64].

— *La vocazione dell'uomo*

L'importante questione educativa di rispettare la missione di persone dotate di particolari talenti è esaurientemente trattata da Motru nel libro *Vocația,* che abbiamo già ricordato. La posizione assunta rispetto alla politica e al patriottismo emerge invece dallo scritto *Țărănismul – Un suflet și o politică* (L'ideologia dei contadini – Un'anima e una politica) del 1924. Il filosofo descrive la classe contadina come una classe conservatrice e la politica del partito conservatore come l'unica favorevole ai contadini romeni e promotrice del loro sviluppo: tale politica deve essere rappresentata e portata avanti dagli intellettuali provenienti da un ambiente popolare e contadino. Un totale rifiuto viene invece manifestato nei confronti della politica socialista, ostile alla tradizione, che condurrà soltanto alla scomparsa di questa classe indispensabile per la sussistenza di ogni popolo.

In *Vocația*, Motru prende spunto da *Il destino dell'uomo* di Fichte [1800], ma limita comunque il contenuto di questo concetto a quella che di volta in volta è la dote particolare del singolo individuo, la cui presenza o assenza è una questione dello psicologo e del peda-

gogo. Questo destino, o «vocazione dell'uomo», intesa in modo puramente scientifico, è a parere del nostro autore «il fattore decisivo nella cultura dei popoli». Motru insiste quindi sulla necessità di selezionare i giovani dotati e di stimolarne lo sviluppo nell'ambito del sistema formativo ed educativo statale.

Il filosofo non solo distingue tra persone dotate e persone non dotate, ma anche tra il professionista e *l'omul de vocație*, cioè colui che è chiamato dalla sua dote particolare, colui che si sente legato al destino futuro del suo popolo o addirittura dell'umanità intera. Questa responsabilità appartiene «per natura» (*physei*) al carattere di colui che è chiamato a svolgere la sua missione conformemente alle proprie doti. Tali personalità di carattere rappresentano lo strumento attraverso cui la natura permette a un popolo di raggiungere un livello di elevata cultura. «Fortunati i popoli», queste le parole conclusive dell'introduzione a *Vocația*, «che celano al loro interno simili *vocații*. A loro è garantita una vera (elevata) cultura (*cultură originală*, in contrapposizione a una civiltà puramente imitativa)»[65]. Nei primi quattro capitoli Motru specifica il concetto di «vocazione» 1) rispetto alla professione, 2) rispetto alla «fortuna» (*noroc*, in contrapposizione a *ne noroc*, sfortuna), 3) rispetto all'opera creativa (*creație*), 4) rispetto alla «vocazione religiosa, che emerge solo di rado»[66]. La parte principale dell'opera è costituita dai capitoli V (teoria della vocazione) e VI (pedagogia della vocazione). Nella spiegazione di questo concetto Motru rifiuta qualsiasi possibilità di fondamento al di fuori dell'esperienza attraverso cui si costituisce la personalità umana. La sua dottrina del personalismo energetico costituisce la base migliore a tal riguardo, senza bisogno di curarsi delle vocazioni storicamente conosciute in quanto è sufficiente l'esperienza quotidiana: ogni giorno, infatti – soprattutto a scuola –, ci si imbatte in nuove «scintille vocazionali»[67]. Le doti vocazionali di un bambino non consistono tuttavia nelle sue capacità intellettive, bensì nel suo carattere[68]. *L'omul de vocație*, cioè l'uomo realmente chiamato al suo mestiere, non solo ha grandi doti, ma sa anche esplicarle produttivamente nel lavoro, è amichevole verso gli altri e sa stare in società, si rende conto dei propri doveri e delle proprie responsabilità, è conscio di sé e pronto al sacrificio: in breve, si tratta di un tipo particolare di personalità la cui nascita non è attribuibile al caso ma è piuttosto «quasi programmata [...] dalle esigenze stesse della vita umana»[69]. L'uomo di vocazione non esiste «per preservare», bensì per innovare: «La vocazione corrisponde nell'ambito dell'anima a ciò che innesca la mutazione nell'ambito biologico.» [70]

— *Pedagogia della vocazione*

Il capitolo sulla pedagogia della vocazione è il più lungo e, stando alle intenzioni di Rădulescu-Motru, anche il più importante dell'intero libro. Il compito del pedagogo e dell'educatore consiste nel puntuale e preciso riconoscimento delle vocazioni. Questo diventa possibile solo con la pubertà, dato che in questo stadio di sviluppo emergono nell'anima del giovane uomo determinati mutamenti strutturali che vanno intesi e interpretati come presagi della vocazione. Le vocazioni sono annunciate comunque solo da quei cambiamenti strutturali che risultano utili «alla società come insieme», mentre quelli che servono esclusivamente e soltanto al singolo rappresentano solo «semplici abilità» (*simple abilități*). La vocazione è connessa nel modo più stretto al carattere e, come per quest'ultimo, anche per la vocazione sussistono pericoli che la snaturano, che la possono cioè privare della sua utilità per la comunità. I peggiori sono: 1) la banalità dell'istituzione scolastica, 2) il misticismo, coltivato in una forma vaga in diversi tipi di scuole.

Nel VII capitolo, successivo a quello dedicato alla pedagogia della vocazione, Motru indaga il legame storico-culturale e storico-filosofico esistente tra vocazione e messianismo. Anche questa volta egli distingue la tipologia dell'uomo di vocazione (*omul de vocație*) da

quella di uomini semplicemente rappresentativi di una regione, di un ceto sociale, di una professione o di un'epoca. Quanto è popolare infatti la rappresentanza politica soprattutto in un'epoca in cui mancano ideali autentici! Si tratta di sopperire proprio agli ideali che mancano. I politici devono semplicemente sembrare «grandi uomini»! Per quanto essi possano essere «eletti», la loro «vocazione» non proviene dai profondo dell'evoluzione storica. Dalla profondità e dalla logica della storia vengono però le vocazioni di un'epoca. Esse rappresentano gli ideali del popolo, ne incorporano il messianismo assicurando così continuità e solidarietà all'interno di ciò che di volta in volta è il «corpo popolare». I grandi popoli dell'antichità (ebrei, greci, romani) e dell'Occidente moderno (inglesi, francesi, tedeschi) sono chiari esempi sia della loro capacità di autocoscienza sia del loro messianismo.

— *La vocazione dei romeni*

Nell'ultimo capitolo, intitolato *Vocația Românilor* (La vocazione dei romeni), Motru sintetizza i risultati del suo lavoro distinguendo innanzitutto tra vocazione e individualità. La prima presuppone la seconda, ma quest'ultima non comprende la prima. L'individualità giace inoltre «a livello della vita dell'anima» mentre la vocazione è invece «a livello dell'operato culturale»[71]. Ogni uomo ha un'anima e quindi un'individualità, ma non ogni anima dispone di una vocazione. Questo vale per tutti i popoli e per ogni ceto e forma sociale. I romeni vissero per secoli nell'anonimato. Popolo di pastori, allevatori e piccoli agricoltori, essi hanno plasmato nel loro lavoro collettivo una lingua unitaria, un'arte popolare e un folklore universalmente ammirato, una variegata tecnica lavorativa, lo *jus valachianum*, una Chiesa e, a conclusione di questa evoluzione, lo stato nazionale unitario del 1918. Già nel 1904 Rădulescu-Motru era dell'opinione che la cultura romena moderna fosse solo una mera imitazione di quella occidentale e che l'arbitrio e gli interessi puramente personali dei politici – un fenomeno sociologico che egli sintetizzò nel concetto di «politicismo» – rappresentassero il male peggiore. Ora, all'inizio degli anni Trenta, egli formula questa critica, sempre nella scia di Maiorescu, in modo più netto e comprensivo: origine di una simile evoluzione sarebbe non un «personalismo energetico» ma un «personalismo anarchico». Sarebbe ora che il personalismo romeno «sotto la guida di una volontà illuminata» si trasformasse finalmente in un «personalismo energetico»[72].

Nell'ultima parte di questo capitolo conclusivo Motru confida al lettore il motivo che lo ha spinto alla pubblicazione del lavoro: facilitare alla gioventù romena il compito che ben presto le si presenterà e che essa dovrà svolgere – e a questo saranno chiamati in primo luogo quei giovani che dimostreranno di possedere la necessaria vocazione[73].

c) *Elementi di metafisica*

I pensieri fondamentali del personalismo energetico e della vocazione carismatica, trattati in entrambi i lavori della maturità, emergono già nell'ultimo capitolo di uno scritto intitolato *Elemente de metafizică* (Elementi di metafisica) [1912]. Nell'evoluzione spirituale di Rădulescu-Motru questo lavoro rappresenta una sorta di ponte tra gli scritti della gioventù e quelli della maturità. Il filosofo vi interpreta criticamente l'idealismo trascendentale di Kant, rivelando quelle che a suo giudizio sono le necessarie correzioni da apportare a tale criticismo alla luce della scienza moderna, da un lato, e della nuova psicologia dall'altro. Egli si considera un seguace di Kant e di Wundt, ma anche di chiunque sia in grado di migliorarne sotto qualche aspetto gli insegnamenti.

Se nella già citata dissertazione del 1893 – *Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturcausalität*, dedicata alla teoria kantiana sulla causalità in natura – Motru adotta un taglio storico-filosofico richiamandosi alla scienza della natura moderna fondata da Galilei e da Newton, in *Elemente de metafizică* il confronto avviene invece con la teoria kantiana della «coscienza in genere», rifiutando tale «astrazione» a favore della «reale coscienza individuale». L'autore mostra qui come dalle idee innate di Cartesio, Spinoza e Leibniz, nonché attraverso la «pura scientificità» di Galilei e Newton, nascano in Kant «i puri concetti dell'intelletto a priori», tra i quali quello della causalità.

Nell'anno accademico 1901-1902 Motru tiene la lezione *Ştiinţă şi energie* (Scienza ed energia), in seguito pubblicata anche in forma di libro. Egli vi dimostra che la coscienza umana è sorta nella cornice e in connessione diretta con l'evoluzione dell'energia cosmica, e, in modo più specifico, non come forma astratta di una «coscienza in genere», ma come organo reale di ogni individuo, un organo in cui avvengono tutti i processi mentali, come le percezioni, le rappresentazioni, le elaborazioni dei concetti, tra i quali anche i concetti aprioristici dell'intelletto, come Kant definisce le classiche categorie aristoteliche. Questi puri concetti dell'intelletto non avevano bisogno di attendere Kant per sorgere in seno alla natura e per funzionare ed esistevano ben prima della loro scoperta da parte di Aristotele.

Dieci anni dopo, Motru pubblica la sua prima opera dell'età matura, *Elemente de rnetafizică,* appunto[74], in cui assume un ruolo centrale il confronto con la «coscienza trascendentale di Kant». Motru afferma innanzitutto che con la sua «rivoluzione copernicana» Kant non ha realmente risolto l'autentico problema di «come sia possibile in genere la scienza», ma lo ha solo spostato. Le difficoltà sono infatti riemerse ben presto in una nuova veste. Dall'apriorismo kantiano, l'idealismo tedesco e il pragmatismo americano hanno tratto come conclusione che se la verità non è altro che un'«azione» prodotta dall'anima umana, allora ciascuno può elevare le proprie visioni a verità universale, e la verità scientifica in questo caso sarebbe solo una *doxa* convenzionale. I razionalisti, d'altro canto, vi hanno trovato piena conferma delle loro teorie, poiché la verità scientifica, ossia universale, è di fatto il risultato della *ratio* umana. Come si vede, così conclude Motru, né il panpsicologismo dell'empirismo inglese né il panlogismo dell'idealismo tedesco poterono essere evitati.

— *Verità e coscienza individuale*

La domanda corretta per Motru ora non è più come siano possibili «le verità necessarie e universali» in una (fittizia) «coscienza assoluta», bensì come siano possibili le verità della scienza «in una (normale) coscienza individuale». In altri termini, la questione è come possa una coscienza individuale, che consiste di elementi empirici, produrre sintesi che abbiano il carattere di verità universali e necessarie. Questa via è stata battuta sia all'interno della filosofia neokantiana – da J. Müller, A. Lange, R. Avenarius nella sua *Critica dell'esperienza pura* e da Ernst Mach – sia nella scia di Schopenhauer, da Nietzsche con *La volontà di potenza* e da Henri Bergson con *Lo slancio vitale* e *L'evoluzione creatrice.* Mentre i giovani romantici erano dell'avviso che le verità necessarie e universali fossero privilegio dell'uomo di genio, l'ultimo romanticismo assegnava il compito del ritrovamento scientifico, della verità, al genio dei popoli, ossia all'umanità intera. Alcuni suoi rappresentanti si spinsero infine così lontano da scorgervi l'oggettivazione dello spirito universale, ossia di Dio. Questa evoluzione culminò nell'idealismo assoluto di Hegel, che nella coscienza dell'individuo vide l'incarnazione dello spirito soggettivo e nella coscienza dell'umanità intera, così come si riflette nell'intero sviluppo culturale, quello oggettivo. La coscienza storica dell'umanità raffigurava secondo Hegel il vero fondamento della conoscenza necessaria e universale, cioè della conoscenza scientifica.

L'ultimo tentativo di dare nuovi fondamenti alla teoria della conoscenza kantiana fu intrapreso dal più importante sociologo francese, Émile Durkheim (1858-1917). Secondo la sua concezione, né l'apriorismo né l'esperienza costituiscono la spiegazione corretta dell'origine dei concetti dell'intelletto. Stando a Durkheim, la coscienza umana possiede due «volti», un volto individuale e un volto sociale: «L'origine delle categorie sta nelle condizioni dell'esistenza sociale», così Motru riassume sinteticamente la tesi sociologica di Durkheirn. Egli stesso giudica insufficienti tutti questi tentativi di «migliorare» la teoria kantiana della conoscenza. Nessuno di essi infatti è riuscito a dimostrare in modo plausibile come siano possibili nella nostra coscienza individuale le «verità necessarie e universali», dal momento che la nostra coscienza individuale non può produrre altro che associazioni empiriche e dunque transitorie. Motru sente la mancanza in Kant di una precisa constatazione relativa al rapporto tra la «coscienza in genere» e la coscienza individuale. Come sono connessi entrambi gli aspetti della coscienza, quello psicologico e quello logico? «Quale processo permette alla coscienza individuale di elevarsi a una verità logico-oggettiva?» – «Come sono possibili i giudizi universali e necessari?» La debolezza della filosofia kantiana consiste nella divisione artificiale della coscienza umana in due elementi costitutivi: la coscienza empirica del singolo uomo e la coscienza come tale. Questo dualismo della filosofia precritica della sua epoca avrebbe impedito a Kant di trovare la soluzione corretta del problema – da lui peraltro individuato – di una scienza che avesse validità universale. Secondo Motru, questo dualismo – la scissione kantiana della coscienza in una coscienza logico-formale e in una coscienza psicologica – va ora abolito. Allo stesso modo, tuttavia, va superato incondizionatamente anche lo scetticismo di Hume, secondo cui la verità universalmente valida è solo una questione di abitudine. Motru è dell'opinione che la nuova psicologia scientifica fornisca finalmente la soluzione tanto agognata.

— *Monismo*

Secondo la filosofia scientifica, che poggia sul determinismo universale, nella coscienza umana non c'è nulla che accada casualmente. I diversi processi di pensiero della coscienza individuale costituiscono una catena interconnessa che non esiste al di fuori e indipendentemente dal corso dell'intera natura. Tra i processi della coscienza reale di un uomo e la coscienza stessa non esiste differenza, il contenuto della coscienza e la coscienza come tale sono un'unica e medesima cosa. Non esiste una coscienza per sé, distinta dal suo contenuto. In queste circostanze, secondo Motru, non si dovrebbe più parlare di un apriorismo trascendentale, bensì di un apriorismo immanente. Al posto del dualismo subentra dunque una concezione monistica della coscienza reale secondo cui «non c'è rottura tra il mondo esterno e la coscienza interna con il suo pensiero razionale». «Tutto ciò che accade nel nostro organismo biologico e spirituale è determinato in modo altrettanto compiuto ed è altrettanto logico per quanto riguarda i fenomeni là fuori, in natura. Tra la logica dei pensieri e la logica del mondo esterno non c'è uno spazio libero per gli avvenimenti casuali, c'è piuttosto continuità e rigido determinismo.» «La logica secondo la quale sorgono le percezioni sensoriali e la logica dei processi di pensiero astratti sono perfettamente equivalenti, tra di loro c'è una connessione.» Se così non fosse, avremmo a che fare con due anime differenti, per le quali non ci sarebbe alcuna possibilità di comprendersi reciprocamente. Entrambe le funzioni appartengono però a un'unica e stessa anima e si trovano in un rapporto di contrapposizione l'una rispetto all'altra, così che la nostra coscienza è una forma unitaria che, insieme con il corpo e con la natura intera, costituisce il cosmo unitario. Il fondamento ultimo dei nostri processi e dei nostri stati mentali sarebbe dunque l'interconnessione di tutti gli eventi in tut-

to l'universo. Di conseguenza, tutti i processi e tutte le forme mentali non sarebbero meno oggettive delle restanti manifestazioni che si hanno in natura. C'è un determinismo che permea il mondo. Come si deve comprendere ora questo reciproco condizionamento di tutti gli elementi dell'universo? Non si tratta affatto di un processo di emancipazione. Esso risulta sufficiente se ci rappresentiamo l'universo come una forma unitaria in cui gli elementi di un tutto si condizionano reciprocamente. Secondo il filosofo romeno, tuttavia, l'ipotesi emancipativa è stata superata dai «più moderni» risultati della scienza, anche se neppure questi ultimi ci aiutano a comprendere in che modo l'intelletto umano possa pronunciare affermazioni universalmente valide, non potendo esso cogliere la totalità nella sua interezza ed essendo a conoscenza solo di sue singole parti. Ora, è possibile considerare valevoli per tutto il mondo simili conoscenze frammentarie? Che cosa costituisce allora il loro carattere «universale e necessario», se la totalità del mondo rimane inaccessibile all'intelletto meccanico? Questa unità dell'universo non rappresenta una grandezza afferrabile empiricamente, essa è un'esigenza, un postulato del nostro intelletto. Senza tale unità non potremmo produrre affermazioni universalmente valide sulla totalità del mondo. L'unità che di fatto ci è accessibile è quella della coscienza che ci è propria.

— *Determinismo universale – una prospettiva euristica*

Con ciò Motru riabilita dunque la «prospettiva kantiana» che ci rende «comprensibile» il determinismo universale; essa è un «punto di vista euristico, nulla di più». – «Ogni filosofia che opera con il determinismo universale deve accettare la prospettiva kantiana, giacché solo così si ottiene una base sicura per l'unità fenomenica del mondo: "l'unità della coscienza umana".» Rădulescu-Motru ritiene importante sottolineare che la prospettiva kantiana «non trova appoggio nella natura psicologica della coscienza umana». «L'apriorismo è completamente indipendente dalla costituzione psicologica della nostra coscienza; esso è richiesto dall'unità della scienza e affermato come una prospettiva euristica con cui comprendiamo il determinismo.» D'altro canto,

> «l'oggettività scientifica non può essere, in un determinato tipo di coscienza, superiore o inferiore a quella dell'individuo reale; essa risiede nella funzione logica della ragione umana, che consiste appunto nel fatto di produrre la necessaria connessione tra i singoli elementi della coscienza unitaria.» «Il fatto che tra gli elementi costitutivi di un'unità possa prodursi una connessione logica è rilevato come tale nella nostra coscienza individuale, e questo ci basta; questo giustifica l'apriorismo.»

— *Realtà – Correlazione – Identità – Unità*

La terza parte di *Elemente de metafizică* è dedicata alla coscienza reale intesa come fondamento della scienza, ossia delle sue «verità universali e necessarie». Il filosofo intende segnalare che l'unità della coscienza umana racchiude in sé la stessa realtà (*realitate*) contenuta nel resto dell'universo; che tra la nostra coscienza e l'universo non c'è un rapporto tra parte e tutto bensì una correlazione come quella che intercorre tra gli aspetti di una stessa realtà. Solo evitando la differenziazione di entrambe le realtà – quella della coscienza e quella dell'universo – si può infatti fornire alla scienza un solido fondamento all'interno dell'unità della coscienza. Non è possibile trovare un'altra via.

I progressi della biologia e della psicologia offrono a questa teoria dell'identità una sicura base scientifica. «Gli ultimi risultati della scienza relativi alla realtà e all'universo, mostrano che questa realtà consiste in un costante rapporto tra differenti forme di energia.

Per gli scienziati moderni la materia è data nelle leggi immutabili dell'energia, cioè nelle leggi di quella stessa realtà che rimane costantemente identica a se stessa.» Qualcosa di simile accade con la coscienza. Alla sua base non c'è infatti un'«anima», a cui appartengono certe proprietà immateriali che si contrapporrebbero alla materia come un'entità incomprensibile. Il «sostrato» della coscienza è costituito dal fatto che essa si ritrova uguale a se stessa in ogni suo momento attuale. Ogni atto di coscienza viene determinato attraverso le condizioni (funzionali) della coscienza intera; la realtà di ogni singolo atto (della coscienza) consiste proprio nella legge di tale determinazione. La realtà della coscienza si basa sulla correlazione dei suoi atti, correlazione che rimane sempre uguale. La coscienza è una realtà che poggia sull'autocoscienza, e da parte sua l'autocoscienza appare psicologicamente come un rapporto di identità.

Risultato: «Il concetto di realtà include quello di identità, ed entrambi i concetti insieme racchiudono il concetto di unità.» Anche nel caso della coscienza, i tre concetti, proprio come accade per le diverse forme di energia presenti nell'universo, si coappartengono: la realtà presuppone l'identità, ed entrambe, insieme, presuppongono l'unità. «La coscienza è un'autocoscienza e come tale una coscienza unitaria.»

Entrambe queste unità, la coscienza e l'universo, rivelano la medesima struttura logica. Sia l'universo sia la coscienza si fondano in quanto unità su un'unica e medesima logica. Entrambe dimostrano un unico e medesimo fatto, «cioè che sia all'interno della coscienza sia all'interno dell'universo esiste un rapporto reciproco tra gli atti, ossia tra i fenomeni, che rimane identico a se stesso». In ogni modo, non si tratta di un parallelismo, che Motru giudica superato per il semplice motivo che noi non siamo in grado «di osservare sperimentalmente il comportamento di una coscienza isolata dal resto dell'universo». Al contrario, siamo costretti a trattare l'unità della coscienza in connessione con l'universo intero e unitario. I fatti testimoniati dall'esperienza negano il parallelismo e attestano la teoria dell'identità. Motru cita a tale proposito l'esempio di un oggetto che «risulta noto» e che dunque «viene nuovamente riconosciuto come lo stesso». Il ripetuto riconoscimento dell'oggetto rivela un'unità all'interno della quale ritroviamo nuovamente i due fattori dell'unità nell'universo, ossia l'energia esterna, nel caso delle impressioni attuali e derivanti dall'oggetto, e «un'altra forma dell'energia universale» nel caso delle impressioni che sono custodite nella memoria e che si riferiscono allo stesso oggetto. In base a ciò, tutti i processi di coscienza costituiscono un'unità «che in nessun caso può essere isolata (o osservata isolatamente) dall'unità dell'universo». Se desideriamo concordare con i fatti sperimentali, dobbiamo considerare l'ipotesi dell'identità come quella giusta: «Solo essa assicura alla scienza una solida base (operativa)».

La teoria dell'identità non deve essere tuttavia intesa in modo tale che l'unità della coscienza risulti puramente formale, né tantomeno come l'unità di una porzione reale dell'universo, cioè di una porzione comunque «parallela» rispetto alle altre. Essa va piuttosto compresa come un'unità che nella sua realtà è identica all'unità dell'universo. Se il sapere che proviene dalla coscienza deve essere «applicato» all'universo, allora entrambe le unità, l'universo e la coscienza, non si distinguono «per natura» (*physei*), ma devono essere viste solo come «due prospettive differenti». In altri termini, «il fatto fondamentale su cui poggia l'unità dell'universo deve essere rintracciato anche nell'unità della coscienza, perché solo con questo presupposto le verità dedotte dalla coscienza possono applicarsi ai fenomeni dell'universo.»

Rădulescu-Motru rifiuta quell'«identità numerica» che Kant aveva concepito con la «pura visione del tempo» e che il filosofo romeno recepisce come «troppo matematica e astratta» sia nell'unità dell'universo sia nell'unità della coscienza. Come tale, essa non

avrebbe più «alcun legame con l'unità della vita e della persona umana». L'identità numerica avrebbe quindi il difetto di allontanarci dall'unità della coscienza psicologica, ci spingerebbe a formulare l'ipotesi di una «coscienza in sé», lo schematismo e «tutto il trascendentalismo», tre momenti che Motru definisce estranei alla realtà.

Come pervenne Kant all'identità numerica in quanto «tratto comune tra l'unità della coscienza e l'unità dell'universo»? Il filosofo di Königsberg la rintracciò nella meccanica fondata da Newton, considerata da Kant la vera scienza. Così come i fenomeni nell'universo, anche i processi della coscienza umana possono essere collegati gli uni agli altri mediante una determinata regola a un'unica dimensione, ossia a quella del tempo, come a un filo. «Le forme a priori (le categorie) sono considerate oggetti del mondo esterno in quanto sono in accordo con l'identità numerica dell'io e attraverso essa con tutte le leggi meccaniche dell'universo.» Questa era «la filosofia meccanicistica della sua (di Kant) epoca», notava Motru a proposito.

— *Unità della coscienza*

Se si segue la psicologia empirica, appare immediatamente evidente che i suoi risultati non avallano in alcun modo l'ipotesi dell'identità permanente dell'io: «L'io si trasforma, anzi, addirittura si perde.» Questo è quanto ogni essere umano esperisce nei sogni, che seguono una logica e una morale del tutto particolari. Come può l'ipotetica identità dell'io costituire in questa situazione un punto d'appoggio per l'unità della coscienza? L'unità della coscienza abbraccia secondo Motru i seguenti tipi di fenomeni: 1) i fenomeni consci; 2) i fenomeni inconsci; 3) i fenomeni fisiologici, trasmessi geneticamente; 4) i processi biochimici; 5) i processi dell'energia cosmica.

> «Ciò che emerge nel circolo della coscienza chiara è solo una parte di ciò che ha inizio nelle trasformazioni dell'energia cosmica e che trova la sua fine nelle nuove trasformazioni della stessa energia. Il campo della nostra coscienza rappresenta una rete di fenomeni consci e inconsci, e l'unità di questo campo costituisce solo un anello nella catena di trasformazioni dell'energia cosmica.»
>
> «L'unità della coscienza è nella sua essenza (*în realitatea ei*) identica all'unità dell'energia universale, poiché l'equivalenza tra le (diverse) forme di quest'ultima costituisce il fondamento anche dell'unità della coscienza. L'identità dell'io non poggia su qualsiasi procedimento della coscienza chiara, (che) connetta l'io di ieri con quello di oggi, (bensì) sulla continuità dei processi nell'organismo globale dell'individuo e perciò sulla continuità nell'unità dell'energia universale.»

Nella propria coscienza, l'uomo si ritrova sempre come se stesso, poiché si riconosce tale anche in ambito biologico, e la dimensione biologica da parte sua è uniformata dall'equivalenza che sussiste tra tutti i processi in natura. Ma l'autocoscienza, ossia il rapporto in cui gli atti di coscienza si pongono con un io costante, altro non è che la scoperta soggettiva di una legge che domina la natura intera, ovvero quella dell'equivalenza tra gli elementi di una stessa energia (cosmica).

In una simile formulazione della ipotesi d'identità, rimane tuttavia ancora aperta la questione del «rapporto tra il fisico e lo psichico», per quanto stretta possa essere la connessione tra i due ambiti della natura. «Almeno il principio della conservazione dell'energia fisica non ammette alcuna inclusione dei processi dell'anima nella totalità dei fenomeni che stanno in un rapporto di dipendenza rispetto all'energia cosmica.» Date le circostanze, come può l'unità della coscienza diventare fondamento della scienza? Si può fondare la scienza della realtà dell'universo sui dati della coscienza umana? Questo sarebbe possibile, afferma

Motru, solo se la distinzione tra fisico e psichico non corrispondesse ai fatti, o, in altri termini, se si potesse dimostrare che entrambi gli ambiti dell'essere sottendono «un'unica e medesima realtà».

— *Evoluzione*

Questa realtà non è né quella «interiore» (la coscienza) né quella «esteriore» (la cosa in sé di Kant o l'energia secondo la scienza più moderna), bensì il «fatto dell'evoluzione», che racchiude entrambe, sia la coscienza sia l'energia. Questo «fatto» (e non la teoria dell'evoluzione!) costituisce il *trait d'union* tra il «fenomeno dell'energia esterna» e i processi interni della coscienza. Al posto del dualismo kantiano subentra così un «monismo psicofisico». Tuttavia ciò non elimina tutte le difficoltà. Nuove domande emergono. Se l'evoluzione è dunque un «fatto» che consiste in una costante trasformazione della «realtà», che cos'è dunque che si trasforma, e più precisamente si trasforma in modo tale per cui questa realtà originaria, ancora oggi a noi ignota, si scinde nei due «aspetti» che ci sono noti: quello fisico e quello psichico?

La risposta a questa domanda viene cercata – e trovata — da Rădulescu-Motru per mezzo di un esperimento mentale. Prendiamo una realtà originaria e ignota 'X', che è già parte del processo dell'evoluzione e che si trova nel momento 't'. L'evoluzione continua, sicché la realtà 'X' nel momento successivo 'dt' assume la forma 'X + dt'. Ora, Motru fa regredire la realtà 'X'dallo stato raggiunto a quello precedente 't', affermando che – dal punto di vista matematico – ciò risulta senz'altro possibile, dato che X + (dt – dt)= X. Se la realtà 'X' tuttavia non viene considerata come una quantità matematica ma come un reale *quantum* di energia – che consiste di calore, luce, magnetismo ed energia chimica, o come un misto di tutto ciò –, cambierebbe qualcosa nel caso di una regressione allo stato precedente? Sicuramente nulla se la regressione procede come il processo stesso, e questo ce lo possiamo senz'altro immaginare in un esperimento mentale. Nella natura o nel nostro esperimento (reale), tuttavia, la trasformazione dell'energia non risulta mai completamente reversibile perché una parte di essa va irrimediabilmente persa.

Rădulescu-Motru prosegue con il suo esperimento mentale facendo scorrere nuovamente l'evoluzione reale e ribadendo che l'evoluzione in questo caso imbocca precisamente lo stesso percorso della prima volta. Ciò è testimoniato da «tutta la nostra esperienza scientifica». La «tendenza alla ripetizione» del primo processo ora si trasferisce all'interno dell'evoluzione e può essere evitata solo per altre cause. Si tratta di una «tendenza anticipatoria (*tendință anticipatoare*) a favore della vecchia direzione che viene confermata sperimentalmente. Questa esperienza è così universale che colpisce il nostro intelletto con il rigore di un principio logico.» La vecchia direzione rappresenta per l'energia in evoluzione una specie di «adeguamento e abitudine» e corrisponde contemporaneamente alla direzione della minima resistenza.

Il passo successivo compiuto da Motru consiste in un paragone tra i due esperimenti: da un lato l'esperimento mentale «ideale», in cui la realtà in evoluzione viene intesa come grandezza matematica che non conosce la tendenza anticipatoria; dall'altro lato l'esperimento fisico «reale» che la riconosce. Questo paragone lo porta a distinguere due «aspetti» diversi del medesimo fenomeno: il primo aspetto risulta dall'osservazione dei fenomeni presi in sé, cioè prescindendo dall'intera evoluzione, il secondo invece tiene conto dell'evoluzione che determina la tendenza. Nel primo caso prescindiamo dalle tendenze anticipatorie che determinano il futuro e trattiamo i fenomeni come dati isolati; nel secondo caso consideriamo i medesimi fenomeni in relazione alla loro tendenza ad adeguarsi a una determinata direzione.

Il corso circolare dei fenomeni si rivela nel primo caso come qualcosa che rimane sempre eternamente uguale e senza un fine; nel secondo caso, invece, lo stesso moto circolare si dirige verso uno scopo e non rimane mai lo stesso, ma reca sempre con sé un'aggiunta di tendenze anticipatorie del futuro. Si può affermare sinteticamente che l'unità dei fenomeni sembra, nel primo caso, essere tenuta insieme dall'unità di una sostanza materiale, ossia da una somma di energie che rimangono sempre le stesse; tuttavia, nel secondo caso, essa sembra determinata da una direzione, ossia da un traguardo finale. Nel primo caso abbiamo a che fare con un circolo causale chiuso dei fenomeni, in cui questi ultimi sono prevedibili in anticipo; nel secondo caso, invece, il moto circolare dei fenomeni rimane aperto da un lato e la loro prevedibilità non risulta mai sicura. A conclusione di questi esperimenti Motru si pone la domanda retorica se questi due aspetti – per un verso come fenomeni senza uno scopo, per l'altro come fenomeni legati a uno scopo – non siano identici a quello che ci appare ora come un fenomeno fisico, ora invece come un fenomeno psichico.

— *Realtà*

Il fisico e lo psichico tuttavia non costituiscono due gruppi di fenomeni naturali, bensì un'unica e medesima realtà che viene vista da due prospettive distinte della nostra coscienza. Entrambi si riallacciano alla stessa realtà. Non esiste alcuna materia di per sé, come non esiste alcuna anima indipendente e autonoma rispetto a questa materia. I fenomeni dell'anima sono in connessione con i fenomeni biologici, e questi ultimi sono da parte loro connessi con i fenomeni fisici. Uno stesso fenomeno può essere visto come un fenomeno «chimico, fisico o spirituale». «Tutti i fenomeni peraltro sono dati nella nostra coscienza senza essere classificati in base alla loro supposta diversa origine.»

Se è così – e la scienza moderna ci rivela questo fatto – che cosa ci spinge, o, più precisamente, che cosa spinge la nostra coscienza a distinguere i due aspetti dell'unica e medesima realtà? Da dove deriva l'«eterno enigma» (*eterna enigmà*) dell'individualità umana e della personalità, se anche queste devono essere viste come «fenomeni naturali» (*fenomene naturale*) senza un valore proprio? «L'evoluzione della coscienza umana non dovrebbe possedere l'uniformità che è propria di ciascun fenomeno naturale?» La distinzione dei due aspetti, tuttavia, dell'uniformità di quello fisico e della finalità di quello psicologico, ha una piena giustificazione che ritroviamo perfino nel regno del puramente fisico: per un verso, come conservazione dell'energia, per l'altro come entropia. «Il principio della conservazione dell'energia abbraccia i fenomeni naturali sotto il profilo della loro attualità, ossia prescindendo dalla direzione del loro moto successivo, mentre il principio dell'entropia unifica i medesimi fenomeni dal punto di vista della storia della loro totalità.» Questi due principi si trovano inoltre in ogni disciplina scientifica, in quanto ogni fenomeno naturale può essere studiato sia dal punto di vista di una totalità costante, sia sotto il profilo di una totalità che rivela una direzione.

Entrambi gli aspetti sono ugualmente necessari al monismo filosofico per spiegare la realtà. Ma come si riunisce l'unità dei fenomeni intesi come ripetizione omogenea con l'unità degli stessi fenomeni considerati sotto il profilo della finalità? La prima unità presuppone infatti «una realtà costante», la seconda invece una realtà che «tende a un fine ignoto». «Gli stessi fenomeni appaiono, per un verso, nella loro connessione causale in quanto fenomeni completamente determinati, per l'altro, come fenomeni indeterminati e, in una certa misura, liberi.» Si tratta ovviamente della consueta suddivisione scientifica tra discipline che si occupano della necessità della natura e scienze dello spirito che studiano l'ambito della libertà. Motru ritiene che, se si tiene conto dell'entropia, in sé e per sé le scienze della natura

possono essere considerate anche sotto il profilo della loro finalità. In quanto sostenitore del monismo, tuttavia, egli è del parere che «i due aspetti» non dovrebbero «essere un ostacolo per l'unità fondamentale di un'unica e medesima realtà». Oltre alle due unità che si affermano nella scienza, ci sarebbe un'unità più grande che le abbraccia e le spiega.

La questione che si pone è ora questa: come e dove dobbiamo cercare questa realtà che costituisce l'unità più alta e che sfugge alla nostra conoscenza? Il vecchio monismo la trovava al di fuori dell'universo a noi noto, quello moderno invece all'interno di esso. Motru discute entrambe le possibilità e opta per la seconda nella forma che essa assume in Kant. L'unico punto fisso cercato dalla scienza «può essere solo la nostra coscienza», sempre a condizione di intendere con tale espressione qualcosa di differente rispetto a quanto inteso da Kant, vale a dire non una coscienza ridotta ad alcune funzioni formali, bensì la «coscienza reale», che non rappresenta né uno «specchio passivo» o una «coscienza trascendentale» né un «epifenomeno derivante da un altro mondo e offerto al mondo naturale», bensì il risultato sintetico dell'evoluzione attraversata da tutta l'energia universale.

La nostra coscienza attuale, «ultimo anello nella catena dell'evoluzione universale», consiste «di un cerchio chiaro e di uno strato oscuro». Quest'ultimo non costituisce l'ambito delle «funzioni inferiori, bensì quello della funzione automatica, cioè di quelle funzioni che si sono compiutamente adeguate al loro scopo». Tra i livelli di questo oscuro e profondo strato della coscienza c'è l'assimilazione della materia organica; sotto di essa, giacciono le zone ancora più buie dei processi chimici e, ancora più in basso, la gravitazione. Infine si pone la domanda: «Dove finisce la catena di condizionamenti della coscienza? In nessun luogo! Essa infatti prosegue nella catena di condizionamenti dell'energia universale.» A prescindere da questo fatto incontestabile, la coscienza si rivela «come qualcosa di fondamentalmente diverso dall'energia universale, se non addirittura come qualcosa di contrapposto a quest'ultima».

— *Adattamento*

Da dove deriva la distinzione tra la coscienza e l'energia universale? Se effettuiamo una panoramica sul corso dell'evoluzione, rileviamo che quello stesso elemento che costituisce la differenza ricercata non è dato che dal fatto che l'evoluzione ha luogo in modo tale da scorrere verso un fine. Nulla va perduto della somma totale dell'evoluzione, e quindi neppure il fatto che essa progredisca. L'evoluzione della realtà in una determinata direzione lascia dietro di sé un preciso riferimento a questa direzione. Si tratta di una sorta di adattamento che rappresenta invariabilmente un passo ulteriore rispetto all'adattamento che si è avuto fin a quel momento.

> «La vita nella natura consiste in questo piano di adattamento. Così avviene per la coscienza. Tra i fenomeni fisici e i processi vitali non esiste una differenza sostanziale per ciò che riguarda la costituzione di questi momenti imponderabili (necessari all'ulteriore corso dell'evoluzione). Tutti i fenomeni del mondo tendono a un disegno adeguativo, in base al quale non si ripetono mai in modo assolutamente identico. L'evoluzione trae a sé un tipo di adattamento (sempre nuovo) che nella sua continua crescita trae nuovamente a sé la direzione imboccata. L'evoluzione delle cose è irreversibile, poiché il suo compimento rimane vincolato alla realtà. Ciò che esiste una volta, esiste per tutta l'eternità.»
>
> «L'adattamento influenza una connessione sempre più stretta di fenomeni. Tutto ciò che scorre nella medesima direzione deve adattarsi reciprocamente, fino a costituire un'unità.»
>
> «In questo modo, tra tutte le parti che costituiscono l'universo, nasce un rapporto di reciprocità.»
>
> «Poiché tutta la realtà si trova nel processo evolutivo, non c'è alcuna divaricazione tra la totalità e le sue parti, in quanto la totalità e i suoi elementi costitutivi si sono vicendevolmente adattati e costituiscono un'unità.»

«Nell'ambito della connessione generale dei fenomeni l'adeguamento reciproco conduce a relazioni particolari tra determinati gruppi di fenomeni. Queste relazioni particolari costituiscono a loro volta nuove unità all'interno della grande unità dell'intero universo. In tal modo, oltre ai rapporti reciproci, l'adattamento introduce tra i fenomeni stessi anche una differenziazione che progredisce in modo costante nel corso dell'evoluzione. Nello sviluppo dell'evoluzione l'intero universo diventa sempre più unitario, e nello stesso tempo le relazioni che si creano tra i fenomeni costituiscono da parte loro, sotto l'influsso dell'evoluzione, sistemi sempre più specializzati.»

Da dove proviene questa differenziazione, che diventa sempre più specifica nel corso dell'evoluzione, all'interno di un universo altrimenti unitario? Sicuramente non dai singoli elementi, che a parere di Motru sono gli stessi in tutti gli ambiti. Egli vede agire sugli elementi una forza che definisce «individualizzatrice», così come «la chiamarono numerosi filosofi». «Il reciproco adattamento dei fenomeni all'interno dell'universo comporta quindi anche l'individuazione dei fenomeni stessi.» Il processo di individuazione tuttavia non deriva automaticamente dal processo di adattamento, ma predilige determinati sistemi, e tra questi ultimi sceglie proprio i più vitali e quelli che rivelano più forze in contrasto.

La forza di resistenza e la vitalità costituiscono precisamente il fine immanente per cui si produce tutta l'evoluzione dell'intera energia universale, ovvero dell'universo intero. Le più recenti forme di correlazione sono quelle dell'anima, e la loro forma somma è la personalità. Ne consegue che lo scopo finale dell'evoluzione non può essere altro che la creazione di determinate forme di personalità, e precisamente di quei tipi di personalità che si accordano pienamente con la realtà nella sua interezza. Essendo l'energia l'ultima e irriducibile realtà del mondo, lo scopo finale dell'evoluzione può essere solo la personalità energetica. In ciò consiste il nucleo scientifico dell'ipotesi del «personalismo energetico» formulata da Motru e spiegata più nel dettaglio nella già menzionata opera del 1927 e intitolata appunto *Personalismul energetic*.

— *L'uomo*

Per rendere più accessibile questa ipotesi alla comprensione universale, Motru offre un paragone tratto dal racconto della Genesi, noto a ogni lettore. Così come Dio creò l'uomo *ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. I, 26-27), così anche l'evoluzione, stando all'ipotesi monistica, ha creato l'uomo *ad imaginem et similutudinem* della realtà totale (*după chipul și asemănarea realității totale*). Alla luce di questa ipotesi energetico-monistica di Rădulescu-Motru, l'unità della coscienza acquista un significato particolare nella spiegazione del fondamento della (nostra) scienza. Nell'unità della coscienza ha luogo una sedimentazione del lungo processo di adattamento che ha accompagnato l'evoluzione della realtà. Gli individui di queste correlazioni funzionali (*corelațiuni funcționale*) costituiscono i gradini della formazione di un'ultima (la somma?) personalità, cioè i gradini del personalismo immanente nell'universo nella somma dei fenomeni. Queste unità funzionali adattatesi al proprio ambiente, ossia questi individui, sono fondamentalmente integrate con la totalità dell'universo. Tutto ciò che realizza un'unità organica non è che un'unità funzionale adattatasi all'unità dell'universo. La storia dell'universo è «scritta» nelle forme assunte dalla vita. La più alta correlazione funzionale (*corelațiune*) che l'evoluzione farà emergere, sarà la stessa di una personalità perfettamente adattata all'unità dell'universo, la cui comprensione sarà identica a quella dell'universo intero. Tuttavia, appena questa personalità compiuta vedrà la luce del tempo, anche l'evoluzione cesserà, dato che il suo fine consiste precisamente nella costituzione di una simile personalità.

La coscienza dell'uomo attuale rappresenta per l'evoluzione dell'universo sinora avvenuta ciò che la personalità di quell'essenza ideale rappresenterà per la totalità dell'evoluzione. Tutto ciò che finora è accaduto nell'universo – che include anche noi stessi – lascia dietro di sé le proprie tracce nella coscienza di ognuno di noi. La nostra coscienza non può penetrare nelle fasi dell'evoluzione che l'universo non ha ancora attraversato, ma lo può fare in quelle già pregresse. Le nostre scoperte sono in realtà una riscoperta, esse designano cioè l'integrazione delle trasformazioni subentrate all'interno della realtà. Le forme visive e i postulati del (nostro) ragionamento (*raționamentul*) si sono formati attraverso l'adattamento della nostra coscienza all'universo intero; esse sono disposizioni imponderabili (*dispoziţiuni imponderabile*), lasciate dietro di sé (in noi) dall'evoluzione che si è avuta fino al momento attuale. Le (nostre) convinzioni di oggi non sono altro che la continuazione degli adattamenti precedenti.

> «La costituzione della personalità umana è una sintesi prodotta dall'ordinamento della realtà stessa. Dato che l'evoluzione appartiene all'essenza della realtà (*inerentă realităţii*), a quest'ultima appartiene anche la personalità... L'uomo stesso non è in contrasto con il resto dell'universo. La personalità umana non rappresenta una rottura del determinismo della natura, bensì un naturale elemento costitutivo di tale determinismo, anzi, essa indica la direzione dell'evoluzione e lo scopo a cui tendono le diverse energie.»

La coscienza umana è una specie di «libro aperto» in cui si può leggere l'evoluzione della realtà. «Le righe di questo libro» raccontano l'adattamento dei fenomeni nell'universo intero in rapporto alla genesi (*generatiunea*) della personalità umana, nella misura in cui essa costituisce l'ultima sintesi (*corelaţiune*) e il fine di tutte le precedenti aggregazioni degli elementi nell'universo.

Rădulescu-Motru conclude la sua esposizione dell'essenza e del divenire della personalità umana nella cornice dell'evoluzione totale dell'universo riallacciandosi al processo cosmologico e lanciando uno sguardo verso il compimento della personalità. È questo un passo che per l'ampiezza del suo orizzonte potrebbe ricordare il grandioso accordo finale della *Critica della ragion pratica*:

> «Dal caos della nebulosa originaria nacquero i corpi celesti, i cui movimenti si avvicinavano a linee geometriche perfette; allo stesso modo dalle eterne trasformazioni organiche della terra sorsero esseri che riveleranno le proprietà di personalità unitarie. Dal gioco delle forze meccaniche, delle forze di attrazione e di repulsione dei centri di energia emerge lo splendore (*splendoarea*) del cielo; dal gioco delle forze elementari dell'evoluzione degli organismi si potrà spiegare un giorno lo splendore dell'anima umana.»

— *Il superuomo*

Nella terza parte di *Elemente de metafizică*, Motru offre una precisa descrizione della «coscienza reale» a partire da un confronto con il «superuomo» nietzscheano. Nietzsche ha ragione quando esige che l'uomo (odierno) deve essere «superato»; ha torto invece nel credere che ciò sia in potere dell'uomo stesso. Il suo superuomo è dunque «un'opera d'arte, (la cui) armonia contrasta con quella del mondo circostante». Il superuomo «che emerge dall'evoluzione organica» è invece «un'opera in continua realizzazione», che si compie non in opposizione al mondo circostante, bensì in connessione con esso. «Il superuomo postulato dal personalismo energetico esiste proprio sotto le condizioni dell'evoluzione (corrente); egli attende solo il momento in cui si compirà: non per desiderio dell'uomo ma per determinazione della realtà totale (*prin determinarea realităţii totale*).»

Qual è il ruolo della coscienza (reale) in questo processo di «umanizzazione»? La coscienza consiste in una «sintesi ripetitiva di una lunga serie di adattamenti che l'evoluzione dell'organismo ha portato con sé»; per l'altro verso, essa si trova in «costante trasformazione». Con l'aiuto dell'introspezione è possibile almeno tracciare un abbozzo di questo processo di trasformazione. I suoi confini sono mobili e instabili. Il suo contenuto non è meno mutabile, in quanto l'ambito chiaro sta in un rapporto reciproco con quello oscuro. Nonostante tutto, il pensiero è un processo unitario e, di conseguenza, sono tali anche quelle che di volta in volta sono le convinzioni. Queste ultime sono stabili e costituiscono il fondamento delle verità necessarie e universali.

Come si spiega questa «nuova sintesi»? Mediante il ruolo dell'attenzione. La sua funzione è quella di restringere il campo della coscienza a un centro chiaro, rendendo possibile in tal modo l'appercezione, che da parte sua ha una funzione unificatrice. Che cos'è tuttavia l'attenzione e come funziona? Essa è «una forma della volontà che deriva dal nucleo più intimo dell'individualità [umana]» ed è connaturata ad essa. Motru si riallaccia a tale proposito alle ricerche del suo maestro W. Wundt, che fu il primo ad assodare e descrivere tali connessioni nella sua opera *Lineamenti di psicologia fisiologica*[75]. Le funzioni nervose centrali vengono rette dai seguenti principi:

a) associazione degli elementi;
b) indifferenza originaria degli elementi;
c) esercizio e adattamento;
d) intercambiabilità delle funzioni;
e) localizzazione relativa delle funzioni.

Questi principi si possono sintetizzare nella legge fondamentale dell'esercizio:

> «Attraverso l'esercizio le funzioni nervose creano associazioni tra differenti elementi neurali e questi, nello stesso tempo, si differenziano tra di loro. Dalla legge dell'esercizio si deduce quella dell'adattamento. Nella misura in cui queste leggi vengono esercitate, le funzioni neurali si adattano sempre di più al loro scopo. La differenziazione e l'adattamento sono quindi una conseguenza dell'esercizio. Un numero di elementi originariamente neutrali viene sempre assegnato a correlazioni diverse nella misura in cui queste ultime prendono parte all'esercizio di una determinata funzione.»

Come stanno le cose con la funzione stessa? Qui abbandoniamo il campo della psicologia. In questo caso Wundt presuppone una funzione determinata, ossia quella dell'irritabilità nervosa (*iritabilitatea nervoasă*) in quanto data «dalla natura stessa» e tralascia qualsiasi discussione. La metafisica (scientifica) di Motru non si accontenta di fare altrettanto. Il discepolo di Wundt lascia semplicemente continuare ancora una volta l'azione dell'«irritabilità originariamente data dei nervi in base alla legge dell'esercizio» nella cornice dell'esperimento mentale, rilevando che essa arriva a una differenziazione e a un adattamento sempre maggiori. Essa crea, in base all'esercizio, organi sempre più differenziati, e in tal modo anche un adattamento progressivo che si sviluppa finché non ha raggiunto lo stadio della coscienza individuale così come lo conosciamo. La domanda successiva è: in che momento sorge l'attenzione in una coscienza di questo tipo? Risposta: appena i primi effetti dell'esercizio sono messi a punto! Vale a dire: «nel momento in cui la reattività (irritabilità) nervosa originariamente data deve scegliere tra le associazioni di elementi che essa stessa ha formato e sceglie proprio quella richiesta dalle precedenti associazioni, compiendo così un atto di attenzione che poi può essere semplicemente ripetuto. Quando tale funzione originaria (dell'irritabilità nervosa) si sviluppa in un complesso di funzioni, l'attenzione rimane immutata, sebbene il suo meccanismo diventi sempre più complesso.»

— *Sintesi*

Dal punto di vista psicologico, Motru trae le seguenti conclusioni: l'unità della coscienza mediata dall'attenzione può servire come base per la conoscenza del rapporto tra gli atti di coscienza – cioè tra le differenziazioni nella coscienza –, ma non alla conoscenza della funzione fondamentale della conoscenza stessa, ossia di quella funzione che la psicologia chiama reattività originaria. Questa è data una volta sola e possiede la capacità di innescare se stessa. Questo è tutto ciò che la psicologia sa dirci a proposito. Ciò che se ne può esperire sono solo gli effetti che tale reattività consegue. A farci da guida in tal senso è la metafisica.

«La funzione fondamentale della coscienza, ossia l'originaria reattività (irritabilità) nervosa, è, dal punto di vista metafisico, anche l'elemento fondamentale dell'evoluzione stessa, accettato dalla filosofia monistica. La legge dell'esercizio della funzione nervosa contraddistingue lo sviluppo del personalismo energetico poiché dall'evoluzione sorgono, per un verso, le individuazioni nel regno della vita e, per l'altro, le correlazioni della coscienza prodotte dall'attenzione. La stessa realtà 'X', postulata come se fosse presente già da sempre, crea nel corso dell'evoluzione associazioni e adattamenti tra i fenomeni che, se visti da fuori, ci appaiono come retti dalla legge dell'entropia, mentre la stessa realtà, vista dal di dentro, appare come una serie di processi retti dalla legge dell'appercezione. Fondamentalmente, entrambe le cose – la realtà e la legge dell'evoluzione – rimangono una sola e unica cosa. Nella sua coscienza l'individuo vive la vita di tutta la natura. Sotto questo aspetto, una scissione di coscienza e natura non risulta possibile.»

Dopo questa breve digressione nell'ambito metafisico Motru ritorna al ruolo della coscienza nell'organismo umano. Essa non si può distinguere dalle restanti funzioni dell'organismo e nemmeno dalla stessa evoluzione come «funzione originaria, cioè come se la potessimo considerare presente prima degli effetti prodotti dalla legge dell'esercizio». In quanto funzione primitiva, la coscienza equivale alla possibilità stessa dell'evoluzione e, come tale, è presente in ogni «unità organica», addirittura in ogni elemento materiale. «Si può far conto sul fatto che tutto ciò che prende parte al circolo dell'evoluzione possiede una coscienza. È il mero fatto dell'evoluzione infatti a identificarsi con essa. Nella misura in cui l'universo si evolve, esso possiede una coscienza.»

Naturalmente, da questa coscienza elementare si distingue in modo fondamentale la coscienza umana, a cui appartengono l'autocoscienza, Pio, la riflessione. L'animale percepisce e prova sensazioni, ha anche una memoria, ma non riflette su ciò che sente e su ciò che ricorda. L'animale vive in un «eterno presente», mentre l'uomo forgia disegni futuri e cade preda di rimorsi causati dagli eventi passati. Egli è sotto l'influsso di ciò che si attende dal domani e di ciò che gli è accaduto ieri. L'animale dispone di un numero sufficiente di istinti che gli sono utili nel suo adattamento all'ambiente, ma questo non accade nell'uomo. L'animale non possiede un io e non riflette. Le sue reazioni alle esigenze dell'ambiente sono tipicamente fissate in qualche maniera in anticipo attraverso i suoi istinti. L'animale dispone di un'attenzione passiva. Nell'uomo, invece, tale attenzione risulta attiva. Egli è abilitato a formulare i suoi progetti in anticipo mediante l'intelligenza, è un essere che ha una volontà e che, per guidare la propria vita, ha bisogno imprescindibilmente delle proprie convinzioni. Sotto il profilo biologico la coscienza è uno strumento sviluppatosi dal bisogno. Per controllare il numero sempre più alto di situazioni che si riscontrano nella vita, il cervello umano si è sviluppato accrescendo progressivamente il numero dei neuroni e delle loro connessioni. In tal modo, la vita mentale dell'uomo si è arricchita, e nello stesso modo anche la sua coscienza è diventata più ricca.

Il ruolo della coscienza consiste quindi nel favorire l'adattamento dell'organismo umano all'ambiente, un'operazione che il solo istinto non può portare a compimento. La coscienza

svolge inoltre il ruolo di un organo di difesa nella vita dell'uomo e, attraverso un uso costante, diviene sempre più completa. Per chiarire la differenza tra l'intelligenza dell'animale e quella dell'uomo, nonché i diversi gradi di intelligenza nell'uomo stesso, Rădulescu-Motru utilizza il concetto di *mneme* (memoria), ossia di quella proprietà del tessuto nervoso grazie alla quale esso riesce a conservare le impressioni ricevute.

Ciò che la biologia non può più spiegare, tuttavia, è il fatto che l'uomo, a differenza dell'animale, tende non già a una forma di adattamento standardizzato ma a un adeguamento ideale rispetto all'ambiente, dato che la sua coscienza è eternamente afflitta dall'angoscia di fronte all'ignoto, all'imprevisto o all'imprevedibile, dal dolore morale, dalla preoccupazione, dalla morte e così via. In ciò consiste anche il ruolo peculiare che la coscienza ricopre e deve ricoprire nell'uomo, favorire cioè un adattamento che possa risparmiargli tutti questi mali. Benché non esista una singola esperienza terrena che possa giustificare l'ideale dell'immortalità, esso non si può eliminare dall'anima umana, e lo stesso vale per gli altri ideali dell'umanità: l'ideale «di una e di una sola verità», l'ideale di bellezza e l'ideale di giustizia (*idealul moral*). Essi non rappresentano un adattamento a un ambiente che ci è noto, bensì a un mondo ideale e sconosciuto alla nostra coscienza.

> «Come si spiega il potere di richiamo di questi ideali?» si chiede R–dulescu-Motni. «Tra l'ideale di un uomo, il suo passato – con i suoi fatti e le cose non fatte e l'ambiente in cui egli vive, sussiste un perfetto rapporto reciproco.» L'ideale non è un fenomeno casuale, ma un completamento della vita umana, che tuttavia rimane ignoto all'auto-osservazione. Nessuno si sceglie il proprio ideale più di quanto possa scegliere il proprio organismo. Entrambi provengono «dallo strato profondo della realtà». La coscienza afferma il bisogno di ideali così come l'organismo percepisce la fame. L'ideale dunque non può essere scelto né può essere imposto. «L'ideale è una forza che deriva dall'evoluzione dell'intera realtà, il cui senso consiste nella formazione delle future personalità. Il suo sorgere è come il rossore mattutino dell'alba. Nessuno può evitare che sorga la personalità annunciata. La personalità è il sole, e gli ideali sono i suoi raggi...».

La coscienza non è in grado di attrarre a sé un ideale, essa piuttosto si considera chiamata a trasformare gli ideali in realtà. Questo è il suo ruolo più elevato. L'uomo che può definire come sua propria una simile coscienza, esperisce in sé una vocazione (*vocațiune*), ed è a uomini che hanno conosciuto dentro di sé il potere di tale vocazione che dobbiamo la cultura e la scienza moderna. La vocazione è la grande leva del progresso. Chi conosce dentro di sé una vocazione è un trasformatore energetico. Egli è il profeta dell'idealismo energetico, a cui tende l'intera evoluzione di tutta la realtà. Nella vocazione si raccolgono le più alte qualità morali e intellettuali dell'anima umana. L'uomo chiamato sente di essere un elemento necessario del tutto, si sente predestinato a essere tale quale è, altrimenti la realtà non sarebbe così come essa è. Chi sente dentro di sé una vocazione si sente responsabile verso se stesso. Non è un caso che i popoli più progrediti siano proprio quelli che hanno nel loro ambito il numero più elevato di uomini di vocazione (*oameni de vocațiune*).

Nel vortice della vita sociale moderna, che devia dall'intenzione originaria, la vocazione costituisce l'unico sostegno, che esige in alcuni e pochi uomini la massima concentrazione del pensiero e garantisce la continuità dell'azione. Essa è la sostanza dell'eroismo dell'anima di cui ha bisogno la scienza. Sotto il profilo storico-culturale, i pensieri e le opere dei grandi filosofi come Platone, Aristotele, Democrito, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Leibniz, Kant hanno costituito, per le persone che sentivano tale vocazione, l'opportunità di «esprimere una verità eternamente valida, necessaria e universale». Se la metafisica vuole presentare attestazioni sperimentali dei suoi risultati, questi ultimi non si potrebbero trovare più facilmente che negli uomini ai quali la natura ha fornito la coscienza di una vocazione.

d) *L'opera tarda: sulla spiritualità dei romeni*

All'opera tarda di Rădulescu-Motru appartengono due ulteriori scritti: *Românismul-Catehismul unei spiritualități* (Il romenismo – Catechismo di una spiritualità) e *Timp și destin* (Tempo e destino)[76]. Nel primo dei due scritti viene trattata l'ideologia della romenità come programma politico-culturale, mentre il secondo affronta nuovamente un controverso tema filosofico. Motru prende spunto dalla distinzione tra il tempo cronologico misurato meccanicamente e il tempo interiore, vissuto in modo puramente personale. Quest' ultimo viene definito (per distinguerlo da quello cronologico) «destino», una definizione che gli pare ben più appropriata della «durata reale» bergsoniana.

— *Destino*

Ci serviamo del tempo «cronometrico» quando vogliamo subordinare i fenomeni naturali alle «leggi meccaniche», per comprenderli e dominarli, e questa è la «causalità meccanica». Il tempo vissuto, tuttavia, – o meglio il «destino», nella terminologia di Motru – sta alla base della comprensione dei fenomeni vitali. «Questo tempo vissuto conferisce ai processi vitali il carattere dell'unicità e della realtà.» Questa è «la finalità vitale e psichica, ossia la causalità teleologica».

Ma oggi, nell'epoca delle metodologie di lavoro tecniche e altamente sviluppate, si può parlare di destino, cioè di «un tempo personale che appartiene unicamente a un singolo uomo»? Ovviamente no! Comunque sia, «il pensiero umano abbraccia un campo di esperienze ben più vasto di quello sperimentale», e precisamente «i processi della vita spirituale e storica», che «non si possono prevedere», poiché si tratta di processi che non scorrono in una «direzione omogenea e lineare come quella del tempo» e che costituiscono il fondamento delle scienze matematiche e fisiche: «per la loro comprensione è necessaria un'interpretazione più poliedrica e spirituale del divenire; a una tale interpretazione corrisponde il destino»[77]. Nella vita dei singoli uomini, così come nella «vita sociale» («di un popolo, di una razza, di un gruppo sociale») il «tempo matematico e astratto» non è valido: in tali ambiti «ogni unità dell'anima vive il suo proprio tempo e ha il suo proprio destino»[78]. In questo caso «è necessario un altro ordine di tempo rispetto a quello mostrato dal cronometro»[79].

Come si spiega la differenza «tra i processi del corpo e quelli dell'anima» in relazione ai loro diversi ordini temporali?

1. «I processi corporei avvengono nello spazio, quelli dell'anima no.» Quelli corporei possono essere ricondotti al movimento, cioè alle trasformazioni della situazione nello spazio, mentre ciò non è possibile per i processi dell'anima, che possono al massimo «subire cambiamenti in connessione alla forza o al deperimento».

2. I processi dell'anima sono, rispetto alle circostanze che li accompagnano, in un rapporto completamente differente rispetto a quelli corporei, che si possono distinguere dalle loro circostanze collaterali, mentre i processi dell'anima «vengono prodotti proprio da esse». «Quando tali circostanze collaterali vengono rimosse o migliorate, i processi dell'anima non si comportano come una forma razionale o addirittura ideale, ma scompaiono del tutto. Ogni processo dell'anima costituisce un'unità con le sue circostanze collaterali. Questa unità è legge di se stessa, quindi una legge che compete soltanto a quella stessa unità e a nessun'altra»[80]

3. Infine, ogni processo dell'anima è «strettamente connesso all'io dell'uomo da cui sorge il processo». Se l'io è una «semplice circostanza collaterale», allora esso non può essere scisso sperimentalmente dal processo come tale. Se tuttavia l'io appartiene alla «natura del

processo», allora «la vita di ogni uomo ha una struttura differente, diversa in base all'io connaturato, in cui l'io influenza l'unicità del processo, così che non ci possono essere leggi di previsione psicologica». Addirittura «nella vita dell'anima dei singoli uomini non si può parlare di leggi causali che riposano su una previsione cronometrica»[81].

Questo vale a maggior ragione per la vita storica dei gruppi sociali, in cui le circostanze collaterali sono in stretta connessione con la loro esistenza storica. Nel caso delle forme sociali, la loro esistenza storica varia nella misura in cui essi crescono o invecchiano. «La loro vita è un costante divenire e trapassare.»

> «Nella serie dei processi materiali ci sono leggi causali di previsione, poiché in tale successione ogni singolo processo si distingue dagli altri e viene posto in un rapporto di causa o di effetto con un processo simile a esso, mentre nella successione della vita storica – e addirittura di quella biologica – i processi non si possono distinguere, in quanto costituiscono unità strettamente intrecciate alle condizioni ambientali in cui hanno luogo, cosicché le loro leggi non possono mai assumere il carattere di leggi causali, bensì, al massimo, quello di predizioni ipotetiche, così come avviene in medicina.»

In opposizione al suo maestro W. Wundt, che era un fautore della psicologia sperimentale e sosteneva l'evidenza delle leggi causali anche in ambito psicologico, Motru condivide la visione della più moderna psicologia della totalità, che si sforza di descrivere e di spiegare le totalità dell'anima – le «uniche realtà della vita»[82].

— *Costituzione della sostanza spirituale*

Il passo successivo verso la spiegazione del «destino» come «tempo vissuto» consiste nel riallacciarsi alla gnoseologia «dell'antichità classica» che, a differenza della «scienza moderna», «non conosceva le leggi di previsione» e tutto spiegava con l'aiuto delle «possibilità racchiuse nell'essenza della sostanza». L'interpretazione del destino è affine a questa teoria. Essa è una spiegazione del futuro umano costruita sulla costituzione sostanziale dell'uomo in quanto singolo. Ogni uomo ha il suo destino peculiare, il che vuoi dire che la vita di ciascun uomo sviluppa solo quelle possibilità che erano già contenute nella costituzione della sua sostanza spirituale[83]. Motru si chiede in seguito se sia «accettabile» parlare nell'ambito dei processi dell'anima «di una sostanza dalla cui conoscenza si può spiegare la vita umana». Dal punto di vista scientifico, infatti, «la presenza della sostanza dell'anima viene fortemente contestata». Per W. Wundt, «non esiste una sostanza dell'anima»[84]. Tale interpretazione era stata sostenuta in precedenza anche dallo psicologo romeno in diversi scritti, tra cui *Puterea sufletească* e la precedente *Cultura română politicianismul* (La cultura romena e il politicismo), la cui ultima ristampa era uscita a Bucarest, in due edizioni, tre anni prima (1904)[85].

— *Sostanza – Stato – Struttura*

Nella verifica di quelli che allora erano gli «argomenti dimostrativi» che riguardavano il problema del destino, Motru rilevava intorno al 1940 che

> «essi sono indirizzati contro un'interpretazione della sostanza che appartiene ai processi materiali e non a quelli dell'anima. Questo è stato trascurato dall'esimio professore [Motru si riferisce a Wundtl.»
>
> «Sia la vita individuale sia quella sociale rappresenta una comunità costituita dall'elemento soggettivo e da quello oggettivo, da una stratificazione di dati della coscienza e di dati dell'am-

biente. Non c'è una vita dell'anima completamente oggettiva; essa è tale nella misura in cui viene esperita da una moltitudine di coscienze soggettive. Di conseguenza, anche le possibilità soggettive devono essere incondizionatamente incluse nel concetto di sostanza dell'anima»[86].

Una sostanza – così come essa viene rivelata dai processi materiali nella vita dell'anima – non può esistere. È noto che gli elementi costitutivi della vita dell'anima si permeano a vicenda e sono in un rapporto di stretta e vicendevole dipendenza, il che non è possibile negli elementi di una sostanza materiale. Il tratto distintivo principale della sostanza materiale è l'estensione spaziale delle sue invarianti: lo spazio occupato da un elemento materiale non può essere occupato da alcun altro elemento materiale. Il tratto distintivo peculiare della sostanza dell'anima consiste invece nella successione delle sue invarianti, in cui diversi elementi possono sussistere contemporaneamente o coincidere. L'elemento sostanziale della vita dell'anima è dunque ciò che si chiama uno stato durevole, non l'atomo o qualcosa di simile all'atomo. Lo stato durevole, tuttavia, non è uno stato eterno, dato che l'eterno esclude il vissuto, e senza vissuti non c'è processo dell'anima. La sostanza materiale perdura come morta nell'eternità. Laddove c'è vita c'è anche nascita e morte, c'è un destino. Gli stati che costituiscono la sostanza dell'anima permangono nonostante le mutazioni ma non stanno sopra la fiamma che consuma la vita: essi sono durevoli ma non eterni. A questo punto Motru indica il trattato *Zeitlichkeit und Substantialität* (Temporalità e sostanzialità) di Nicolai Hartmann, che «attribuisce a ogni sostanza solo il carattere della perseveranza»[87].

L'odierna filosofia scientifica riconosce dunque che «l'io soggettivo non consiste di una semplice somma di percezioni, ma che possiede normalmente una perseverante e indistruttibile struttura dell'anima». Su questa struttura poggia la continuità del ricordo, senza la quale il singolo uomo sarebbe ostacolato in ogni sua attività. Inoltre, sulla struttura dell'io poggia il carattere, che non è mutevole, bensì rivela forme durevoli e tipiche. Tali si sono dimostrati anche i dati ereditari di unità organiche come «individuo» e «popolo». Per molti secoli, infatti, i popoli con qualità ereditarie molto pronunciate hanno rivelato una continuità della loro vita storica, in cui essi hanno mantenuto le stesse tradizioni, le stesse aspirazioni e gli stessi desideri. «Il destino collegato al carattere e all'ereditarietà può significare soltanto che il corso della vita umana è spiegabile attraverso la sostanza del carattere e delle qualità ereditarie»[88].

Lo scienziato odierno è fermamente convinto che la vita dell'anima non rappresenti una massa plastica, che viene formata dalle circostanze, bensì che sia essa stessa lo sviluppo di un nucleo fondamentale di possibilità che vengono trasmesse immutate di generazione in generazione, con un processo in cui il residuo aumenta o diminuisce e, in caso venga lacerato o vada perso, reca con sé vecchiaia e morte. Il motto del nostro tempo afferma: «diventa ciò che sei». Questo motto non è altro che la forma popolare della concezione per cui la spiegazione della vita dell'anima deve derivare dalla conoscenza della sostanza dell'anima[89].

— *Destino e legge causale*

C'è quindi una differenza tra destino e legge causale. Il destino si realizza in una successione temporale differente rispetto a quella in cui si esplica la legge causale. Il destino è legato a una legge individuale e si relaziona pertanto con una singola unità dell'anima. Il destino deve compiersi in quanto seguito inevitabile della costituzione sostanziale da cui esso sorge – ciò che non è deciso, semmai, è il momento del suo compimento. Il destino si può compiere nel corso della vita di colui che ha ricevuto i dati ereditari come anche, dopo la sua scomparsa, nella vita delle future generazioni, in quanto «il destino non si limita alla vita

del singolo ma la trascende», «il destino è inesorabile, poiché tale è anche la connessione tra la sostanza originaria e le possibilità dedotte da essa»[90].

Una seconda distinzione tra destino e legge causale «si riferisce all'oggettività. Le leggi causali sono rigorosamente oggettive e stanno quindi al di fuori di noi stessi». Noi prendiamo invece direttamente parte al destino «sia come individui sia come popolo», «giacché il sostanziale fondamento originario umano che esso realizza è la base originaria della natura umana in generale, a cui tutti noi apparteniamo». «Ogni destino che si compie è come il brillio di un lampo che illumina le profondità dell'essenza umana»[91].

> «Nel destino non si devono includere fatti materiali e misurati quantitativamente ma i valori spirituali che conferiscono un senso all'esistenza dell'uomo in questo mondo. Il destino non soppesa, ma autorizza o decide.»
>
> «La previsione del futuro della vita storica, dell'anima e della morale contiene ciò che "dovrebbe essere", mentre la previsione del futuro dei processi materiali contiene ciò che realmente "sarà"»[92], e che anche deve essere.

Attraverso «la scoperta della legge della conservazione dell'energia» la concezione teleologica della scienza già prospettata dagli antichi può diventare nuovamente attuale, a tal punto che gli specialisti della dottrina dell'anima, gli psicologi, che a metà del secolo scorso si pronunciavano per una «psicologia senz'anima», non parlano più di «una sostanza dell'anima», ma di una «energia dell'anima». «L'energia dell'anima starebbe come base dinamica di tutti i processi dell'anima accanto all'energia materiale.» La teoria costituita su tale «parallelismo psicofisico» si sarebbe rivelata «presto insostenibile per spiegare la vita dell'anima», in quanto rappresenterebbe una sorta di «determinismo reduplicato». Al suo posto subentra la variante formulata nel 1896 da Cari Stumpf della «reciprocità funzionale tra corpi e anime». «La nuova teoria», tuttavia, sarebbe «in contraddizione con la legge della conservazione dell'energia psichica», legge in base alla quale tutti i «processi materiali costituiscono un circolo energetico chiuso di rapporti equivalenti»[93].

Christoph Sigwart (1830-1904) tentò di «eliminare la difficoltà» fornendo un'interpretazione più precisa della legge della conservazione dell'energia, che Motru sintetizza in questo modo: «Poiché l'effetto prodotto dalla causa produce un altro effetto equivalente, è necessario che vengano mantenute le stesse condizioni nelle quali ha avuto luogo la prima azione.» «La legge della conservazione dell'energia è la legge del costante rapporto d'equilibrio tra causa ed effetto, ma non significa tuttavia il perdurare di condizioni invariate nel prodursi degli effetti.» «Attraverso la trasformazione delle condizioni viene reso possibile l'influsso reciproco tra i processi del mondo fisico e psichico.»[94]

— *Circostanze: mutevolezza e costanza*

La vita «si realizza», come nota Motru rispetto all'«argomentazione di Sigwart», «solo attraverso continue modificazioni delle circostanze in cui le leggi chimico-fisiche si esplicitano. Queste leggi rimangono immutabili rispetto all'essenza del rapporto tra causa ed effetto, ma nel momento in cui vengono incluse nel circolo vitale incontrano circostanze sempre nuove.» Secondo la scienza della vita, «le leggi chimico-fisiche costituiscono la base dei processi vitali ma si attuano solo quando si assoggettano alla loro finalità, dunque quando esse si trasformano in conformità alle richieste dell'organismo. Se le circostanze non fossero mutevoli, le leggi non potrebbero compiere il loro scopo fondamentale e porsi al servizio dell'organismo.» «Per quanto riguarda la conservazione dell'energia fisica, essa è tra le circostanze in cui queste leggi si realizzano.»[95]

Se la vita non esige nuove leggi causali ma solo una nuova direzione nel loro prodursi, anche la sostanza dell'anima non esige nuovi elementi del tipo degli atomi materiali, ma solo circostanze immutabili con carattere di durevolezza e di inconcussa unitarietà. La sostanza vitale consiste quindi in una continua conservazione che si esplica a livello della superficie terrestre, «quindi a partire dalle tipiche condizioni che garantiscono le forme e le funzioni di tutta la vasta sfera della vita. Queste forme e funzioni si mantengono non per mezzo di elementi eterni ma solo attraverso la persistenza dell'ordine temporale». Ciò che rimane durevole e indistruttibilmente consistente è solo l'ordine del tempo nel senso di una finalità totale.

Secondo Motru tale definizione

> «è applicabile anche alla vita dell'anima. La sostanza della vita dell'anima consisterebbe dunque di condizioni tipiche, durevoli e indistruttibili, che assicurano all'umanità il perseguimento della sua finalità sulla terra. Questi tipici precondizionamenti penetrano reciprocamente nella vita dell'anima dei singoli e nella vita sociale dei popoli. Senza di essi non sarebbe possibile né una comprensione da uomo a uomo né l'autocoscienza del singolo uomo. Se l'uomo si riscopre giorno per giorno, se egli ha una memoria e realizza degli atti di volontà corrispondenti, se tra gli uomini che costituiscono un popolo nel susseguirsi delle generazioni sorgono tradizioni, occupazioni e istituzioni culturali, la spiegazione di tutto ciò va ricercata nella persistenza di quelle condizioni che assicurano la continuità di una finalità dell'anima. Altrimenti, nei diversi uomini e addirittura nella vita dello stesso uomo ci sarebbero, di momento in momento, solo processi in irrelata successione, così come in un caleidoscopio le figure si distinguono le une dalle altre»[96].

A differenza degli scienziati, che relativamente alla sostanza materiale considerano completamente dimostrata l'ipotesi dell'atomo, anche se «non è stata ancora detta l'ultima parola sugli atomi e sulle loro qualità», i filosofi e gli psicologi non dispongono di una simile teoria per la «sostanza dell'anima». Sulla base dei ragionamenti precedenti e delineando la sua «ipotesi dei personalismo energetico» Rădulescu-Motru intende offrire il proprio contributo alla «comprensione dell'anima umana». Nell'ambito della vita dell'anima i processi si rivelano, proprio come nell'ambito del mondo materiale, «più o meno consistenti» per quanto riguarda la loro «prosecuzione e associazione».

«I processi consistenti formano complessi o correlazioni che assicurano la continuità della coscienza e dei modi di operare propri dell'anima. Questi processi possono essere considerati come condizioni fondamentali e quindi sostanza della vita dell'anima, così come gli atomi costituiscono la sostanza dei processi materiali. La sostanza dell'anima non è scomponibile in elementi, in quanto non può essere fatta rientrare nello spazio, ma si rende avvertibile solo attraverso i suoi effetti. La spiegazione di ciò che si definisce il destino di un uomo o di un popolo si ottiene dunque dalle condizioni continuative e indistruttibili che costituiscono la sostanza»[97].

— *Il personalismo energetico*

L'ipotesi del personalismo energetico, che Rădulescu-Motru propone già a partire dal 1912 e formula definitivamente nel 1927, viene così sintetizzata in *Temp şi destin*:

> «Poiché la vita dell'anima si conserva grazie al costante rapporto reciproco tra la coscienza soggettiva e il mondo circostante, si deve ricercare la sua sostanzialità al di là dei confini tra il soggettivo e l'oggettivo. La vita dell'anima deve abbracciare sia il piano soggettivo sia quello oggettivo: il primo per pervenire alla coscienza e poter determinare in tal modo i modi dell'agire umano; il secondo affinché la prosecuzione sia garantita grazie all'energia cosmica. L'ereditarietà, per

esempio, costituisce uno dei rapporti reciproci sostanziali che vanno a formare i fondamenti della vita dell'anima e che devono essere soggettivi e oggettivi: soggettivi poiché in questo modo la vita dell'anima viene portata dalla coscienza alla scienza e perciò diviene ragione delle modalità di azione; oggettivi poiché il trasferimento di questa eredità di generazione in generazione può avvenire solo grazie alla mediazione dell'energia del sistema nervoso. Ciò accade per tutte le condizioni sostanziali della vita dell'anima. Esse devono essere strutturate in modo tale da poter essere chiarite dalla coscienza individuale e nello stesso tempo devono essere affidate all'energia cosmica, senza la cui azione la vita non è possibile»[98].

A parere di Motru, all'epoca – cioè negli anni Trenta del XX secolo – «tutti gli psicologi che operano in senso scientifico concordano sul fatto che all'inizio della vita dell'anima il soggettivo e l'oggettivo costituiscono una base comune. Per definire tale base comune gli psicologi sono costretti a integrare i risultati dell'esperienza attraverso le operazioni attribuite all'intelletto, con il rischio di entrare nell'ambito metafisico»[99].

A questo punto Motru fa ventilare nuovamente l'ipotesi di lavoro costituita dalla teoria del personalismo energetico: «La vita dell'anima non avrebbe potuto realizzare la sua finalità se l'ambiente cosmico in cui essa si inserisce si fosse dispiegato in una totale assenza di regole. Anche l'ambiente cosmico deve subordinarsi alle costanti variazioni corrispondenti. Di che tipo potrebbe essere il corso di tali variazioni? Anch'esso persegue una finalità oppure no?» Motru è convinto che «tale corso coincide con lo sviluppo della vita organica». Il filosofo ritiene inoltre che

«il corso seguito dalle trasformazioni del mondo organico è determinato dalle finalità della vita dell'anima ed equivale a un personalismo che continua a ripresentarsi. Stando a questa ipotesi, l'energia fisica si identificherebbe – secondo gradi diversi e in conformità al corso delle proprie variazioni – con il processo di personalizzazione che rappresenta la vita dell'anima umana.»

«È logico ammettere che l'azione reciproca tra le trasformazioni materiali e quelle dell'anima non si limiti a ciò che avviene tra il sistema nervoso e la coscienza, ed è questa un'azione reciproca innegabile. Non si può neppure non ammettere pertanto che tale azione supera i confini del sistema nervoso. Tra il tessuto nervoso e l'ambiente cosmico sussiste infatti una relazione costante. Perché fermarsi al tessuto nervoso se quest'ultimo non è che il risultato dello sviluppo di tutto il mondo naturale sulla terra? Se lo sviluppo continuo del sistema nervoso interviene in aiuto della vita dell'anima, è logico applicare la stessa tesi anche al continuo sviluppo dei cambiamenti che hanno luogo in tutta la natura»[100].

«Concludendo, tuttavia, non si deve mai dimenticare che le trasformazioni che costituiscono lo sviluppo organico e lo sviluppo dell'anima poggiano su una sequenza temporale diversa da quella che rappresenta il fondamento delle trasformazioni che avvengono nel mondo materiale. Le trasformazioni dello sviluppo organico non si susseguono in determinate sezioni temporali, come quelle tracciate da un pendolo sulla linea geometrica di un tempo infinito; uno sviluppo organico che sia iniziato da tempo infinito e che venga a cessare solo in un momento infinitamente lontano è privo di senso.»

Lo sviluppo organico ha avuto dunque un inizio e avrà una fine.

«Le generazioni di organismi che si susseguono non vivono un tempo determinato e prestabilito, in quanto la loro esistenza sulla terra si protrae fino a che vengono soddisfatte le unità vitali. Questa loro esistenza, e dunque il loro destino, abbraccia unicamente il lasso di tempo necessario per alimentare tali unità vitali. Con un pezzetto di metallo, che con il tempo forse si sbriciolerà completamente, l'uomo può calcolare il decorso della sua scomparsa in base al tempo astronomico e finito. Ma la nascita e la morte di un pezzetto di vita dipendono dallo sviluppo dell'unità a cui esse appartengono»[101].

«Tale concezione è corroborata anche dall'osservazione. L'uomo non sembra essere casualmente sulla terra: la sua apparizione viene preparata da una lunga serie di circostanze favorevoli.

La vita umana fa la propria comparsa sulla terra nel momento in cui le condizioni lo richiedono. Una volta che essa fa la propria comparsa, il ciclo delle trasformazioni corrispettive continua. Ogni processo della vita dell'anima umana viene predestinato con assoluta precisione da un'intera serie di precondizioni che sono state realizzate nella vita animale. Il più semplice atto di volontà può essere compiuto solo quando il corpo umano rivela gli automatismi corrispondenti, che si sono costituiti nel corso delle precedenti generazioni e hanno lasciato la propria impronta sulle cellule nervose. Dov'è il confine della vita dell'anima e dove comincia la natura materiale? Tale linea di demarcazione non si può trovare in alcun luogo. Ne concludiamo pertanto che le trasformazioni del mondo materiale e del mondo dell'anima seguono uno sviluppo con una finalità concordante e poiché i processi del mondo dell'anima sono di ordine superiore rispetto a quelli del mondo materiale, la finalità degli ultimi è subordinata a quella dei primi. La finalità della vita dell'anima, tuttavia, ottiene il suo punto più elevato nella formazione della personalità umana. Possiamo quindi dire che la personalità umana è precondizionata dall'energetismo di tutta la natura. È questo il motivo per cui abbiamo definito la nostra ipotesi come personalismo energetico»[102].

«Poiché la teoria del personalismo energetico situa il fondamento sostanziale della vita dell'anima nel reciproco condizionamento tra la finalità dell'anima e l'evoluzione della natura intera, tale teoria offre un campo visivo più ampio per la comprensione del destino. I fenomeni che accompagnano il destino – durezza, irrazionalità e inesorabilità – trovano fondamento nelle profondità del condizionamento del destino stesso. Da queste profondità insondabili derivano anche quegli impulsi oscuri e demoniaci che di volta in volta scuotono la coscienza umana nei momenti decisivi della vita storica.»

«Il destino non è sottomesso al tempo geometrico che si può leggere dall'orologio, poiché il destino è la vita stessa e il suo ritmo è connesso a un'origine più profonda, per la cui comprensione ancora non è stato scoperto alcun corso geornetrico.»[103]

Nella seconda parte dell'introduzione a *Temp și destini*[104] Motru si rammarica dell'«alienazione» delle scienze rispetto alla «filosofia», ritenendo tuttavia che questo «errore» sia oggi finalmente superato.

«Attualmente gli scienziati sono tornati a occuparsi, come "all'inizio della cultura mediterranea", della coscienza, con cui sono connessi tutti i grandi problemi della filosofia.»

«Una della questioni più strettamente legate al problema della conoscenza [...] è il problema del tempo nelle sue diverse forme: come durata psicologica; come tempo fisico o matematico; o come tempo biologico e storico, che noi riuniamo nel concetto di destino [...]. Il pensiero europeo, peraltro, si è costantemente occupato del problema del tempo [...] attualmente questo problema non solo affonda le proprie profonde radici nel pensiero dei filosofi europei ma ha anche la possibilità di essere risolto in modo più incisivo di quanto fatto finora»[105].

Dall'avversione degli scienziati verso la filosofia è risultato un diverso approccio al problema del tempo. «Quando lo scienziato parlava di una forma temporale astratta dagli elementi fisici, il filosofo tirava in ballo i dati della coscienza. Il primo si richiamava alla fisica e alla matematica mentre il secondo ragionava in base alle sue conoscenze psicologiche sulla memoria, sull'io e sul ritmo dell'anima. Dai libri scientifici il lettore ricavava quel versante del tempo di cui poteva avere conoscenza dal meccanismo dell'orologio; nei testi filosofici, viceversa, trovava una moltitudine di spiegazioni con cui avrebbe potuto spiegarsi molti misteri dell'anima, tranne quello del tempo»[106]. Secondo Motru, solo alla fine del XVIII secolo Kant ha impresso con la sua visione trascendentale delle cose una svolta favorevole per la soluzione del problema. «Secondo la teoria di Kant, il tempo, come anche lo spazio, non si può spiegare né per mezzo dei dati forniti dagli esperimenti esteriori, fisici, né attraverso la soggettività interiore; entrambi spiegano infatti solo una parte dell'essenza del tempo, ma non il tempo come totalità. Secondo Kant, il tempo è una forma a priori della sensibilità, che consiste di esperienze sia esteriori sia interiori»[107].

Alla luce delle riflessioni contenute nella «dottrina trascendentale degli elementi» della *Critica della ragion pura* (2. sez, 4-7) Motru illustra la concezione kantiana del tempo come forma d'intuizione:

a) «il tempo non è un concetto empirico»;
b) «il tempo è un'immagine necessaria che sta alla base di ogni intuizione»;
c) il tempo «ha solo una dimensione: tempi diversi non sono contemporanei, ma seguono gli uni dopo gli altri (così come spazi diversi non seguono gli uni dopo gli altri tua sono contemporanei)»;
d) il tempo non è un concetto discorsivo o generale, bensì una forma pura dell'intuizione sensibile. Tempi diversi sono solo parti dello stesso tempo;
e) l'infinità del tempo non vuol dire altro se non che ogni grandezza temporale determinata è possibile solo mediante una restrizione di quell'unico tempo fondamentale.

Il risultato viene così sintetizzato da Motru:

> «Il tempo inteso da Kant è solo il tempo astratto e matematico che serve alle scienze fisiche in quanto mezzo per le loro misurazioni; Kant non si riferisce affatto al tempo dei vissuti dell'anima. Questa seconda forma del tempo rivela proprietà che sono in contrasto con quella che valuta il tempo come intuizione a priori. Questo è il motivo per cui Kant non fa rientrare il tempo, in quanto intuizione a priori, neppure nella coscienza individuale, [...] bensì nella coscienza trascendentale.»
>
> «Il tempo è una pura visione, attraverso la cui mediazione l'esperienza ottiene un ordinamento temporale al di fuori dell'ordinamento spaziale mediato dall'intuizione dello spazio. L'intuizione del tempo è dunque una condizione che precede l'esperienza, essa non sorge dall'esperienza.»

Tutto quello che viene detto nell'argomentazione kantiana di cui sopra, concernente il tempo come intuizione a priori, vale solo per il piano trascendentale della «coscienza innanzitutto». Questo significa che la coscienza del singolo uomo si appropria dell'immagine dell'ordinamento temporale – sul cui fondamento viene poi costituita in senso generale[108] l'oggettività della scienza – solo nella misura in cui essa coincide con le funzioni trascendentali di una coscienza pura. L'esposizione che Rădulescu-Motru fa del trascendentalismo kantiano a questo punto si trasforma in aperta critica.

> «Il trascendentalismo tirato in ballo da Kant è un'ipotesi che ben si poteva accordare con le conoscenze scientifiche generali della fine del XVIII secolo, e per questo motivo è riuscito ad affermarsi nel pensiero europeo anche per tutto il secolo successivo. Ma questa ipotesi difficilmente, per non negarne la possibilità del tutto, si può armonizzare con le conoscenze scientifiche del XX secolo.»
>
> «Per noi, attualmente, appare più adeguata l'ipotesi di una conoscenza che è adattata al relativismo della vita e non rappresenta qualcosa di assoluto e trascendentale. Con tale ipotesi, infatti, meglio si accordano i risultati delle ricerche psicologiche, storiche e addirittura i risultati più recenti delle ricerche fisiche.»
>
> «Senza dubbio Kant, a cui mancava il campo visivo della scienza attuale, non aveva sospettato che un secolo più tardi l'inesorabile determinismo della causalità che abbracciava tutto l'universo avrebbe potuto essere messo in dubbio ed integrato tramite la possibilità statistica. E ancor meno Kant poteva prevedere che un secolo più tardi il pensiero europeo si sarebbe occupato più di ciò che non viene previsto nei fatti storici che non di quanto non viene previsto all'interno dei sistemi meccanici dei processi materiali. Il ribaltamento dello stile di pensiero da un secolo all'altro è veramente significativo!»
>
> «Il tempo a priori che nella coscienza trascendentale precede l'esperienza, è il tempo delle misurazioni matematiche. Ma al di fuori di questo tempo c'è ancora un altro tempo che rivela qualità ben più ricche, giacché è connesso in modo ben più stretto con la coscienza vitale e reale dell'umanità; questa è la forma del tempo psicologico e storico della vita. Il nome antico di questo tempo è destino.»[109]

Due sono stati i motivi per cui «il destino è stato cacciato dal pensiero europeo»: in primo luogo, «il pensiero della provvidenza diffuso dal cristianesimo» e, in secondo luogo, «la teoria del determinismo universale». Motru rinuncia a una discussione sulla provvidenza e viene a toccare «direttamente» la questione del determinismo meccanico, vale a dire l'ipotesi che le possibilità che giacciono nella sostanza dell'evoluzione organica si realizzino secondo uno sviluppo prevedibile. Che la «legge della caduta dei gravi scoperta da Galileo agli inizi della modernità» non abbia «validità generale», è stato dimostrato già da A.A. Cournot nel 1861:

> «Questa legge [così Motru riferisce l'argomentazione di Cournot] non vale per tutta la totalità dell'universo; essa si riferisce solo al nostro globo terrestre, e anche qui essa è valida solo nella misura in cui la velocità di rotazione del globo terrestre non subisca alcun mutamento. La sua formula infatti ($s = 1/2\ gt^2$) contiene anche 'g' (la forza di gravitazione), il cui valore dipende dalla velocità della rotazione terrestre e dall'assetto del sistema solare.»[110]
>
> «Simili considerazioni da parte di Cournot e di alcuni altri logici altrettanto importanti [Motru si riferisce a Christoph Sigwart e a Wilhelm Wundt] diventarono tuttavia sempre più flebili ma non scossero la fiducia nel determinismo.»
>
> «L'arbitrio presente nella struttura del cosmo non ha alcun significato (pratico) per la previsione scientifica, dal momento che tale arbitrio interviene in migliaia e milioni di anni; se però la stessa arbitrarietà risulta dominante anche nella composizione dei microcosmi organici sulla terra, allora le cose stanno in modo diverso. Nello sviluppo di questi microcosmi terrestri l'arbitrio potrebbe esercitarsi spesso nella loro composizione originaria. Nel macrocosmo le trasformazioni possono avvenire in spazi di tempo di migliaia di secoli, mentre nei microcosmi terrestri tali trasformazioni hanno luogo con ogni nuova generazione. Ogni trent'anni l'ereditarietà e l'ambiente introducono mutamenti nella composizione originaria delle nuove generazioni.»[111]

Per quanto non sia così pressante l'esigenza di esaminare i problemi del futuro o dell'eventuale comportamento del sistema solare, non ci si dovrebbe invece occupare solo di sfuggita del futuro o dell'invecchiamento di un'unità organica: delle specie animali, delle razze terrestri, di un popolo o di un singolo uomo e così via; anzi, questa dovrebbe essere proprio la nostra attività principale. Infatti, ciò che secondo Motru il determinismo ha lasciato oscuro nel campo dell'esperienza è proprio quanto vi è di più importante nelle grandi questioni dell'esistenza: la costituzione sostanziale, l'infinito fondamento originario delle possibilità, su cui poggiano le manifestazioni degli organismi biologici e soprattutto di quelli dotati di un'anima.

— *Opere*

Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței (La realtà empirica e le condizioni della conoscenza), București, 1888 (tesi di laurea in filosofia); *Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturcausalität*, Leipzig, 1893 (tesi di dottorato); *Problemele psihologiei* (Problemi di psicologia), București, 1898; *Știință și energie* (Scienza ed energia), București, 1902; *Doctrina conservatoare* (La dottrina conservatrice), București, 1902; *Cultură română și poditicianismul*, (La cultura romena e il politicismo), București, 1904; *Puterea sufletească* (Il potere dell'anima), București, 1907; *Elemente de metafizică* (Elementi di metafisica), București, 1912; *Concepția conservatoare și progresul* (La concezione dei conservatori e il progresso), București, 1922; *Curs de psihologie* (Corso di Psicologia), București, 1923, 1929[2]; *Țărănismul – Un suflet și o politică* (L'ideologia dei contadini – Un'anima e una politica), București, 1924; *Personalismul energetic* (Il personalismo energetico), București, 1927; *Vocația* (La vocazione), București, 1932 [1935[2]]; *Românismul – Catehismul unei spiritualități* (Il romenismo – Catechismo di una spiritualità), București, 1937 [1939[2]]; *Timp și destin* (Tempo e destino), București, 1939; in tedesco, Jena e Leipzig, 1943.

— *Bibliografia*

Istoria gândirii sociale şi filozofice în Romania (Storia del pensiero sociale e filosofico in Romania), Bucureşti, 1964.

Istoria filozofiei româneşti (Storia della filosofia romena), Bucureşti, 1972.

«Rădulescu-Motru», in *Dictionar Enciclopedic Rormân* (Dizionario enciclopedico romeno), vol. IV (0-Z), Bucureşti, 1966, pag. 46, col. 3, pag. 47, col. 1.

[1] Già in precedenza sono stati svolti lavori sulla connessione tra lo sviluppo culturale moderno della Romania e gli anni di studio trascorsi nei paesi dell'Europa occidentale da parte di romeni diventati poi famosi, ma la stesura di un elenco – per quanto completo possibile – degli studenti romeni che frequentavano le università occidentali o gli istituti tecnici superiori è stata intrapresa dall'autore verso la fine degli anni Trenta durante il suo soggiorno di studio all'Università di Berlino. Poterono essere pubblicati solo gli elenchi degli studenti romeni presenti a Berlino e a Lipsia. Un materiale più ampio contenente dati sugli studenti di altri 37 istituti superiori è ancora in attesa di un'elaborazione statistica e di una valorizzazione storico-culturale e sociologico-culturale.

[2] Gli inizi patristici e la successiva epoca scolastico-medievale della filosofia romena non mancano, ma sorgono in grande ritardo: più precisamente, la speculazione patristica si colloca nel secondo decennio del XVI secolo nella cornice degli influssi culturali slavo-bizantini, mentre l'epoca scolastica sorge, in entrambi i principati danubiani, in connessione con l'influsso neogreco nella cosiddetta epoca fanariota e a causa dell'azione culturale tedesca nel XVIII secolo tra i romeni transilvani.

[3] Il padre, Ion Maiorescu, probabilmente discendente da una nota famiglia transilvana, fu insegnante liceale dapprima a Czernowitz, poi a Craiova, Jaşi e infine a Bucarest. Studiò a Blaj (Blasendorf), Cluj (Klausenburg), Budapest e Vienna. Ebbe un ruolo guida nella rivoluzione del 1848, prima nella sua nuova patria e poi con diverse mansioni in missione diplomatica a Sibiu (Hermannstadt), Francoforte e Vienna. Suo un racconto di viaggio sugli Istroromeni.

[4] Questa metodologia psicologica di lavoro fu poi ripresa da I. Rădulescu-Pogoneanu (suo studente e in seguito professore di pedagogia pratica all'Università di Bucarest) che, in qualità di direttore del Seminario pedagogico, stabilì che ad ogni diplomando venisse affidato uno scolaro da osservare durante le lezioni e anche in altri momenti della vita scolastica. Di questo scolaro il diplomando avrebbe poi dovuto redigere un ritratto psicologico contenente proposte applicative.

[5] Dal novembre 1871 all'ottobre 1884 dovette interrompere per motivi politici l'insegnamento presso l'università e dedicarsi nuovamente alla consulenza giuridica, un'attività secondaria che aveva esercitato parallelamente a partire dal 1866 anche a Jaşi.

[6] M. Djuvara, *Tîtu Maiorescu*, *profesor de filozofie* (Titu Maiorescu, professore di filosofia) in «Revistà de filozofie» (da qui in poi citata come RdF), XXV, fascicolo 1, 1940, pag. 8. Le dispense manoscritte delle lezioni sono conservate presso la biblioteca dell'Accademia romena. È da biasimare il fatto che la più alta istituzione culturale del paese, che tanto deve a Maiorescu, non abbia fatto nulla per pubblicarle. Neppure i suoi discepoli gli hanno mai dedicato un corso completo o un libro di un certo peso. I più importanti tra loro hanno riportato le loro impressioni sul modo magistrale di filosofare in libertà dalla sua cattedra in forma di note più o meno esaurienti. Il maggior numero di spunti viene offerto da I. Petrovici, i cui testi sono tuttavia memorie con la sola eccezione di un saggio del 1930 dedicato agli aforismi di Maiorescu (in RdF). La prima opera scientifica sull'autore è stata quella di T. Vianu, la cui personalità per certi versi ricordava quella di Maiorescu, anche se non ne era stato un discepolo diretto.

[7] Questo aforisma viene citato alla lettera da I. Petrovici, *De-a lungul unei vieţi* (Durante una vita), Bucureşti, 1966, pag. 297 seg. Lo stesso Petrovici ricorda poi di avere difeso una simile concezione durante il primo esame di fine anno del 1906 sull'etica di Schopenhauer, e contro lo stesso Maiorescu! (*Ibidem*, pag. 208).

[8] Secondo T. Maiorescu, *Critice*, II, Bucureşti, 1967, l'inizio contiene una scelta di 44 aforismi.

[9] C.I. Gulian, *Istoria gândirii sociale si filozofice in Romania* (Storia del pensiero sociale e filosofico in Romania), Bucureşti, 1964.

[10] S. Ghità, *!storia filozofiei româneşti* (Storia della filosofia romena), Bucureşti, 1972.

[11] Così ad esempio P. Georgescu nella sua introduzione alla sezione intitolata *Critice* e riguardante l'opera di critico della cultura di Maiorescu, *Editura pentru literatură*, Bucureşti, 1966. Non si deve tuttavia trascurare il fatto che la critica dell'epoca e del costume era un tratto fondamentale della stessa letteratura romena, prima che Maiorescu ponesse sistematicamente sotto la lente d'ingrandimento lo sviluppo generale della cultura a partire dal punto di vista della filosofia, come ad esempio nelle commedie di V. Alecsandri (1821-90) e poi nelle opere dei suoi più giovani contemporanei M. Eminescu (1850-89), poeta geniale e pubblicista politico, e I. L. Caragiale (1852-1912), importante scrittore e drammaturgo.

[12] La selezione avvenne principalmente sulla base dell'esauriente bibliografia contenuta in T. Maiorescu, *Critice*, cit., vol. II, Bucureşti, 1967, pagg. 555-70. Una bibliografia quasi altrettanto precisa è fornita da E. Lovinescu in appendice alla sua opera in due tomi su T. Maiorescu, Bucureşti, 1940. In occasione del centesimo anniversario della nascita l'Università di Bucarest organizzò nel febbraio del 1940 una serie di conferenze dedicate a Maiorescu, e la RdF, XXV, 1, non mancò di elogiare i meriti di Maiorescu nell'insegnamento filosofico e nella cura delle nuove generazioni di filosofi.

[13] Cfr. la relativa annotazione nella *Teoria ondulaţiunii universale* (Teoria dell'ondulazione universale), in *Vasile Conta*, *Opere filozofice* (Opere filosofiche), Bucureşti, 1967, pag. 252 .

[14] Dal gennaio 1880 al luglio 1881, quando si dimise dalla carica poiché in parlamento era stato bocciato il suo disegno di legge sulla riforma del sistema scolastico mirato ai mestieri pratici.

[15] Pubblicato per la prima volta come appendice all'edizione francese *Les Fondements de la métaphysique,* Paris, 1890, dall'amico di Conta D. Rosetti-Tescanu e tradotto in romeno nel 1967 da N. Gogoneaţă, in *Vasile Conta. Opere filozofice*, cit., pagg. 573-74.

[16] Conta pone a queste due frasi il punto interrogativo.

[17] Anche questi punti interrogativi sono di Conta.

[18] Nell'edizione più recente di *Vasile Conta. Opere filozofice*, cit., del 1967, pagg. 579-85, esse contano poco più di tre pagine.

[19] Conta avrebbe potuto elencare anche le inondazioni, le epidemie, le malattie, gli assassini e tutti i reati, gli incendi e tutte le altre disgrazie. Con il suo «schema evolutivo», un semicerchio ondulato, egli vuole raffigurare l'«onda della vita organica sulla terra», rappresentando con le onde più piccole i processi «non-evolutivi».

[20] A causa della difficoltà della questione indico la ponderata ricerca di W. Zimmermann, *Vererbung, «envorbener Eigenschaften» und Auslese* (Ereditarietà, «qualità ereditate» e selezione), Stuttgart, 1969², pag. 200, che giunge alla seguente conclusione: «Non c'è un'"ereditarietà delle qualità acquisite" in senso lamarckiano [come credeva Conta]. Ciò vuol dire che gli adattamenti personali non si trasmettono ai posteri».

[21] Che una «creazione» come *generatio spontanea* o *aequivoca* abbia avuto luogo circa 5-6 miliardi di anni or sono – i dati cronologici oscillano e questo momento tende a essere spinto sempre di più verso il passato – oggi sembra un fatto assodato, dopo che è stato possibile produrre nelle condizioni dell'«atmosfera originaria» senza ossigeno gli «elementi fondamentali» più semplici della cellula vivente (S.L. Miller ed altri) e addirittura rappresentare alcuni dei cosiddetti gradi prebiotici, benché manchino testimonianze dirette del processo originale.

[22] Sui dati cronologici e geografici cfr. il paragrafo *Opere* in fondo al capitolo dedicato a V. Conta.

[23] Questa sua teoria non mi sembra altro che una generalizzazione della teoria ondulatoria del fisico olandese C. Huygens (1629-95), che nel XVII secolo interpretò la luce come un processo ondulatorio in contrapposizione alla teoria dell'emanazione, di cui Conta può aver avuto conoscenza dalla bibliografia scientifica dell'epoca.

[24] La formulazione di questi pensieri doveva essere stata suggerita non solo da H. Spencer, su cui Conta spesso si basa, ma anche da J.J. Rousseau.

[25] Testo romeno nell'edizione di Gogoneaţă; *Vasile Conta. Opere filazofice*, cit., pag. 583.

[26] Il detto si trova in «Introducere în metafizică» (Introduzione alla metafisica), la terza sezione della progettata opera *Essai de métaphysique* (Saggio di metafisica), nell"dizione del 1967, pag. 443.

[27] Conta ha evidentemente trascurato il fatto che proprio nella prima metà del XIX secolo Hegel avesse elevato a forza universale lo spirito e invece Marx, contrapponendosi a Hegel, la materia. Questo dualismo a livello di visioni del mondo è tuttora irrisolto.

[28] Si riferisce a E. von Hartmann (1842-1906).

[29] Conta scriveva in romeno e in francese, leggeva Darwin e Spencer in originale, mentre Haeckel e i materialisti tedeschi gli erano accessibili nella traduzione francese.

[30] Così per esempio N. Bolboaşă in *Din istoria gândirii in România*, cit., e N. Gogoneaţă in *Istoria gândirii sociale şi filozofice in România*, cit., e nel «saggio introduttivo» della sua edizione delle *Opere filozofice*, cit., di Conta del 1967, che ripubblicò per la terza volta in forma più ampia in *Isteria filozofiei româneşti*, cit., Bucureşti, 1972. Sul riscontro positivo e negativo dell'opera di Conta, avuto in patria e all'estero al momento della pubblicazione e in seguito, cfr. N. Bolboaşă, *Din istoria pozofiei în România*, cit., vol. Il, pag. 225 segg.

[31] Cfr. C. Dimitrescu-Iaşi, *Omul şi opera* (L'uomo e l'opera), Bucureşti, 1934, pagg. 24-54; «Amintiri de familie» (Ricordi di famiglia).

[32] *Ibidem*, pagg. 384-87: «Din viaţă – cugetări şi impresii» (Dalla vita – pensieri e impressioni).

[33] Anche Conta pensava a un «superuomo», anche se non nel senso della volontà di potenza nietzscheana bensì sulla base di un'evoluzione biologica che tende a elevarsi. Cfr. *Opere filozofice,* cit., pag. 235, in cui egli cita una «diversa, più perfetta specie animale» che prenderà il posto dell'umanità moderna. D'altro canto, a differenza di Dimitrescu-Iaşi, egli ha previsto nel prossimo futuro il tramonto dell'Occidente ben prima di Spengler, cfr. *ibidem*, pag. 224.

[34] La critica marxista mosse l'accusa che il suo materialismo fosse meramente «meccanicistico», che il filosofo fosse sostenitore di un darwinismo «acritico» e considerasse la lotta di classe un'«eresia sociologica» (I.S. Firu in: *Isteria filozofiei româneşti* cit., pagg. 519-23). librano a cui si riferisce Firu recita: «Dal punto di vista sociologico, la lotta di classe è un'eresia» e si trova in uno scritto pubblicato nel 1922 e intitolato «O erezie sociologică» (L'eresia sociologica), cfr. *Omul şi Opera. Volum omagial* cit., pag. 472.

[35] Queste concezioni sono sviluppate da Dimitrescu-Iaşi in «Maragna său nevoia de hrană» *(Maragna*, ovvero il bisogno di cibo [*maragna* è il termine usato da un ceppo aborigeno australiano per indicare il cibo]), del 1891, ora in *Omul şi Opera. Volum* omagial, cit., pag. 79 segg.

[36] Cfr. gli articoli politici dell'anno 1922, in *Omul şi Opera. Volum omagial*, cit., pagg. 392-473.

[37] Cfr. «Studii filozofice» (Studi filosofici), in *Omul şi Opera. Volum omagial*, cit., pagg. 59-127 e pagg. 477-93.

[38] Maiorescu avrebbe affermato in presenza di I. Petrovici di provare vera gioia solo parlando apertamente in pubblico e non esprimendosi per iscritto. Cfr. I. Petrovici, *Titu Maiorescu 1840-1917*, Bucureşti, 1934, pag. 44. Dimitrescu-Iaşi invece aveva tra i suoi colleghi la fama di una persona che sapeva perfettamente godersi il proprio tempo libero, così almeno assicura, 56 anni dopo la sua morte, il suo più giovane collega a Jaşi, I. Petrovici, cfr. *Prin meandrele trecutului* (Tra i meandri del passato), Bucureşti, 1979, pag. 207.

[39] S. Haret (1851-1912), matematico e politico, autore di una *Mécanique sociale* (Meccanica sociale), Paris, 1919, in cui riconduce le leggi della società umana a quelle della meccanica.

[40] Sul Dimitrescu-Iaşi pedagogo cfr. l'alto riconoscimento tributatogli da un suo discepolo in *Omul şi Opera*, cit, pag. 13 segg.

[41] E. Poteca (1786-1859) studiò teologia, filosofia e storia a Pisa (1820-21) e a Parigi (1821-25). Dal 1825 fino all'occupazione dei principati da parte delle truppe russe nell'estate del 1828, insegnò filosofia presso il collegio di San Sava a Bucarest, fondato nel 1778. L'edificio scolastico fu trasformato in un ospedale militare e per questo motivo le lezioni furono interrotte per due anni. Poteca utilizzò questo riposo forzato per pubblicare la sua traduzione romena dell'opera *Elementa philosophiae rationalis et moralis. Praemissa est historia philosophica* (1728) del wolffiano J. G. Heineccius (1681-1741), a Budapest nel 1829. Cfr. G. Dem. Teodorescu, *Viaţă şi operile lui Eufrosinŭ Poteca* (Vita e opere di Eufrosin Poteca), Bucureşti, 1883, pag. 21. Heineccius non era professore di filosofia a Halle,

come scrisse Poteca, bensì professore di giurisprudenza. Questo lavoro procurò all'archimandrita Poteca gli stessi meriti che in Germania furono di C. Wolff:, vale a dire la nascita di una terminologia filosofica nella lingua materna.

[42] Autobiografia in «Artuvele Olteniei», anno III, nr. 14, 1924, pag. 328.

[43] Ancor prima della sua promozione a Lipsia, Rădulescu-Motru aveva preso parte al dibattito sulla psicologia già in Romania - in occasione della pubblicazione del libro sulla psicofisica di S.C. Michailescu, *Introducere la psihfizica* (Introduzione alla psicofisica), Bucureşti, 1892 - con lo scritto «Causalitatea mecanică şi fenomenele psihice» (La causalità meccanica e i fenomeni psichici), in CL, XVII, quaderno 1 e 2 (maggio e giugno), 1893, un trattato che equivale a una dissertazione in psicologia.

[44] *Stiintă şi energie*, cit.; «Omagiu», pag. 16.

[45] *Ibidem*.

[46] *Vocaţia* (Vocazione), Bucureşti, 1932.

[47] «Omagiu» cit., pag. 17.

[48] *Curs de Psihologie* (Corso di psicologia), Bucureşti, 1923, 1929[2].

[49] *Ibidem*, 1923: pag. 55, 1929[2]: pag. 59.

[50] *Puterea sufletească* (Il potere dell'anima), Bucureşti, 1907, pag. 222.

[51] *Ibidem*, pag. 223.

[52] *Ibidem*, pag. 224.

[53] *Ibidem*, pag. 225.

[54] Vedi *ibidem*, pag. 225.

[55] Vedi *ibidem*, pag. 278.

[56] Vedi *ibidem*, pag. 298.

[57] Vedi *ibidem*, pag. 304.

[58] Vedi *ibidem*, pagg. 304-5.

[59] Vedi *ibidem*, pag. 316.

[60] *Ibidem*, pag. 317.

[61] *Ibidem*, pag. 340.

[62] *Ibidem*, pag. 342.

[63] Vedi *ibidem*, pag. 388.

[64] Vedi *ibidem*, pag. 385.

[65] *Vocatia* cit., pag. 25.

[66] *Ibidem*, pag. 78.

[67] Vedi *ibidem*, pag. 86.

[68] Vedi *ibidem*, pag. 87.

[69] Vedi *ibidem*, pag. 91.

[70] *Ibidem*, pag. 95.

[71] *Ibidem*, pag.136.

[72] Vedi *ibidem*, pag. 148.

[73] Vedi *ibidem*, pag. 148.

[74] Le citazioni delle pagine seguenti sono tratte dall'opera *Elemente de metafisică* (Elementi di metafisica), Bucureşti, 1912.

[75] W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Lineamenti fondamentali di psicologia fisiologica), 2 voll., vol. I, Leipzig, 1873-74, pag. 327 segg.

[76] *Românismul - Catehismul unei spiritualităţi* (Il romenismo - Catechismo di una spiritualità), Bucureşti, [s.n.], 1937, 1939[2]; *Timp şi Destin* (Tempo e destino), Bucureşti, 1939, ed. ted. Jena-Leipzig, 1943.

[77] *Timp şi Destin*, cit., pag. 3 seg.

[78] *Ibidem*, pag. 4.

[79] *Ibidem*, pag. 5.

[80] *Ibidem*, pag. 7.

[81] *Ibidem*, pag. 8.

[82] *Ibidem*, pag. 8 seg.

[83] Vedi *ibidem*, pag. 10.
[11] *Ibidem*, pag. 11
[12] *Puterea sufletească*, cit.; *Cultura română şi politicianismul* (La cultura romena e il politicismo), Bucureşti, 1904[1-2].
[86] *Timp şi Destin*, cit., pag. 12
[87] *Ibidem*, pag. 13.
[88] *Ibidem*, pag. 14.
[89] Vedi *ibidem*, pag. 15.
[90] *Ibidem*, pag. 16.
[91] *Ibidem*, pagg. 16-7.
[92] *Ibidem*, pag. 17.
[93] *Ibidem*, pagg. 18-9.
[94] *Ibidem*, pagg. 19-20.
[95] *Ibidem*, pagg. 20-1.
[96] *Ibidem*, pagg. 21-2.
[97] *Ibidem*, pag. 24.
[98] *Ibidem*, pagg. 24-5.
[99] *Ibidem*, pag. 25.
[100] *Ibidem*, pag. 26.
[101] *Ibidem*, pagg. 26-7.
[102] *Ibidem*, pag. 27.
[103] Vedi *ibidem*, pag. 28.
[104] Vedi *ibidem*, pagg. 28-44.
[105] *Ibidem*, pagg. 28-31.
[106] *Ibidem*, pagg. 32-3.
[107] I*bidem*, pag. 33.
[108] Vedi *ibidem*, pagg. 33-5.
[109] *Ibidem*, pagg. 36-9.
[110] *Ibidem*, pagg. 39-41
[111] *Ibidem*, pagg. 41-3.

Parte sesta
Bulgaria

Capitolo primo
La filosofia in Bulgaria dalla fine del XIX secolo sino alla metà del XX

Georgi Šiškov

Introduzione

Lo sviluppo del pensiero filosofico in Bulgaria a partire dall'inizio del XX secolo affonda le proprie radici nel secolo precedente, in particolare nell'agguerrita coscienza nazionale già formatasi a metà del XVIII secolo e nello strato intellettuale della popolazione, divenuto, dopo la liberazione dal giogo turco nel 1878, culturalmente maturo e illuminato. Se si parte dal fatto che il popolo bulgaro toccò il punto più triste della propria storia nazionale all'inizio del XVIII secolo e che fu minacciato dalla dissoluzione, la situazione spirituale che fece da sfondo al risveglio di nuovi impulsi della fede popolare tradizionale e al lento inizio di un orientamento internazionale di singole personalità che si dedicarono al difficile processo della rinascita nazionale non poté che essere uno dei principali argomenti delle riflessioni filosofiche nella terra finalmente liberata. Riguardo a tale questione di storia della filosofia, accennata qui soltanto marginalmente, osserviamo che essa non ha trovato una degna collocazione né all'interno della storia mondiale della filosofia né in Bulgaria, o presso altri popoli «giovani» che hanno avuto un destino simile. Come ulteriori fattori del XIX secolo che favorirono tale sviluppo possiamo citare gli influssi dell'Illuminismo europeo, che diedero i propri frutti già verso il 1820. Grazie al progresso economico del paese occupato, che segnò il successo di grandi uomini d'affari attivi all'estero, si entrò in contatto con i paesi occidentali. Fu questo il periodo in cui i primi studenti bulgari si recarono in Occidente, interessati soprattutto ad acquisire conoscenze professionali in campo medico e commerciale. La libertà di cui si godeva negli stati vicini e nei paesi occidentali, nonché le condizioni culturali e di vita di questi ultimi – così diverse da quelle di cui poteva godere l'arretrato popolo bulgaro e per questo riconosciute come uno scopo da perseguire nell'azione modernizzatrice –, costrinsero la maggior parte di questa classe colta a riflessioni che ben presto portarono anche alla filosofia. In ogni caso, a partire dalla fine degli anni Venti (periodo in cui molti studenti slavi – soprattutto russi e polacchi – sedevano ai piedi di Hegel e Schelling) in Germania si registrava anche la presenza di molti studenti bulgari. I tentativi di sviluppare una filosofia, e alcune originali benché immature concezioni dei primi pensatori bulgari di fama – quali, tra gli altri, Ivan Seliminski (1789-1867), Peter Beron (1798-1871) e Vassil H. Stojanov-Beron (1824-1909) –, ebbero piuttosto il carattere di descrizioni e interpretazioni delle principali questioni che a quel tempo dominavano la filosofia. Tali primi tentativi, pertanto, non si legarono tra loro in una continuità di storia dei problemi, né è possibile affermare che i successivi esponenti di questa materia in Bulgaria trovarono impulso in queste forme embrionali di filosofia moderna in patria.

Grazie alla rapida espansione del sistema scolastico (prima ancora della fine del XIX secolo), all'apertura di scuole di pedagogia e ginnasi e, nel 1886, alla fondazione del primo

Istituto superiore a Sofia – l'attuale grande Università Kliment Ochridski –, in Bulgaria gli influssi del tardo Illuminismo occidentale con tutti i suoi nuovi stimoli scientifici, le teorie filosofiche e le tendenze utopico-sociali, furono così efficaci che non solo gli accademici ma anche i profani colti, ciascuno a suo modo, presero a coltivare la filosofia. Il forte influsso culturale della Russia e la parentela tra le due lingue fecero sì che le prime fonti per le traduzioni in bulgaro di opere occidentali provenissero in gran parte da traduzioni russe, dunque di seconda mano. Accanto alle traduzioni complete dei romanzieri russi vi furono inizialmente, e sino alla Prima guerra mondiale, solo brevi riassunti ed estratti di pubblicazioni filosofiche e scientifiche. Una selezione di queste ultime, provenienti per lo più dall'Occidente, era tradotta in gran parte anche in russo. A traduzioni letterarie originali dal francese, tedesco, italiano e inglese si giunse in ogni caso prima, mentre sino alla Seconda guerra mondiale ben di rado qualcuno osò tradurre intere opere della tradizione filosofica. Fecero eccezione in tal senso i pionieri del socialismo in Bulgaria, i quali – nell'entusiasmo per il nuovo mondo dischiuso dalle immagini utopiche dei socialdemocratici e dei primi marxisti russi – già attorno al cambio di secolo avevano cominciato a produrre in bulgaro, per estratti, i «vangeli» del movimento rivoluzionario, benché si trattasse molto spesso di pessime traduzioni. Rinuncerò ad analizzare nei particolari lo sviluppo di questo tipo di letteratura – filosofia e insieme movimento di lotta – in quanto esula dall'ambito tematico della presente ricerca e dell'intero volume. Bisognerebbe anche accertare l'esistenza, nella storia della filosofia bulgara, di pensatori profondamente colti, i quali, una volta formatisi saldamente nella filosofia, sarebbero stati poi così ingenui da votarsi alle correnti marxiste in quel modo così fanatico e acritico, che fu, sin dall'inizio, caratteristico per molti principianti della filosofia e pionieri del socialismo.

L'evoluzione della filosofia non-marxista bulgara deve esser presentata attraverso l'esposizione degli studi e dei tentativi di realizzare una filosofia autonoma da parte di quei celebri esponenti della filosofia accademica, che, unici in questo, garantivano il presupposto di una totale dedizione alle questioni critiche della filosofia. La maggior parte di essi studiò e completò il dottorato presso università occidentali, in parte anche presso quelle russe, portando comunque in patria le dottrine classiche e i loro sviluppi successivi sino al XX secolo. Il rapido sviluppo dell'Università di Sofia, grazie all'introduzione di nuove discipline e la costituzione di altre facoltà che si affiancarono a quelle originariamente presenti di storia e filosofia, rese più agevole il loro lavoro pedagogico e pubblicistico. La filosofia appartenne sin dall'inizio, come materia, a quelle personalità di grande spicco che avevano ricevuto una formazione umanistica, tanto più che i ginnasiali giungevano all'università già con conoscenze elementari di filosofia. Questa piccola nazione dei Balcani assunse presto per le tre classi superiori, con una cadenza di due ore la settimana, il modello tedesco classico di propedeutica filosofica di J.F. Herbart, cosa che contribuì a far sì che la filosofia diventasse una delle materie più amate e che, con l'esame di stato, venisse autorizzato l'insegnamento di tale materia e istituita la relativa carriera di insegnante di ginnasio. Per quanto riguarda il percorso formativo a livello universitario, accanto alle lezioni di storia della filosofia erano contemplate nel piano di studi le discipline classiche, tra le quali ontologia, metafisica, gnoseologia, etica, psicologia, e soltanto durante le lezioni complementari i professori trattavano ambiti tematici più circoscritti. Le singole posizioni di questi professori e la predilezione per alcuni classici o per quelli che erano stati loro maestri nelle università occidentali erano spesso casuali, legate cioè al luogo in cui gli insegnanti si trovavano o al grado di tolleranza o di limitazione delle loro convinzioni, per cui si consentiva che gli allievi intraprendessero nel pensiero critico il loro cammino personale.

Si noti a tal proposito come lo sviluppo filosofico moderno in Bulgaria, senza alcun lega-

me con la filosofia del primo e del secondo regno bulgaro (rispettivamente dal VII all'XI secolo e dal XII al XIV secolo), sia stato e sia rimasto orientato verso l'Occidente. Solamente dopo la Prima guerra mondiale la ricerca attorno agli inizi dell'antica filosofia bulgara, fortemente influenzata da Bisanzio, divenne oggetto di studi di storia della filosofia in ambito universitario, portata in seguito in primo piano per la sua indubbia valenza di storia nazionale. Ci riferiamo soprattutto alle concezioni filosofiche degli illuministi riformatori della nazione bulgara a partire dalla fine del XVIII secolo, la maggior parte dei quali – per lo più all'interno di un pensiero politico ancora indifferenziato – si occupò di questioni di filosofia sociale nell'imminenza della liberazione e del connesso lavoro di ricostruzione nazionale.

Ricordiamo qui brevemente una differenza storica essenziale della filosofia bulgara rispetto allo sviluppo specificatamente occidentale che si registra a partire dall'inizio del medioevo – differenza che vale peraltro per tutti i paesi di fede greco-ortodossa. Se in Occidente i primi impulsi per una riscoperta della filosofia e dei suoi aspetti spirituali e per la preparazione dell'epoca moderna provenivano dalla scolastica, i paesi dell'Oriente ortodosso non vennero quasi lambiti da tale influenza, e questo vale anche per il regno bizantino, che nei secoli successivi alla separazione delle Chiese non mostrò particolare interesse per lo sviluppo della teologia latina. Vi furono alcune questioni controverse tra la Chiesa bizantina, quella bulgara e quella tarda russo-ortodossa, ma si trattò di divergenze dogmatiche, la cui interpretazione non aveva le sue radici in questioni filosofico-teologiche. A partire dal X secolo, la Chiesa bulgara dovette contrastare numerose dottrine settarie e dal XIV secolo in poi rimase operante soltanto come forza spirituale nazionale, segnando la differenza dai turchi infedeli e dalla loro crudele dominazione. La filosofia bulgara non conobbe pertanto l'antica tradizione europea né ebbe predecessori che facessero confluire all'interno della loro tradizione qualcosa come lo spirito di riscoperta della filosofia aristotelica, il risveglio spirituale dell'umanesimo e del Rinascimento o gli impulsi della scienza e dell'illuminismo europeo. In Bulgaria, pertanto, gran parte dei singoli pensatori, nell'atto di svolgere le loro ricerche di cui si parlerà in seguito, risaliva di regola sino al XVIII secolo, mostrando invece, per lo più, una certa difficoltà nell'esprimere punti di vista originali per quanto riguardava lo studio del periodo precedente, in particolare con interpretazioni personali della filosofia antica. Nella prima filosofia bulgara, infatti, anche l'accesso alla filosofia antica attraverso Bisanzio fu assai modesto.

1. *Ivan Gjuzelev* (*1844-1916*): *inizio della filosofia matematica e dell'idealismo*

Questo acuto rappresentante della filosofia deve la sua formazione dapprima allo studio della teologia a Odessa, che lo introdusse anche alla filosofia, e ai successivi studi compiuti presso la Facoltà di matematica e fisica della neocostituita Università russa sempre a Odessa. Fu dapprima insegnante di matematica presso le scuole superiori della sua città natale, dove scrisse i primi manuali di fisica e matematica, realizzò il primo laboratorio di fisica del paese e sottolineò costantemente la necessità della formazione culturale dell'individuo come presupposto essenziale della lotta per la libertà e l'edificazione del nuovo stato. Dopo la liberazione si dedicò alla politica, costituì il primo gabinetto liberale, fu redattore di quotidiani e matematico attuariale; ben presto passò tuttavia alla stesura di trattati scientifici, i primi dei quali trattavano questioni inerenti la nascita di una filosofia della matematica, della fisica e dell'assiomatica geometrica. L'interpretazione in parte razionalista e in parte intuizionista dei concetti fondamentali della matematica lo portò a entrare in contatto con i problemi della filosofia della natura e della metafisica, sebbene fossero inizialmente le que-

stioni di logica a rivestire l'importanza maggiore. Il suo primo scritto al riguardo fu *Teorija na dokazatelstvata. Opit za otkrivane na sûštinskite osnovi na realnata logika* (Teoria della dimostrazione. Tentativo di reperimento dei fondamenti essenziali della logica reale) [1895][1]. Nella sua seconda ricerca originale, di natura filosofica, *Elementi na poznanieto. Psichologičeski izsledvanija* (Gli elementi della conoscenza. Ricerche psicologiche) [1905][2], era invece evidente come egli facesse dello psicologismo comune, che non sentiva affatto più vicino, la base della trattazione dei problemi logici. Un carattere più schiettamente metafisico-gnoseologico è presente nell'opera *Svetût kato produkt na sûznanieto* (Il mondo come prodotto della coscienza) [1907][3], destinata a trovare prosecuzione e coronamento nell'ultimo lavoro intitolato *Absolutnoto sûznanie* (La coscienza assoluta) [1907][4], che rimase tuttavia inedito ed ebbe soltanto una conclusione provvisoria nel 1914, due anni prima della morte del suo autore sui fronti della Prima guerra mondiale. Tutti gli scritti qui citati sono redatti in bulgaro.

Nel suo sviluppo filosofico Gjuzelev avvertì l'influenza di Wilhelm Ostwald, Ernst Mach, Wilhelm Wundt e George Berkeley, dei quali conosceva le opere per lo più nelle traduzioni russe e dalle descrizioni dei manuali. Se si leggono a fondo i suoi scritti non si può non avere l'impressione che importanti concezioni di questi autori gli fossero insufficientemente note oppure gli fossero state riportate in modo incompleto. Esse sembrano pertanto aver agito su di lui soprattutto come stimoli, e ciò che ne è uscito consiste in un insieme di passi creativi verso la realizzazione di pensieri propri. Prescindendo dal fatto che permangono spesso contraddizioni e incompletezze, cosa che accade non di rado anche nelle opere dei grandi pensatori, non è possibile ignorare l'ampio spettro delle sue concezioni e delle sue finalità. Il fatto di partire dalla matematica e proseguire attraverso la filosofia della natura, la psicologia e la logica sino all'ontologia e alla metafisica ha costituito un cammino fruttuoso in ogni epoca. Al concetto di numero Gjuzelev attribuisce sin dall'inizio un carattere ideale, rimandando con ciò all'impossibilità di avere un concetto assoluto di questo costrutto ideale all'interno della realtà, nelle forme sottoposte a misura e nelle grandezze degli oggetti. Questo vale secondo Gjuzelev anche per le figure geometriche pensate nell'astrazione. Precisando che neppure queste ultime sono rinvenibili nella realtà con assolutezza, il filosofo vuole comprendere, a partire dal loro carattere ideale, tutti i costrutti della matematica e con essi le operazioni pure. D'altro canto, nelle sue riflessioni gnoseologiche, afferma che nulla nell'uomo è già dato: tutto è astratto, a partire dalle innumerevoli esperienze. Gjuzelev non sembra aver prestato attenzione a questa contraddizione, visto che allo stesso tempo critica il metodo intuitivo di J. St. Mill e mette in dubbio l'esperienza reale dei concetti e delle leggi partendo da un numero infinito di casi singolari. In realtà, tutte le induzioni descritte in questo modo empirico precedono sempre le riduzioni, senza che noi si sia nelle condizioni di trovare una spiegazione. Questo vale secondo Gjuzelev anche per il metodo sillogistico.

Nelle sue considerazioni sulla logica il filosofo si richiama a una «formula generale del pensiero», intendendo con ciò la legge fondamentale di ogni attività intellettuale. Nelle dimostrazioni egli si serve del metodo ipotetico, secondo cui tra due considerazioni contrapposte (tesi e antitesi) una deve essere vera: appena l'antitesi si trova in contraddizione con gli assiomi di partenza, la tesi è confermata. È come se Gjuzelev volesse ridurre l'induzione in quanto metodo e la sua conclusione a una forma di deduzione ipotetica, cosa tra l'altro ancora oggi sostenuta dalla logica moderna. La verità in quanto accordo con la realtà ha per Gjuzelev un fondamento idealista, per cui nega l'obiettiva datità della materia giacché essa ci viene mediata soltanto attraverso complessi di percezioni sensoriali. La verità consiste dunque nella mediazione tra percezioni reali e rappresentazioni, le quali tuttavia, a loro volta, devono essere concordi con le «formule generali del pensiero». Gjuzelev inoltre presup-

pone tacitamente che ogni pensiero, anche quello delle scienze non-matematiche, proceda da assiomi, e con questo considera avventatamente il suo metodo logico come valido anche nell'ambito empirico. All'interno della sua gnoseologia si possono trovare anche altri punti deboli. Considerando le limitate possibilità di consultare fonti originali e le carenze del suo studio preliminare della filosofia, rispetto alla profonda formazione di allora presso le università occidentali, bisogna tuttavia tenere in gran conto come egli affronti i singoli problemi e non tema alcuna fatica per giungere a una teoria originale e propria. In ciò appaiono inconfondibili alcuni influssi di Kant.

Questo vale in particolare per le considerazioni di Gjuzelev su tempo, spazio e movimento, che egli solleva come problemi posti al confine tra gnoseologia e ontologia per negarne infine la realtà obiettiva. Lo spazio, considerato come luogo e distanza, sarebbe prodotto dal fatto che le sensazioni e le percezioni sensibili non sono mai date singolarmente e in modo isolato. Esse piuttosto agiscono in gruppi, dai quali, per mezzo di deduzioni involontarie – dalla coappartenenza e associazione di percezioni ottiche e uditive alle sensazioni tattili e altre ancora –, si formano dapprima le sensazioni di movimento (mutamento), che a loro volta, insieme alle percezioni ottiche e alle sensazioni di movimento dei muscoli, creano il tempo. Alle sensazioni muscolari viene attribuito in questo caso il ruolo di maggiore importanza. Mentre questa spiegazione viene pensata in modo puramente fisiologico-psicologico, Gjuzelev spiega il tempo come costante mutamento all'interno della coscienza, purché noi registriamo in essa tale successione di contenuti. Si prende spunto qui dalla capacità della coscienza di operare distinzioni in quanto sua qualità fondamentale. Da ciò bisognerebbe trarre la conclusione per cui il tempo, come lo spazio, dovrebbe valere come componente soggettiva della coscienza, sebbene Gjuzelev, nelle sue osservazioni geometriche, sembri considerare spazio e tempo come datità ideali prive di corrispondenza all'interno della realtà. Il suo concetto di tempo fisico e misurabile resta dunque oscuro, nella misura in cui nel movimento – che Gjuzelev considera dovuto alle sensazioni muscolari – egli suppone comunque una soggettività spazio-temporale. In modo altrettanto originale, ma ancora soggettivo, definisce le cause delle manifestazioni fenomeniche: poiché l'uomo sarebbe abituato ad ascrivere alla propria volontà ogni mutamento all'interno delle sue capacità di agire, nello stesso modo sarebbe dato anche il modello originale di causa ed effetto, che in seguito viene trasferito a tutti gli eventi del mondo come presunta categoria ontologica.

Allorché Gjuzelev nega l'esistenza della materia, egli sostiene la concezione di R. Avenarius, il cosiddetto energetismo: la materia visibile sarebbe soltanto apparenza, evocata dalle sensazioni ottiche, dall'azione della luce e da molte altre sensazioni dovute agli organi di senso. Essendo la luce energia pura ed essendo anche tutte le altre sensazioni comunicate per mezzo di diverse forme di energia, non vi sarebbe ragione di vedere nelle cose che appaiono materialmente qualcosa di più che non la sola energia di cui esse sono costituite. Infine, poiché alla coscienza soltanto sarebbe dato di comprendere il mondo degli oggetti, Gjuzelev attribuisce priorità – anche rispetto all'energia – al modo d'essere della coscienza, ideale e sostenuto dallo spirito. In tali pensieri è inconfondibile l'influsso della dottrina monadica di Leibniz e del solipsismo di Berkeley.

Le eccentriche interpretazioni e rappresentazioni di Gjuzelev trovano il loro apice nel già citato *Absolutnoto sûznanie*. A questa coscienza assoluta l'uomo giungerebbe intuitivamente, per mezzo dell'esperienza immediata di ciò che gli è dato prima di ogni sensazione e percezione. Alla domanda sulla coscienza senza percezioni Gjuzelev risponde positivamente, ma considera questa coscienza non empirica dell'uomo come riflesso di una coscienza perfetta, assoluta, senza tuttavia esprimersi sul suo carattere divino. Accanto al mondo esterno, che egli nega come realtà, Gjuzelev presume un mondo autentico, assoluto, dato a una coscienza

perfetta, assoluta in quanto autentica, vera e data nell'immediatezza in modo obiettivo, e della quale soltanto alcune porzioni si riflettono nella «coscienza assoluta» umana, e quindi limitata. Nella coscienza assoluta, le idee, che non si formano dunque per mezzo di sensazioni e percezioni e grazie a cui si coglie l'autentico mondo obiettivo, sono anch'esse date in modo intuitivo e razionale, non comprensibili tuttavia attraverso le leggi della logica. Grazie alle sue teorie e alle ampie analisi, Gjuzelev, che già basava il suo pensiero ispirandosi all'Europa occidentale, fu il primo a trasmettere alla classe intellettuale bulgara di inizio secolo la nascita del concetto di idealismo, con tutte le sue questioni aperte e le sue contraddizioni. Si trattava allo stesso tempo, quantomeno formalmente, di un dualismo svolto conseguentemente, in cui i concetti di assoluto erano posti al di là di ogni modalità di pensiero comprensibile in modo razionale ed empirico. Per il pensiero di questo piccolo paese, simili interpretazioni, nello stile dei pensatori citati – sotto l'influsso dei quali si trovava Gjuzelev –, e l'accesso ad ambiti non comprensibili razionalmente si dimostrarono presto vie percorribili.

2. *Ivan Georgov (1852-1936): studi di filosofia della storia, questioni di metodologia delle scienze ed etica*

Questo secondo pioniere della filosofia accademica bulgara non si impegnò, come Gjuzelev, nell'elaborazione di una teoria propria, arricchendo invece sensibilmente la letteratura pedagogica e filosofica della Bulgaria con oltre trecento pubblicazioni, alcune delle quali in francese e tedesco. Come allievo del Liceo francese di Istanbul venne presto annoverato fra quei giovani particolarmente dotati che ricevevano borse di studio per proseguire la loro formazione a Vienna, dove in seguito, nel 1881, concluse gli studi presso l'Istituto di formazione pedagogica. Poté così intraprendere, nella patria da poco liberata, un'intensa attività pedagogica come insegnante e autore di manuali, divenendo poi anche collaboratore dell'allora Ministro della cultura Konstantin Ireček (il celebre storico ceco al servizio dell'istruzione bulgara e dello sviluppo politico del paese). Con il suo aiuto, Georgov ottenne nel 1883 un finanziamento per studiare filosofia e pedagogia all'Università di Jena, dove cinque anni più tardi conseguì il dottorato sotto la guida di Rudolf Eucken con la dissertazione *Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral* (Montaigne esponente del relativismo morale). Iniziò così a interessarsi di etica e di relativismo etico, che in seguito divennero suoi campi di ricerca. Nell'arco di tempo in cui si dedicò a questi studi, trascorse a Ginevra un periodo di sei mesi (1885-86) durante il quale venne a stretto contatto con la filosofia francese. Nel 1889 divenne professore dell'Istituto superiore di Sofia, che poco dopo, e anche per merito suo, si trasformò in sede universitaria. Georgov si impegnò a inserire nel piano di studi tutte le discipline filosofiche, tenendovi regolarmente corsi di psicologia, etica, pedagogia, storia della filosofia antica e della filosofia classica tedesca.

Georgov è da ricordare tuttora come l'autore dell'unica *Istorija fflosofijata* (Storia della filosofia) che, benché quasi per metà incompleta, risalga all'antichità e si sviluppi in più volumi. Quest'opera monumentale era stato preceduta da numerosi studi particolari da cui furono tratte numerose monografie in bulgaro che, a partire dall'inizio del XX secolo, andarono ad arricchire la letteratura specialistica: *Džordano Bruno* (Giordano Bruno) [1900][5], *Rodžer Bekon* (Bacone) [1902][6], *Herbert Spencer* [1904][7], *Toma Kampanela* (Tommaso Campanella) [1906][8], *Teorijata na poznanieto na Kanta* (La gnoseologia kantiana) [1924][9], *Pitagoreici* (I pitagorici) [1925][10]. Della grande *Istorija na filosofijata*, iniziata nel 1925, portò a compimento i primi quattro volumi, di cui il terzo e il quarto furono completati pochi giorni prima della sua morte, avvenuta il 13 agosto 1936[11]. In altri lavori di Georgov – di

psicologia dell'educazione, etica e sviluppo linguistico nei bambini – era presente la forte influenza di alcuni autori tra i quali Kant, J.M. Guyau, W. Wundt e K. Stumpf. Da loro Georgov trasse una forte ispirazione anche per le sue considerazioni sul rapporto tra filosofia e scienze particolari. Egli fu un esponente della concezione allora corrente che considerava la filosofia come scienza fondamentale, i cui problemi iniziavano nel punto in cui cessavano quelli delle scienze – intendendo con questo tanto le categorie e i concetti fondamentali delle scienze particolari quanto gli elementi e gli assiomi dell'aritmetica e geometria, dei quali l'essenza e l'origine spirituale potevano essere indagati da un punto di vista gnoseologico solo nella filosofia. Questi problemi fondamentali non apparterrebbero solo alla filosofia specialistica ma anche all'uomo in generale, che, quand'anche a un livello inferiore, non cessa di porseli e sempre se li porrà. Le scienze particolari, invece, che si occupano di questioni sempre più specialistiche anche nell'ambito dei fenomeni psichici e sociali, non conducono mai a conoscenze generali che comprendano l'interezza della vita e dell'uomo e che la possano interpretare in qualche modo come un'unità cosmica dotata di senso. Le discipline specialistiche, secondo Georgov, ricevono sostegno dalla filosofia tanto nella scoperta di nuovi metodi di ricerca quanto nello studio di nuovi e più ampi abbozzi del mondo che siano fondamento per l'ulteriore sviluppo di ipotesi e teorie.

Nell'ambito della propria esposizione in più volumi della storia della filosofia Georgov si occupò altresì di questioni metodologiche che riguardavano il rapporto tra epoche storiche e rapporti culturali dominanti da un lato e nuove forme di pensiero e nuovi sistemi filosofici dall'altro. Nei suoi studi sulla filosofia greca antica tentò di dimostrare, tra l'altro, che la dottrina pitagorica di numeri e forme doveva essere intesa come una sorta di teoria propedeutica tanto della dottrina delle idee di Platone quanto della concezione atomista di Democrito. Ogni approfondimento metodologico dei legami tra concezioni del mondo, nuove idee e critiche ad esse rivolte rivelerebbe una continuità all'interno della storia spirituale che andrebbe ricercata nell'essenza del popolo e nel suo carattere.

Georgov si occupò anche della questione dei possibili nessi tra la filosofia greca e quella indiana e, rispondendo alle supposizioni spesso coltivate a inizio secolo sui contatti tra le due culture, rifiutò *in toto* tali legami propendendo invece per l'autonomia delle due filosofie in base a presupposti di psicologia etnica e di storia della cultura. Come conoscitore della filosofia greca Georgov rappresentò un'eccezione tra i pionieri del mondo accademico bulgaro, richiamando soprattutto l'attenzione sulle qualità del modello greco di uomo, sul suo senso della libertà, sul suo pensiero critico, sugli sforzi per realizzare la democrazia – cose queste che in India non erano presenti. In modo simile caratterizzò la nascita dell'uomo nuovo europeo a partire dalla riscoperta di Aristotele nel Rinascimento e dallo sviluppo scientifico dell'era moderna intesi come prosecuzione dello spirito greco, che fu pertanto alla base del pensiero occidentale. Nella teoria dell'induzione formulata da Bacone Georgov vide la nuova metodologia con cui allo stesso tempo fu fondata la filosofia dell'esperienza, astenendosi così dalla concezione filosofica, sostenuta a partire dall'inizio del XX secolo negli ambienti laici socialisti (con cui il filosofo sembra essere venuto occasionalmente a contatto), secondo la quale Bacone doveva essere inteso come un materialista rigoroso. Successivamente, Georgov tentò di chiarire la dipendenza delle idee filosofiche di un'epoca dal particolare *Zeitgeist* di quest'ultima anche per mezzo della filosofia di Spencer, sottolineando quanta importanza abbiano rivestito sociologia e psicologia nel fornire i presupposti per comprendere «quell'organismo vivente» detto «società», dalla cui continuità storica deriverebbe la nascita di nuove idee, quali per esempio, in quel periodo, l'idea di evoluzione.

Uno dei maggiori ambiti problematici di cui Georgov si occupò fu quello dell'etica filosofica, interessandosi ad essa già con la dissertazione su Montaigne che abbiamo menziona-

to ed analizzandone successivamente i problemi fondamentali. Per Georgov l'etica ha come oggetto la morale, con cui si intendono i beni e gli scopi morali validi per tutti. Essa ha pertanto priorità rispetto a tutte le altre discipline filosofiche, giacché l'uomo in primo luogo agisce e soltanto successivamente pensa. Anche la questione del senso della vita è riposta nell'azione, tutte le riflessioni arrivano dopo. Vivere significa originariamente agire, fare. Non bisogna intendere gioia, tristezza e dolore come motivi primari dell'azione, in quanto essi sono invece conseguenti all'agire dell'uomo, ne sono manifestazioni collaterali. Georgov definisce il bene morale come un bene universalmente valido ed esteso, con la condizione che il vantaggio personale e la felicità del singolo uomo non abbiano la precedenza rispetto alla comunità. A questo proposito, per chiarire la capacità decisionale dell'uomo, Georgov intraprende una riflessione sulla volontà umana e sulla sua libertà. Dapprima questa viene rifiutata, ma il determinismo che ne deriva vale soltanto per il corpo fisico e non per le funzioni psichiche, che, secondo Georgov, consentono l'ammissione di un arbitrio relativamente libero che consiste nella lotta tra le diverse ragioni che ci spingono a una determinata azione e nella possibilità aperta di decidere per ciò che è morale. Nella scelta delle ragioni che non sia orientata alla morale, nelle decisioni e nei principi negativi dell'azione si inserisce la coscienza, considerata come una manifestazione collaterale e non come istanza autonoma. Si distingue quindi tra una coscienza normativa e determinata all'azione e una coscienza giustizialista e tormentosa. Le forme esteriori della vita nelle singole culture e le condizioni della morale, storicamente definite per lo sviluppo di entrambe queste forme fondamentali di coscienza, forniscono a Georgov il punto di partenza per la sua tesi sul relativismo morale.

2. *Krûstju Krûstev* (*1866-1919*): *il fondatore dell'estetica letteraria e filosofica*

Anche Krûstev fece ritorno a Sofia nel 1888, dopo aver studiato filosofia in Germania e aver ottenuto il dottorato con Wilhelm Wundt e Johannes Volkelt con una tesi sulla filosofia di H. Lotze. Dopo aver dapprima insegnato in un ginnasio di provincia, venne chiamato alla realizzazione dell'Istituto superiore di Sofia, dove ottenne tuttavia una cattedra di filosofia soltanto nel 1906. Rivelandosi fin da subito più che un semplice pedagogo e insegnante di filosofia, coltivò un forte interesse di natura estetico-letteraria per i poeti bulgari del tempo che lo portò a fondare vari circoli letterari. Tale orientamento socio-letterario si rese percepibile già durante i suoi primi anni come insegnante di provincia, quando contribuì a fondare una rivista di argomenti pedagogici di cui fu per alcuni anni redattore. A Sofia curò dapprima la redazione del periodico «Kritika», a cui seguì nel 1892 la fondazione di una sua rivista divenuta in seguito famosa: «Misûl». Krûstev ne curò la pubblicazione sino al 1909, creando così il primo organo di stampa e punto di raccolta tanto per gli intellettuali interessati alla filosofia quanto anche, e soprattutto, per i poeti allora celebri, quali, tra gli altri, P. Slavejkov, P.K. Javorov e P. Todorov. Krûstev stesso fu tra gli autori più spesso presenti sulle pagine della rivista. Benché abbia scritto soltanto pochi e brevi libri, i suoi saggi di filosofia erano in gran parte costituiti da originali confronti con le questioni filosofiche allora attuali nel pensiero tedesco.

Gli influssi della scuola di Lipsia furono senza dubbio notevoli, dal momento che Krûstev interpretò spesso le questioni filosofiche preferibilmente come analisi psicologiche, e sotto questo aspetto furono rappresentativi del suo pensiero lavori come *Psicologia dell'intelletto* [1894] e il saggio *La psicologia come scienza degli elementi psichici*, entrambi in bulgaro, nei quali è possibile rinvenire anche influssi di Höffding e J.Fr. Herbart. Durante la

libera docenza si dedicò in particolare all'attività di insegnamento di tutte le discipline, quali logica, etica, gnoseologia, metafisica ed estetica. La sua *Introduzione alla filosofia*, in bulgaro, si mantiene per lo più strettamente legata all'opera omonima di Oswald Külpe. Attorno al cambio di secolo nacquero i suoi lavori di maggiore rilevanza: *Studi e critiche* [1.894][13], *Estetica come scienza* [1896][14], *Sulla tendenza e tendenziosità in letteratura* [1903], *Arte e religione* [1906]. I suoi saggi su argomenti puramente filosofici sono al contrario da considerarsi secondari, benché l'atteggiamento critico di Krûstev rispetto alle diverse teorie filosofiche presenti precise posizioni originali ed autonome. Lo si potrebbe considerare un eclettico che procedeva per scopi, impegnato ad arricchire la letteratura filosofica bulgara con rimandi alle maggiori opere classiche e ai punti di vista di maggiore rilievo. Per quanto riguarda la sua visione critica, i pensieri espressi quasi di passaggio contro il materialismo (tra l'altro nel vol. XII della sua rivista «Misûl») sono da valutarsi come una dichiarata appartenenza all'idealismo. Per Krûstev il materialismo continua a esistere soltanto come una concezione del mondo che può soddisfare pensatori poco colti e masse ignoranti, ma che sarà ben presto superata grazie alla guida spirituale del limpido pensiero umano. Krûstev sogna qui il mondo di Platone, l'esistenza ideale (incorruttibile) di tutti gli esseri viventi e di tutte le cose.

L'ulteriore sviluppo di queste riflessioni nel suo saggio *Contro il materialismo* [1898] conduce, attraverso la relatività di tutte le verità filosofiche sostenuta anche in seguito da Krûstev, a un indebolimento della posizione idealista. Le convinzioni filosofiche dei grandi pensatori sono considerate in modo soggettivo e in costante sviluppo, in quanto la verità si spinge sempre più avanti, all'infinito, e non può esser raggiunta dall'uomo. Questo vale in particolare per la metafisica, che Krûstev considera alla stregua delle creazioni artistiche in cui mancano tanto l'esattezza quanto l'obiettività, nel senso di una datità reale delle rappresentazioni pensate. La metafisica non può fornire conoscenze ma soltanto interpretazioni del senso della vita e del mondo e trarre pertanto conclusioni per la giusta condotta esistenziale. La filosofia non è quindi una scienza né una teoria della verità, giacché quest'ultima resta inaccessibile. Secondo Krûstev essa è una ricerca e una prova costante che conduce a un infinito sviluppo spirituale. Si tratterebbe di una costante tensione da parte dell'uomo al raggiungimento delle vette socratiche, ampiamente superate, per altro, da pensatori successivi quali Spinoza, Kant, Hegel, Schiller. Krûstev nota occasionalmente che la filosofia non deve essere considerata come un mero prodotto del pensiero, in quanto essa sgorga da tutta l'essenza vitale dell'uomo. Questo vale anche per i creatori dei grandi sistemi nonché dei presupposti intuitivi necessari alla nascita delle diverse concezioni. Per Krûstev, in ogni caso, i problemi di etica e le questioni di valore e di senso non sono faccende che riguardino soltanto la ragione ma anche i sentimenti e il cuore. Queste e altre riflessioni, rinvenibili tra l'altro nella raccolta di studi *Sistemi filosofici* e nelle lezioni inserite in *Introduzione alla filosofia*, non sono tuttavia sufficienti a ricavare un sistema proprio o una concezione filosofica privi di contraddizioni.

D'intralcio è soprattutto l'entusiasmo di Krûstev per gli studi di estetica, che lo conduce al di là di qualsiasi concetto di sistema filosofico. Le sue concezioni in ambito estetico, in parte autonome, sono ampiamente influenzate da maestri tedeschi quali J. Volkelt, Th. Lippa, K. Lange e G.Th. Fechner. Le prime riflessioni critiche a tale proposito sono contenute nella recensione del libro di Volkelt *Ästhetik des Tragischen* (Estetica del tragico), pubblicata da Krûstev in bulgaro sulla sua rivista «Misûl» [1897]. Ammirando il fine processo analitico dell'autore, Krûstev sottolinea soprattutto in che modo Volkelt sia riuscito a dimostrare come superata la concezione aristotelica allora dominante. Volkelt, cioè, non tenta di fornire una moderna teoria sostitutiva di quella di Aristotele, bensì, sulla base delle belle lettere,

raccoglie una serie di riflessioni, di pensieri fondati empiricamente e di considerazioni articolate sin nei particolari. L'elemento estetico viene definito come il concetto superiore – tra quelli del sublime, del tragico e del comico – delle qualità del bello esperibili a livello emozionale, benché sia possibile applicarlo alle diverse opere d'arte soltanto dopo estenuanti analisi. Il carattere dell'arte, sempre mutevole di epoca in epoca, fa dubitare Krûstev dell'esistenza di criteri universalmente validi, ragion per cui, nel campo dell'estetica dell'arte, prende posizione in favore del relativismo. Egli intende venire a capo di tutti i problemi connessi con un'estetica scientifica, grazie alla quale cesserebbero una volta per sempre tutte le considerazioni determinate soggettivamente e il caos creato da innumerevoli posizioni tra loro inconciliabili. Fondamento necessario dell'estetica scientifica è, secondo Krûstev, la psicologia. Senza le analisi estetico-psicologiche non si potrebbero comprendere né i processi creativi dell'attività artistica né le qualità estetiche del vissuto.

Il carattere scientifico dell'estetica conduce Krûstev anche alla tesi dello scopo puro dell'arte. Il fondamento psicologico ci costringe a una rottura con tutti gli sforzi tendenziosi nel campo dell'arte, i quali per Krûstev non sono in alcun diretto legame con i nostri bisogni e scopi reali. Sotto l'influsso di K. Lange e dell'estetica induttiva di Fechner egli si fa sostenitore dell'illusionismo, secondo cui tutto ciò che viene vissuto esteticamente, e che risveglia vissuti emozionali superiori, produce soltanto realtà illusoria. Fonte del piacere estetico non sarebbero né la forma né il contenuto dell'opera d'arte, ma il rapporto interiorizzato di entrambi con l'insieme delle nostre idee del mondo e della vita (è dunque assunta anche la teoria kantiana del giudizio estetico). Il gusto estetico è più originario ed è dato nell'anima come immediata capacità di godere ed esperire senza partecipazione dell'intelletto. Il giudizio estetico è una capacità emozionale autonoma, che si distingue dai giudizi della ragione poiché non siamo coscienti degli elementi del gusto e dei giudizi estetici e li viviamo invece in modo spontaneamente efficace. Krûstev rimanda quindi alla realtà dell'educazione estetica, nella quale devono innanzitutto essere risvegliati e sostenuti il gusto e il giudizio estetico. Bisogna qui ricordare la chiara distinzione fatta da Krûstev tra gli ambiti di arte, religione e morale da un lato e l'ambito della scienza dall'altro, tutti ambiti cui viene inizialmente attribuito carattere soggettivo. Questo, tuttavia, vale direttamente soltanto per i primi tre, dunque per le esperienze e i vissuti estetici, religiosi e morali. Nessuno di questi è accessibile all'intelletto né a una interpretazione logica. Nella loro essenza essi rappresentano tuttavia una forza per la vita umana, che rendono degna di esser vissuta, e allo stesso tempo trasmettono speranza per il senso dell'esistenza e per la perfezione dell'uomo, cosa che la scienza non è nelle condizioni di fare, poiché, pur indagando la realtà esterna del mondo e dell'uomo in modo obiettivo, non trova tuttavia accesso all'interiorità.

3. *Nikola Aleksiev* (*1877-1912*): *studi filosofico-psicologicie di filosofia della storia*

Sebbene la maggior parte degli accademici bulgari che studiarono in Germania e in special modo all'Università di Lipsia siano stati influenzati da Wilhelm Wundt, soltanto pochi studiosi di filosofia divennero seguaci della sua scuola di psicologia sperimentale. Nikola Aleksiev è il primo di questi ad aver istituito un laboratorio psicologico presso l'Università di Sofia e ad aver intrapreso ricerche proprie in questo campo. Con Wundt egli ottenne il dottorato nel 1899 con una dissertazione sui «Tempi di reazione nelle osservazioni transitorie», pubblicata l'anno successivo sulla rivista di Wundt «Philosophische Studien» [XVI, 1900]. Contemporaneamente, Aleksiev prese parte tra l'altro all'infiammata discussione attorno ai fattori di sviluppo del processo storico: al centro del dibattito vi erano questioni

metodologiche, in particolare le concezioni storico-sociali di Karl Lamprecht. Sempre a questo periodo risale anche il suo interesse per la filosofia della storia. Il fatto che si sia occupato di quest'ambito con la stessa profondità di pensiero con cui si dedicò alle questioni di psicologia sperimentale è desumibile dal fatto che in seguito pubblicò uno scritto dal titolo *Ipolit Ten i negovata filosofija na istorijata* (Hippolyte Taine e la sua filosofia della storia)[15]. Dapprima insegnante di ginnasio a Sofia e Tûrnovo, nel 1906 intraprese la carriera universitaria in qualità di assistente, sorprendendo di lì a poco il pubblico degli specialisti con tre pubblicazioni: *Osnovni formi na čuvstvata* (Forme fondamentali dei sentimenti) [1907] (apparsa anche in tedesco sulla rivista di Wundt)[16], *Prinos kûm učenieto za afektite* (Contributo alla teoria delle emozioni) [1908][17] e *Prinos kûm učenieto za voljata* (Contributo alla teoria della volontà) [1910][18]. Nello stesso anno prese l'abilitazione a Sofia con lo studio *Učenieto na Gustav Teodor Fechner za otnošenieto meždu duša i tjalo* (Sulla teoria di Gustav Theodor Fechner del rapporto anima-corpo)[19]. Il giovane docente, caduto durante la guerra dei Balcani, scrisse poi altri lavori, tra cui *Nicolò Machiavelli*, *Jean Bodin* e *Našata učilštna politika* (La nostra politica scolastica)[20]. Molti di questi studi nacquero dalle sue lezioni all'università, in cui, accanto ai cicli introduttivi su psicologia, logica e metodologia, trattò tra l'altro, dal punto di vista del filosofo della storia, momenti particolari dell'opera di Nietzsche e studi di politica su base etica.

Nelle sue lezioni di psicologia e negli studi su G.T. Fechner, Aleksiev si occupò approfonditamente della questione del rapporto tra anima e corpo, mettendo in dubbio che la soluzione del problema fosse rinvenibile sulla base delle due sostanze classiche e dimostrandosi critico nei confronti della concezione di Fechner. Le concezioni filosofiche di Aleksiev si fondano sulla cosiddetta «teoria dell'attualità», secondo cui l'io cambia costantemente all'interno della propria identità, si trova sempre in movimento ed è in condizione di porre in essere sempre qualcosa di nuovo. Egli, pertanto, rifiuta anche di attribuire alla coscienza o alla volontà una sostanzialità intesa in senso classico. All'interno della sua concezione – in gran parte ripresa da Wundt – si intravede un dualismo nascosto tra sensazioni, a cui egli attribuisce carattere obiettivo, e sentimenti, che considera soltanto soggettivi. Se non annovera la volontà tra questi elementi fondamentali, è perché la intende come componente dell'attualità della coscienza. Aleksiev si schiera così in favore della psicologia volontaristica, secondo cui tutti gli atti di volontà sono da ricercare all'interno della coscienza. Da questi ultimi egli distingue tuttavia gli atti di appercezione che, nonostante abbiano uno svolgimento simile a quello degli atti di volontà, non sono tuttavia rapportati all'oggetto della sensazione ma soltanto al momento in cui questa viene colta. Tali distinzioni possono esser descritte più ampiamente grazie alle seguenti ulteriori concezioni di Aleksiev: i sentimenti sono strettamente legati alla volontà, mentre i processi interni del pensiero sono collegati ai processi di volontà che si svolgono interiormente. Noi parliamo di pensiero cosciente quando il fondamento dei contenuti intellettuali di coscienza è determinato da un atto interiore di volontà, cioè finché i giudizi sui diversi contenuti di coscienza sono intenzionalmente voluti.

Aleksiev definisce la posizione della volontà all'interno della coscienza considerandola come un rapporto che regola i diversi contenuti di coscienza, quindi come un regolatore grazie al quale la coscienza appare essere una realtà ordinata. Secondo il filosofo, ogni atto di volontà è una scelta, determinata da una finalità intenzionale che si contrappone ai motivi e alle possibilità di decisione date. Viene poi operata una precisa distinzione tra l'atto della motivazione, la decisione e l'azione. Non si potrebbe dunque parlare di libero arbitrio, poiché la decisione viene determinata dalle diverse motivazioni delle rappresentazioni, dei ricordi e delle esperienze, che, accompagnate da sentimenti positivi e negativi, intervengono mettendo in guardia da conseguenze spiacevoli o preannunciando successi, innescando così le decisioni

che vengono poi assunte. Le possibilità date di volta in volta di una cosciente ponderazione delle motivazioni e la conoscenza delle possibili conseguenze rendono colui che agisce – nonostante il determinismo – del tutto responsabile delle sue azioni. Aleksiev tratta l'analisi dei processi di volontà e tutti i casi concreti di decisione partendo dalle sue osservazioni e dai suoi esperimenti psicologici. Le forme fondamentali dei sentimenti così osservate portano a concepire la sfera di questi ultimi come qualcosa di autonomo che deve inizialmente essere indagato per se stesso. Come nella concezione di Kant, i sentimenti sono contenuti autonomi ed elementari della coscienza, non dunque situazioni o qualità di altri contenuti di coscienza. Sono soggettivi, non si lasciano mai obiettivare del tutto e non possono dunque servire per una conoscenza obiettiva. In seguito alle sue ricerche, Aleksiev distingue i seguenti sentimenti fondamentali: piacere e dispiacere, tensione e rilassamento, eccitazione e quiete. Partendo da ripetute osservazioni sperimentali, egli considera le emozioni come quei sentimenti forti che, accompagnati da intense sensazioni interiori, mutano il corso di rappresentazioni e pensieri in modo da iniziare a esercitare una qualche forma di controllo. Un rigoroso confine tra sentimenti forti ed emozioni può essere tracciato solo con difficoltà.

Gli studi di Aleksiev sulla filosofia della storia nacquero con alcune critiche rivolte alle opere di K. Lamprecht, W. Wundt e H. Taine che trattavano tale tematica. Quasi tutte le sue ricerche iniziano con la descrizione dell'epoca nella quale è vissuta una personalità storica, al fine di comprenderla come individualità a partire dalle condizioni esterne, dalle specifiche componenti biografico-psicologiche e dalle aspirazioni del tempo. È in questo modo che Aleksiev descrive la posizione storica di Machiavelli, Bodin, Taine, Nietzsche e che nell'opera *Našata učilšstna politika* analizza lo sviluppo storico e i rapporti economici e politici del popolo bulgaro prima della guerra dei Balcani (1912), formulando l'ipotesi corretta che la nazione bulgara, nei circa venticinque anni trascorsi dalla liberazione, non sembra aver conosciuto né latifondi né investimento di capitale, e dunque nessuna differenza di classe e inasprimento della politica. Dati i tempi, si trattava di un'ipotesi alquanto realistica, soprattutto di fronte alle trame dei gruppi radicali rivoluzionari che tentavano di suggerire all'opinione pubblica che vi fosse una situazione matura per la rivoluzione e simile a quella degli stati dell'Europa occidentale. Mentre i maestri di Aleksiev, nelle loro situazioni storicamente determinate, consideravano ancora la razza come fattore determinante, egli definì tale concetto come «oscuro» per la psicologia storica e quindi inutilizzabile per una più precisa descrizione di epoche e situazioni storiche. Aleksiev ritenne talora che le leggi storiche – in ragione della dipendenza delle situazioni storiche da fattori di natura psichica negli individui e nei popoli – dovessero essere ricondotte a precise leggi psicologiche.

4. *Spiridon Kazandžiev (1876-1966): studi di filosofia e di psicologia*

Questo intellettuale, originariamente piuttosto incline alla psicologia e all'estetica, iniziò dapprima con studi di slavistica presso l'Università di Sofia. Successivamente, come la gran parte dei filosofi accademici bulgari, completò dal 1907 al 1909 la propria formazione presso la Scuola di Lipsia di Wilhelm Wundt. Nel 1911 concluse gli studi a Zurigo, come allievo di Gustav Störing, con la dissertazione *Kritischer Versuch über die Metaphysik W. Wundts* (Saggio critico sulla metafisica di Wilhelm Wundt), pubblicata poi nel 1919. Kazandžiev avvertì allo stesso tempo l'influsso di J. Volkelt, W. Dilthey, F. Nietzsche e H. Bergson – influssi che si fecero percepibili indirettamente sin dall'inizio dei suoi corsi universitari del 1924 sulla filosofia sistematica. Nel corso dello stesso anno pubblicò in bulgaro *Psichologija na vûzprijatieto* (Psicologia della percezione)[21] e intraprese fin d'allora la sua indagine gno-

seologica *Verità e apparenza* [1936], a cui precedette nel 1922 lo studio *Znanie i vjara v naučnoto poznanie* (Sapere e fede nella conoscenza scientifica)[22]. In quest'ultimo lavoro egli considera soggettive le qualità sensibili delle cose, mentre gli oggetti dati obiettivamente sarebbero da comprendere come costituiti dal nostro pensiero. A entrambi i primi livelli della conoscenza – percezione e conseguente attività di pensiero – Kazandžiev aggiunge la conoscenza filosofica e intuitiva, considerandola la più elevata. Inoltre, relativamente a tali livelli, parla di unità di pensiero e fede nel senso della pura ragione pratica di Kant. La sua opera *Obšta psichologija* (Psicologia generale) [1931][23] contiene una grande quantità di riflessioni filosofico-metafisiche, in particolare sul concetto classico di parallelismo psico-fisico, il cui dualismo egli tenta di risolvere per mezzo della teoria dell'identità delle due sostanze. Fra gli altri suoi scritti ricordiamo *Tempo storico* [1932] e due ampi saggi *Pred iztočnika na života* (Alla fonte della vita) [1939][24] e *Znanie i vjara* (Sapere e fede) [1939][25], tutti in bulgaro.

Tanto nei suoi studi metafisico-gnoseologici quanto in quelli di estetica, Kazandžiev propende per un idealismo soggettivo che non si manifesterebbe ovunque in ugual misura. Le percezioni di natura estetica sono soggettive, ovvero l'elemento estetico nell'oggetto sarebbe creazione della nostra coscienza e solo in essa dato. Oggetti artistici sarebbero soltanto il presupposto esteriore, l'occasione per suscitare vissuti estetici. L'essenziale su cui si costituisce l'estetica non sarebbe una restituzione fedele della vita nell'arte, ma il piacere estetico prodotto nella coscienza. Le norme estetiche non sono leggi oggettive ma hanno piuttosto il loro fondamento nella natura psichica e biologica dell'uomo, nelle sue sensazioni, nei suoi sentimenti piacevoli e nelle sue necessità. Allorché Kazandžiev tenta di chiarire tali questioni partendo da presupposti sostanziali, appare evidente come materialismo e spiritualismo, considerati come concezioni autonome, siano per il filosofo soltanto teorie unilaterali e sempre insufficienti. Una soluzione temporanea viene trovata con l'introduzione, accanto alla causalità fisica, di una causalità psichica autonoma, con un'iniziale propensione per un parallelismo tra le due e soltanto in seguito con l'affermazione di una loro chiara identità. Kazandžiev distingue anche il pensiero logico di fondamento e conseguenza tanto dalla causalità psichica quanto dal nesso causale degli eventi naturali di causa ed effetto. Così facendo, egli si collocò dunque tra quei primi filosofi bulgari che presero le distanze dallo psicologismo allora imperante, anche se non fornì alcuna teoria propria per la concezione dell'autonomia dell'ambito logico e dei suoi presupposti gnoseologici, come per esempio fece invece la fenomenologia. Il procedimento adottato in *Teorija na poznanieto* (Teoria della conoscenza) [1926]26 è di natura gnoseologica.

Kazandbev considera la gnoseologia come una scienza riflessiva, come un divenire criticamente cosciente del pensiero scientifico riguardo al proprio oggetto. Mentre ascrive un carattere empirico alla teoria della conoscenza delle scienze della natura, ne mette in risalto la differenza rispetto alla gnoseologia accentuando il carattere critico di quest'ultima, carattere che si trova al di fuori di essa. D'altra parte, egli nota che il criticismo della gnoseologia si distingue da quello della teoria della conoscenza non qualitativamente ma soltanto per l'intensità. Il pensiero riflessivo conduce all'osservazione della struttura dei processi della conoscenza, vi inserisce dei punti chiave e una valutazione, entra in contatto con le leggi logiche del pensiero e con la questione della misura in cui le conoscenze dipendono dal soggetto. Per Kazandžiev la verità è un problema della gnoseologia, non della logica, le cui forme di pensiero hanno un carattere maggiormente formale. La gnoseologia percorrerebbe qui vie simili a quelle delle scienze della natura nella conoscenza della verità – cosa questa deducibile dalle ricerche gnoseologiche di E. Mach e H. Poincaré; la differenza è data dal fatto che il pensiero gnoseologico condurrebbe inoltre all'autoconoscenza della coscienza scientifica. Tale stretto legame tra gnoseologia e scienze particolari – legame che

Kazandžiev non considera per l'ontologia e la logica – rende difficile evincere chiaramente la distinzione che egli traccia tra filosofia in generale e le singole discipline scientifiche. Kazandžiev considera piuttosto la filosofia come composta di discipline particolari, alla. cui sommità si trova la gnoseologia. Anche la psicologia, nel senso dell'antipsicologismo da lui sostenuto, viene interpretata come quasi totalmente slegata dalla filosofia.

La teoria di Kazandžiev sul carattere «relativo» della percezione si regge sull'idea che quest'ultima sia il risultato di atti sintetici, i quali, accanto alle reazioni sensoriali, raccolgono rappresentazioni e sono allo stesso tempo accompagnati da reazioni motorie ed emozionali. Con ciò contrappone la teoria dell'attualità alla concezione del modo puramente recettivo e statico delle percezioni, rivolgendosi in particolare contro le teorie dell'immagine (del riflesso). In questo contesto, egli prende in considerazione, inizialmente da un punto di vista psicologico, la questione della nascita dei concetti, collegandosi alle posizioni dei suoi maestri Störing e Wundt. Secondo Kazandžiev i bambini inizialmente hanno a che fare soltanto con singole rappresentazioni concrete e ancora non conoscono il generale. Successivamente, appena viene a consolidarsi la parola per un oggetto concreto, tale designazione (nome) assume un carattere rappresentativo, cosicché il bambino vi associa non una, ma numerose rappresentazioni di questo tipo. Già questa forma generale di pensiero relativa a una classe di oggetti conduce alla formazione di concetti. La coscienza del carattere rappresentativo conduce al riconoscimento dei caratteri essenziali anche del singolo oggetto, sebbene tale riconoscimento non sia un atto di coscienza ma si realizzi meccanicamente e in modo non cosciente. Appena i caratteri essenziali si sono costituiti e sono in primo piano, la singola rappresentazione scompare dietro la scena. Ciò che resta è un «sentimento di riconoscibilità» del relativo singolo oggetto. In questo caso, si dovrebbe intendere con «sentimento» più una sorta di oscuro presentimento, un rimando passivo all'oggetto e alla sua appartenenza concettuale. Dopo aver legato la sua teoria del concetto con la gnoseologia, Kazandžiev solleva il problema della verità, che risolve con argomenti propri in un senso relativista. Sempre in tale contesto, distingue tre livelli di conoscenza: quella percettiva, quella dell'intelletto e la conoscenza della ragione. Nella descrizione di quest'ultima forma si notano gli influssi di Dilthey e Bergson.

In chiusura e accanto alle opere già citate ricordiamo fra gli scritti in cui Kazandžiev raccolse le sue ricerche puramente psicologiche e le sue concezioni personali anche *Sentimento e individualità* [1930] e gli studi sulle emozioni. Similmente ad Aleksiev, egli parla nella sua teoria delle emozioni di quattro difficoltà e di forme fondamentali specifiche dei sentimenti che ostacolano l'osservazione dei medesimi: 1) la loro soggettività; 2) il fatto che siano inaccessibili all'intuizione e vengano percepiti soltanto come situazioni non razionali; 3) il fatto che siano inaccessibili anche all'auto-osservazione e difficilmente identificabili in ragione della soggettività; 4) il fatto che siano reazioni spontanee della coscienza e, dal punto di vista qualitativo, illimitatamente molteplici. Come forme fondamentali dei sentimenti Kazandžiev considera piacere e dispiacere, tensione e rilassamento, eccitazione e quiete; egli le ordina tuttavia anche nell'ambito delle categorie fondamentali «gradevole» e «sgradevole». Occorre ricordare che Kazandžiev, quando parla dei cosiddetti sentimenti superiori, cioè evocati da rappresentazioni e vissuti superiori, intende soprattutto i sentimenti etici ed estetici. Egli non si occupa infatti dei sentimenti della coscienza morale, mentre meritano particolare attenzione i suoi studi di estetica. Accenniamo a tale proposito anche al suo sforzo per determinare l'oggetto dell'estetica e l'elemento estetico in quanto fenomeno del vissuto. Poiché Kazandžiev determina il vissuto estetico come oggetto, concorda ampiamente con la sua teoria dei sentimenti il fatto che egli attribuisca soggettività all'elemento estetico. Secondo Kazandžiev si può considerare l'estetica in relazione ai fenomeni creativi nell'arte solamente come discipli-

na autonoma, tenendo pur sempre conto del suo rapporto con la filosofia. Dalla psicologia, di cui talora si serve come fondamento, l'estetica si distingue per il suo carattere normativo. Kazandžiev – similmente ad Aleksiev – si pone in una posizione di contrasto rispetto ai tentativi di ricondurla esclusivamente alla psicologia. Egli stabilisce quattro norme fondamentali dell'elemento estetico: 1) l'unità di forma e contenuto; 2) l'oggetto estetico dovrebbe esser messo in scena in modo artistico e libero da rilevanza pratica per l'uomo; 3) in quanto oggetto dell'intuizione, deve rendere visibile una realtà superiore; 4) unità organica di parti, dell'intero e della molteplicità nell'opera d'arte. Anche le sue considerazioni sull'estetica della natura e sul rapporto tra pensiero ed emozioni nell'esperienza vissuta dell'opera d'arte lasciano riconoscere che si tratta in questo caso del tipo di estetica formale nel senso del neokantismo, che Kazandžiev integra con concezioni tratte dalla propria filosofia.

5. *Asen Zlatarov (1885-1936): filosofia della natura e impegno nel campo della formazione filosofico-scientifica*

Zlatarov appartiene a quel piccolo gruppo di esponenti del ceto accademico bulgaro che si occuparono in generale di questioni di filosofia della natura e, in particolare, di filosofia della biologia. Zlatarov iniziò la sua formazione studiando chimica all'Università di Sofia e seguendo allo stesso tempo, per propria inclinazione, singoli corsi di filosofia. In seguito, proseguì gli studi a Ginevra e li concluse nel 1908 a Grenoble con una tesi di dottorato su questioni specialistiche di fisica e chimica. A Ginevra prese parte ai movimenti socialisti studenteschi e conseguentemente, dopo il suo rientro in patria nel 1906, aderì al partito socialdemocratico e iniziò a occuparsi anche di studi politici. Dopo essere stato prima assistente e poi docente di chimica fisiologica all'Università di Sofia, poco dopo la Prima guerra mondiale ottenne la cattedra di chimica organica; contemporaneamente, tenne lezioni di biochimica e di scienza dell'alimentazione alla Facoltà di medicina. Ancora prima della sua attività accademica, quando era ancora un semplice insegnante di ginnasio, intraprese la pubblicazione di saggi divulgativi su questioni scientifiche e, occasionalmente, anche di articoli polemici sui problemi allora attuali del socialismo. Zlatarov conservò sino alla morte questa duplicità di interessi, pubblicando in seguito una propria collana di scritti intitolata *Letture di filosofia della natura*. Nessun altro esponente del mondo accademico bulgaro di quel tempo espresse un tale impegno formativo in grado di sensibilizzare l'opinione pubblica, a cui contribuì anche la sua capacità di esporre in modo divulgativo moderne questioni di biologia e di fisica.

Poiché i suoi studi «ufficiali» nel campo della filosofia non potevano definirsi né completi né sistematici, Zlatarov iniziò a occuparsene da autodidatta, con particolare interesse verso le questioni aperte tra fisici e biologi, i quali – a partire dalla teoria della relatività, la scoperta delle particelle elementari e il riaccendersi della discussione tra vitalismo e meccanicismo – si trovavano al centro di una profonda riflessione su scienza e visione del mondo. Nel prendere posizione in favore della concezione meccanicista, in base al fatto che i processi biologici nella materia organica non si possano distinguere in alcun modo – neppure qualitativamente – da quelli della materia inorganica, Zlatarov non fornì una qualche dimostrazione fondata con rigore, in particolare per ciò che riguardava l'assimilazione delle leggi organologiche a quelle chimico-fisiche. Questa mancanza di argomentazioni rigorose comportò in Zlatarov una certa tendenza alla semplificazione filosofica e una propensione al materialismo, dovuta, più che altro, all'accettazione di una corrente divenuta di moda negli anni Venti. Fu probabilmente anche a causa di alcuni superficiali studi nell'ambito dell'empiriocriticismo che intraprese il tentativo di assimilare a questa dottrina il materialismo stori-

co e dialettico. La sua mancata conoscenza dell'idealismo tedesco lo condusse inoltre a considerare i sistemi di Fichte, Schelling e Hegel come costruzioni di pura filosofia della natura, cosa che in realtà, per Schelling, era vera solo in parte. Tra le sue opere maggiori (tutte in bulgaro) citiamo: *Saggi di filosofia della biologia* [1911][27]; la prefazione all'edizione bulgara di *Medicina e materialismo storico* di K. Kautsky; l'articolo *Materia e massa*, prefazione alla traduzione di *Che cos'è la materia* di G. Le Bons [1926]; *Einstein e i misteri del mondo* (il nr. 9 della collana *Letture di filosofia della natura*); la prefazione a *Che cos'è il pragmatismo* di W. James. Ulteriori saggi quali *Democrazia e dittatura* [1930] e *L'ideale delle giovani generazioni* [*1930*] contengono concezioni ideologiche e presunte idee politiche fondate scientificamente.

Se la filosofia di Zlatarov è stata esposta qui in modo marcatamente critico, questo non significa voler sminuire i suoi risultati, che sono quelli di uno scienziato sinceramente impegnato a scrivere in un modo accessibile a tutti e immerso in una specie di «illuminismo filosofico». I limiti delle sue concezioni derivano da uno spiccato orientamento per la filosofia della natura, basato a sua volta su insufficienti concezioni storiche. Si evidenzia così la differenza tra il filosofo di professione, con una solida preparazione accademica, e lo scienziato dalle vedute ristrette. Quest'ultimo, infatti, può sì nutrire entusiasmo per la filosofia, ma le questioni fondamentali della scienza della natura vengono intraviste soltanto in seguito, partendo soprattutto dal suo particolare punto di vista e senza i solidi presupposti di studi storici. Zlatarov, tra l'altro, ritiene che la filosofia si sia inizialmente chiusa alla scienza della natura, ignorando dunque la quantità di principi scientifici della filosofia greca. È da tale angolazione che egli tratta il rapporto della filosofia con le scienze particolari. Limitando le singole discipline al loro ambito di oggetti si sarebbe formata la teoria del metodo induttivo e, direttamente da quest'ultimo, sarebbe derivata la filosofia della natura. La filosofia potrebbe diventare una scienza soltanto partendo dai chiari concetti delle scienze della natura, e non occupandosi di analizzare secondo logica concetti e termini astratti. A tale proposito, egli considera tra gli altri come fondatori della filosofia della natura, e dunque della filosofia come scienza in generale, W. Ostwald, E. Mach e G.R. Kirchhoff.

Nella sua gnoseologia, esposta nel già citato *Saggi di filosofia della biologia*, egli si identifica inizialmente con le concezioni di E. Mach e R. Avenarius, che espone a partire dal punto di vista di Aleksandr Bogdanov e Nikolaj Valentinov, sostenitori russi di Mach. Zlatarov descrive il raggiungimento della conoscenza come un processo inteso *in fieri,* cosa valida anche per l'intero pensiero – verità, concetti, giudizi eccetera –, la cui evoluzione deve esser costantemente considerata. Fonte di conoscenza sarebbero soltanto le osservazioni sperimentali e le conclusioni induttive. Il fatto che non esistano altre fonti di conoscenza, come quelle deduttive o intuitive, sarebbe stato ampiamente dimostrato dall'assenza di risultati da parte della filosofia al di fuori delle scienze della natura. In tal senso, Zlatarov rifiuta in blocco anche i concetti a priori di Kant e la sua metafisica. La ricerca della verità resta una necessità dell'uomo. Le verità «assolute» sarebbero sempre condizionate e transitorie, giacché relative sarebbero tutte le conoscenze e conclusioni.

6. *Michail Dimitrov* (*1881-1966*): *studi di psicologia e filosofia*, *materialismo e critica di Freud*

Michail Dimitrov, per lungo tempo assistente di psicologia all'Università di Sofia e riconosciuto come filosofo di pregio dopo la Seconda guerra mondiale, si distingue da tutti i filosofi accademici qui trattati per il fatto di aver compiuto in gran parte i propri studi in Bul-

garia. Dopo un breve soggiorno di studio a Berna e Zagabria, portò a termine la propria formazione nel 1907 all'Università di Sofia e divenne insegnante presso un ginnasio della provincia. Dopo la Prima guerra mondiale lavorò nella biblioteca popolare di Sofia e nel 1921 ottenne il posto di assistente all'Istituto di psicologia. Agli inizi del secondo dopoguerra il nuovo governo lo nominò professore in ragione dei suoi meriti acquisiti sin dall'inizio del secolo nei confronti del materialismo, cosa che non significa affatto che egli sia stato un pensatore esplicitamente marxista. I suoi studi filosofici possono apparire limitati nella misura in cui hanno come oggetto soprattutto i problemi del materialismo e i fenomeni indagati nelle sue riflessioni nell'ambito della psicologia.

Le indagini filosofico-psicologiche di Dimitrov sono legate soprattutto alle questioni che egli stesso solleva di fronte ai risultati delle sue ricerche sperimentali. Nella sua opera maggiore intitolata *Psicologia dell'eidetismo spontaneo* [1931][28], scritta in bulgaro, Dimitrov indaga l'essenza (psicologica) dei fenomeni estetici, che egli considera come immagini percepibili soggettivamente e situate tra le sensazioni e le rappresentazioni. Di questioni simili egli si occupa anche in altri scritti come *Chiarificazione e oscuramento dei fenomeni eidetici* [1932] e *Tentativo di chiarificazione delle oscillazioni e dell'appagamento dei colori eidetici* [1939]. Dimitrov pensa poi di offrire un'interpretazione filosofica quando, riferendosi alle varie tipologie dell'attività nervosa nel senso dato da Ivan P. Pavlov, pensa di superare su tali basi le teorie razziali, di per sé non meritevoli di essere prese sul serio. Altrettanto estranee alla filosofia sono le indagini di Dimitrov esposte in *Psicofisiologia della risata* [1925][29], di per sé pregevoli e condotte allo stesso tempo su base biologica. Vengono distinte quattro forme fondamentali di risata: quella comica, quella nervosa (causata da freddo, solletico, paura eccetera), quella allegra e quella condizionata da ragioni puramente fisiologiche. Tutte queste forme, da lui indagate per lo più sperimentalmente, acquisiscono un carattere filosofico-antropologico nel momento in cui Dimitrov tenta di fornire una nuova definizione dell'essere umano proprio a partire dalla capacità specificamente umana di ridere, capacità di cui gli animali sarebbero privi. Mentre i diversi tipi di risata sono solitamente oggetto dell'estetica, le modalità di indagine di Dimitrov appaiono determinate da concezioni materialistiche, per cui i processi psichici, ma anche quelli estetici, vengono ricondotti ai loro «portatori» materiali, alla fisiologia e alla biologia.

L'impegno di Dimitrov nello studio della filosofia di Spinoza, intrapreso nel 1936, dimostra come le sue conoscenze storiche siano prive di ogni obiettività e manchino di una qualche analisi filosofica scevra da pregiudizi. Ispirandosi alle lettere di Spinoza, Dimitrov si propone infatti di prendere in esame criticamente tutte le interpretazioni conosciute all'epoca e di dimostrarne la falsità.

Nella filosofia di Spinoza egli rinviene per esempio un materialismo esplicito con cui intenderebbe dimostrare le sue proprie idee. Benché il materialismo di Dimitrov abbia inizialmente soltanto pochi punti di contatto con il materialismo storico e dialettico, in seguito preponderante in Bulgaria, egli analizza le condizioni storiche dell'epoca – che hanno determinato la vita, il pensiero e l'intera filosofia di Spinoza – e deduce la *Weltanschauung* di quest'ultimo dai rapporti sociali, politici e religiosi di quest'epoca. Il panteismo di Spinoza viene concepito come ateismo; l'assoluta necessità del corso degli eventi del mondo costituisce per Dimitrov una dimostrazione dell'assoluta validità della causalità non soltanto nel mondo materiale, ma anche in tutti gli altri ambiti ontici. Quando nel 1955, in qualità di «emerito filosofo marxista» pubblica una traduzione bulgara dell'*Etica* di Spinoza, le sue glosse dell'ampia introduzione risultano ancora più unilaterali dei primi saggi sul filosofo olandese risalenti al 1937-38, anni in cui Dimitrov poteva definirsi come un pensatore non imparziale ma immune da forti legami ideologici. A partire dalla concezione di Spinoza, per

cui l'anima non sarebbe sostanza ma attributo della sostanza divina, Dimitrov conclude che l'anima deve essere un riflesso della materia. Tirando le somme, Spinoza sarebbe, anche se spesso con limitazioni, un gran combattente del materialismo contro le condizioni dispotiche di allora e contro la Chiesa in generale, un combattente per la libertà.

La critica di Dimitrov a Freud si fonda su un'interpretazione unilaterale dei concetti generali di inconscio e libido (quest'ultima tradotta in bulgaro come «sessualità»). Il filosofo considera mostruoso attribuire al bambino pulsioni sessuali, come anche il fatto che queste ultime trovino appagamento nell'inconscio, nei sogni e nei disturbi nervosi o si trasformino in attività creative e culturali grazie agli impulsi dettati dallo stesso inconscio. Secondo Dimitrov, nel bambino non vi sarebbe alcuna sessualità prima che siano mature le funzioni e gli organi sessuali. Accanto a questo rifiuto di Freud, Dimitrov tenta, seguendo una catena di incomprensioni, di dimostrare storicamente che il concetto di inconscio è sempre esistito, già a partire da Agostino, e che soltanto in seguito – da Leibniz a Schelling e Eduard von Hartmann – ha ricevuto carattere metafisico. Freud avrebbe soltanto rianimato una tradizione della psicologia tedesca, rimasta a lungo allo stato latente. Dal punto di vista della filosofia della natura risalente all'inizio del XIX secolo, l'idea secondo cui le isterie deriverebbero da disturbi nei meccanismi sessuali sarebbe un'interpretazione da lungo tempo abbandonata. Notevole è l'affermazione di Dimitrov secondo la quale tutti gli argomenti di confutazione sarebbero derivati da esperimenti psicologici. Particolarmente penetrante è la sua posizione contro i primi psicoanalisti in Bulgaria, che fecero la loro comparsa alla fine degli anni Venti con lavori propri: B. Isaev con *Froid*, *Nicše*, *Tolstoj* (Freud, Nietzsche, Tolstoj) [1931][30] e L. Rusev con un saggio analitico [1933] sulla creazione poetica del rivoluzionario C. Botev. In merito alle associazioni inconscie che si presenterebbero nei contenuti coscienti e nelle attività creative, Dimitrov pensa che esse sarebbero comunque preparate dalla coscienza e apparterrebbero alle rispettive discipline nelle quali opera chi ne è soggetto: al matematico giungerebbero soltanto impulsi matematici «inconsci», allo storico soltanto impulsi storici e così via. Altrettanto parziale e insufficiente è la sua critica alla spiegazione delle conseguenze strutturali che deriverebbero nella persona a causa del complesso di Edipo. Nel libro *Nicše kato ideolog* (Nietzsche ideologo) [1939][31] Dimitrov non conduce la sua critica a Nietzsche sulla base di una critica della psicoanalisi ma neppure si accorge di come la sua ideologia preconcetta, con la quale ritiene di confutare Nietzsche sotto ogni punto di vista, gli impedisca di comprendere l'elemento positivo del pensiero simbolico e spesso ricco di contraddizioni del filosofo tedesco.

7. *Dimitûr Michalčev* (*1880-1967*): *eccentrico pensatore di alto livello e fondatore di un circolo filosofico*

Michalčev appartiene – in modo distaccato rispetto a tutti gli altri filosofi bulgari – ai pensatori maggiormente attivi all'interno della vita culturale bulgara; la sua filosofia ha lasciato tracce dietro a sé. Gli si dedica qui pertanto una descrizione più lunga, fatto reso necessario anche dalla sua straordinaria produttività. Dopo la conclusione del suo primo corso di studi a Sofia nel 1905, ne intraprese un secondo all'Università di Greifswald in Germania, dove presto strinse contatti con i suoi maestri Wilhelm Schuppe e Johannes Rehmke. Dopo aver dimostrato interesse per il neokantismo fin dai tempi in cui studiava a Sofia, grazie agli insegnamenti di I. Georgov e K. Krûstev, a Greifswald prese dapprima dimestichezza con la filosofia dell'immanenza di Schuppe e trascorse poi un breve periodo a Friburgo da Heirich Rickert. Un particolare fascino venne esercitato su di lui da J. Rehmke, che tenta-

va in quel periodo di elaborare una propri filosofia. Non è difficile avvertire tale simpatia nell'articolo che Michalčev pubblicò nel 1907 su «Philosophischen Wochenschrift» con il titolo *Die Stellung Rehmkes in der modernen Philosophie* (La posizione di Rehmke all'interno della filosofia moderna), in cui condivideva in tutto le concezioni del maestro. Di lì a poco, Michalčev curò in tedesco una propria ampia ricerca, *Philosophische Studien* [1909][32] – con una prefazione di J. Rehmke –, in cui si presentava come un pensatore decisamente convinto della base costituita dalla filosofia di Rehmke. Egli vi criticava tra l'altro sia i fondamenti dell'etica di Windelband e Rickert sia i sostenitori dello psicologismo quali Avenarius e Mach, giungendo presto a riconoscere la relatività di tutti i valori morali così come intesa da Rehmke. Con questo scritto Michalčev ottenne nel 1910 l'abilitazione a Sofia, dove divenne docente di filosofia sistematica.

Bisogna notare come Michalčev – nonostante i contatti con numerosi filosofi anche a Monaco, Friburgo, in Russia e in Austria – non sia stato influenzato da altri che avrebbero potuto mettere in questione, almeno in parte, la sua fede nella filosofia di Rehmke. Sotto questo punto di vista egli costituisce un'eccezione tra i suoi colleghi bulgari, i quali dalle università occidentali portarono con sé anche una certa predilezione peri loro maestri, dimostrandosi nel contempo così critici da rendere impossibile una marcata adesione da parte dei primi alla filosofia dei secondi. Michalčev, sin dagli inizi della sua attività di docente, mise in evidenza nelle sue lezioni di psicologia generale, gnoseologia, logica, etica e metafisica, i particolari pregi delle concezioni di Rehmke. Un atteggiamento di questo genere, probabilmente, era possibile soltanto in Bulgaria, paese in cui il concetto di filosofo era ancora legato all'idea di solide convinzioni e di fedeltà al «grande maestro», senza sapere che questo modello di convincimento pressoché acritico e la conseguente adesione al pensiero del maestro erano scomparsi tra le giovani generazioni già alla fine del XIX secolo. Il fatto che Michalčev intendesse rinnovare in qualche modo questo modello, e forse realizzare nella sua patria filosoficamente arretrata una tradizione nascente, sembra più che giustificato. Rimane sconcertante tuttavia il fatto che egli non sembrò avere coscienza di quanto fosse modesta l'attenzione rivolta alla filosofia di Rehmke nella Germania di allora, di come il pensiero di Rehmke non si fosse mai confrontato con nessun contemporaneo di rilievo e già negli anni Trenta, nel mondo occidentale, fosse ormai caduto nell'oblio. Questo appare tanto più sconcertante se pensiamo che Michalčev fu per due volte all'estero come diplomatico e in particolare, come ambasciatore del governo bulgaro a Praga negli anni 1923-27, ebbe la possibilità di osservare da vicino lo sviluppo filosofico dell'Occidente, primo tra tutti quello del pensiero tedesco. In Bulgaria, la conoscenza limitata delle molteplici correnti filosofiche del tempo sembrò dunque favorire il progetto di Michalčev di realizzare una prima scuola filosofica per il ceto accademico del Paese. La fede e l'apparente assenza di contraddizioni con cui insegnò la filosofia di Rehmke si trasmisero ai numerosi e fedeli seguaci suoi e di Rehmke stesso, e nell'ambito degli studi specialistici valse talora come suprema legittimazione filosofica quella di essere un «rehmkiano».

Questo orientamento unilaterale può essere forse spiegato e giudicato tenendo conto della situazione che, già decenni prima, aveva costretto Michalčev a prender posizione contro polemiche pubbliche dilettantistiche, soprattutto all'interno dei circoli degli ideologi social-democratici, e proteggere il ceto intellettuale da teorie pseudofilosofiche. Quando già nel 1904 intraprese la prima dura discussione con gli ideologi del socialismo, Michalčev sembrò intuire che non erano tanto una profonda riflessione filosofica e un pensiero corretto ad assicurare l'impressione della vittoria e ad attirare le persone di cultura non eccelsa quanto il puro e semplice fanatismo degli avversari. Si noti qui soltanto incidentalmente, poiché è impossibile rifiutare del tutto tale supposizione, che anche Michalčev assunse in seguito l'at-

teggiamento di fanatico apologeta della filosofia di Rehmke. Persino nell'acceso dibattito pubblico con uno dei tardi esponenti del marxismo dogmatico – Todor Pavlov –, durato dal 1929 al 1932, non utilizzò alcuna argomentazione adeguata, rimanendo invece sulle posizioni dogmatiche di un rehmkiano. Con tutto ciò, il fatto che Michalčev, introducendo la filosofia di Rehmke e la relativa tecnica apologetica, abbia avuto il merito di formare un'intera generazione con profondità e coerenza e sull'esempio di un sistema moderno può esser valutato positivamente, quantomeno dal punto di vista didattico. Che però siano stati proprio il fanatismo e il dogmatismo a costituire il peso maggiore nel convincimento degli allievi si desume dal fatto che almeno otto dei giovani rehmkiani cambiarono immediatamente colore dopo il 1944, trovarono accoglienza tra le fila dei «filosofi marxisti progressisti» dopo una breve rieducazione e, rimasti immutati nel loro fanatismo, presero le distanze dal maestro abbandonato e dal suo «rehmkianismo».

Questo breve excursus non risulta tuttavia determinante per la caratterizzazione dell'uomo Michalčev, il quale, nei suoi rapporti non polemici con colleghi e con quanti la pensavano diversamente, si dimostrò sempre notoriamente tollerante. Quando nel 1929 fondò la prima rivista di spicco all'interno della letteratura specializzata bulgara – il «Filosofski Pregled» –, curandone la pubblicazione sino al 1944, non si può in alcun modo sostenere che intendesse creare uno strumento al servizio di una filosofia di vedute ristrette. Il periodico era infatti aperto e a disposizione di tutti i colleghi e delle diverse correnti di ricerca e posizioni scientifiche di cui essi erano esponenti. Quasi tutti i filosofi che abbiamo ricordato e che erano ancora attivi in quel periodo vi pubblicarono testi originali e recensioni critiche. Volendo seguire storicamente la collaborazione tra i filosofi bulgari e le prese di posizione nei confronti di nuove pubblicazioni, bisognerebbe prendere in considerazione anche gli inizi della rivista «Misûl» [1892-1909], pubblicata da K. Krûstev. Determinanti restano i contributi dei sedici anni di pubblicazione della rivista di Michalčev e le speciali indagini riportate negli annuari dell'università oppure nei volumi della Facoltà storico-filosofica a cui la filosofia apparteneva come materia di insegnamento. Qualcosa di più sulla filosofia rehmkiana di Michalčev si può apprendere naturalmente dalle sue opere maggiori, pubblicate per lo più in bulgaro, tra le quali citiamo *Philosophische Studien* (Studi filosofici) [1909], pubblicati in tedesco; *Forma i otnošenie* (Forma e relazione) [1914, 1939[2]][33] e *Filosofijata kato nauka* (La filosofia come scienza) [1933, 1946[2][[34]. Come sua ultima grande opera presentò all'Accademia bulgara delle scienze il lavoro *Tradicionnata logika i neijnoto materialističesko obosnovavane* (La logica tradizionale e il suo fondamento materialista) [1951][35], che non ebbe il nullaosta alla pubblicazione finché lui fu in vita. Tanto queste opere quanto anche numerosi ampi saggi – tra l'altro sulla causalità [1929], sul libero arbitrio [1933] e sul relativismo della verità [1936] – costituiscono integrazioni assai istruttive per la trattazione delle diverse e rilevanti questioni presenti nelle opere di Michalčev. Uno dei suoi critici più accesi fu il suo maestro bulgaro e vecchio collega Ivan Georgov, che in una recensione a *Forma i otnošenie*, pubblicata nel 1920, non esitò a parlare di decadenza della filosofia razionalista.

Se si vuole dare un'immagine della filosofia di Michalčev, è opportuno presentare inizialmente una piccola introduzione alla filosofia di Johannes Rehmke (1848-1930), noto come pioniere di una filosofia che aveva come oggetto di indagine «l'aspetto più universale del dato in generale» e che veniva definita come scienza fondamentale. In contrapposizione con le scienze particolari, che si occupavano di ambiti di indagine chiaramente definiti, la scienza fondamentale aveva dunque per oggetto «ciò che in generale si dà», una datità che non andava tuttavia compresa nella conoscenza come un contenuto del soggetto all'interno della contrapposizione soggetto-oggetto. Rehmke rifiuta infatti il principio della filosofia

dell'immanenza e considera gli oggetti come dati nell'immediato, così come essi vengono colti da ogni singola entità coscienziale sulla base dell'assoluta non–spazialità della coscienza, ragion per cui considera una contraddizione l'immagine del «contenuto nella coscienza». Tutto ciò che è dato è anche «saputo», ed è singolare oppure generale. Ogni elemento singolare è un'entità singolare o un'unità di entità singolari. Solamente l'entità singolare è mutevole e agisce; essa può anche essere composta, cosa che non vale invece per la coscienza che è già sempre conoscenza immediata. L'elemento reale di ciò che è dato consiste nella sua relazione di effetti con l'altro. Vi sono unità di effetti che sono composte da una coscienza e da una cosa: questo è l'uomo. L'essere umano è infatti un'unità di effetti, e non un'entità singolare. Si fa così piazza pulita del dualismo anima-corpo (la prima non si trova «da nessuna parte») e anche dei vuoti concetti in contrapposizione: «il mondo fuori di me» e «il mondo dentro di me», il mondo esterno e il mondo interno. Per Rehmke il fenomenalismo fa sì che la coscienza sia una cosa, e questo non è accettabile, in senso sia idealistico sia materialistico. La conoscenza è un avere immediato della coscienza, a differenza di altre forme di avere, come l'avere in appartenenza, l'avere in possesso e l'avere come contenuto. Analizzando le singole discipline, Rehmke distingue tra scienze del singolare (come per esempio nella storia) e del generale (scienze della natura, matematica, fisica). La logica è per lui «filosofia come teoria del sapere», essa indaga l'essenza del sapere, non essendo il sapere stesso un'attività interiore.

Queste concezioni generali della filosofia di Rehmke dovrebbero semplificare una più attenta considerazione degli sforzi di Michalčev per chiarire concetti ulteriori e di alcune delle sue posizioni originali a ciò correlate. Particolare attenzione merita in primo luogo la sua opera *Filosofijata kato nauka*, che fornisce un'introduzione al pensiero di Rehmke. In particolare, per ricavare ciò che di «radicalmente nuovo» vi è nella metodologia rehmkiana, Michalčev esordisce con un'ampia critica nei confronti di tutte le correnti filosofiche a partire dal XIX secolo. Da tale critica si possono desumere due cose: che le sue conoscenze specialistiche e i suoi sforzi critici sono caratterizzati da un'esplicita poliedricità e che i tentativi di confutazione di tutte le altre posizioni, in particolare quando alcuni argomenti sono evidentemente privi di forza, tradiscono la sua posizione preconcetta in favore delle teorie del maestro. Da ciò, appunto, egli sembra trarre la convinzione che sarebbero pienamente giustificabili la fondazione di una scuola rehmkiana a Sofia e l'inconfondibile fanatismo che instillò negli allievi. Michalčev considera del tutto superflue sia la questione classica della produzione di una cosa oppure della sua composizione a partire dalle sensazioni date isolatamente sia ogni questione trascendentale formulata in maniera simile: «la coscienza non può costituire né le cose né i nessi causali che le legano, e soprattutto non il mondo. Essa trova semplicemente le cose dinanzi a sé nella misura in cui esse le si presentano»[36]. Questo immediata datità delle cose sarebbe l'unica cosa di cui non si potrebbe dubitare. La filosofia come scienza si basa allora su questo punto centrale che contempla il «superamento di ogni scetticismo» e ha come oggetto le determinazioni più generali del dato, con cui si intendono categorie e concetti categoriali. Poiché questa categoria onnicomprensiva non conosce presupposti ulteriori (non più generali), ne consegue l'assoluta mancanza di presupposti per tutta la filosofia di Rehmke.

Nel contesto di questa definizione della filosofia Michalčev deduce che metafisica e gnoseologia, le quali postulano un soggetto, non sono filosofia. Egli tiene distinta la logica dalla psicologia, ma neppure questa potrebbe essere filosofia, e questo perché essa non ha a che fare con il dato immediato ma considera quest'ultimo come un elemento pensato e presuppone che inizialmente il singolare debba essere distinto dal generale. Se tale distinguibilità viene intesa come pensiero, come attività della coscienza, allora non è possibile intendere la

logica come filosofia (come scienza fondamentale), ma tutt'al più come una scienza in senso rehmkiano, strettamente imparentata con la filosofia. La logica non potrebbe essere cioè, secondo questa argomentazione, un'attività della coscienza[37].

Nella conferenza tenuta durante il VII Congresso internazionale di filosofia a Oxford dedicato al tema *La logica tradizionale sotto una luce nuova*, Michalčev distinse tre Livelli di capacità di pensiero: concetto, giudizio e conclusione – tutti soggetti alle leggi fondamentali della logica. Il concetto non viene tuttavia costituito in ragione del fatto che il generale è già dato nell'immediatezza, e questo a differenza della logica formale che rimane legata a caratteristiche essenziali, mentre vi sono altri concetti – come «Forma e relazione» (trattati nel libro omonimo) – che non hanno alcuna caratteristica essenziale e alcun contenuto. Anche in relazione ai giudizi Michalčev ritiene che l'attività di pensiero non si rapporti in alcun modo alla realtà bensì ai contenuti del pensiero che otteniamo dalla datità degli oggetti reali e che «conserviamo all'interno della coscienza». In *Forma i otnošenie* egli sottopone la classificazione kantiana dei giudizi a una critica assai severa per concludere che i fondamenti di una tale classificazione possono consistere non nell'atto del pensiero ma soltanto nel contenuto del pensiero, nella coscienza, in ciò che è dato in modo determinato. In modo simile, Michalčev considera infine anche le conclusioni che, secondo il suo punto di vista, non costituiscono fonte di nuove conoscenze fino a quando vengono dedotte in modo logico-formale, anche se sotto determinate forme (come per esempio nella matematica) rappresentano il cuore del pensiero logico in generale. Anche il pensiero sarebbe soggetto alle leggi della logica, ma queste ultime non sarebbero leggi del pensiero in sé ma soltanto del linguaggio logicamente conseguente.

Michalčev pone le questioni di forma e relazione del pensiero sulla base della dottrina rehmkiana delle categorie, che sostiene i seguenti concetti fondamentali: contenuto, relazione, forma, causalità, movimento, cambiamento, spazio, tempo, individuo, singolare, generale, caso, libertà, necessità e altri ancora. Il fatto che venga qui posta la questione del rapporto tra forma e relazione costituisce una novità assoluta per la storia della filosofia. Sino ad allora soltanto la forma sarebbe stata indagata, e non anche il significato logico e gnoseologico della categoria «relazione». Le relazioni non sarebbero appunto – come spazio e tempo – forme a priori della coscienza in senso kantiano; secondo Michalčev esse sono invece date oggettivamente «tra gli oggetti». In modo simile procede nella determinazione di ulteriori categorie quali movimento, materia, tempo, spazio, causalità e altre. La materia viene determinata dall'oggetto reale (il dato) nella misura in cui quest'ultimo rimanda tra l'altro a luogo, forma e grandezza, che sarebbero tuttavia da comprendere in quanto relazioni. Neppure il movimento sarebbe una proprietà della materia, ma soltanto la relazione della sua determinazione di luogo. Michalčev indica come una geniale soluzione della questione il fatto che Rehmke abbia superato il concetto di causalità proposto dal pensiero classico, secondo cui essa rappresenta un legame necessario tra due manifestazioni contigue, attraverso una nuova determinazione. Egli suppone due individui che sarebbero dati in unità ma che si potrebbero anche considerare come due stati di un individuo unitario. Tali stati portano con sé la causalità mentre l'effetto sarebbe il mutamento dei due stati contigui dell'individuo. Un singolo individuo (al di fuori dell'unità citata) non potrebbe mai, in ogni caso, divenire causa di un automutamento. Questa analisi diviene comprensibile se si tiene conto della già citata condizione per cui il mutamento non avviene nello spazio e nel tempo classici, giacché entrambe queste categorie debbono essere intese come pure relazioni delle cose e dei loro stati.

Se Michaléev mantiene sin dalla giovinezza nelle sue concezioni di sociologia e di filosofia della storia alcune posizioni fondamentali riguardanti il materialismo storico e quello

dialettico, occorre dire che anche nel periodo tardo – nel tentativo di fare collimare tali posizioni con la filosofia di Rehmke – non fa molti progressi. Giunge persino a chiedersi per quale ragione debba esser impossibile che pensatori materialisti seguano la filosofia di Rehmke. Nel passaggio dalla sociologia all'etica percorre invece una strada propria prendendo lo spunto dal concetto di Rehmke di «unità della comunità umana», con la quale bisogna intendere degli uomini – con una coscienza parimenti orientata, di pari volontà, pari interessi e scopi apparentemente eguali – che si uniscono in gruppi sociali, di modo che ciascuno possa raggiungere, grazie a tale «unità», i propri scopi. Tale divergenza, spesso invisibile, degli scopi raggiunti grazie all'«unità della comunità umana» finisce per portare a un rifiuto dell'immagine di «valori morali assoluti». Michalčev rifiuta anche di considerare l'etica come una scienza normativa e persegue piuttosto le questioni fondamentali dell'etica, tra cui la questione della possibilità dell'etica e quella dell'essenza della morale. Rifiutando in questo caso tanto l'eudemonismo quanto l'etica kantiana del dovere, Michalčev tenta la strada, aperta da Rehmke, dell'«etica dell'amore», secondo cui la morale consiste nell'amore etico, che trova la propria espressione nella volontà pura. Michalčev, che in altri ambiti della filosofia di Rehmke non ha praticamente mai dubbi sulle concezioni del maestro, assume una posizione critica rispetto a un concetto così statico di amore, il cui segreto e la cui assoluta certezza non si lasciano fissare da vicino. Nelle società sin qui conosciute e dominanti, società di egoismi e di sfruttamento degli altri, non vi è un terreno favorevole su cui far crescere un amore morale dimentico di sé, questo a meno che – pensa Michalčev – non si voglia fare di quello il fondamento di un'etica formalmente scientifica, dunque utopica. Accenniamo infine alla filosofia della religione di Rehmke, a cui Michalčev tiene fede nel momento in cui cita la nota esperienza logica secondo cui l'esistenza di Dio non può essere dimostrata in alcun caso. A Dio e ai dogmi religiosi si può soltanto credere. Non appena subentrasse il sapere – cioè la certezza e la dimostrabilità assoluta – andrebbe perduta anche la fede. Sapere e fede si escludono. Religione e fede possono essere fatte valere in modo del tutto indipendente dalla scienza, ma appunto come affare del cuore e dei sentimenti più profondi.

In Bulgaria, dopo la presa del potere da parte dei comunisti nel settembre 1944, Michalčev rimase inizialmente indisturbato. Dapprima, nella fase di passaggio, agì magistralmente: fu il primo inviato del governo bulgaro a Mosca, fatto questo favorito in parte dalla sua permanenza nella capitale sovietica tra il 1934 e il 1936 in veste di ambasciatore del governo monarchico. Neppure le impressioni positive che egli allora portò con sé e diffuse pubblicamente, nonostante la sua distanza dal comunismo, mancarono di esercitare la loro influenza. Furono veramente rispettate la sua teoria filosofica e la sua tolleranza personale? Forse soltanto dopo il suo richiamo da Mosca, nel 1945, comprese che queste cariche onorifiche e la precedente nomina a presidente dell'Accademia delle scienze bulgara non erano che posizioni di immagine di cui i nuovi detentori del potere avevano assoluto bisogno. Quando di lì a poco i rappresentanti delle potenze occidentali presenti a Sofia lasciarono il paese e nel 1947 fu decretata la dittatura assoluta, Michalčev si ritirò per sempre dalla vita pubblica. Nei vent'anni successivi fu privato di ogni possibilità di pubblicare. Nel 1951 osò tuttavia presentare all'Accademia delle scienze il già citato manoscritto di *Tradicionnata logika i neijnoto materialističesko obosnovavane*. Due anni dopo l'Accademia ne organizzò una discussione pubblica e, in quella occasione, il filosofo fu fatto oggetto di gravi insulti, anche se gli fu riconosciuta la possibilità di difendere le proprie tesi. Vennero poi pubblicati i contributi alla «discussione» ma non il manoscritto. Nel 1962 – con una «premessa» redazionale che metteva in guardia dai suoi «errori» – fu pubblicato uno studio di Michalčev sulle «Izvestija na Instituta po filosofija pri BAN» (Comunicazioni dell'Istituto

di filosofia all'Accademia delle scienze bulgara). Deve essere tuttavia riconosciuto a Michalčev il merito di aver accettato l'isolamento sino alla morte, e altre difficoltà ancora, pur di sottrarsi a ogni compromesso con il potere.

8. *Correnti irrazionaliste e filosofia della vita*

In quest'ultima sezione presenteremo quei pensatori per lo più lontani dalla filosofia accademica, per le cui teorie non è stata dunque prodotta alcuna esposizione compiuta. Del resto, neppure nella trattazione delle opere dei pensatori citati nelle sezioni precedenti si può pretendere completa chiarezza. La loro attività di filosofi comporta l'aver portato a termine studi specialistici e i loro lavori si misurano principalmente facendo riferimento alle questioni classiche del pensiero sistematico. Ricorderemo dapprima quegli autori già citati, dai quali le questioni presentate in questa sezione sono state trattate per lo più in modo occasionale. Il concetto di intuizione si presenta in Gjuzelev, Krûstev e Kazandžiev come espressione dell'apertura delle fonti ultime di conoscenza o come superamento del rigoroso pensiero razionale. Dimitrov si occupa estesamente di Nietzsche e Freud, ma in modo così di parte e limitato, con maldestre interpretazioni dei loro concetti fondamentali, che i suoi scritti non possono essere annoverati tra la letteratura critico-filosofica concernente questi autori.

Dilthey, Nietzsche, Freud e Bergson, le cui teorie si diffusero in Bulgaria in modo non sistematico, appartengono sì alla filosofia bulgara degli anni Venti ma ebbero accesso soltanto di rado alla filosofia accademica, e inizialmente furono spesso ignorati. Ebbero presa maggiore sulla filosofia bulgara pensatori tedeschi meno noti, come Jakob F. Fries, il suo allievo E.F. Apelt, L. Nelson e, in modo particolare, il filosofo del diritto Ceko Torbov. Pur essendo stato professore di scienze giuridiche e discipline affini all'Università di Sofia, le opere di Torbov vengono ora citate essenzialmente per le sue *Ricerche sul sentimento di verità* del 1930, a cui precedette la dissertazione, apparsa in tedesco, *Zur Lehre vom Wahrheitsgefühl bei Fries* (Sulla teoria del sentimento di verità in Fries) [Göttingen, 1929]. È sicuramente merito di Torbov, divenuto ormai un classico anche in Occidente, il fatto di aver introdotto per primo in Bulgaria la filosofia del diritto con lezioni e pubblicazioni in bulgaro, tra cui, tra l'altro, *Filosofija na pravoto i na jurisprudencijata* (Filosofia del diritto e della giurisprudenza) [1930][38]; *Za transcendentalnija idealizûm* (Sull'idealismo trascendentale) [1932][34]; *Osnovnijat princip na pravoto. Pravo i spravedlivost* (Il principio fondamentale del diritto: diritto e giustizia) [1940][40]; *Racionalizmût i empirizmût v pravnata nauka* (Il razionalismo e l'empirismo nella scienza del diritto) [1943][40]. Di particolare importanza sono le sue più che ventennali fatiche per la traduzione in bulgaro delle maggiori opere di Kant, la cui profondità si può desumere dal saggio *Probleme der Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft in fremde Sprachen* (Problemi di traduzione della *Critica della ragion pura* in lingua straniera) pubblicato nei «Kant-Studien»[42]. Torbov, i cui risultati furono ampiamente riconosciuti anche dall'Accademia delle scienze bulgara di epoca comunista in particolare per le quattro opere di Kant sino ad allora pubblicate, fu tra i pochi che continuarono a prendersi cura dei rapporti con la filosofia occidentale, in qualità tra l'altro di traduttore di riviste filosofiche italiane e collaboratore dei «Kant-Studien».

Uno dei primi momenti di contatto con le correnti occidentali, accompagnato da notevoli implicazioni emotive, fu l'entusiasmo per la filosofia di Nietzsche, in particolare per le visioni contenute nello *Zarathustra,* opera che parve affascinare dapprima il pubblico letterario. Il fatto che gli intellettuali dotati di spirito poetico si entusiasmassero per il simbolismo delle opere di Nietzsche e iniziassero a svilupparlo senza avvertire contraddizioni, men-

tre i filosofi sistematici razionali assumevano questo simbolismo alla lettera – così da «confutare» tutto senza fatica e condannare Nietzsche come «nichilista» –, generò discussioni spesso accese che impedirono persino ad alcuni buoni conoscitori delle opere del filosofo tedesco di farsi un'immagine equilibrata della sua filosofia, che si presenta inequivocabilmente come ricca di contraddizioni e di impronta irrazionalista. Di certo, neppure in Germania e in altri paesi europei ci si comportò diversamente nei primi incontri con il pensiero di Nietzsche. In questi paesi, tuttavia, si conosceva già a sufficienza l'ampio spettro di significati del concetto di «irrazionale», a differenza del piccolo popolo bulgaro, che era giunto tardi a uno sviluppo culturale e che non aveva ancora avuto modo di afferrare tale concetto nemmeno grazie a un'approfondita filosofia della religione.

La divulgazione del pensiero di Nietzsche avvenne per mezzo di Penčo Slavejkov – allora celebre lirico, epico e teorico della letteratura (1866-1912) – il quale, agli albori del nuovo secolo, iniziò a tenere lezioni e a scrivere per varie riviste alcuni saggi sul filosofo tedesco quali, tra l'altro, *Zarathustra*, *L'ombra del superuomo* e *Inni alla morte del superuomo*. Bisognerebbe qui citare anche Teodor Trajanov (1882-1945), il maggiore poeta bulgaro della prima metà del XX secolo, e a tale proposito si veda Heinrich A. Stammler, *Teodor Trajanov als Worzführer des bulgarischen Symbolismus. Nietzsche und Teodor Trajanov*: «*Das Hohe Lied*» (*Pesen na pesenite*) (Teodor Trajanov portavoce del simbolismo bulgaro; Nietzsche e Teodor Trajanov: «*Das Hohe Lied*», *Pesen na pesenite*), Monaco, 1991. Mentre Slavejkov procedeva criticamente e segnalava tra l'altro «l'impossibilità del superuomo», alcuni pedagoghi e autori di testi scolastici di quello stesso periodo si entusiasmavano invece per alcuni aspetti dell'opera di Nietzsche, grazie ai quali avrebbe potuto realizzarsi qualcosa come «la volontà del popolo». Molto istruttivo in proposito è il testo *Nietzschanesimo e pedagogia* di I. Petrov. Un ulteriore aspetto di tale sviluppo fu determinato dagli interessi religiosi di Nietzsche. I. Grosev, dopo una profonda critica (contenuta nella rivista «Napredûk», nr. 65/66, 1919), evidenzia nelle traduzioni di M. Belčeva e N. Rajnov che la «parentela di Zarathustra» con Cristo giustifica il fatto che quest'opera venga considerata come un «quinto Vangelo». Contro ogni asserzione di questo tipo prende invece posizione il teologo bulgaro Stefan Cankov, secondo il quale Nietzsche ha espresso solo idee negative e niente di nuovo che possa arricchire il pensiero umano. Ancora più duro L. Kazandžiev, che nella sua opera in due volumi *Anti-Nietzsche* nega a quest'ultimo tutti i predicati quali filosofo, poeta, psicologo, profeta, ritenendoli validi soltanto per Cristo.

Tra i critici va annoverato, come già detto, anche M. Dimitrov, che nel suo già citato libro *Nicše kato ideolog* [1938] tentò di dimostrare la nullità dell'intera opera di Nietzsche, non appena questi fosse scalzato dal piedistallo su cui era stato posto come «romantico reazionario». Secondo Dimitrov, si dovrebbe considerare Nietzsche a partire dall'intero contesto storico, per convincersi del fatto che Zarathustra non sarebbe altro che «un aristocratico medievale idealizzato».

Un profondo conoscitore di Nietzsche nonché esponente del pensiero «irrazionalista» in Bulgaria fu Janko Janev (1900-45), il cui talento poetico e linguistico gli permisero di realizzare eccellenti traduzioni in bulgaro. Le sue prime opere sull'argomento – *Antichrist* (L'anticristo) [1926][43] e *Za iracionalnoto v istorijata* (L'irrazionale nella storia) [1927][44] – gli causarono in egual misura sia aspre critiche da parte dei pensatori sistematici sia un consenso entusiasta da parte di quegli intellettuali che nutrivano interessi filosofici. Quanti compresero il simbolismo di Nietzsche come un'«ideologia borghese» artificiosa videro nel filosofo tedesco e nello stesso Janev dei nemici di classe. In Bulgaria, prima e durante la Seconda guerra mondiale, Janev fu appunto criticato in tal senso, allorché le interpretazioni da quattro soldi della propaganda tedesca si rifecero a Nietzsche come al «profeta» degli eventi e i

partiti avversari marchiarono il filosofo come «padre diabolico» della guerra omicida e della povertà nel mondo. Alcune formulazioni simboliche e il linguaggio spesso poetico-patetico di Janev possono avere dato adito a incomprensioni in questo senso, in particolare nella sua ultima opera, pubblicata a Berlino, *Dämonie des Jahrhunderts* (Demoni del secolo) [1943][45]. Prescindendo da ciò, per la storia spirituale bulgara non può essere sottovalutata l'importanza filosofica di Janev in quanto profondo conoscitore dei principi della filosofia vitalistica a partire appunto da Nietzsche. Nella sua opera *Antichrist* Janev afferma infatti espressamente che il superuomo non è né un concetto né un programma, ma qualcosa di completamente indeterminato, nostalgico o illusorio. Il superuomo altri non sarebbe che Nietzsche stesso, nelle sue visioni geniali e allo stesso tempo patologiche. Il linguaggio di Janev era caratterizzato da un identico irrazionalismo anche quando si occupava del neohegelismo in Bulgaria, di cui egli era uno dei pochi esponenti. Da buon conoscitore della lingua e della filosofia tedesca, avendo trascorso in Germania gli anni della guerra sino alla sua morte avvenuta a Dresda, aderì con facilità alle nuove correnti introdotte, tra gli altri, da W. Dilthey, H. Glockner, R. Kroner. Nel suo scritto *Hegel – ličnost, sûdba, filosofia* (Hegel – personalità, destino, filosofia) [1928][46], Janev si concentrò sui numerosi punti oscuri e sulle aporie del pensiero di Hegel – momenti problematici che andrebbero chiariti non più razionalmente, ma simbolicamente, in modo da poterli interpretare correttamente. Anche in *Za iracionalnoto v istorijata* fece ampio riferimento a Hegel, ne criticò la dialettica e vide per esempio un problema aperto nella tesi secondo cui stelle, sole e pianeti, che si muovono secondo leggi rigorose, non sono coscienti di queste stesse leggi. Ricordiamo ancora che Janev giunse occasionalmente a contatto anche con il bergsonismo bulgaro.

La teoria intuizionista di H. Bergson si diffuse in Bulgaria dopo la Prima guerra mondiale e fu coltivata anche nel periodo tra i due conflitti da alcuni esponenti dell'Accademia. Uno dei primi tra questi fu Ivan Sarûiliev (1887-1969), che, formatosi a Oxford e divenuto in seguito professore di filosofia a Sofia, s'ispirò alla filosofia di George Berkeley, orientandosi così verso le teorie di Bergson e alla formulazione di proprie concezioni idealistiche. Con la sua traduzione delle principali opere di Berkeley ne rese celebre la filosofia in molti paesi balcanici. Nella sua prima opera *Rodovi idei* (Idee di genere) [1919][47], produsse un'introduzione alle particolari forme di pensiero di entrambi questi pensatori occidentali. Altre sue ricerche particolari apparvero in *Za voljata* (Sulla volontà) [1920, 1924²][48], *Filosofijata na Sokrat* (La filosofia di Socrate) [1936[[49], *Sûvremennata nauka i religijata* (La religione e la scienza contemporanea) [1931][50] e *Pragmatizûm* (Pragmatismo) [1938][51]. Nel tentativo di esporre in modo divulgativo le sue concezioni intuitive e idealistiche, Sarûiliev giunse ad affermare che lo sviluppo del mondo sarebbe una costante lotta tra spirito e materia, concepita naturalmente come una metafisica spiritualista e anche religioso-mitologica.

L'allievo che sviluppò un pensiero più conseguente rispetto a quello di Bergson fu Atanas Iliev (1893-1985), che iniziò l'attività di insegnamento universitario soltanto negli anni della Seconda guerra mondiale ma che già ben prima aveva prodotto i suoi lavori di maggior rilevanza: Il *ruolo della contraddizione nella filosofia di Bergson* [1921] *e La filosofia dell'intuizionismo come nuova forma dell'intellettualismo* [1922]. Altri scritti lo condussero a studi psicoanalitici, dei quali si parlerà ancora. Poiché il concetto di intuizione gli appariva equivoco, tentò di differenziarlo in tre elementi: l'intuizione come unica fonte di conoscenza; oppure, le esperienze che sembrano intuitive vengono alla fin fine ridotte a conoscenze intellettualistiche; o ancora, l'intuizione e l'intelletto razionale sono due fonti di conoscenza necessarie e interagenti reciprocamente. In seguito, attribuì priorità all'intuizione e chiarì le difficoltà linguistiche delle asserzioni intuitive. Le proposizioni imprecise, metaforiche, costituirebbero livelli preparatori nello sviluppo della costituzione dei concetti. Si tratta dun-

que di una posizione secondo cui molte concezioni intuitive appartengono a conoscenze non ancora afferrabili razionalmente e che soltanto molto più tardi diventano controllabili concettualmente e razionalmente all'interno del processo storico e linguistico. Con tutto ciò, dopo l'avvento al potere dei comunisti, A. Iliev si dichiarò marxista-leninista e condannò gli «errori idealisti» dei suoi trascorsi filosofici; in seguito a tale «abiura» ottenne la cattedra di etica ed estetica all'Università di Sofia, incarico che conservò sino al 1961, anno del suo pensionamento.

Un altro esponente della filosofia di Bergson fu Emanuil Popdimitrov (1888-1943) – poeta, storico della letteratura e filosofo bulgaro – che, avendo trascorso numerosi anni di studio per lo più in Francia e in Svizzera, fu molto vicino alla filosofia francese (Pascal, Bergson) e in seguito anche a quella di Schopenhauer; nello stesso periodo trovò tra l'altro il modo di occuparsi anche di filosofia indiana. Devono essere state le analisi delle opere letterarie a condurlo alla creazione della sua prima opera filosofica, *Estetikata na Bergson* (L'estetica di Bergson) [1923][52]; più tardi seguirono *Filosofski studii* (Studi di filosofia) [1928][53]. Secondo Popdimitrov, Bergson può proporre un «estetismo» originale poiché all'interno della sua filosofia trova gran spazio il concetto di creatività. Vita e coscienza sono pertanto processi creativi e, in quanto tali, effetti estetici dello spirito. Per Bergson i processi creativi nel mondo sono delle realtà e una parte di queste avviene nello spirito umano. Legandosi al concetto di volontà di Schopenhauer, Popdimitrov parla di equiparazione dell'istinto con lo sviluppo dei processi organici e degli impulsi vitali interiori nonché di identità tra vita, coscienza ed evoluzione. Come esponente della filosofia di Bergson in Bulgaria ricordiamo ancora Stefan Gidikov (1871-1939), il quale, poeta e giornalista, si occupò marginalmente anche di filosofia. Le sue conoscenze filosofiche da autodidatta, acquisite soprattutto a Parigi e Bruxelles, erano tuttavia così solide che, dopo alcuni articoli specialistici per riviste minori e dopo alcune pubblicazioni per il periodico diretto da K. Krûstev, divenne collaboratore di «Filosofski Pregled», edito da Michalčev. Prendendo lo spunto dalle questioni gnoseologiche e di teoria della conoscenza in J. Locke, G. Berkeley e D. Hume, si occupò di Spinoza, combatté il materialismo e trovò una via autonoma nello spiritualismo, che negli anni Venti mise poi in relazione con Bergson. Nel saggio *L'evoluzione e l'idea di Dio* si nota un forte influsso bergsoniano, cosa questa che si può desumere anche, per quel che riguarda la provenienza del suo spiritualismo, da un articolo precedente: *Atomi e monadi*. Qui Gidikov, ispirandosi a Leibniz, attribuisce allo spirito un carattere dinamico, cosa che egli mette in relazione con il concetto di intuizione. Lo spirito, la realtà vera, è processo, sviluppo, creatività; la materia meccanica è invece il risultato di un'involuzione, di una fissità e di un'automatizzazione dello spirito.

Le teorie di Sigmund Freud in Bulgaria non furono recepite se non come una filosofia della vita o come una corrente della psicologia, e sino a prima della Seconda guerra mondiale furono pochi i tentativi di sviluppare l'approccio psicoterapeutico. Il primo esponente di questa teoria fu l'emigrante russo Ivan Kinkel (1883-1945), che, dopo essersi formato a Zurigo in sociologia e filosofia, insegnò alla Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Sofia dal 1920 come docente e in seguito come professore. Già in questo periodo si mise in evidenza con tre libri del tutto nuovi per la letteratura bulgara: *La questione dei fondamenti psicologici e della provenienza della religione* [1921], *Scienza e religione alla luce della psicologia analitica* [1923] e *Scienza e religione indagate dalla psicoanalisi* [1924]. Su questo stesso argomento apparvero nello stesso periodo altri libri del già citato allievo di Bergson, A. Iliev, tra cui *Il mistero dei sogni nella psicoanalisi*; *Psicoanalisi, pansessualismo e arte* e *Nuovi strumenti per l'approfondimento dell'anima umana* [1923]. Ricordiamo inoltre M. Nikolov (1881-1942). Di scuola psicologico-pedagogica – sebbene propendesse piutto-

sto per la pratica psicoanalitica – e con un dottorato conseguito a Berlino, Nikolov sviluppò un'analisi molto profonda nella sua opera *Il significato del metodo psicoanalitico per la scienza e la vita* [1922]. I nuovi concetti e le nuove immagini che provenivano dalla teoria psicoanalitica di Freud crearono inizialmente una certa insicurezza in molti intellettuali che pensavano in modo realista, per poi coinvolgerli in misura crescente. Sentendo parlare di immagini tabù nella vita sessuale e dei sedimenti dell'anima, quanti pensavano in modo primitivamente materialista, insieme con numerosi conservatori, rimasero indignati e subito si impegnarono nella lotta contro le nuove teorie e i primi tentativi di pratica. Con tutto ciò, gli oppositori non poterono evitare il diffondersi della teoria di Freud. I suoi sostenitori invece, in particolare negli anni Trenta, si impegnarono per far avanzare con la pubblicazione di letteratura divulgativa quella che veniva definita un'«educazione per adulti». I quotidiani intervennero spesso nel dibattito e fecero crescere la popolarità di questa nuova corrente di pensiero. Già negli anni Venti sorse una Società bulgara di psicoanalisi, naturalmente estranea all'università poiché la maggior parte dei professori non intendeva sapere nulla di questa «corrente di moda». A testimonianza della libertà di cui godeva lo sviluppo scientifico nella Bulgaria di quel tempo depone il fatto che, sino all'arrivo dei nuovi padroni nel 1944, la Società di psicoanalisi poté sviluppare una variegata attività, tenendo anche pubbliche discussioni con quanti la pensavano diversamente.

Dal canto loro, gli avversari della psicoanalisi provenienti dal marxismo dogmatico sollevarono talune questioni che non parvero facilmente risolvibili neppure allo stesso Freud e ai suoi allievi occidentali. Si tentò di rispondervi in modo non dogmatico con varie opere, tra cui I. Kinkel, *Psicopatologia sociale nei movimenti rivoluzionari* [1924][54]; L. Rusev, *La guerra come istinto di morte e parentela con il tremendo* [articolo, 1935]; M. Dimitrov, *La psicopatia di massa analizzata dalla psicoanalisi* [articolo, 1941] e inoltre lavori sulla psicoanalisi prodotti da poeti bulgari quali Botev, Javorov e altri.

Fu evidente in tale frangente che tanto i sostenitori della teoria freudiana quanto i suoi detrattori considerassero i problemi in modo unilaterale. Del resto, mancando traduzioni e commentari, non erano stati ancora elaborati i fondamenti completi per potersi occupare in modo autonomo di tale materia. Questo valse in particolare per i critici, anche per quelli provenienti dal mondo accademico, i quali si curarono ben poco delle opere basilari di Freud, in particolare della sua antropologia e dei suoi studi di filosofia della cultura la cui conoscenza rappresentava la condizione essenziale per interpretare le teorie freudiane a un livello etico, sociologico e di psicologia della rivoluzione. Se ci si proponesse oggi di studiare e valutare lo sviluppo in Bulgaria delle correnti psicoanalitiche e delle ulteriori tendenze più moderne, risulterebbe certamente evidente che alcuni frutti del movimento psicoanalitico nei due decenni precedenti la guerra nonché i principi fondamentali della pratica psicoterapeutica furono estremamente presenti anche per i medici bulgari più giovani, questo, naturalmente, fino a quando la letteratura specialistica e l'intero movimento furono messi all'indice e nessuno osò più occuparsi di quest'ambito liberamente, o addirittura produrre pubblicazioni. In questo senso è interessante ricordare la situazione a cui abbiamo accennato nell'introduzione: in precedenza, in Bulgaria, la filosofia veniva insegnata nelle ultime tre classi del ginnasio e, nell'ambito di questo insegnamento, erano compresi anche la psicologia, i suoi concetti fondamentali e i suoi problemi.

[1] I. Gjuzelev, *Teorija na dokazatelstvata. Opit za otkrivane na sûštinskite osnovi na realnata logika* (Teoria della dimostrazione. Tentativo di reperimento dei fondamenti essenziali della logica reale), Sofia, 1895, 221 pagg.

[2] Idem, *Elementi na poznanieto. Psichologičeski izsledvanija* (Elementi della conoscenza. Ricerche psicologiche), Sofia, 1905, 534 pagg.

[3] Idem, *Svetût kato produkt na sûznanieto* (Il mondo come prodotto della coscienza), Sofia, 1907, 159 pagg.

[4] Idem, *Absolutnoto sûznanie* (La coscienza assoluta), in «Spisanie na BAN», vol. LXIV, 1942, pagg. 1-139.

[5] I. Georgov, *Džordano Bruno* (Giordano Bruno), in «Bûlgarski pregled», quaderno 2, 1900, pagg. 82-95; quaderno 3, 1900, pagg. 86-105.

[6] Idem, *Rodžer Bekon* (Bacone), in «Učilišten Pregled», quaderno 4, 1902, pagg. 295-312; quaderno 5, 1902, pagg. 343-56.

[7] Idem, *Herbert Spencer*, *in* «Učilišten Pregled», quaderno 4, 1904, pagg. 285-302; quaderno 5, 1904, pagg. 426-43.

[8] Idem, *Toma Kampanela* (Tommaso Campanella), in «Godišnik na Sofijskija Universitet: Istoriko-Filologičeski Fakultet», vol. II, Sofia, 1906, pagg. 1-20.

[9] Idem, *Teorijata na poznanieto na Kanta* (La gnoseologia kantiana), in «Učilišten Pregled», quaderni 5-6, 1924, pagg. 353-92.

[10] Idem, *Pitagoreici* (I pitagorici), in «Učilišten Pregled», quaderni 1-2, 1925, pagg. 21-55, quaderno 3, 1925, pagg. 162-90.

[11]Idem, *Istortja na filosofijata* (Storia della filosofia), vol. I, *Drevna filosofija* (Filosofia antica), Sofia, 1925; voll. II-III, *Nova filosofija do Kanta* (Nuova filosofia sino a Kant), Sofia, 1926; vol. IV, parte I, *Nova Filosofija do Hobsa* (Nuova filosofia sino a Hobbes), Sofia, 1934.

[12] Idem, *Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral* (Montaigne esponente dei relativismo morale), Leipzig, 1889.

[13] K. Krûstev, *Etjudi i kritiki* (Studi e critiche), Sofia, 1894, 280 pagg.

[14] Idem, *Estetikata kato nauka* (Estetica come scienza), in «Misûl», quaderni 3-4, 1896, pagg. 212-30.

[15] N. Aleksiev, *Ipolit Ten i negovata filosofija na istoriata* (Hippolyte Taine e la sua filosofia della storia), Sofia, XVI, 1915, 653 pagg.

[16] Idem, *Osnovni formi na čuvstvata* (Forme fondamentali dei sentimenti), Plovdiv, 1907, 155 pagg.

[17] Idem, *Prinos kûm učenieto za afektite* (Contributo alla teoria delle emozioni), in «Godišnik na Sofijskija universitet, Istoriko-Filologičeski Fakultet», voll. III-IV, Sofia, 1908, pagg. 53-128.

[18] Idem, *Prinos kûm učenieto za voljata* (Contributo alla teoria della volontà), in « Godišnik na Sofijskija Universitet, Istoriko- Filologičeski Fakultet», vol. V, Sofia, 1910, pagg. 1-195.

[19] Idem, *Učenieto na Gustav Teodor Fechner za otnošenieto meždu duša i tjalo* (Sulla teoria di Gustav Thedor Fechner del rapporto anima-corpo), Sofia, 1910, 84 pagg.

[20] Idem, *Našata učilštna politika* (La nostra politica scolastica), Sofia, 1912, 334 pagg.

[21] S. Kazandžiev, *Psichologija na vûzprijatieto* (Psicologia della percezione), Sofia, 1940[2].

[22] Idem, *Znanie i vjara v naučnoto poznanie* (Fede e sapere nella conoscenza scientifica), Sofia, 1922.

[23] Idem, *Obšta psichologija* (Psicologia generale), Sofia, 1938.

[24] Idem, *Pred iztočnika na života* (Alla fonte della vita), Sofia, 1939.

[25] Idem, *Znanie i vjara* (Sapere e fede), Sofia, 1939.

[26] Idem, *Teorija na poznanieto* (Teoria della conoscenza), Sofia, 1926.

[27] A. Zlatarov, *Očerki po filosofija na biologijata* (Schizzi di filosofia della biologia), Sofia, 1911, 196 pagg.

[28] M. Dimitrov, *Psichologija na spontannija eidetizûm* (Psicologia dell'eidetismo spontaneo), Sofia, 1931.

[29] Idem, *Psichofiziologija na smecha* (Psicofisiologia della risata), Sofia, 1925.

[30] B. Isaev, *Froid*, *Nicše*, *Tolstoj* (Freud, Nietzsche, Tolstoj), Sofia, 1931.

[31] M. Dimitrov, *Nicše kato ideolog* (Nietzsche ideologo), Sofia, 1939; cfr. anche pag. 438.

[32] Cfr. D. Michalčev, *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus* (Studi di filosofia. Contributi alla critica del moderno psicologismo), XV, Leipzig, 1909, 575 pagg.

[33] D. Michalčev, *Forma i otnošenie* (Forma e relazione), Sofia, 1931[2].

[34] Idem, *Filosofijata kato nauka* (La filosofia come scienza), Sofia, 1946[2].

[35] Idem, *Tradicionnata logika i neijnoto materialističesko obosnovavane* (La logica tradizionale e il suo fondamento materialista), Sofia, 1951 (manoscritto).

[36] Idem, *Filosofifata kato nauka*, cit., Sofia, 1946[2], pagg. 542.

[37] Cfr. D. Michalčev, *Forma i otnošenie*, cit., Sofia, 1931[2], pag. 52.

[38] C. Torbov, *Filosofija na pravoto i na jurisprudencijata* (Filosofia del diritto e della giurisprudenza), Sofia, 1930.

[39] Idem, *Za transcendentalnija idealizûm* (Sull'idealismo trascendentale), Sofia, 1932.

[40] Idem, *Osnovnijat princip na pravoto. Pravo i spravedlivost* (Il principio fondamentale del diritto: diritto e giustizia), Sofia, 1940.

[41] Idem, *Racionalizmût i empirizmût v pravnata nauka* (Razionalismo ed empirismo nella scienza del diritto), Sofia, 1943.

[42] Cfr. idem, *Probleme der Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft in fremde Sprachen* (Problemi di traduzione della *Critica della ragion pura* in lingua straniera), in «Kant-Studien», 61 (1970).

[43] J. Janev, *Antichrist* (L'anticristo), Sofia, 1926.

[44] Idem, *Za iracionalnoto v istoriata* (L'irrazionale nella storia), Sofia, 1927.

[45] Idem, *Dämonie des Jahrhunderts* (Demoni del secolo), Berlin, 1943.

[46] Idem, *Hegel - ličnost, sûdba, filosofia* (Hegel – personalità, destino, filosofia), Sofia, 1928.

[47] I. Sarûiliev, *Rodovi idei* (Idee di genere), Sofia, 1919.

[48] Idem, *Za voljata* (Sulla volontà), Sofia, 1924[2].

[49] Idem, *Filosofijata na Sokrat* (La filosofia di Socrate), Sofia, 1936.

[50] Idem, *Sûvremennata nauka i religijata* (La religione e la scienza contemporanea), Sofia, 1931.

[51] Idem, *Pragmatizûm* (Pragmatismo), Sofia, 1938.

[52] E. Popdimitrov, *Estetikata na Bergson* (L'estetica di Bergson), Sofia, 1923.

[53] Idem, *Filosofski studii* (Studi di filosofia), Sofia, 1928.

[54] I. Kinkel, *Socialna psichopatologija v revoljucionnite dviženija* (Psicopatologia sociale nei movimenti rivoluzionari), Sofia, 1924.

Bibliografia

Bûnkov, Angel, *Razvitie na filosofskata misûl v Bûlgarija* (Lo sviluppo del pensiero filosofico in Bulgaria), Sofia, 1966.

Grozev, Grozju, *Istorija na bûlgarskata filosofija* (Storia della filosofia bulgara), vol. I, Sofia, 1957; vol. II, Sofia, 1959.

Todor Pavlov, Sava Ganovski, Raičo Karakolov, Angel Bûnkov, Michail Bûčvarov, Kosta Andreev (a cura di), *Istorija na filosofskata misûl v Bûlgaria* (Storia del pensiero filosofico in Bulgaria), vol. I, Sofia, 1970; vol. II, Sofia, 1973.

Capitolo secondo
Tradizione filosofica e pensiero post-marxista in Bulgaria

Asen Ignatov

Dopo la caduta del Muro di Berlino, anche in Bulgaria si è aperta la strada per uno studio non prevenuto e una valutazione positiva dell'eredità filosofica autoctona. Si tratta in ogni caso di un momento – quand'anche secondario – della vita filosofica post-comunista, dominato da un'intensa ricezione soprattutto delle correnti filosofiche occidentali (molti giovani filosofi si occupano oggi di Heidegger, Sartre, Ricoeur, Baudrillard, Derrida, Benjamin, della scuola di Francoforte eccetera). Nell'ultima parte del capitolo saranno approfonditi i problemi derivanti da una tale disparità di proporzioni.

Non si può dire che la filosofia non marxista bulgara sia rimasta del tutto sconosciuta durante il periodo del comunismo. È anzi interessante il fatto che essa, rispetto a quanto accaduto in Unione Sovietica alla filosofia non marxista russa, sia stata persino più famosa. Questo è da attribuire al fatto che la dittatura in Bulgaria durò sensibilmente di meno e che, di conseguenza, il ricordo del periodo premarxista rimase più fresco, tanto che, in parte, si poteva ancora sentire l'eco delle discussioni avvenute prima della Seconda guerra mondiale tra i marxisti-leninisti bulgari e i loro oppositori «borghesi». A mantenere sempre vivo il ricordo di queste discussioni contribuì anche, con chiari intenti pedagogici, l'ideologia ufficiale. L'altro aspetto di questa situazione, in un certo senso più favorevole, consistette nel fatto che l'unica fonte di conoscenza del pensiero non marxista accessibile a un pubblico ampio fu costituita dagli attacchi polemici da parte dei filosofi di partito.

Con il crollo del sistema comunista la situazione è mutata. La filosofia ha riacquistato la propria libertà ed è divenuto così possibile riprendere confidenza con il passato. A causa delle difficoltà finanziarie a cui è legato il mondo dell'editoria in condizioni di libero mercato, le opere dei pensatori bulgari più significativi, a parte poche eccezioni, non sono ancora comparse in edizioni singole. Come negli altri paesi ex socialisti, tuttavia, anche il pubblico filosofico bulgaro ha trovato una soluzione provvisoria dettata dalla necessità: all'interno delle riviste che già venivano pubblicate, in quelle vecchie ma anche in quelle nuove, è iniziata la pubblicazione regolare di testi brevi – articoli e capitoli di libri – dei maggiori esponenti dell'eredità filosofica, creando così la prima possibilità di offrire ai lettori il pensiero originale di filosofi sino ad allora banditi.

1. *L'interesse per i pensatori bulgari premarxisti*

La priorità – assolutamente meritata – spetta al lascito del maggiore pensatore sistematico bulgaro, Dimitûr Michalčev. La rivista «Filosofski alternativi» ha pubblicato alcuni ampi stralci di una sua opera inedita, *La logica tradizionale e il suo fondamento materialista*. La storia di questo lavoro è oltremodo eloquente: al culmine dello stalinismo (1952) questo

intellettuale allora settantaduenne ebbe il coraggio di sottoporre, senza alcuna speranza di pubblicazione, il manoscritto così intitolato all'Accademia delle scienze, probabilmente, con il solo intento di dimostrare che la tradizione non marxista, sebbene ufficialmente vietata, continuava a vivere. L'Accademia organizzò una lunga «discussione» pubblica – che durò infatti alcune settimane –, un vero tribunale d'inquisizione, in cui numerosi filosofi di partito ingiuriarono all'unisono l'autore secondo lo stile di quei tempi. Michalčev, a cui era stato comunque riconosciuto il diritto di replica, difese coraggiosamente la sua «scienza fondamentale» che aveva sostenuto per decenni appellandosi all'opera del filosofo tedesco Johannes Rehmke. Mentre le critiche alla sua opera furono tutte pubblicate, la sua ampia risposta scritta (500 pagine dattiloscritte) restò inedita. Questo modo di procedere veniva allora definito «discussione»[1].

Come emerge dagli stralci oggi pubblicati, Michalčev dimostra in modo convincente che i suoi critici lo consideravano a torto un «idealista soggettivo»[2]. I leninisti bulgari erano convinti che la teoria della conoscenza di Michalčev potesse essere smentita dalle scienze naturali, in particolare dalla teoria dei riflessi di Pavlov, soltanto perché confondevano diverse circostanze. Ammesso che la psiche dell'uomo non sia altro che un «riflesso» a stimoli esterni, sarebbe tuttavia ancora da dimostrare che i suoi atti siano «immagini»[3].

Oltre a questo testo postumo, la redazione di «Filosofski alternativi» ha proposto ai lettori, per la prima volta in traduzione bulgara, anche un capitolo del libro di Michalčev, apparso in tedesco nel 1909, *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*. In quest'opera il filosofo contrappone la sua teoria di un «avere immediato» della realtà al neokantismo della Scuola di Marburgo e alla fenomenologia di Husserl[4].

Come già detto, il nuovo pubblico dell'era post-comunista dedica la sua attenzione soprattutto all'opera di Michalčev. Gli altri filosofi restano, in misura maggiore o minore, sullo sfondo, e ciò è motivato anche dal fatto che questi ultimi non reggono il confronto con questa figura straordinaria. Sono stati tuttavia pubblicati anche testi di questi autori.

Sempre su «Filosofski alternativi» (grazie alla mediazione di Jakob Fries e Leonard Nelson) è apparso un capitolo del manoscritto inedito del filosofo del diritto di orientamento kantiano Ceko Torbov, intitolato *Fondamenti di storia della filosofia* e dedicato a Socrate e ai sofisti[5]. Dopo sessant'anni è stata ripubblicata una ricerca sulla ricezione in Bulgaria di Spengler, testo redatto nel 1936 da L. Florov (un autore di cui null'altro è rimasto) in occasione della morte del filosofo della cultura tedesco[6]. Questo saggio non contiene comunque, oltre all'esatta esposizione della teoria di Spengler, alcuna presa di posizione nei confronti di essa.

Un contributo interessante a quello che viene spesso chiamato «pensiero pre-predicativo» è il saggio del celebre scrittore Konstantin Petkanov sulla percezione specificatamente bulgara della morte, determinata dall'«anima del popolo». Partendo appunto dal patrimonio del folclore bulgaro, Petkanov ricava la concezione della morte implicitamente contenuta in esso e ne evidenzia il tratto fondamentale, vale a dire una specie di «superamento» della morte. Tale concezione resta tuttavia intramondana e pagana o ilozoistica e si muove verso una conciliazione con la morte sotto l'egida della vita universale, in parte esperibile anche dionisicamente[7].

Hanno fatto nuovamente la loro comparsa anche le riflessioni del grande studioso bulgaro del medioevo Petûr Mutafčiev sul significato filosofico della storia bulgara. Nel saggio *La filosofia della storia bulgara* Mutafčiev aveva tentato di rinvenire i tratti distintivi del carattere del medioevo bulgaro e li aveva scorti nella discontinuità, nell'immaturità e persino nella delicatezza. Questo storico respinse i tentativi di spiegare tale particolarità ricorrendo ad argomentazioni di natura razziale-biologica o di psicologia nazionale, ricorrendo piuttosto a fattori storico-culturali. Secondo la sua concezione, la particolarità bulgara fu un pro-

dotto del «bizantinismo» che portò a una frattura interna dello stato bulgaro: essendo Bisanzio modello culturale e allo stesso tempo nemico politico, le tendenze a favore e contrarie si annullarono a vicenda e diedero alla storia bulgara il suo carattere internamente malsano e disarmonico[8].

Nel 1936 il filosofo Todor Michalčev analizzò la teoria buddhista del dolore. Nel 1994 il suo saggio è stato nuovamente pubblicato. Questo testo, di limpida e sistematica elaborazione, si presenta tutt'oggi come la migliore introduzione a tale problematica. Todor Michalčev prende via via in considerazione l'essenza del dolore – che Buddha stesso non definisce ma soltanto descrive –, la sua causa, che risiede nell'io, nella voluttà e infine nell'ignoranza, il suo superamento nella sconfitta dell'ignoranza nonché i mezzi per conseguire tale scopo consigliati dai grandi maestri indiani. L'autore compara il cristianesimo e il buddhismo e rimanda alle contraddizioni interne alla dottrina indiana, che a suo giudizio, negando l'esistenza dell'anima, deve negare anche quella del karma[9]. A un tema simile è dedicato anche il saggio sul misticismo indiano di Emanuil Popdimitrov, poeta lirico e saggista particolarmente attratto dal contenuto filosofico dei libri sacri hindu[10].

Grande interesse suscita anche l'opera del filosofo russo in esilio Pëtr Bicilli, il quale, a lungo professore a Sofia, fu legato piuttosto strettamente alla cultura bulgara. In una serie successiva di numeri di «Filosofski alternativi» è apparso il testo integrale del suo studio *Il posto del Rinascimento all'interno della storia della cultura*, pubblicato in russo a Sofia tra il 1932 e il 1933: un lavoro brillante, in cui sullo sfondo della ricca cultura rinascimentale vengono prese in considerazione anche le concezioni filosofiche, tra le altre quelle di Nicolò Cusano, Giordano Bruno e Machiavelli[11].

Sono queste, seppure grossolanamente, le prove per noi risultate sinora accessibili a sostegno dell'interesse nei confronti dei singoli pensatori bulgari premarxisti.

2. *Panorama di interessi arbitrari e isolati senza alcuna connessione*

Ciò che colpisce nella filosofia bulgara non è tanto l'ampiezza quantitativamente modesta dei testi, quanto soprattutto il loro carattere tematico, privo di connessioni e persino caotico. Il lettore straniero ha l'impressione che ogni filosofo bulgaro si sia occupato di un certo problema o di un determinato autore ma che non abbia condiviso quasi nulla con gli interessi dei suoi colleghi. Nei fatti è proprio così. In un piccolo paese quale la Bulgaria, dove vi erano anche piccole scuole filosofiche nazionali, non era semplicemente possibile che numerosi ricercatori si occupassero di un problema più generalizzato. Non si costituirono quindi ampi ambiti problematici e mancò il dialogo. Il risultato fu uno strano panorama, all'interno del quale i singoli interessi – una volta Buddha, un'altra i sofisti oppure Kant – rimasero privi di risonanza. L'offerta, proveniente soprattutto dall'Occidente, era considerevole, e tuttavia destinata soltanto a pochi «utenti». Il filosofo che si occupava di Montaigne e Zenone era spesso anche l'unico in Bulgaria a conoscerli entrambi. Tutto questo non fu di stimolo né allo scambio di pensieri né al rigore autocritico. I filosofi degenerarono, divenendo semplici divulgatori. Un fatto curioso di tale situazione è dato dalla grande notorietà a cui, grazie allo straordinario talento personale di Michalčev, giunse una scuola filosofica occidentale (la «scienza fondamentale» di Rehmke) che in Germania costituiva soltanto un fenomeno marginale, mentre autori, come Husserl, Dilthey, Heidegger e Jaspers, che allora dominavano la scena filosofica tedesca, in Bulgaria rimasero quasi ignorati.

Da questo carattere frammentario e «ridotto in poltiglia» del patrimonio ideale non marxista non ci si poteva naturalmente aspettare che lo stesso divenisse oggetto di ampi stu-

di comparativi, e ancor meno si traducesse in stimolo per un nuovo pensiero autonomo. Approfondiamo tuttavia quel poco che è stato conseguito sotto questo punto di vista.

Uno dei più importanti punti di confronto tra Michalčev e i marxisti-leninisti bulgari era legato alla questione della dialettica. Michalčev fu un risoluto oppositore della dialettica; egli, in particolare, sottopose le più gravi carenze della dialettica – il principio di contraddizione nella realtà – a una rigorosa critica logica. Nei loro tentativi di giudicare criticamente il problema della dialettica, oggi i filosofi bulgari fanno nuovamente ricorso alle argomentazioni di Michalčev. È noto che i dialettici, dopo Hegel, vedono come uno dei loro maggiori assetti l'impossibilità di comprendere senza contraddizione il movimento (lo spostamento dei corpi). Michalčev pensa invece che il movimento possa essere spiegato senza alcun conflitto con la logica formale. A suo giudizio, ogni cosa è un'unità di «unità momentanee» successive. Ogni «unità momentanea», dal canto suo, è un'unità di tre «determinazioni»: grandezza, forma e luogo. Il movimento meccanico altro non è che un cambiamento delle «particolarità» della determinazione del luogo. Nelle singole unità momentanee, secondo il filosofo bulgaro, non vi è né movimento né quiete. In questa tesi Ljuben Sivilov ha visto una «scoperta autonoma, la cui importanza supera i nostri confini nazionali» e le cui caratteristiche sarebbero «la coerenza coni presupposti di un sano intelletto umano e la chiarezza oltre ogni dubbio»[12]. Lilija Gurova ha confutato tale giudizio di Sivilov affermando che neppure Michalčev è riuscito a eliminare la dialettica in modo logico-formale, poiché egli, pur evitando di entrare in conflitto con il principio di contraddizione, vi ricade con un altro principio della logica formale – cioè con quello del terzo escluso – con la formulazione per cui in ogni unità momentanea non vi sarebbe né quiete né movimento[13]. Questo scambio critico di opinioni dimostra come ancora oggi le idee di Michalčev influenzino il dibattito, non ancora concluso, sulla dialettica.

Krasimir Dečev si è invece spinto a una caratterizzazione generale dell'opera di Pëtr Bicilli. In un saggio dai toni entusiasti l'autore si rammarica del fatto che questo grande intellettuale sia rimasto pressoché sconosciuto, mentre, se anziché in Bulgaria si fosse recato in Francia oppure in Italia, avrebbe raggiunto la fama di Berdjaev. Prendendo spunto da Aristotele, Delčev presume che Bicilli non sia stato notato proprio a causa della sua grandezza: lo Stagirita aveva infatti affermato che era assolutamente possibile che non si percepisse non solo un piccolo oggetto ma anche uno molto grande. Delčev è dell'idea che l'importanza di Bicilli sia pari a quella di Burkhardt e Huizinga e fonda tale considerazione del filosofo russo in esilio sulla sua concezione «dinamica» del Rinascimento[14].

Un ulteriore tentativo di cogliere tendenze più ampie è reperibile nel saggio di Dimitûr Cacov su Ceko Torbov in quanto esponente della tradizione del kantiano Jakob Fries. Torbov cercò di sviluppare in Bulgaria le idee di Fries, un contemporaneo e avversario di Hegel oggi dimenticato, e specialmente la sua metafisica, fondata su una via criticista che teneva conto anche dei sentimenti e non soltanto della logica[15]. Proprio questo, secondo Cacov, non sarebbe da sottovalutare, poiché l'influsso di Fries e di Leonard Nelson è stato co-determinante per la specificità del kantismo bulgaro.

Degni di attenzione sono anche gli sforzi di cogliere con maggior chiarezza il valore e l'importanza delle idee filosofiche medievali in Bulgaria. Il teologo Antonij Chubančev ha cercato di analizzare gli aspetti filosofici degli scritti teologici di San Eutimio, l'ultimo patriarca bulgaro ortodosso del medioevo. Nelle sue opere, dirette soprattutto contro gli iconoclasti, San Eutimio respingeva la concezione gnostico-manichea della materia come «sostanza maligna», vedendovi piuttosto «una buona creazione di Dio». Eutimio, autentico gigante del cristianesimo orientale che nelle difficili ore della conquista islamica divenne un vero *Praeceptor Bulgarkte* e difese l'unità del mondo sensibile e sovrasensibile, unità che

aprirebbe all'uomo la via alla conoscenza di Dio. Di conseguenza, egli considerò il mondo creato come una particolare «immagine di Dio», come una «icona naturale» [16]

3. *C'è un'eredità autoctono della filosofia in Bulgaria?*

Alla fin fine, anche i nuovi filosofi bulgari non possono esimersi dal porsi la questione «eterna» di quale sia l'immagine nazionale della filosofia patria. Il già citato Dimitûr Cacov prende in considerazione la «continuità interrotta» a causa del monopolio ideologico tenuto dai comunisti per 45 anni, scorgendo anzi un nuovo pericolo legato alla sottovalutazione dell'eredità filosofica autoctona. «Se la filosofia, perso il contatto con la vita, venisse sviluppata senza alcuna connessione diretta con le nostre tradizioni nazionali scientifiche e spirituali e al di fuori dell'intuizione e razionalizzazione particolari e tipiche della Bulgaria, in essa tornerebbero a dominare il dogmatismo (ma con un altro vettore), la scolastica e l'accademismo da vetrina.»[17] «È un fatto, che nell'ambito della filosofia siano ben più conosciute teorie, concezioni e tesi straniere rispetto alla storia della filosofia nazionale. [...] Colui che si laurea in filosofia e pratica in seguito la filosofia è strettamente legato ad Aristotele, Kant, Foucault o Derrida, ma non a D. Michalčev, C. Torbov, I. Gjuzelev, S. Kazandžiev e altri. [...] Ci si comporta secondo l'adagio per cui "l'erba del vicino è sempre la più verde". Si pensa che sia molto più pregevole occuparsi di qualche porcheria forestiera, o di quanto più avanzato vi sia in fatto di modernità, su cui vi sono dozzine se non centinaia di elaborati, piuttosto che, diciamo, delle idee di D. Michalčev o della tradizione ontologico-gnoseologica della nostra storia della filosofia.»[18]

Il problema è drammatico e riguarda tutti i paesi che hanno vissuto grandi cesure nella storia della loro cultura. I sentimenti dell'autore sono comprensibili, ma la soluzione, ove in generale sia possibile, abbisogna di un tempo assai lungo, forse interi secoli. Sul terreno della cultura di alto profilo è impossibile uno «sviluppo accelerato». Il pericolo dello snobismo e della sottovalutazione dell'elemento autoctono è reale ed è un problema che già abbiamo approfondito per quanto riguarda la Russia. La situazione della Bulgaria, tuttavia, è ben diversa rispetto a quella russa e più sfavorevole. A differenza della Russia, infatti, in Bulgaria non esiste praticamente alcuna tradizione filosofica autonoma differenziata, e sarebbe falso ricostruirla artificialmente *ex post:* scoprire cioè nello spirito di un superato romanticismo correnti filosofiche autonome che non sono semplicemente esistite. Il senso di un orgoglio nazionale ferito sarebbe un cattivo consigliere. Appare quindi più che normale che le giovani generazioni si orientino al modello di paesi culturalmente più evoluti. Naturalmente è benvenuto, ove possibile, il collegamento con il patrimonio ideale bulgaro. Questo è senza dubbio il caso di D. Michalčev, poiché la sua fondata critica al marxismo e i suoi contributi alla gnoseologia raggiungono effettivamente un livello internazionale.

Tutto sommato, la valorizzazione postcomunista dell'eredità tradizionale presuppone un'esatta immagine di tale eredità. Questa contiene effettivamente momenti positivi, ma è sprovvista di un profilo chiaro e resta purtroppo frammentaria.

[1] Cfr. il contributo di Georgi Šištov contenuto nel presente volume.

[2] Cfr. D. Michalčev, *Remkeanstvoto i negovite mnimi zabluždenija dosežno učenieto za estestvoto na obštoto* (Il Rehmkismo e i suoi apparenti errori rispetto alla teoria della natura del generale), in «Filosofski alternativi», nr. 2, 1994, pagg. 75-6.

[3] Idem, *Girgin Girginov streštu remkeanskata likvidacija na naukata* (Girgin Girginov contro la liquidazione rehmkiana della scienza), in «Filosofski alternativi», nr. 4, 1994, pagg. 113-20.

[4] Idem, V *kakvo se sûstoi poznanieto*? (In che consiste la conoscenza?), in «Filosofski alternativi», nr. 5, 1994, pagg. 114-33, e inoltre nr. 6, 1994, pagg. 107-32.

[5] C. Torbov, *Sokrat i sofistite* (Socrate e i sofisti), in «Filosofski alternativi», n. 3, 1994, pagg. 94-100,

[6] L. Florov, *Zalezût na Zapada. Po slučaj smûrtta na Osvald Špengler* (Il tramonto dell'Occidente. In occasione della morte di Oswald Spengler), in «Filosofski alternativi», nr. 5, 1994, pagg. 153-60.

[7] K. Petkanov, *Smûrtta v predstavite na bûlgarina (La* morte nell'immaginario dei bulgari), in «Filosofski alternativi», nr. 5, 1994, pagg. 161-66.

[8] P. Mutafčiev, *Kûm filosofijata na bûlgarskata istorija. Vizantinizmût v srednovekovna Bûlgarija* (Filosofia della storia bulgara. Il bizantinismo nella Bulgaria medievale), in «Filosofki alternativi, nr. 9-10, 1992, pagg. 83-90.

[9] T. Michalčev, *Teorijata za stradanieto spored Buda* (La teoria del dolore di Buddha), in «Filosofski alternativi», nr. 1, 1994, pagg. 29-39.

[10] E. Popdimitrov, *Misticizmût* v *indijskata filosofi*» (Il misticismo della filosofia indiana), in «Filosofski alternativi», nr. 1, 1994, pagg. 29-39.

[11] P. Bicilli, *Mesto Renesansa v istorii kul'tury* (La posizione del Rinascimento all'interno della storia della cultura), in «Filosofski alternativi», nr. 2, 1994, pagg. 109-18; nr. 3, 1994, pagg. 101-3; nr. 4, 1994, pagg. 121-42; nr. 5, 1994, pagg. 134-53; nr. 6, 1994, pagg. 133-54.

[12] L. Sivilov, *Prokâlnatata dialektika* (Maledetta dialettica), in «Filosofskanr. 1, 1991, pag. 91.

[13] L. Gurova, *Po sledite na izgubenoto očarovanie* (Sulle tracce dell'incanto perduto), in «Filosofski alternativi», nr. 1-2, 1992, pag. 146.

[14] K. Delčev, *Mjastoto na Bicilli v kultuifilosofijata na Renesansa* (La posizione di Bicilli all'interno della cultura del Rinascimento), in «Filosofski alternativi», nr. 2, 1994, pagg. 118-21.

[15] D. Cacov, *Frizianstvoto v Bulgarija* (Il Friesanismo in Bulgaria), in «Filosofski alternativi», nr. 2, 1993, pagg. 38-44.

[16] A. Chubančev, *Religioznofilosofski i bogoslovski problemi v* «*Pochvalno slavo za Sv. Ioan Polivotski*» *ot Sv. Patriarch Evtimij Târnovski*» (Problemi filosofico-religiosi e teologici nella «Lode di San loan Polivotski» del santo patriarca Eutimio di Târnovo), in «Filosofski alternativi», nr. 3, 1993, pagg. 104-13.

[17] D. Cacov, *1953 - po sledite na edna prekûsnata tradicija* (1953 - sulle tracce di una tradizione interrotta), in «Filosofski alternativi», nr. 4, 1993, pag. 29.

[18] *Ibidem*.

Parte settima
Serbia, Croazia e Slovenia

Le tradizioni filosofiche della Jugoslavia

Predrag M. Grujić

1. *Premessa storico filosofica sulla filosofia dell'Europa orientale*

I momenti essenziali della filosofia dell'Europa orientale – e quindi anche di quella serba e croata – derivano dal pensiero filosofico dell'Europa occidentale, in modo simile a quello in cui quest'ultimo è sorto dallo spirito dell'antichità. Per la filosofia come scienza, tale continuità storica si rivela come una realizzazione dello spirito umano che non conosce soluzione di continuità e pone sul piano più alto della riflessione, e tenta di risolvere, i problemi di maggiore rilevanza, come le questioni di causa e effetto, possibilità e realtà, materia, spirito, concetto, giudizio ecc. La filosofia come scienza è in grado di rivolgersi al generale in quanto vero solamente considerando questa unità storico-filosofica del pensiero, ponendosi così come la forma più elevata della riflessione umana.

Un'esposizione dell''ntera filosofia slava, a partire da un simile orientamento umanista, deve pertanto tenere conto di due aspetti fondamentali. Deve porre l'accento sull'influsso decisivo che l'Ottocento tedesco – più precisamente della filosofia dell'idealismo tedesco – ha avuto sul tessuto spirituale della filosofia slava ma deve anche rapportarsi ad altri numerosi momenti della storia della cultura europea, cui è da ricondurre il mondo spirituale slavo nelle sue strutture essenziali. Una delle principali peculiarità dell'Ottocento slavo è anche, e in particolare, l'intenso legame dei filosofi e scrittori russi, polacchi, cechi e jugoslavi con Kant, Schelling, Goethe, Schiller e Hegel. Tale situazione si esprime soprattutto nei numerosi sforzi dei pensatori slavi, mossi dall'intento di penetrare il mondo spirituale dell'Europa occidentale, e in particolare quello dei classici tedeschi, di superarlo e, ove possibile, di applicarlo alle questioni più rilevanti per l'uomo, nel contesto della propria interpretazione.

Per avere uno sguardo d'insieme sulle così variegate fasi di sviluppo dei paesi dell'Europa dell'est nell'epoca presente, il succitato principio della riflessione e dell'interpretazione della filosofia non marxista di questa parte d'Europa si rivela una pretesa che supera ampiamente l'ovvietà filosofico-scientifica. Si tratta infatti di indagare, tra l'altro, anche quei fondamenti filosofici sui quali poggiava il pensiero dell'Europa orientale prima di iniziare a vincolarsi – per lo più senza limiti – alla concezione materialista di stampo marxista. La conoscenza di questi aspetti peculiari costituisce inoltre uno degli elementi essenziali per rispondere alla domanda sul perché le barriere politiche e ideologiche tra l'Europa occidentale e quella orientale abbiano impedito il prosieguo di quella storia della cultura in precedenza comune, favorendo oltretutto una sempre maggiore separazione tra le persone. La necessità di un'indagine sistematica sul pensiero non marxista nei paesi dell'Europa orientale trova pertanto le sue basi già nel fatto che tale pensiero non fu semplicemente sostituito dalla filosofia marxista in quanto nuova concezione del mondo, ma che questa stessa filosofia divenne anche il fondamento di un modo di vivere per una grossa fetta di umanità al di

fuori dell'Europa. Tenendo conto di ciò, la tematica e la problematica filosofica del materialismo di provenienza marxista, cioè le sue posizioni fondamentali sul piano teorico e pratico, non dovrebbero venir comprese e giudicate per mezzo di una comparazione astratta con le corrispondenti posizioni dei sistemi idealisti. Infatti, la relazione tra Est e Ovest, dominata da tali elementi, non si manifesta soltanto nella politica e nell'economia come una tensione fondamentale tra i due, ma ha determinato nel nostro tempo anche differenze sostanziali nei campi di scienza, cultura e storia.

2. *Sulla particolarità della storia della Slavia del sud*

L'adesione decisamente tarda di Serbia e Croazia alla filosofia occidentale del XVII e XVIII secolo avvenne parallelamente a un ingresso, occorso con altrettanto ritardo, negli eventi di un'Europa già altamente sviluppata sotto ogni punto di vista. Prescindendo da azioni e rapporti isolati, in primo luogo nella corrispondenza con l'area tedesca, la storia dei popoli della Slavia del sud fu, sino alla fine del secolo scorso, in gran parte riempita di un contenuto che non andava oltre le problematiche della lotta per l'indipendenza nazionale. Serbi, croati, sloveni e macedoni vissero per secoli sotto un giogo pressoché unico di una dominazione straniera; durante questo lungo tempo essi furono quasi del tutto sottomessi al potere ottomano ed asburgico, pur non perdendo né la lingua né le caratteristiche fondamentali del loro passato culturale.

La riconquista dell'autonomia nazionale e statale iniziò per i popoli della Slavia del sud già all'inizio del XIX secolo, ma si concluse e si realizzò effettivamente soltanto negli anni Ottanta. Nella coscienza nazionale – così riacquistata – di tutti gli slavi del sud (anche quella dei bulgari) rimase tuttavia ancora presente il destino storico del passato, anche se non più così profondamente. A cavallo tra i due secoli, infatti, quando cioè gli slavi del sud presero a partecipare agli avvenimenti politici ed economici, si crearono anche per loro situazioni e conflitti altamente problematici, che ben presto, in ragione della loro grave rilevanza, si dimostrarono decisivi per l'intera Europa occidentale. Così, in tali condizioni, lo sviluppo della Jugoslavia rimase sino alla conclusione della Seconda guerra mondiale privo della necessaria continuità e armonia, e questo sia nella politica interna sia in quella estera. Tale particolarità della storia slava si rivelò, anche dopo il secondo conflitto, come un ostacolo temporaneamente insuperabile e – seppure in forma molto indebolita – costante per l'immagine e la prosperità generale della nuova Repubblica federale socialista della Jugoslavia (SFRJ).

A dimostrazione e fondamento di questa situazione occorre ricordare, per esempio, che le differenze e le contrapposizioni che spesso si manifestano tra serbi e croati non sono da ricondurre – come invece spesso si fa – a differenze etniche e ancor meno a differenze linguistiche; questi due paesi, che da soli costituivano circa il 70 per cento della popolazione jugoslava, possedevano sin dal 1850 una lingua scritta comune, che aveva generato un'ampia produzione letteraria di livello elevato[1]. Le autentiche contrapposizioni tra serbi e croati, e i contrasti che ne risultano, provennero inizialmente dalle differenze confessionali e dalle eredità culturali conseguentemente altrettanto diverse. Mentre i croati si orientarono piuttosto verso il cattolicesimo, la coscienza religiosa dei serbi si professò ortodossa, rientrando quindi nell'ambito storico della cultura bizantina orientale: fu così che i due popoli presero parte con intensità diverse alla vita culturale dell'Occidente europeo. La distinzione nell'ambito degli slavi del sud tra serbo-ortodossi da un lato e croato-cattolici dall'altro sembra essere soltanto una delle cause essenziali dello sviluppo storico disomogeneo e in parte con-

traddittorio tra serbi e croati. Soltanto con la fondazione del nuovo stato socialista, costituito dopo la conclusione della Seconda guerra mondiale dal partito comunista jugoslavo sotto la guida di Tito, il problema nazionale perse progressivamente la sua intensità originaria, costituendo così ancora oggi, per il precedente stato unitario, una significativa difficoltà politica.

Da questo punto, cioè partendo dalla considerazione delle condizioni storiche della Jugoslavia, qui delineate nei loro tratti generali, è possibile determinare l'intera storia culturale della regione nonché le basi intellettuali del suo pensiero non marxista nel XX secolo.

3. *Filosofia non marxista*

A differenza di alcuni altri paesi dell'Europa orientale, il pensiero non marxista in Serbia e Croazia – nel periodo tra la fine del XIX secolo sino ai primi anni successivi alla Seconda guerra mondiale – si sviluppò parallelamente alla riflessione positivista delle scienze della natura e anche a quelle idee di filosofia sociale del materialismo di orientamento marxista. Tali possibili modelli di pensiero filosofico, fondamentalmente differenti ma allo stesso tempo legittimi, non soltanto dominarono la vita scientifica, ma influenzarono anche con forza la vita politica e culturale. La filosofia non marxista, nell'ambito della quale erano rappresentate quasi tutte le correnti importanti del pensiero idealista, caratterizzò chiaramente la vita spirituale, ma questo non significò in alcun modo che essa, stretta tra simili opposti, avrebbe potuto, non senza le corrispondenti conseguenze, continuare a esistere. Ciononostante, mancò un confronto degno di attenzione sul piano scientifico.

Un'esposizione dello sviluppo della filosofia della Slavia meridionale – assai istruttiva dal punto di vista storico – conduce inevitabilmente a constatare che i suoi inizi si trovano già nel tardo medioevo, in particolare durante umanesimo e Rinascimento. In quel periodo, la partecipazione dei filosofi jugoslavi alla vita scientifica dell'Europa occidentale fu molto intensa, anche se non poté esercitare alcuna influenza decisiva sulle correnti filosofiche importanti. Quei filosofi operarono per lo più all'interno delle maggiori università e accademie dell'Occidente europeo, redigendo pertanto i loro scritti, quasi senza eccezioni, in una lingua straniera, quasi sempre latino oppure italiano. Questa fu anche la principale ragione per cui le tematiche e i risultati dei loro lavori per lungo tempo furono noti soltanto all'estero e non rivestirono alcuna importanza per lo sviluppo della vita culturale del loro paese.

Solamente a partire dal XIX secolo i filosofi jugoslavi iniziarono a scrivere nella loro lingua madre, fornendo così di tratti autonomi la filosofia come scienza. Non fu tuttavia possibile prendere spunto dall'opera dei filosofi dei secoli precedenti né proseguirne l'attività, non soltanto perché essi avevano utilizzato lingue straniere, ma anche per la trattazione del tutto nuova dei problemi filosofici legata alla realtà. Filosofi, scrittori e scienziati jugoslavi si impegnarono per riallacciarsi alle conoscenze dei loro contemporanei europei e per adeguare tali conoscenze a seconda delle possibilità, cioè delle proprie necessità. In particolare, fu la filosofia idealista tedesca quella in cui essi videro possibili soluzioni, filosoficamente fondate, ai propri problemi nazionali e spirituali. Così, lo studio spesso entusiasta della filosofia europea occidentale del XIX secolo esercitò un influsso decisivo sul pensiero filosofico serbo e croato, ponendo tuttavia anche le fondamenta per lo sviluppo di una filosofia autonoma.

La maggiore caratteristica di questo intenso rapporto con la filosofia di matrice idealista dell'Europa occidentale si fonda quindi – e questo vale evidentemente per la maggior parte del mondo spirituale slavo – sul fatto che la ricezione delle idee tedesche del XIX secolo, in

particolare, condusse alla nascita di una filosofia slava autonoma, quand'anche derivata per provenienza. Un'ulteriore e assai profonda conseguenza di tale sviluppo, contraddittorio e tuttavia in sé unitario e sistematicamente completo, fu la definitiva integrazione di tutti gli slavi nello spazio culturale dell'Europa occidentale, tanto più che tale sviluppo comune non si limitò soltanto alla filosofia, ma si estese anche alla letteratura, alle scienze della natura e alla politica.

Partendo da questo legame ricettivo della filosofia jugoslava con la filosofia dell'Europa occidentale, in particolare con il pensiero sistematico dell'idealismo tedesco, può essere determinata anche la posizione della filosofia non marxista di Serbia e Croazia:

1. la filosofia non costituì in alcun modo una semplice disciplina particolare del pensiero scientifico, ma venne piuttosto sempre posta all'interno di una connessione quanto più possibile stretta e in un rapporto concreto e reale con la problematica scientifica, storica e sociale;
2. il pensiero filosofico venne così elevato a suprema forma della scienza, in cui potevano avvalorarsi a un tempo sia le caratteristiche essenziali del pensiero nazionale sia i tratti fondamentali di una concezione autonoma del mondo.

Riassumendo, si può dire che la filosofia jugoslava – e in primo luogo l'attività scientifico-filosofica in Croazia e Slovenia – corrispose sino alla fine del XIX secolo a una filosofia scolastica, in cui il confronto con le questioni filosofiche fondamentali non fu in grado di andare oltre al patrimonio ideale lasciato in eredità dall'antichità e dal medioevo. Soltanto i successivi influssi ed effetti storico-ideali dell'Europa occidentale rivelarono presto la loro importanza e portata, risultando decisivi per la creazione di autentiche condizioni in cui coltivare un pensiero autonomo. Nulla si opponeva più a un orientamento qualitativamente nuovo e alla nascita di un nuovo interesse filosofico che consisteva soprattutto nel superamento della filosofia accademica, ben poco legata all'esperienza concreta. In virtù dei suoi valori culturali, infatti, il pensiero occidentale, rielaborato e concentrato nella filosofia dell'Europa occidentale moderna, trovò una sempre più ampia conferma, che si espresse non soltanto in maniera ricettiva ma anche costruttiva.

La ricerca filosofica e l'attività didattica all'interno dell'allora Jugoslavia si concentrarono in quel periodo esclusivamente nelle Università di Belgrado, Zagabria, Lubiana e Skopie; tra le prime due – dapprima per evidenti ragioni di uniformità linguistica – si sviluppò anche una fruttuosa collaborazione, assai significativa per la realizzazione dell'intero pensiero scientifico.

a) *La filosofia serba all'Università di Belgrado*

La filosofia non marxista della Serbia del XX secolo è legata in particolare ai nomi di quei filosofi che vissero a Belgrado e, in gran parte, insegnarono presso la sua università[2]. Alla fine del XIX secolo l'interesse per la filosofia conobbe in Serbia un rapido sviluppo e una grande popolarità, tanto che, dopo le opere letterarie, erano proprio gli scritti di filosofia quelli maggiormente pubblicati e letti. Tra gli studiosi che meritano di essere ricordati, in quanto con i loro scritti conferirono al pensiero idealista la forma di una concezione filosofica del mondo fondata sui principi della metafisica tradizionale, menzioniamo tra gli altri Božidar Knežević (1862-1905), Mihailo Petrović (1868-1943), Branislav Petronijević (1873-1954), Toma Živanović (1884-1971), Svetomir Ristić (1886-1971), Miloš N. Djurić (1892-1967); essi costituiscono l'apice del pensiero idealista serbo, che rivestì una notevole importanza storico-filosofica anche a livello europeo.

La vita spirituale e scientifica nella società borghese serba, sviluppatasi già attorno al nuovo secolo, fu segnata in campo filosofico e letterario principalmente dal pensiero ideali-

sta; in ragione della sua stessa struttura, tuttavia, essa rimase ugualmente aperta ad altre idee e correnti scientifiche, politiche e ideologiche. Si giunse così anche a un notevole sviluppo teorico del pensiero materialista e a una prima conoscenza fondata delle teorie marxiste, le quali poterono trovare un punto di raccordo non mediato[3] con la filosofia del positivismo, allora molto diffusa, e con il nuovo evoluzionismo delle scienze della natura.

Tra le facoltà più importanti e tenute in gran conto dell'Università di Belgrado, oltre alla Facoltà di giurisprudenza, risultò – in particolare nel periodo dal 1918 al 1941 – anche quella di filosofia, i cui numerosi membri erano annoverati tra gli studiosi riconosciuti a livello internazionale. Tra i filosofi ricordiamo soprattutto Branislav Petronijević, Dragiša Djurić, Ksenija Atanasijević, Nikola Popović, Vladimir Vujić, Miloš N. Djurić, Vladimir Dvorniković, Branko Lazarević e Dušan Nedeljković[4].

All'Università di Belgrado, la filosofia si occupava soprattutto di determinare la portata e i confini della conoscenza umana, di porre cioè in risalto il razionale come la più alta conoscenza filosofica e pensare l'irrazionale – ciò che non può esser accolto dall'intelletto umano – come il fondamento originario, assoluto ed eterno di tutte le singole determinazioni. Alla luce di tale intento generale, il tentativo di superare le posizioni unilaterali del pensiero razionalista e positivista, di qualsivoglia natura, appariva come il compito più importante di una filosofia che intendeva inizialmente ricondurre posizioni estreme a un'unità intellettualmente sensata. Di conseguenza, gli sforzi dei filosofi serbi per realizzare tali scopi avvennero su diversi percorsi di interpretazione filosofica, che condussero, in conformità al loro punto di partenza, a numerose e differenti correnti di pensiero. Gli ambiti tematici della filosofia serba, ancora relativamente giovane, si situarono dunque tra metafisica e scienza della natura, fondamenti razionalisti dell'essere e determinazioni positivistiche del concreto. All'interno di questo tipo di problemi, essa tentò di penetrare e realizzare principi di pensiero propri e autonomi.

A cavallo delle due guerre l'interesse maggiore fu rivolto soprattutto alla storia della filosofia, poiché già nel XVIII e XIX secolo un considerevole numero di rilevanti scritti filosofici era stato tradotto e in parte commentato[5]. Una delle più originali concezioni della storia della filosofia proviene dallo studio *Filosofia istorije filosofie merene gnoseološkim subjektom i gnoseološkim objektom* (Filosofia della storia della filosofia misurata sul soggetto gnoseologico e sull'oggetto gnoseologico)[6] di Dragiša Djurić. A partire dalle posizioni di un naturalismo genetico, che costituisce il fondamento del suo pensiero, Djurić coglie la nascita e lo sviluppo della storia della filosofia come dispiegamento sistematico del pensiero umano, il quale, nel proprio compiersi, viene sempre e solo determinato dall'essenza naturale del pensiero. La conoscenza di questa auto-rappresentazione del pensiero, cioè il conoscere e comprendere la normatività da cui nasce la storia della filosofia, costituisce l'oggetto autentico della storia della filosofia stessa. Infatti, come argomenta Djurić, solamente una tale interpretazione della storia del pensiero può giungere, in quanto storia della filosofia, a una forma sempre più elevata di scienza; soltanto in questo modo essa può giungere a dimostrare l'intera portata della sua validità assoluta in quanto scienza, anche, e in particolare, rispetto al futuro. Nella storia della filosofia egli vede inoltre un processo di dispiegamento dell'eterno perfezionamento della struttura complessa della natura, e quindi un affidabile strumento di conoscenza scientifica, il quale, conformemente all'oggetto di conoscenza, deve essere sviluppato e ininterrottamente perfezionato. Questa interpretazione della storia della filosofia si rivela inoltre come un metodo immanente al pensiero che esclude la formazione di posizioni unilaterali, in particolare quelle puramente scientifiche, e per questo esige piuttosto l'ulteriore sviluppo della filosofia come scienza, cioè come un sistema di forme di conoscenza basate sulla naturale determinazione d'essenza del pensiero stesso.

Le più importanti epoche della storia della filosofia di cui si sono occupati i filosofi dell'Università di Belgrado sono quelle dell'antichità (Eraclito, Democrito, Empedocle, gli Eleati, Platone, Aristotele, Epicuro, Plutarco) e del medioevo (Agostino, Maimonide, Bonaventura, Tommaso). La filosofia greca costituì per esempio il tema principale del celebre ellenista M. N. Djurić, un filosofo che fu allo stesso tempo un eccellente conoscitore della lingua e della letteratura greca. Accanto a lui vi furono altresì K. Atanasijević, A. Savić Rebac, B. Lorenc, M. Borisavljević, V. Popović, I. Sekulić, B. Vojinović, V. Mioć e altri, i quali concentrarono il loro lavoro sulla metafisica e sull'idealismo filosofico della tradizione e, appoggiandosi a questo, tentarono di spiegare in maniera scientifica il mondo del loro tempo. Un intenso impegno si poté riscontrare anche nei confronti della filosofia moderna. La familiarità di numerosi filosofi serbi con le teorie e i sistemi di questo periodo non rimase affatto confinato a puri risultati di ricerca. Le loro precise conoscenze di tale filosofia si rivelarono spesso come importanti punti di riferimento per un pensiero autonomo, oppure condussero a posizioni contrarie, destinate poi a svilupparsi in una critica mirata delle diverse tesi filosofiche dell'epoca moderna. La critica riguardò molto spesso la parzialità di talune posizioni della filosofia dell'Europa occidentale, cercando al tempo stesso di trovare un modo che portasse a un loro superamento. Quanto fosse articolato e intenso questo atteggiamento critico nei confronti del patrimonio della tradizione occidentale – in particolare nei confronti del XIX secolo – risulta particolarmente evidente nel fatto che nell'ambito tematico dell'attualità non rientrarono soltanto i filosofemi di Spinoza, Rousseau, Kant, Schelling oppure Hegel, ma anche le concezioni e i problemi filosofici presenti nelle opere di scrittori quali Schiller, Goethe, Dostoevskij e Tolstoj. La filosofia moderna esercitò così una grande influenza sullo sviluppo delle scienze dell'intera Jugoslavia, ma più in particolare su filosofia e letteratura. Questo è molto facilmente desumibile nelle opere dei filosofi S. Ristić, N. Popović, D. Nedeljković, M. Marković, E. Spektarsi e, in particolare, in quelle di B. Petronijević, ai cui sistema metafisico dedicheremo ampio spazio.

Con le ricerche sul pensiero contemporaneo, il lavoro filosofico in Serbia superò i confini dell'Europa occidentale interessandosi anche alla moderna vita culturale in Russia e in India. Il pensiero russo trovò per esempio un'eco vivace nei lavori filosofici, tra gli altri, di M. Marković, D. Stojanović, R. Vesović e S. Stojanović. Essi si ispirarono principalmente a L. N. Tolstoj e al suo sforzo di realizzare, con l'aiuto del cristianesimo, il regno di Dio sulla terra. Non minore fu l'influsso di Vl. S. Solov'ëv, il quale, nella sua filosofia dell'unità del tutto, dichiarò che lo scopo supremo del pensiero filosofico era riunire la perfezione logica occidentale con le dottrine della fede orientale, ricche di contenuto.

Della ricchezza cosmopolita di R. Tagore e M. Gandhi, i quali – in virtù di una profonda coscienza religiosa – erano alla ricerca delle possibilità di realizzare una pace mondiale, si occuparono nelle loro lezioni anche P. Jevtić, M. N. Djurić, T. Slijepcević, P. Bešević, D. Aleksić, S. Banica e V. Savić.

Il già citato principio critico dei pensatori serbi e croati, che durante la ricezione ad ampio raggio e di lunga durata della filosofia dell'Europa occidentale valse costantemente da principale tratto distintivo della loro riflessione filosofica, poté esercitare un grande effetto in particolare in quell'ambito della filosofia contemporanea che determinò il passaggio dall'idealismo del XIX secolo al realismo oggettivo del XX. Il criticismo, riformulato, si rivolgeva infatti contro l'idealismo assoluto e la sua pretesa di poter cogliere il mondo nella sua totalità; allo stesso tempo, tuttavia, si opponeva anche ai principi materialisti di stampo marxista, che avrebbero voluto elevare il secolo della tecnica e del socialismo a principio di unità della storia umana. Il criticismo di stile neokantiano si fondò pertanto, contemporaneamente e in modo assai sfumato, su positivismo, empirismo e pragmatismo, grazie ai quali

poté svilupparsi nella nascita di quel pensiero filosofico che ebbe come conseguenza iniziale la formulazione della filosofia della vita e, in seguito, anche quella della fenomenologia, dell'esistenzialismo, della logistica e del positivismo logico.

I primi stimoli e l'assunzione delle prime posizioni concrete su problemi di questo tipo giunsero nel dibattito in Jugoslavia attraverso la filosofia della vita di Henri Bergson e raggiunsero una considerevole popolarità grazie a numerosi lavori di N. Popović, D. Mitrinović, B. Petronijević, V. Vujić, P. Slankamenac, F. Medić, S. Vinaver, D. Stojanović e V. Dvorniković. A differenza di altri paesi dell'Europa occidentale – come in Francia (bergsonismo) e Germania (M. Scheler, L. Klages, Th. Lessing) –, la filosofia della vita non fu in grado di diventare in Jugoslavia un movimento filosofico significativo, benché con le sue interpretazioni risalisse anche al secolo precedente, in particolare alla filosofia della libertà e della volontà di Schelling e Schopenhauer. La propensione dei filosofi jugoslavi a ritenere quale tema più adatto all'ambito filosofico la problematica specifica della filosofia della vita, l'unicità, la capacità di esperienza, l'interiorità, non rimase immune da critiche e rifiuti. Contro i suoi principi si rivolse in particolare Dušan Nedeliković, che nei suoi scritti *Pankalizam i dijalektika* (Pancalismo e dialettica) [1936] e *Anti-Bergson* [1939] sottopose i pensieri fondamentali della filosofia della vita – sia che fossero postulati su base umanistica oppure naturalistica – a una critica materialista e marxista, condannandoli come interpretazioni della vita umana e delle sue condizioni fondamentalmente estranee alla realtà e inesatte.

b) *La filosofia croata all'Università di Zagabria*

La tradizione filosofica della Croazia si distingue dallo sviluppo della filosofia in Serbia e nel suo centro culturale, Belgrado, sotto due aspetti: innanzitutto, è più antica e tocca il suo apice non nel XX secolo bensì già nel XVII e XVIII; il suo raggio d'azione, inoltre, non è legato soltanto a Zagabria ma anche a Ragusa (Dubrovnik), Spalato e Zara, nonché, con grande intensità, alle Università di Padova, Firenze, Bologna, Roma, Parigi, Vienna e altre città europee. La ragione principale di un simile sviluppo è costituita soprattutto dal fatto che i croati, in quanto parte della Chiesa cattolica romana, effettuarono i loro studi presso le numerose università e istituti superiori cattolici, potendo così ottenere in Italia, Francia e Germania solide conoscenze, in particolare in filosofia e teologia. In ragione di tale situazione, la filosofia medievale e protoumanistica fu sempre al centro dell'attività dei croati, così che il loro pensiero filosofico, come anche nell'Europa occidentale del tempo, rimase fortemente caratterizzato in senso religioso. Il pensiero dei filosofi e dei dottori della Chiesa croati, attivi per lo più nelle città della Dalmazia, era a tal punto intrecciato con la fede che senza la religione non poteva neppure risolvere le particolarità filosofiche dei singoli problemi. Era l'epoca di riflessioni in cui la filosofia come scienza, non più dominata dal logos, aveva fondamentalmente trasferito il proprio ambito tematico e la collocazione dei problemi al patrimonio della fede religiosa; un'epoca che anche in Croazia viene caratterizzata dall'affermazione di Pietro Damiani: «La filosofia sia un'ancella della teologia». In modo simile a molti altri esponenti della filosofia medievale, anche i filosofi croati sottomisero le proprie riflessioni su sostanza, anima, verità, possibilità, realtà ecc. a un principio di ricerca che essi stessi avevano posto come regola della speculazione filosofica, offrendo così il proprio contributo allo sviluppo della filosofia scolastica in quanto *philosophia perennis*. Il particolare rapporto qui enunciato tra conoscenza e fede sottolinea chiaramente il primato della seconda, anche se per i filosofi croati, in particolare per i pensatori cristiani della Croazia, la conoscenza filosofica «razionale» continuò a essere considerata come un' irrinunciabile componente della religione.

L'influsso di un'intera schiera di umanisti e scienziati croati sullo sviluppo del pensiero medievale cristiano in Europa fu di importanza così rilevante da non poter essere ignorata neppure nel contesto del pensiero non marxista croato del XX secolo[7]. Vi appartengono soprattutto il filosofo umanista Marko Marulić (Marco Marulo, 1450-1524) e il filosofo della natura Rudjer Bošković (Roger Joseph Boskowich, 1711-87).

Le opere di Marulić[8] facevano allora parte di quei testi teorici cui maggiormente s'ispirò il rinnovamento della fede, interno al cattolicesimo, intrapreso nel corso del XVI secolo. Il suo scritto del 1506 *De institutione bene beateque vivendi* costituisce un'interpretazione sistematica della morale cristiana che, in ragione della propria attualità, fu più volte tradotto dal latino e pubblicato, sino alla fine del XVII secolo, in alcune lingue europee. Come filosofo e teologo, Marulić è annoverato tra i maggiori teorici dell'etica cristiana, la cui posizione spirituale si colloca, in modo assai espressivo, tra il pensiero filosofico-religioso del medioevo e il nuovo sentimento rinascimentale della vita. Lo si considera inoltre come il fondatore della poesia croata: il suo epos patriottico-religioso *Judita* (1521) e la poesia *Suzana* (1522) sono le prime opere letterarie di valore scritte in volgare in Croazia. Tra i suoi numerosi lavori vi è anche la studio sull'anima, sviluppato secondo il modello di riflessione filosofica aristotelico, *Psychologia seu de ratione animae humanae*, uno scritto scientifico in cui, per la prima volta, viene utilizzato il concetto di «psicologia».

Rudjer Bošković[9], filosofo, matematico, fisico e astronomo originario di Ragusa, fu senza dubbio il più celebre pensatore croato, il cui nome, specialmente nel XVIII secolo, era assai conosciuto nell'intero mondo degli intellettuali. Come professore universitario insegnò a Roma, Pavia e Parigi; a Milano fondò l'osservatorio astronomico. Il suo interesse filosofico era rivolto soprattutto allo studio della composizione e determinazione della struttura della materia nonché alle sue forme categoriali di manifestazione, al movimento, allo spazio e al tempo. Nella sua opera maggiore *Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, apparsa a Vienna nel 1758, Bošković sviluppò una teoria scientifico-filosofica in cui la validità delle leggi newtoniane della gravità e della teoria leibniziana delle monadi veniva legata in un'unità dinamica e ulteriormente sviluppata. La sua determinazione filosofica della materia e i preziosi risultati della sua ricerca scientifica sull'indivisibilità degli atomi sono considerati scoperte decisive che hanno tra l'altro contribuito alla nascita della moderna atomistica attuale.

Tale sviluppo della vita filosofica croata, lungo e assai fruttuoso, durò sino all'inizio del XIX secolo; in seguito – e così rimase sino alla Seconda guerra mondiale – non si ebbero in Croazia né un ulteriore sviluppo rispetto alla tradizione né un significativo influsso della moderna filosofia dell'Europa occidentale. Durante questo periodo, il precedente grande interesse per la filosofia affondò al livello di una scolastica di medio valore che si occupava in modo molto parziale dei problemi di etica ed estetica, in particolare della possibilità della loro interpretazione pedagogica e della loro applicazione. Tra i pochi scritti degni di attenzione – eccezion fatta per alcuni manuali per le scuole medie e superiori – meritano di esser citate le seguenti opere di letteratura filosofica: *Razvoj i sastav občenite estetike* (Sviluppo e composizione dell'estetica generale) [1902] di Franjo Marković; *Udžbenik logike* (Manuale di logica) [1888], *Udžbenik psihologije* (Manuale di psicologia) [1893] e *Monizam i kriščanstvo* (Monismo e cristianesimo) [1917] di Djuro Arnold, allievo di R. H. Lotze. Marković e Arnold sono stati i primi professori di filosofia dell'Università di Zagabria (Sveučilište, fondata nel 1874); oltre al Seminario filosofico della Facoltà di filosofia dove essi insegnarono esisteva anche il Seminario filosofico della Facoltà di teologia.

All'interno della Facoltà di teologia fu notevole l'impegno a proseguire la tradizione della filosofia religioso-cattolica croata, anche se il suo ulteriore sviluppo non poté certo supe-

rare il livello e la misura dell'insegnamento universitario. Il risultato più significativo dell'elaborazione filosofica confinata all'attività accademica è riassunto nella pubblicazione della prima esposizione completa della filosofia scolastica e in numerosi manuali di filosofia in serbo-croato[10].

Nella Croazia a cavallo tra i due secoli, con il progressivo costituirsi di una società borghese realizzatasi in gran parte sotto il forte influsso culturale e politico dell'Europa occidentale, anche a Zagabria sorsero differenti posizioni ideologiche, politiche e scientifiche. Per la diffusione della filosofia scolastica, sino ad allora accettata senza obiezioni, tale cambiamento strutturale della società significò una limitazione e una stagnazione, in quanto le venivano ora contrapposte nuove concezioni filosofiche «attuali», «popolari» e «moderne». Non si giunse tuttavia a un contrasto più profondo, orientato filosoficamente e condotto scientificamente, tra le correnti spirituali contrapposte. Infatti, nessuna delle due possibilità di rivitalizzazione della vita filosofica, né quella «antica» né quella «moderna», poté svilupparsi in modo soddisfacente e rivelarsi sufficientemente affidabile quanto alla propria struttura per poter essere accettata come il fondamento di un nuovo movimento spirituale.

Il pensiero idealista dell'Università di Zagabria non riuscì così ad assumere i tratti di una precisa corrente di pensiero. In quanto scienza ed espressione generale delle singole correnti di pensiero, la filosofia fu tema di discussione soltanto in un ambito assai ridotto *dell'intelligencija* croata. Il significato dell'idealismo metafisico e gnoseologico, che si rivelò nel modo più chiaro nei lunghi anni di lavoro del filosofo di Zagabria Albert Bazala (18771947)[11], non consistette tanto nell'interpretazione sistematica e nella profonda fondazione di un filosofema, quanto nella produzione e nell'ulteriore sviluppo di una propria terminologia filosofica. Bazala si occupò quasi esclusivamente di storia della filosofia, trattando con la più grande attenzione i problemi della fondazione logica della conoscenza filosofica e della determinazione ontologica della libertà.

Altri esponenti della filosofia croata di questo periodo tentarono spesso di comprendere e interpretare l'idealismo filosofico dal punto di vista delle concezioni positiviste, dialettiche o psicologiche: Stjepan Matičević (1880-1941)[12], Vladimir Dvorniković (1888-1956)[13], Pavao Vuk-Pavlović (1894-1959)[14], Marjan Tkalčić (1896-1956)[15], Stevan Pataki (1903- 53)[16], e Vladimir Filipović (1906-84)[17].

Uno dei maggiori fautori croati del pensiero metafisico-idealista fu sicuramente Anton Mahnić (1850-1920)[18], che operò in Slovenia e Croazia e fu considerato in queste due regioni come la guida ideologica di quel movimento spirituale che si rivolgeva contro ogni liberalismo, e in particolare contro quello nella vita spirituale.

Lo sviluppo scientifico, economico e culturale dell'Europa del XIX e XX secolo fu considerato da Mahnić come la più grave minaccia per le forme di vita: «Il mondo ha cominciato a vacillare, la vita ha perso il terreno sicuro sotto i piedi. La nave ha lasciato l'ancora che era legata alle incrollabili verità della metafisica.»[19] Per l'umanità sarebbe quindi più che mai necessario liberarsi dal pressante giogo della realtà quotidiana e sollevarsi sino al regno metafisico delle idee, a cui porta l'unica via della vera conoscenza. La disponibilità sorta in tempi recenti a ripartire il mondo in ambiti diversi – uno materiale e uno spirituale, uno sensibile e uno sovrasensibile – e a separarli tra loro, quasi fossero qualcosa di diverso per la loro stessa origine, dovrebbe esser evitata per amore della conservazione dell'umanità: «Come Iddio creatore è trino oppure uno in tre persone, così anche ogni cosa porta in sé l'opera delle sue mani, i segni di una trinità. Ogni cosa è in sé una e unica, giacché è determinata in quanto tale ed è soltanto ciò che è e nient'altro. Ogni cosa è inoltre giusta e vera, buona e bella. È vera poiché concorda con l'idea che Dio ne aveva *ab aeterno* e a partire dalla quale l'aveva creata. È buona poiché è adeguata allo scopo per cui Dio l'ha creata. È bella

poiché in essa si riflette la sapienza del pensiero divino. I concetti metafisici di vero, buono e bello si sovrappongono: ciò che è vero è anche buono e bello.»[20] In tale fondamento metafisico della triade di vero, buono e bello, che alla fin fine costituisce sempre un'unità predeterminata e pertanto eterna, Mahnić vide anche le determinazioni principali dell'autentica vita umana inscindibilmente legate alle leggi della verità eterna.

Anche gli sforzi di Mahnić per la conservazione dell'indipendenza e della purezza dell'intera vita culturale slovena e croata vanno compresi nel contesto della preservazione dei principi e dei valori tradizionali dell'essere di ogni singolo intesa dalla filosofia idealistico-metafisica. Egli si fece pertanto sostenitore della preservazione dell'antica scrittura slovena e croata (glagolitica), e ciò non soltanto nei testi scolastici e nella letteratura, ma anche nei libri e nella lingua della Chiesa.

In base a quanto finora detto, possiamo sostenere che la filosofia non marxista della Jugoslavia del XX secolo – i cui maggiori esponenti operarono nelle Università di Belgrado e Zagabria – trovò il proprio tema generale soprattutto nella problematica storico-filosofica della filosofia antica e moderna. La maggior parte dei lavori si rivelano pertanto come un'interpretazione idealistica della filosofia della storia: è il moderno idealismo di provenienza metafisica che intende porre parzialmente in questione la facoltà assolutizzante del pensiero, rimandando con ciò ai suoi limiti, nel momento in cui vuole negargli la capacità di penetrare l'essenza autentica del mondo e la sua causa più profonda. Infatti, il fondamento originario come principio e base di ogni essere per l'intelletto filosofico – e tale è la concezione dominante di questa filosofia – risulta alla fin fine qualcosa di non fondabile, giacché esso, proprio in quanto causa prima e principio assoluto di tutte le cose, deve essere il fondamento eterno anche dell'intelletto stesso.

Nella filosofia non marxista jugoslava del XX secolo sono state chiaramente rappresentate quasi tutte le discipline filosofiche, laddove, accanto alla storia della filosofia, il maggiore interesse fosse rivolto a problemi di gnoseologia, logica, etica, estetica e alla comprensione filosofica delle scienze della natura, in particolare della matematica.

4. *Branislav Petronijević: tra metafisica e scienza*

L'unico sistema filosofico completo della filosofia non marxista jugoslava è legato al nome di Branislav Petronijević (1875-1954). Petronijević, come molti altri intellettuali e pensatori slavi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, studiò nei paesi di lingua tedesca; nel 1894 intraprese lo studio della medicina a Vienna, benché il suo maggiore interesse fosse rivolto alla filosofia e in particolare al pensiero metafisico tedesco del XIX secolo. Per questa ragione, dopo un breve periodo, lasciò Vienna e nel 1896 si trasferì a Lipsia per studiare filosofia, con l'intenzione di conoscere questa «scienza del pensiero puro» nel paese in cui essa aveva raggiunto il maggiore sviluppo[21]. I primi passi in questa direzione li mosse con lo studio di opere quali *Medicinische Psychologie oder Psychologie der Seele* [1852] e *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* [1856-64] di R. H. Lotze; *Ethica ordine geometrico demonstrata*, di Spinoza; *Philosophie des Unbewussten* [1869] e *Geschichte der Metaphysik* [1899-1900] di E. von Hartmann; *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1818] e *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [1814] di Schopenhauer. Nel 1897 conseguì a Lipsia il dottorato con J. Volkelt e M. Heinze presentando il lavoro *Der Satz vom Grunde* (Il principio di ragione), nel quale aveva già formulato le tesi fondamentali del suo sistema metafisico. In seguito Petronijević si trasferì per un breve periodo a Parigi, per poi rientrare a Belgrado, dove fu docente universitario sino alla pensione.

Petronijević ha dedicato tutta la sua vita alla rifondazione della metafisica e, in tale contesto, ha considerato come suo compito concreto quello di assicurare il ritorno e il futuro di una filosofia pura e nuova e tuttavia profondamente fondata nella tradizione metafisica. Nell'individuazione, e anche nella realizzazione, delle sue finalità filosofiche orientate al pensiero della «salvezza della metafisica», Petronijević si ispirò chiaramente al pensiero metafisico-razionalista di Spinoza e Leibniz, assumendo come modello nella realizzazione strutturale del suo sistema quella metafisica aristotelica che, in quanto scienza dei fondamenti ultimi dell'essere e delle sue conseguenze cosmologiche e antropologiche, si presta alla conservazione dell'unità delle scienze. Era fermamente convinto che la necessità di un pensiero metafisico non potesse esaurirsi nel superamento delle concezioni empiriche e positiviste, ma che dovesse piuttosto essere diretto a riconoscere quelle parti della metafisica non più valide, per poter poi porre nuovamente quest'ultima su di un solido fondamento scientifico.

Petronijević si rifece alla metafisica speculativa del XVII secolo e intese il proprio sistema come collegamento e raccordo tra il fondamento metafisico onnicomprensivo delle esperienze, così come esso è esplicitato in Spinoza, e la metafisica monadica di Leibniz. Egli tentò di riunire i principi fondamentali della metafisica delle due filosofie in un «monopluralismo», in cui l'unità della sostanza del mondo e la molteplicità delle monadi sono raccolte in unità. La metafisica, infatti, nella misura in cui intende occuparsi della realtà concreta – e in particolare delle sue determinazioni reali –, deve spingersi sino alle sue componenti elementari, penetrarle in quanto ente per poterle poi disporre in una totalità.

Petronijević vide la necessità della fondazione di una metafisica che procedesse da se stessa e avesse valore assoluto nella situazione della filosofia del suo tempo, in cui le posizioni contrapposte delle correnti di pensiero empirico e idealista – che in parte si escludevano a vicenda – avevano raggiunto il loro apice. In ciò egli vide uno sviluppo della storia del pensiero, in cui l'unilateralità dell'una come dell'altra forma di espressione dello spirito manifestava la stagnazione e la decadenza della scienza filosofica. Parallelamente, i principi classici della metafisica – che potevano ricondurre tanto il mondo fenomenico quanto quello dei concetti a un unico principio, e cioè quello dell'assoluto – nella loro intenzione fondamentale furono pressoché dimenticati. Petronijević considerò unilaterali anche i sistemi metafisici tedeschi del XIX secolo, poiché non avevano preso in sufficiente considerazione i risultati più recenti della ricerca scientifica, assegnando così alla filosofia una funzione puramente concettuale e astratta. Nella concezione di Petronijević la necessità di restituire nuovamente alla metafisica la sua validità atemporale e la sua capacità di accogliere il tutto dipendeva esattamente da questo. Tenendo conto di tale scopo, che attraversò il suo intero percorso filosofico, Petronijević risalì alla filosofia prekantiana per ritrovare nella metafisica, soprattutto quella del XVII secolo (Spinoza e Leibniz), i presupposti di maggiore rilevanza per il suo sistema filosofico[22].

a) *Compito e metodo della metafisica*

Come nella più pura tradizione della metafisica, il sistema filosofico di Petronijević attribuisce a quest'ultima il valore di scienza somma, che ha come tema delle proprie ricerche l'essere in quanto tale, vale a dire le sue determinazioni essenziali: «La metafisica è la scienza dell'ente ovvero della realtà.»[23] Essa va riconosciuta esclusivamente come la scienza prima, poiché, per la propria struttura interna, si relaziona all'essere in modo immediato, non ne include cioè nelle proprie ricerche i singoli aspetti, bensì, a partire da qui, si occupa dei suoi fondamenti e delle connessioni con l'Essere assoluto.

Petronijević riconduce la giustificazione di questo compito specifico della metafisica, in

quanto scienza, a tre argomenti: 1) a differenza di tutte le scienze, l'oggetto della metafisica non è il particolare ma l'intero; 2) essa si occupa dell'esperienza tanto della realtà oggettuale quanto del mondo trascendentale; 3) mentre nelle scienze particolari non viene trattata la questione delle vere modalità di esistenza del mondo empirico, «la metafisica tende ad affermare e stabilire l'essere assoluto, tanto nella parte esperibile della realtà quanto in quella non esperibile.» [24]

Tenendo conto dei suo oggetto di conoscenza – l'assoluto –, Petronijević ritiene che la metafisica si trovi in una relazione determinata e puramente formale di coappartenenza con la logica. Quest'ultima, infatti, similmente alla metafisica, è una scienza dell'essere, da cui consegue che anch'essa è impegnata a conoscere l'ente a partire dal suo fondamento ultimo. Tale approccio ontologico di logica e metafisica può pertanto essere costituito solamente dalla natura ontologica dell'ente, che sorge dal momento più profondamente interno dell'oggetto stesso di indagine, cioè da un contenuto che, prima di poter essere compreso, deve inizialmente essere pensato.

In tal modo, Petronijević rimanda al fatto che la necessità – determinata dall'essere – della distinzione tra logica e metafisica non può venire in alcun modo concepita come una separazione che dia adito a una qualche esclusione reciproca: «Il fatto dell'esperienza immediata e le leggi fondamentali della logica costituiscono le fonti della conoscenza metafisica.»[25] Relativamente all'ente, che deve essere conosciuto nella sua essenza, la metafisica ha con la logica la stessa relazione che il pensiero ha con i concetti, o la ragione con l'intelletto. «Poiché il metafisico, nelle sue ricerche, deve per forza prendere lo spunto da ciò che non si può porre in dubbio – l'esperienza immediata è indubitabile nella sua esistenza e le leggi fondamentali della logica lo sono nella loro validità –, l'esperienza immediata e le leggi fondamentali della logica non possono che essere le due fonti della conoscenza metafisica.»[26] La dimostrazione di come la metafisica sia superiore alla logica sta dunque nel fatto che la seconda ottiene la massima validità e concretezza delle proprie determinazioni solo in corrispondenza con la prima.

All'interno del sistema di Petronijević, significato e portata della metafisica sono in connessione diretta con lo scopo che ad essa viene attribuito, ma anche, allo stesso tempo, con il metodo di cui essa si deve servire se vuole svolgere il proprio compito in modo scientifico. Il metodo scelto da Petronijević, che deve portare al raggiungimento della conoscenza metafisica, è, conformemente al suo compito orientato onticamente e logicamente, uno strumento strutturato in modo altrettanto dicotomico: «La metafisica è realizzabile tanto per vie empirico-analitiche quanto deduttivo-sintetiche.»[27] Il fondamento di tale metodo e, in particolare, l'ottimistica fede nel suo utilizzo e anche i suoi vantaggi rispetto ai metodi delle scienze della natura, vengono così spiegati da Petronijević: «Con metodo empirico-analitico comprendiamo il percorso dell'analisi dell'esperienza immediata nei suoi elementari fatti fondamentali, grazie alla cui sintesi poi (con l'aiuto delle leggi fondamentali della logica e di ulteriori analisi dei fatti dell'esperienza) la realtà viene ricostruita. Per verificare tale ricostruzione, le leggi fondamentali della logica debbono essere ricondotte a un unico principio logico fondamentale, partendo dal quale deve poi essere costruita la realtà in modo puramente deduttivo, quantomeno nella sua architettura fondamentale. In questo consiste l'essenza del metodo deduttivo-sintetico.»[28]

b) *I problemi fondamentali della metafisica*

Tenendo conto della particolarità dell'oggetto di indagine – il fondamento dell'essere in quanto unitario e assoluto –, la metafisica deve occuparsi estesamente dei tre seguenti pro-

blemi fondamentali: la determinazione ontologica, quantitativa e qualitativa dell'ente. Petronijević esplicita questi tre problemi principali come lo schema d'ordine dell'assoluto in quanto sistema in cui regna la totalità.

1. La certezza dell'esistenza dell'ente è sempre e ovunque presente in una maniera che costantemente, cioè incurante di tutti i suoi rapporti, resta ciò che è: «L'ente è reale.»[29] impossibile che esista soltanto in apparenza, giacché a partire da se stesso dimostra sempre un contenuto d'essere; se fosse una essenza priva di esistenza autonoma, l'ente costituirebbe un concetto in sé contraddittorio.

L'esistenza reale dell'ente si manifesta a partire dalla molteplicità dei suoi rapporti con gli altri enti, e precisamente in modo tale che esso non debba affatto mutare nella sua struttura essenziale. Le componenti fondamentali di ciascun ente sono piuttosto in solida relazione reciproca, che si dimostra proprio nell'esperienza immediata dell'altro ente come essere in sé unitario. Vi sono sempre quattro componenti di un ente, ed è grazie al loro mutuo rapporto che l'ente, nella sua totalità, viene determinato come «un'unica essenza unitaria»[30]: «L'identità con se stesso, l'uguaglianza qualitativa, la diversità qualitativa e numerica»[31].

Questa struttura dell'ente, unitaria e identica a se stessa, non esclude tuttavia il suo mutamento qualitativo. Nel processo del divenire, mentre cioè un ente realizza la propria esistenza nella nascita, crescita, sviluppo e morte, avviene un cambiamento che riguarda tuttavia soltanto le sue proprietà qualitative e non le sue determinazioni qualitative. Il divenire si rivela pertanto come un movimento affatto limitato, come un processo di validità per nulla assoluta e che si compie in eterno. Ogni mutamento qualitativo si rapporta infatti alla «distribuzione delle infinitamente numerose componenti di un punto qualitativo, che provengono dalla sostanza del mondo o che in essa ritornano»[32]. Il riconoscimento del divenire come processo assoluto deve essere respinto anche a causa di ragioni formai-concettuali, giacché altrimenti, accanto all'ente assoluto, dovrebbe essere riconosciuto anche l'assoluto non-essere. Nel momento in cui viene tuttavia dimostrata l'impossibilità logica dell'esistenza del divenire assoluto, siamo costretti «a riconoscere il fatto dei mutamenti di qualità dei punti qualitativi dati immediatamente come fatti in sé»[33].

Con il mutamento dell'ente, il divenire come processo è espresso in modo per cui in esso giunge a determinazione soltanto una parte, cioè la nascita e la morte del singolo ente; l'essere assoluto, invece, in quanto somma di tutto l'ente, in quanto «sostanza del mondo», non può subire alcun mutamento, né qualitativo né quantitativo. La determinazione ontologica di ciascun ente è pertanto tesa esclusivamente a rivelare la sua reale esistenza come qualcosa di unitario e allo stesso tempo come una parte qualitativamente separata della sostanza del mondo.

2. Alla determinazione quantitativa dell'ente appartengono le categorie di tempo, spazio e movimento. L'interpretazione metafisica del tempo si rivela soltanto come una specifica forma d'ordine dell'ente che mostra la successione dei mutamenti all'interno di quest'ultimo. Secondo la concezione di Petronijević, il tempo non può essere incluso tra le asserzioni essenziali sull'ente, giacché quello, senza l'essenza dell'ente, cioè senza le sue determinazioni d'essere, sarebbe mera apparenza; non può neppure essere una forma a priori dell'intuizione, poiché, nella misura in cui essenza ed esistenza sono inscindibili, all'ente non compete alcuna realtà in sé. Il tempo, inoltre, non essendo – secondo quanto detto – «divisibile all'infinito né nel senso di un *continuum* assoluto né in quello di un "discreto" non consecutivo»[34], costituisce la successione dei mutamenti dell'ente, «è una grandezza consecutivo-discreta»[35] dell'ente.

Come il tempo è una specifica forma d'ordine dell'ente, così anche lo spazio ne è una determinazione particolare e non generale ed essenziale. A differenza del tempo, lo spazio si

rapporta alle componenti fondamentali e immutabili dell'ente: «Lo spazio è l'essere-accanto e l'essere-separato dei contenuti d'essere, nella misura in cui (e finché) essi sono dati come contenuti d'essere immutabili»[36]. Petronijević produce qui con grande precisione numerose prove geometriche e matematiche, e giunge al risultato che lo spazio, come determinazione quantitativa dell'ente, costituisce – tanto quanto il tempo – la grandezza finita, consecutivo-discreta, dell'ente[37].

Assieme a tempo e spazio, la categoria del movimento rappresenta una determinazione quantitativa dell'ente. Qui, tuttavia, il movimento non si rapporta, come nel «problema ontologico», all'autentico modo d'essere dell'ente, ma piuttosto ai suoi mutamenti all'interno di tempo e spazio. La determinazione spaziale dell'ente può essere stabilita soltanto attraverso i punti-spazio di altri enti oppure, in altre parole, il luogo spaziale di un ente è determinato dalla differenza tra moto e quiete.

«Poiché nello spazio consecutivo-discreto i luoghi spaziali sono posti dai punti-spazio, un punto reale può mutare il suo luogo spaziale all'interno di quello soltanto se alcuni dei punti spaziali reali vicini, che determinano il luogo spaziale in quanto tale, mantengono immutato il loro luogo.»[38] Il movimento come mutamento dell'ente in uno spazio è allo stesso tempo caratterizzato anche dal tempo come sua «grandezza discreta». La permanenza infatti di un «punto reale» in un luogo spaziale, come anche il suo passaggio in un altro, sono costantementi fissati da una differenza di durata, definita come velocità del movimento.

3. Il fondamento qualitativo dei contenuti d'essere, secondo la concezione di Petronijević, appartiene soprattutto a uno dei tre problemi fondamentali della metafisica, attraverso cui viene stabilita la relazione e l'azione reciproca tra soggetto e oggetto. L'esistenza oggettiva viene riconosciuta a un ente in generale soltanto se questo, cioè il suo contenuto d'essere, viene percepito contemporaneamente da numerosi soggetti dotati della facoltà della percezione; per altro, l'esistenza soggettiva di un ente può diventare trasparente nel momento in cui il contenuto d'essere di questo stesso ente è valido in quanto contenuto della percezione di un unico soggetto. Ciò che accomuna ogni soggettività e ogni oggettività emerge sempre grazie all'«io singolo», infatti «tutti i contenuti d'essere che (gli) si danno immediatamente appartengono a questo io»[39]. L'io singolo produce pertanto la sua forma unitaria di esistenza in modo tale che tutti i contenuti d'essere che gli sono già dati immediatamente appartengono anche al suo proprio contenuto d'essere. Si tratta pertanto di una coscienza singola, di «un'entità indivisibile, una monade»[40], in cui il soggetto appare come una essenza psichica unitaria.

Nel sistema di Petronijević, alla monade si aggiungono due diverse caratteristiche, differenti ma tra loro inseparabili: 1) «sensazione e sentimento sono i due attributi immanenti della monade [...]; 2) la coscienza e la volontà sono gli attributi trascendenti della monade»[41]. La determinazione delle monadi, come contenuti d'essere assolutamente validi, o come coscienza singola, conduce a riconoscere che l'esistenza di singoli corpi materiali, assolutamente incoscienti, non è affatto possibile. Se infatti i singoli corpi materiali fossero assolutamente incoscienti, non potrebbero essere conosciuti dalla coscienza singola, in ragione del suo assoluto essere cosciente. Così come Leibniz nella sua teoria delle monadi, Petronijević rinviene il fondamento di ciò nel fatto che, con il riconoscimento di una materia assolutamente incosciente, dovrebbe essere riconosciuta anche l'esistenza di monadi incoscienti. Poiché un contenuto d'essere assolutamente incosciente rappresenta chiaramente una contraddizione in sé, per la stessa ragione non vi può essere neppure un corpo materiale assolutamente incosciente. «Resta pertanto solamente da ricondurre la materia a monadi relativamente incoscienti, a monadi cioè con un contenuto di coscienza minimo.»[42] Petronijević conclude quindi – e questo è il principio gnoseologico della sua metafisica – che tutto il

mondo deve consistere allo stesso tempo di singoli contenuti di coscienza evoluti, ma anche di contenuti incoscienti, ovvero solo parzialmente coscienti: «Non sono possibili atomi assolutamente incoscienti, la materia consiste di monadi relativamente incoscienti.»[43]

A fondamento della metafisica dell'essere di Petronijević sono dunque poste le monadi, quelle unità elementari che riuniscono in sé la somma delle determinazioni singolari: tutto l'essere – sia delle cose del mondo materiale o del mondo spirituale – viene interpretato come la realtà vivente dell'essenza in sé unitaria della monade. A questo proposito, la totalità dei corpi materiali si rivela come «sostanza del mondo» della qualità semplice, nata dal mondo delle monadi e da esse legata.

Conformemente al diverso grado di coscienza esistente tra i corpi materiali e l'entità cosciente, il mondo delle monadi appare possibile soltanto come un'unità in sé dualisticamente differenziata. L'espressione simbolica di questa differenza inizialmente nascosta è fornita da due ambiti d'essere delle monadi tra loro indipendenti: «Vi sono due stadi possibili del mondo delle monadi, lo stadio primario statico del mondo e quello secondario dinamico.»[44] Con «stadio primario statico del mondo» Petronijević intende quella condizione delle monadi in cui dominano quiete assoluta e assenza di mutamento; all'espressione «stadio secondario dinamico del mondo» dà invece il significato di ambito del movimento e dei mutamenti qualitativi. Petronijević vede l'assoluta preminenza dello stadio del mondo della monade sempre quiescente e uguale rispetto a quello instabile e soggetto a mutamento, fondato già in quell'essere assoluto, in quella generalità che è fondamento originario di tutte le forme d'essere: «Poiché [...] il mutamento deve avere avuto un inizio assoluto, allora il mondo variegato e molteplice delle monadi deve essersi trovato, prima di tale inizio, nello stadio di assoluta quiete e assenza di mutamento. Lo stadio statico del mondo deve dunque essere considerato primario, quello presente e dinamico come secondario.»[45]

Con la distinzione qui fondata tra i due ambiti d'essere delle monadi viene allo stesso tempo dichiarata per le monadi relativamente coscienti, cioè i corpi materiali, l'impossibilità di appartenere allo stadio primario del mondo. L'interpretazione di Petronijević dei due stadi del mondo delle monadi costituisce alla fin fine la caratteristica principale del suo pensiero filosofico, in cui il significato della soluzione metafisica del problema della relazione tra essere e pensare, tra materia e spirito, tra soggetto e oggetto, occupa il centro di ogni riflessione.

c) *Ipermetafisica*

Nell'ambito del sistema filosofico di Petronijević il concetto di «ipermetafisica» indica quella parte della sua filosofia in cui egli ha tentato di sviluppare la metafisica elevandola a un più alto grado di scientificità. Mettere in evidenza l'assoluto – il principio primo di ogni essere e di tutti i suoi sviluppi – assume grande rilevanza per il filosofo, non soltanto come fondamento originario del mondo intero, ma anche come dimostrazione che il mondo, proprio in rapporto a questa sua causa originaria, con la sua soggettività e oggettività, non avrebbe potuto avere uno sviluppo diverso.

Il compito dell'ipermetafisica consiste pertanto nel cogliere la provenienza puramente concettuale dell'ente. L'ipermetafisica deve penetrare nei fondamenti concettuali più reconditi dell'ente: «Mentre la metafisica si occupa del mondo (nei suoi due stadi) così come esso realmente è, l'ipermetafisica tenta di giungere sino alle ultime componenti concettuali della realtà.»[46] L'ipermetafisica di Petronijević è pertanto da considerare come integrazione dei principi metafisici più importanti, e questo nella misura in cui «intende fornire una deduzione puramente logica dell'ente (della sua esistenza, della sua struttura quantitativo-qualitativa e delle sue determinazioni categoriali) e del tutto priva di presupposti.»[47]

La deduzione ipermetafisica dell'ente procede da due «principi originari», che Petronijević concepisce come l'«uno originario (l'uno indivisibile) e il molteplice originario (ciò che è infinitamente divisibile)»[48]. La differenza determinata nello stato originario dell'ente (tra l'ente e il non-ente, tra il contenuto d'essere cosciente e quello relativamente cosciente) si manifesta tuttavia nel compimento della deduzione puramente logica piuttosto che come normatività interna a questa. Si tratta qui – conformemente ai due principi originari – di una opposizione che all'interno dell'essere eternamente unitario può esser concepita soltanto come opposizione tra l'uno e i molti: «Entrambi i membri dell'opposizione sarebbero infatti molteplici oppure unitari – e quindi non vi sarebbe una differenza qualitativa tra essi – e tale opposizione originaria verrebbe meno.»[49] Rimanendo tuttavia l'opposizione interna all'ente come differenza tra l'uno e i molti e perdurando come sua immanente determinazione essenziale, uno dei suoi poli è costituito dall'unità assolutamente semplice (l'uno originario) dell'ente, l'altro dall'assolutamente molteplice (il molteplice originario).

In ragione di questa interpretazione, Petronijević giunge alla conclusione che soltanto la deduzione puramente concettuale della struttura quantitativo-qualitativa dell'ente – essenza dell'ipermetafisica – è in grado di fondare la relazione originaria nell'ambito dell'ente, cioè la sua contemporanea unità e molteplicità in quanto contenuto originario della sua esistenza. L'opposizione qualitativa tra i due principi originari dell'ente deve essere infine annullata dalla riunione di entrambi, in modo che poi essi possano essere realizzati nell'essere concreto e singolo. Nella riunione dei due principi fondamentali «è chiaro come l'uno, solidamente delineato, fornisca una forma determinata all'incontenibile molteplice e come il molteplice, ricco in contenuto, rifornisca del contenuto mancante l'uno vuoto, così che il molteplice diviene il contenuto determinato qualitativamente e l'uno il punto semplice.»[50]

L'ipermetafisica di Petronijević è un esempio di pensiero speculativo-idealista che, sulla base della storia della metafisica precedente, intende ulteriormente stimolare e sviluppare la metafisica in quanto scienza suprema. Il principio ontologico di nuova formulazione dell'ipermetafisica – cioè la determinazione delle cose materiali non come «apparenza» ma come «ente relativamente cosciente», – è da intendersi come una risposta filosoficamente fondata agli stimoli offerti dalle moderne scienze della natura. Petronijević attribuisce grande importanza al superamento della precedente considerazione metafisica del mondo materiale – non sufficientemente critica – per mezzo del dinamismo assoluto dell'agire spirituale. I principi fondamentali della sua ipermetafisica non sono pertanto diretti – come abbiamo visto – contro il dualismo ontologico dell'ente, ma derivano piuttosto dal riconoscimento di tale dualità e costituiscono così il terreno per una metafisica dell'essere, in cui tutto l'essere, «lo stadio statico come quello dinamico del mondo», viene colto come realtà e attività unitaria, identica a se stessa.

I corpi materiali vengono dunque interpretati non soltanto come la semplice posizione della coscienza nella natura, bensì – e con ciò l'ipermetafisica di Petronijević assegna al mondo materiale una misura maggiore di essere – come singole forme di coscienza particolari, fortemente limitate nel loro operare. In ragione delle sue conoscenze filosofiche e letterarie universali e grazie alla maestria dell'esposizione dialettica, nella sua metafisica trovano spazio anche altre discipline filosofiche, così da costituire una totalità in sé sistematica. A queste appartengono in particolare la gnoseologia, estesamente trattata, la logica, l'assiologia e l'antropologia.

Il pensiero sistematico di Petronijević costituisce l'apice della filosofia non marxista jugoslava, saldamente fondato sul terreno di un razionalismo che non trascura mai la tradizione filosofica e tuttavia si sforza costantemente di considerare con grande rispetto l'esperienza reale e concreta. Così, per esempio, in un raffronto tra Petronijević e il razionalismo

di Spinoza e Leibniz, si notano gli stessi principi metafisici: una posizione nella storia delle idee che, in riferimento alla problematica filosofica fondamentale, rivela una tendenza sistematica costante e generale. L'innalzamento del pensiero idealista, condotto con l'aiuto dei principi della metafisica – una scienza cioè che dispone di leggi affidabili –, significa per Petronijević rendere possibile da un lato proseguire una tradizione considerata con rispetto e, dall'altro, assicurare il futuro alla vera scienza. Solo quando la metafisica ha ottenuto e fondato all'esterno la sua forma scientifica come sistema per sé, si manifestano le determinazioni concettuali costituenti quel nesso che dimostra la conoscenza reale.

5. *Conclusione*

Pur avendo considerato un lasso di tempo così breve come il XX secolo, la precedente esposizione della filosofia non marxista serba e croata comprende la parte più importante e ricca di riflessioni del suo pensiero idealista. La derivazione storica di questa filosofia è chiaramente da ricondurre soltanto alla storia della filosofia dell'Europa occidentale, essendo stata la filosofia del Rinascimento, del razionalismo e dell'Ottocento tedesco a esercitare il maggior influsso su di essa. Nell'esposizione generale della situazione della filosofia in Serbia e Croazia, come anche nella particolareggiata interpretazione dei principi fondamentali del sistema filosofico di Petronijević, è stato spiegato come anche i filosofi serbi e croati vedessero il compito e la giustificazione della filosofia come scienza soprattutto nel fatto che il generale deve essere riconosciuto come il principale oggetto della vera conoscenza. Tutti i contenuti – così viene sottolineato – sarebbero infatti determinati sulla base di principi soggettivi oppure oggettivi e apparterrebbero ai momenti necessari della ricerca filosofica.

La filosofia non marxista in Serbia e Croazia risulta essere la componente immanente della storia della cultura europea, in cui hanno avuto tuttavia spazio anche riflessioni e spunti originali. Tenendo conto dello scopo qui perseguito, dobbiamo infine ancora sottolineare il fatto che tale filosofia non fu diretta, come ci si potrebbe invece aspettare, contro i principi del pensiero marxista. I fondamenti del pensiero idealista e razionalista in Serbia e Croazia costituirono piuttosto quella particolare parte della storia della filosofia che poté portare avanti e valorizzare la sua evidenza scientifica nonostante la presenza del materialismo: in quel periodo l'idealismo e il materialismo apparvero in Jugoslavia – quand'anche con intensità diversa – come due legittime possibilità della riflessione filosofica.

6. *Epilogo*: *la possibilità di un nuovo inizio*

La precedente esposizione della filosofia della tradizione serba e croata ha mostrato come essa – nonostante la non trascurabile autonomia e originalità dei suoi pensatori – fosse strettamente legata alla tradizione filosofica dell'Europa occidentale. Tale orientamento comportò allo stesso tempo la creazione di un fondamento filosofico e spirituale che poté continuare a esistere anche durante il periodo della Jugoslavia socialista, dal 1945 al 1991, come importante presupposto per il mantenimento della continuità della tradizione filosofica. Così come il socialismo di matrice jugoslava, a differenza di quanto avvenuto in altri stati socialisti, dimostrò all'esterno la propria indipendenza con una tolleranza politica e ideologica decisamente maggiore, anche all'interno scienza e ricerca non furono del tutto soggette al controllo statale.

La fondazione della rivista filosofica internazionale «Praxis»[51] e i convegni annuali della «Korčulanska škola»[52] non sono soltanto una riprova di ciò: questi momenti rappresentarono infatti anche un contributo significativo dei filosofi jugoslavi all'ulteriore sviluppo della filosofia come scienza. La rivista filosofica «Praxis» fu fondata a Zagabria dalla Società filosofica croata nel settembre 1964; le uscite avevano cadenza bimestrale nell'edizione jugoslava in serbo-croato e cadenza trimestrale nell'edizione internazionale in inglese, tedesco e francese. In un primo tempo fecero parte del comitato di redazione esclusivamente filosofi croati: Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Rudi Supek e Predrag Vranicki. Poi, in breve tempo, la situazione cambiò e venne così organizzato un comitato scientifico che comprendeva, accanto ai filosofi di Belgrado, anche altri studiosi provenienti dall'est e dall'ovest: fra questi ultimi A. J. Ayer (Oxford), Z. Baumann (Tel Aviv), U. Cerroni (Roma), R. S. Cohen (Boston), M. Djurić (Belgrado), E. Fink (Friburgo), J. Habermas (Francoforte), L. Kołakowski (Varsavia), H. Lefebre (Parigi), G. Lukács (Budapest), M. Marković (Belgrado) e altri.

I filosofi jugoslavi, benché condizionati per la maggior parte dalle concezioni marxiste, per quel che riguarda la rivista «Praxis» seppero andare oltre la loro coscienza dialettico-materialista e non videro in alcun modo nel socialismo la soluzione definitiva della libertà umana e di una libera esistenza dell'uomo. Negli anni Sessanta essi si adoperarono particolarmente per la libertà delle scienze, innanzitutto della filosofia, e lavorarono effettivamente contro tutte le forme di pensiero dogmatico.

I filosofi jugoslavi, avvertendo una sorta di obbligo nei confronti dei principi materialisti di impronta marxista, misero il loro lavoro al servizio del socialismo jugoslavo. Essi, tuttavia, a differenza di molti altri marxisti – e in opposizione anche a molti all'interno del Paese –, tentarono di dare fondamento e ulteriore sviluppo al marxismo della tradizione filosofica e furono perciò chiaramente esposti alla critica costante, e talora pesante, da parte della politica e dell'ideologia ufficiale jugoslava.

Questo sforzo per un «marxismo creativo» consistette inizialmente nella conservazione e nello sviluppo dei principi fondamentali del pensiero filosofico marxista al di là di ogni dogmatismo. L'autentico scopo di questo progetto – fondare filosoficamente il marxismo nella sua materialità – doveva essere portato avanti trattando le questioni e i problemi attinenti all'uomo: dovevano cioè essere risolti praticamente i problemi della libertà, dell'alienazione, della creatività, della fede e della conoscenza, della tecnica e dell'arte.

A questo compito lavorarono non soltanto filosofi, ma anche sociologi, scrittori, pedagoghi, politologi e artisti. Si trattava infatti, inizialmente, di attualizzare e di concepire sempre in modo nuovo il socialismo jugoslavo e, parallelamente, anche il movimento internazionale dei lavoratori. Tra i filosofi bisogna tuttavia distinguere tra quanti si occupavano soprattutto di ricerche empiriche e pratiche e coloro che erano invece in prima linea per le questioni ontologiche e gnoseologiche. In questo periodo, tuttavia, il numero dei filosofi jugoslavi che avrebbero potuto essere definiti per il loro pensiero come appartenenti a una delle correnti della storia della filosofia oppure a una precisa epoca filosofica rimase alquanto esiguo. Tale valutazione vale parzialmente anche per la scelta dei filosofi jugoslavi che dovrebbero essere presi in considerazione per la nuova edizione del *Philosophenlexikon* (Dizionario dei filosofi)[53]. Accanto a Rudjer Bošković e Branislav Petronijević, qui già trattati, ricordiamo Svetozar Marković (1846-75), Dušan Nedeljković (1899-1984), Bogdan Sesić (nato nel 1909), Dragutin Leković (nato nel 1919), Pedrag Vranicki (nato nel 1922), Mihailo Marković (nato nel 1923), Miodrag Cekić (1923-92), Andrija Stojković (nato nel 1924) e Gajo Petrović (nato nel 1927).

Dopo la caduta della federazione jugoslava nel 1991 – preceduta da un periodo di miseria economica e insicurezza sociale iniziato già dieci anni prima (chiaramente dopo la morte del

presidente Tito) –, si formarono nuovi stati (Slovenia, Croazia, Bosnia-Erzegovina e Macedonia) e, con essi, una nuova situazione, non facilmente valutabile sotto tutti gli aspetti.

Con la guerra non furono danneggiati soltanto il lavoro e la ricerca scientifica, bensì anche l'intero apparato scolastico e universitario che fu talora ridotto al silenzio.

Considerando lo sviluppo brevemente descritto del pensiero filosofico nella Jugoslavia socialista, si pone naturalmente la questione di che cosa ne sia stato in seguito: com'è la situazione all'interno del giovane stato croato e del resto della Jugoslavia, o più precisamente a Zagabria e Belgrado, in quanto città che allora sostenevano l'intera vita culturale e dunque anche filosofica? Le possibili ricerche in tale direzione – indipendentemente dalle difficoltà oggettive di reperimento delle informazioni – debbono essere miseramente abbandonate per il solo fatto che in un periodo di quattro-cinque anni non ci si può attendere uno sviluppo significativo della filosofia come scienza. La situazione presente, certamente, non ci dice che non vi sia più alcuna attività filosofica. Il lavoro dei filosofi è ora teso, piuttosto, a rispondere alle questioni politiche e sociali della situazione attuale dei rispettivi stati e, in particolare, sono da determinare gli effetti e le conseguenze del crollo del mondo socialista in generale e in Jugoslavia.

Per i sostenitori jugoslavi di un «marxismo creativo», che oggi, a Zagabria e Belgrado, si trovano a vivere in due stati diversi, il crollo a livello mondiale del socialismo non rappresenta in alcun modo un risultato che possa essere interpretato come un fallimento dei principi marxisti. Essi considerano il tramonto degli stati socialisti soprattutto come conferma di una falsa interpretazione del marxismo, dogmatica e non dialettica, contro cui peraltro era già diretta la loro opera in Jugoslavia. Secondo la loro concezione, contrariamente a quanto previsto da un marxismo inteso come processo creativo di rinnovamento al servizio dell'uomo e di tutto il suo mondo, il socialismo reale si è di molto allontanato dal vero materialismo marxista, perdendosi così in irrisolvibili opposizioni ideologiche ed economiche che hanno condotto al suo crollo.

Il fallimento e la dissoluzione degli stati socialisti in Europa non si possono pertanto spiegare come una vittoria della democrazia libertaria e della libera economia di mercato di provenienza occidentale, ma soltanto come la fine di un socialismo praticato a ogni costo ideologicamente, che ha forzato soprattutto i suoi propri principi: la determinazione del lavoro e le questioni esistenziali del lavoratore. Per questi filosofi, come per molti sociologi e politologi – e questo certamente non vale soltanto per la ex Jugoslavia – è vero che lo stato socialista è morto, così come è esistito dopo la rivoluzione d'Ottobre, ma, secondo la concezione marxista-materialista del mondo, resta uno scopo degno di essere perseguito di per sé. Per questi pensatori si apre così una speranza, una fiducia nel futuro: quella di mostrare con l'aiuto della filosofia marxista sempre nuove vie e nuove prospettive dell'esistenza umana, e questo, chiaramente, significa procedere per una via che porta a un nuovo e vero socialismo partendo dal «marxismo creativo».

In che misura questa posizione, sulla base degli eventi politici più recenti in Europa, sia il risultato del loro sconcerto e della loro rassegnazione, si può soltanto presumere. Le aspettative riguardanti il futuro dei filosofi marxisti di questa corrente restano tuttavia allo stesso tempo incerte e aperte.

[1] Ben prima che il risorgimento nazionale e la lunga lotta di liberazione dei popoli jugoslavi dalla dominazione straniera dessero vita a una compagine politica unitaria (1918), si era già formata una lingua scritta comune. È merito di V. S. Karadžić (1787-1864), considerato l'autentico fondatore della

filologia serbocroata, l'aver portato avanti la riforma del serbocroato così felicemente che esso poté risultare del tutto adeguato tanto alle necessità quotidiane quanto a quelle letterarie. L'importante risultato del suo lavoro filologico e letterario (tenne intensi rapporti con Goethe, Ranke e i fratelli Grimm) consiste inoltre nel fatto che egli per decenni si impegnò a raccogliere e catalogare canti popolari, racconti e detti dell'antica sapienza serba, rendendoli una componente straordinaria dell'eredità culturale europea. Il movimento di unificazione e indipendenza della Slavia del sud ottenne forma sicura anche grazie a quest'azione, che ha arricchito in modo essenziale il concetto di «jugoslavo» (slavo del sud). Così, per esempio, già nel 1861 il parlamento croato decise di riconoscere il serbocroato come lingua jugoslava. Cfr. a questo proposito I. Erceg, *Djelatnost Franje Račkoga odražena u njegovoj korespondenciji. Zbornik Historijskog instituta Jugoslavenske adademije* (L'opera di Franjo Rački allo specchio della sua corrispondenza. Raccolta dell'Istituto di storia dell'Accademia jugoslava), vol. II, Beograd, 1959, pagg. 263-88; V. Novak, *Srpski naučnici i književnici u prepiski sa Franjom Račkim* (Studiosi e scrittori serbi in corrispondenza con Franjo Rački), Beograd, 1964.

[2] L'Università di Belgrado fu fondata o, più precisamente, ufficialmente inaugurata il 27 febbraio 1905. Soltanto allora, infatti, la «Verlika škola» (Scuola superiore) – già esistente sin dal 1863 con le sue Facoltà di filosofia, diritto e scienze – fu elevata a «supremo organo autonomo per l'insegnamento e la ricerca scientifica» e trasformata così in ateneo. Con la nuova legge per l'università furono create le Facoltà di teologia, filosofia, giurisprudenza, medicina e tecnica, mentre l'attività della Facoltà di teologia (Bogoslovski fakultet) fu strutturata all'interno di un'accademia autonoma (Duhovna akadernija). Ai professori era offerta la libera scelta degli argomenti di insegnamento e agli studenti era demandata la decisione riguardo alle lezioni che intendevano frequentare. L'intero comparto didattico e di ricerca dell'Università di Belgrado consisteva inizialmente di ventotto discipline scientifiche, ripartite in diciassette seminari e istituti e in quindici ulteriori dipartimenti scientifici.

[3] Durante gli ultimi decenni del XIX secolo erano particolarmente diffuse in Serbia, accanto alla filosofia positivista di A. Comte e all'empirismo di J. St. Mill, la teoria evoluzionista di Ch. Darwin e le tesi filosofiche di H. Spencer. A ciò si aggiunse il grande influsso del materialismo scientifico, reso saldo soprattutto grazie ai filosofi tedeschi L. Büchner, K. Vogt e K. Moleschott.

[4] D. Nedeljković (1899-1984) è considerato uno dei fondatori del materialismo filosofico jugoslavo, la cui influenza nel campo del materialismo storico e dialettico si realizzò nello stesso lasso di tempo in cui anche il pensiero non marxista serbo raggiungeva il suo massimo sviluppo. Prima di giungere a Belgrado da Skoplje in qualità di professore di filosofia, Nedeljković contribuì, insieme con altri filosofi, teologi e storici non marxisti – quali, tra gli altri, R. M. Grujić, G. Novak, P. Kolendić e N. Banašević –, alla fondazione della Facoltà filosofica di Skoplje. Tra le sue maggiori opere ricordiamo *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*, in francese, 1922; *Heraklit*, 1924; *Nemoralnost bezsmrtnosti i etička funkcija scorti* (Amoralità dell'immortalità e funzione etica della morte), 1928; *Rad, volja, radost. Ogled o etičkoj funkciji rada* (Lavoro, volontà, gioia. Esperienza sulle funzioni etiche del lavoro), 1932; *Pankalizarn i dijalektika* (Pancalismo e dialettica), 1936; *Ideološki sukob demokratije i fašizma* (Confronto ideologico tra democrazia e fascismo), 1937; *Filozof i eticar* (Filosofo e etico), 1956; *Pragmatizam i dijalektika* (Pragmatismo e dialettica), 1960.

[5] Fra questi tra l'altro, i dialoghi di Platone, i frammenti di Epitteto e Marco Aurelio, i saggi di Montaigne e le opere di Spinoza; la parte più rilevante proviene tuttavia dalla filosofia tedesca, e innanzitutto dall'idealismo tedesco, con le traduzioni degli scritti di Kant, Hegel, Schopenhauer, O. Spengler, R. Steiner; tra gli autori francesi, la maggior attenzione fu rivolta alle opere filosofiche e socio-politiche di Rousseau e alla metafisica mistica di Bergson; tra i filosofi moderni di lingua anglo-sassone ci si occupò intensamente soprattutto del pragmatismo riformulato di J. Dewey e W. James.

[6] *Filosofija istorije merene gnoseološkim subjektom i gnoseološkim objektom* (Filosofia della storia della filosofia, misurata sul soggetto gnoseologico e sull'oggetto gnoseologico), Beograd, 1925.

[7] Così, per esempio, P. G. Dragojević (1493-1564), Magister Philosophiae e Theologiae a Lovanio; A. G. Ruljica (1563-1632) studiò presso le Università di Bologna e Napoli, autore degli scritti *Lectiones in logicam Petri Hispani* e *Commento al «De civitate dei» di Agostino*; N. V. Gučetid (1549-1610), *Discorsi sopra la metodica d'Aristotele* (1584), *Dialogo della bellezza* (1581), *Lo stato delle republiche* (1591), *Governo della famiglia* (1593); M. Monaldi (1540-92), autore di *Irene* (1590), uno

studio su metafisica, estetica, poesia e arte; F. Petrišević (1529-97), professore di filosofia a Ferrara e Roma con la sua opera maggiore *Discussiones peripateticae* (1571). Durante i secoli XVII e XVIII Ragusa (Dubrovnik) divenne il maggior centro della filosofia scolastica e umanista. Di metafisica aristotelico-tomista, logica ed etica si occuparono in particolare, tra gli altri, M. Frče (1583-1669), S. Gradić (1613-83), V. Komnenović (159?-165?), G. Arbić (--), J. Filipović (1688-1765), F. Žderić (1680-1740), I. Turić (1699-1751), A. Kačić-Miošić (1704-60), I. B. Ribarović (1724-81), F. Lastrić (1700-83), L. Bebrić (--).

[8] M. Marulić, *De institutione bene beateque vivendi*, 1506; *Evangelistarium*, 1504-1510; *Quinquaginta parabolae*, 1510; *De humilitate et gloria Christi*, 1519; *Dialogus de laudibus Herkulis a Christianis superato*, 1524.

[9] R. Bošković (1711-87). Tra i suoi scritti più importanti sono da ricordare *De viribus vivis*, 1745; *De lumine*, 1748; *De centro gravitatis*, 1751; *Elemento matheseos universae ad usum studiosae iuventutis*, 1752; *De continuitatis lege*, 1754; *De materiae divisibilitate et principiis cmporum*, 1757; *Pilosohiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, 1758; *De salis ac lunae defectibus*, 1761.

[10] A. Bauer, *Opča metafizika ili ontologija* (Metafisica o ontologia generale), 1894; J. Stadler, *Filozofija. Udžbenik školastičke filozofije* (Filosofia. Manuale di filosofia scolastica), 1904-15.

[11] A. Bazala, *Maruličev moralno-filozofski rad* (Il lavoro filosofico-morale di Marulić), 1904; *Savremena filozofija prirode* (Filosofia moderna della natura), 1906; *Kačićeva Elementa Peripatetica* (Gli *Elementa Peripatetica* di Kaéié), 1906; *Povjest filozofije, u tri sveske* (Storia della filosofia in tre quaderni), Zagreb, 1906-12; *Problem ličnosti* (Il problema della personalità), 1913; *Materijalizam ili idealizam u povjesti* (Materialismo o idealismo nella storia), 1915; *Značenje mistike u životu ljudskom* (Il significato della mistica nella vita degli uomini), 1938; *0 ideji nacionalne filozofije* (L'idea di filosofia nazionale), 1938.

[12] S. Matičević, *Zur Grundlegung der Logik* (Fondazione della logica), 1909; *Nauka o didaktičkoj artikulaciji i novija psihologija mišljenja* (La scienza dell'articolazione didattica e la recente psicologia del pensiero), 1921; *K problematici funkcije odgajanja i jedne nauke o njoj* (La problematica della funzione dell'educazione come scienza), 1934; *Uzgoj, škola i učitelj u novoj pedagogiji* (Educazione preliminare, scuola e insegnanti nella nuova pedagogia), 1938.

[13] V. Dvomiković, *Sterilnost «transcendentalne» metode u savremenoj filozofiji* (La sterilità del metodo «trascendentale» nella filosofia contemporanea), 1916; *Die beiden Grundtypen des Philosophierens* (I due tipi fondamentali della riflessione filosofica), 1918; *Savremena filozofija, u dve sveski* (Filosofia contemporanea in due quaderni), 1918-20; *Naša kulturna orijentacija u sadašnjoj Evropi* (L'orientamento della nostra cultura nell'Europa di oggi), Zagreb, 1930; *Borba ideja* (Lotta delle idee), 1936; *Karakterologija Jugoslovena* (Caratteriologia degli jugoslavi), Beograd, 1939.

[14] P. Vuk-Pavlović, *Spoznaja teorije i metafizike* (Conoscenza della teoria e della metafisica), 1928; *Spoznaja i spoznajne teorije* (Conoscenza e teorie della conoscenza), 1926; *Ličnost i odgoj* (Personalità ed educazione), 1932; *Spinozina nauka* (La scienza di Spinoza), 1938; *Filozofija i svjetovi* (La filosofia e i mondi), 1962; *Pogled na kulturnopovjesna smjeranja* (Uno sguardo alle correnti della storia della cultura), 1964.

[15] M. Tkalčić, *Pokušaj odredjenja filozofije* (Tentativo di determinazione della filosofia), 1920; *Pedagogija i tehnika učenja* (La pedagogia e la tecnica dell'apprendimento), 1934; *Oblik i sadržaj* (Forma e contenuto), 1952; *Etika od Platona do Ničea* (L'etica da Platone a Nietzsche), 1957.

[16] S. Pataki, *Uvod u opču pedagogiju* (Introduzione alla pedagogia generale), Zagreb, 1948; *Opča pedagogija* (Pedagogia generale), 1951.

[17] V. Filipović, *Pedagogija i aksiologija* (Pedagogia e assiologia), 1934; *Moderna psihologija i pedagogija* (Psicologia e pedagogia moderne), 1937; *Logika* (Logica), 1941; *Filozofija renesanse* (Filosofia del rinascimento), 1956; *Klasični nemacki idealizam* (L'idealismo tedesco classico), 1958.

[18] A. Mahnić, *Več luči* (Più luce), Ljubljana, 1912. Mahnić fu, dal 1881 al 1886, professore di teologia a Lubiana e, dal 1897, vescovo dell'isola di Veglia (Krk). È il fondatore dell'Accademia glagolitica della Slavia antica ed editore di alcune riviste cattoliche aventi per oggetto questioni di fede e problemi di carattere sociale e nazionale.

[19] Idem, *Več luči*, cit., pag. 3.

[20] *Ibidem*, pag. 4.

[21] «Petronijević percorse un'altra via, e precisamente quella su cui egli intendeva integrare il suo popolo in Europa (come già prima di lui D. Matić) "dall'alto", al di là delle vette della speculazione filosofica e della loro divulgazione. In seguito al suo soggiorno in Austria e poi in Germania, presso quel popolo che considerava la metafisica la maggiore dimostrazione della vitalità e del valore di una nazione, Petronijević si impegnò probabilmente [...] a elevare la sua patria arretrata al livello delle "nazioni che pensano".» A. Stojanović, *Razvitak filozofije u Srba* (*1804-1944*) (Lo sviluppo della filosofia presso i serbi – 1804-1944), Beograd 1972, pag. 301.

[22] Tra le numerose opere di Petronijević (ha scritto più di 150 testi in serbo-croato, tedesco e francese), in questo contesto ricordiamo soltanto quelle di maggior rilevanza: *Der ontologische Beweis fur das Dasein des Absoluten* (La prova ontologica dell'esistenza dell'assoluto), Leipzig, 1897 (il primo scritto all'interno del quale intraprende il tentativo di rifondare la metafisica); *Der Satz vom Grunde*, Beograd, 1898 (il testo costituisce la dissertazione preparata per l'Università di Lipsia); *Prinzipien der Erkenntnislehre* (Principi di gnoseologia), Berlin, 1900; la sua opera principale: *Prinzipien der Metaphysik* (Principi di metafisica), vol. I, prima parte, 1904, vol. I, seconda parte, Heidelberg, 1912; L'*evolution universelle*, Paris, 1921; *Istorija novije filozofije* (Storia della filosofia recente), Beograd, 1922; *Osnovi empiriske psihologije* (I fondamenti della psicologia empirica), in tre quaderni, Beograd, 1923-1926; *Hegel i Hartman* (Hegel e Hartmann), Beograd, 1924; *Hauptsätze der Metaphysik* (Principi cardine della metafisica), Heidelberg, 1930; *Članci i studije* (Contributi e studi), Beograd, 1932; *Metaphysisch-mathematische Abhandlungen* (Saggi metafisico-matematici), Berlin, 1939.

[23] B. Petronijević, *Hauptsätze der Metaphysik*, cit., pag. 5.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*: «Con "esperienza immediata" intendiamo ciò che è immediatamente dato, ciò della cui esistenza non si può dubitare: questo sarebbero dunque i contenuti percepiti e il soggetto percipiente, dunque la coscienza individuale.»

[26] *Ibidem*, pag. 4.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*, pag. 4 seg.

[29] *Ibidem*, pag. 5.

[30] *Ibidem*, pag. 8; *ibidem*: «Una volta stabilito che le componenti di ciò che è immediatamente dato sono in relazione, allora anche le componenti dell'intera realtà dovrebbero essere in reciproco rapporto, altrimenti ci si troverebbe costretti a spostare nell'assoluta apparenza l'ente dato nell'esperienza immediata. L'ente nella sua interezza deve pertanto costituire un'unica essenza unitaria.»

[31] *Ibidem*, pag. 7; per esempio: *ibidem*, «Il rosso come qualità è identico a se stesso e qualitativamente uguale a un altro esemplare di rosso, è qualitativamente diverso dal dolce e numericamente diverso da un altro esemplare di rosso.»

[32] *Ibidem*, pag. 12.

[33] *Ibidem*, pag. 13; di conseguenza: *ibidem*, «Con divenire si intende il sorgere e il tramontare di qualcosa, ove ciò che sorge non esiste prima di essere sorto e ciò che tramonta non esiste più dopo essere tramontato. Sorgere dall'assoluto non essere e tramontare nell'assoluto non essere all'interno del divenire assoluto.»

[34] *Ibidem*, pag. 16.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*, pag. 21.

[37] Cfr. *ibidem*, pagg. 22-32.

[38] *Ibidem*, pag. 33.

[39] *Ibidem*, pag. 37; *ibidem*, pag. 37 seg. «Del contenuto d'essere immediatamente dato si dice che possiede esistenza obiettiva, sia che esista senza essere percepito sia che venga percepito contemporaneamente da numerosi soggetti percipienti; [esistenza] soggettiva quando lo stesso [contenuto d'essere immediatamente dato] si manifesta sempre come contenuto della percezione di un unico soggetto percipiente.»

[40] *Ibidem*, pag. 40.

[41] *Ibidem*, pag. 44 seg.; cfr. anche pag. 45 seg.

[42] *Ibidem*, pag. 48; *ibidem*, «Che il mondo esterno non consista soltanto di io singoli (cioè di io singoli in corpi animali) dotati (più o meno chiaramente) di evoluti contenuti di coscienza, ma anche, accanto a questi, di corpi materiali incoscienti, è un principio che la metafisica desume dalla gnoseologia.»

[43] *Ibidem*, pag. 47.

[44] *Ibidem*, pag. 54; *ibidem*, pag. 56, «Poiché il numero delle monadi relativamente incoscienti nello stadio dinamico del mondo è incommensurabilmente grande rispetto a quello delle monadi chiaramente coscienti […], possiamo chiamare lo stadio dinamico del mondo più in breve anche "mondo materiale", contrapposto al mondo puramente spirituale dello stadio primario del mondo.»

[45] *Ibidem*, pag. 54.

[46] *Ibidem*, pag. 62 seg.

[47] *Ibidem*.

[48] *Ibidem*, pag. 66.

[49] *Ibidem*, pag. 67; *ibidem*, «Un elemento di questo ha dunque da essere unitario, l'altro molteplice, cosa che chiaramente non può significare altro che uno (l'elemento unitario) va pensato come unità assolutamente semplice (l'uno originario) e l'altro come l'assolutamente molteplice (il molteplice originario). Il molteplice originario, infatti, poiché non va pensato come una molteplicità di unità assolute (secondo le premesse vi è soltanto una unità assoluta, l'uno originario), può esser pensato soltanto come divisibile all'infinito.»

[50] *Ibidem*, pag. 68.

[51] Nello stesso periodo di «Praxis» furono pubblicate in Jugoslavia altre riviste di sociologia, politica e filosofia, rilevanti per la ricerca: «Dijalog» a Sarajevo, «Dijalektika», «Marksizam u svetu» e «Filozofija» a Belgrado.

[52] Ogni estate a partire dal 1963, la scuola di Korčula (Korčlanska škola) divenne punto d'incontro di filosofi e studiosi. Vi partecipavano persone di ogni età e professione. Tra i partecipanti dall'estero vi furono tra l'altro E. Bloch, E. Fink, E. Fromm, H. Marcuse e G. A. Wetter. Tra i temi degli incontri vi furono «Progresso e cultura», «Senso e prospettive del socialismo», «Che cos'è storia», «Marx e la rivoluzione», «Creare e rendere concreto».

[53] La quarta edizione del *Philosophenlexikon* (Dizionario dei filosofi), in programma per il 1988-89 presso l'editore Dietz di Berlino (DDR), non fu realizzata in seguito alla riunificazione delle due Germanie. Gli autori jugoslavi decisero pertanto nel 1993 di pubblicare i loro contributi nella forma di uno scritto in onore del loro collega M. Cekić (1923-92).

Bibliografia

Atanasijevid, Ksenija, *Penseurs yougoslaves*, Beograd, 1937.

Hegel bei den Jugoslawen (Hegel presso gli jugoslavi), in D. Ciževskij, *Hegel bei den Slawen* (Hegel presso gli slavi), Bad Homburg, 1961, pagg. 461-6.

Davidović, Zeremski Sava, *Essays aus der sudslawischen Philosophie*, Novi Sad, 1939.

Djurić, Miloš, *Iz jugoslovenske filosofie. Fragmenti* (Dalla filosofia jugoslava. Frammenti), in «Preteča», VI, 1927, pagg. 10-27.

Enciklopedija Jugoslavije (Enciclopedia jugoslava), vol. III, Zagreb,1958, pagg. 333-9.

Hafner, Stanislaus (a cura di), *Slavische Geisteswelt* (Mondo spirituale slavo), 3 voll., Baden-Baden, 1959.

Jovanović, Milan, *Filozofija u Srba 1918-1938* (Filosofia serba 1918-1938), Beograd, 1939.

Kiszling, Rudolf, *Die Kroaten. Der Schicksalsweg eines Südslawenvolkes* (I Croati. Il destino di un popolo slavo meridionale), Graz, 1956.
«Nauka u Beogradu» (Scienza a Belgrado), in *Istorija Beograda. Izdanje Srpske akademije nauka i umetnosti* (Storia di Belgrado. A cura dell'Accademia delle scienze e delle arti serba), Beograd, 1974, pagg. 320-36.
Nedeljković, Dušan, *Aperçu de la philosophie contemporaine en Yougoslavie*, (in francese), Beograd, 1934.
Popović, Mihailo, *Buržoaska i marksistička filozofija u staroj Jugoslaviji* (Filosofia borghese e marxista nella vecchia Jugoslavia), Beograd, 1953.
Sto godina Filozofskog fakulteta (Cento anni della Facoltà di filosofia), Beograd, 1963.
Stojković, Andrija, *Razvitak filozofije u srba 1804-1944* (Filosofia serba 1804-1944), Beograd, 1972.
Valjevac, Fritz, *Geschichte der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa* (Storia dei rapporti culturali tedeschi con il sud-est europeo), 3 voll., München, 1953-58.

Breve rassegna della filosofia slovena contemporanea

Jan Bednarich

Per il periodo preso in esame (antecedente cioè ai rivolgimenti del '91 e alla costituzione dei singoli stati nazionali sul territorio dell'ex Jugoslavia), la ricognizione delle tradizioni filosofiche proposta da Predrag M. Grujić risulta circoscritta all'esposizione dello sviluppo del pensiero filosofico da parte di alcuni rappresentanti delle due componenti etniche maggioritarie della ex-repubblica federale: quella serba e quella croata[1]. Pur rispettando e rimanendo per quanto possibile aderenti a tali limiti cronologici, pare quanto mai opportuno presentare, per l'edizione italiana del presente volume, una brevissima integrazione relativa ai tratti caratteristici che nel medesimo periodo hanno contraddistinto l'evoluzione del pensiero filosofico in lingua slovena. È evidente che tale postilla non può avere alcuna pretesa di completezza, ma vuole semmai semplicemente sottolineare la complessità del quadro storico-filosofico, tutt'altro che omogeneo, dell'area esaminata e indicarne alcuni possibili profili interpretativi.

Se in tal senso pare necessario prescindere dai contributi offerti da alcuni studiosi attivi nelle epoche precedenti – come Hermannus de Carinthia, che operò nel XII secolo in Spagna e prese parte alla traduzione del Corano dall'arabo al latino, o Matija Hvale, esponente della tradizione umanistica e autore di uno studio sulla filosofia della natura (1513)[2]– come pure dall'analisi dei motivi filosofici presenti nella luminosa esperienza poetica di France Prešeren (1800-48)[3], è altrettanto importante sottolineare che la produzione culturale in lingua slovena, così come quella filosofica in senso stretto, ha storicamente mantenuto, al di là delle epoche in cui la corrente del sincretismo risultava più forte, una marcata specificità.

In questo contesto, l'evoluzione della filosofia slovena contemporanea appare strettamente legata, a livello di sede istituzionale, alla nascita dell'Università di Lubiana (1919)[4]. La cattedra di filosofia laica istituita in tale occasione fu affidata a France Veber (18901975), uno degli allievi più dotati di Alexius Meinong. Veber non si limitò a sviluppare la *Gegenstandtheorie* del suo maestro ma intraprese un percorso filosofico autonomo e originale, in cui è possibile ravvisare diverse analogie tra le sue posizioni e il movimento fenomenologico. Il tratto che lo accomuna a Husserl è, oltre a un marcato interesse per una rifles-

sione filosofica sul tema dell'intenzionalità, anche l'esperienza della radicale crisi dell'umanità europea. Questo tema era stato già affrontato in precedenza, oltre che dal citato Mahnić, anche da un altro teologo e filosofo di indirizzo neoscolastico, Aleš Ušenićnik (1868-1952)[5], soprattutto nella sua opera *Knjiga življenja* (Il libro della vita), ma era emerso spontaneamente in misura ancora maggiore nell'ambito dell'espressione artistica e letteraria, come testimoniano le opere di Ivan Cankar (1876-1918), il maggior scrittore sloveno, la breve e intensa esperienza poetica del cantore del Carso, Srečko Kosovel, e le avanguardie degli anni Venti. *L'Estetica* (1925), considerata il capolavoro di Veber, apre uno squarcio proprio sulle implicazioni teoretiche insite nell'affermazione dei movimenti letterari dell'epoca. Tra gli scritti di Veber vanno inoltre ricordati *Uvod v filozofijo* (Introduzione alla filosofia, 1921), e *Filozofija* (Filosofia, 1930), che preannunciano direzioni di ricerca simili a quelle heideggeriane. Alla scuola veberiana si sono formati inoltre giovani talenti di prim'ordine, tra i quali, oltre a Kosovel, vanno menzionati lo scrittore triestino Vladimir Bartol (190367), noto per il suo ancora attualissimo romanzo *Alamut*, e i filosofi Klement Jug (18981924) e Alma Sodnik (1910-79).

Se il periodo antecedente alla Seconda guerra mondiale aveva visto fiorire un'intensa attività, non priva di tensioni, in tutti gli ambiti scientifici e culturali, il periodo del dopoguerra, con la rivoluzione socialista e una netta frattura rispetto alla tradizione storica, ha imposto lo studio dei materialismo storico e dialettico, con i suoi tipici esponenti Edvard Kardelj (1910-79) – più che un pensiero filosofico, il suo fu un pensiero politico – e Boris Ziherl (1910-76), giacché le altre forme in cui si realizzava l'indagine filosofica venivano considerate, a livello istituzionale, mesi riflessi della civiltà borghese in crisi. Solo sul finire degli anni Cinquanta si poterono ravvisare i primi cambiamenti, benché non ancora estesi agli ambienti ufficiali. Essi condussero progressivamente a un pluralismo culturale che non poteva ancora manifestarsi ad altri livelli. Il merito di aver riproposto il pensiero fenomenologico negli anni Settanta, grazie a una rivalutazione dell'*Estetica* veberiana, va attribuito a Dušan Pirjevec (1921-77), che in realtà non era né un allievo di Veber né un filosofo in senso strettoti. Nella sua opera *Evropski roman* (Il romanzo europeo), Pirjevec sviluppa un'acuta analisi dell'autocomprensione dell'uomo moderno secondo una categoria di soggettività che risulta assolutamente peculiare all'interno della critica letteraria di impostazione fenomenologica. Tale analisi funge da introduzione a un serrato confronto con le questioni del potere, del nichilismo, della dominazione tecnocratica del mondo, dei momenti di rottura dell'esperienza artistica contemporanea, con l'idea di nazione intesa come organismo culturale e politico e infine con i quesiti esistenziali sul divino. L'insieme di questi turbamenti storici e spirituali viene compreso come una ri-evoluzione dell'essere *(re-evolucija biti),* che si risolve nella nuova modalità fenomenologica introdotta dal senso del lasciar-essere *(pustiti biti)*. Tali questioni, come testimonia la vicenda personale di Pirjevec, prima rivoluzionario e poi dissidente, non sono rimaste prive di conseguenze anche a livello politico e hanno originato un acceso dibattito che ha avuto tra i suoi protagonisti soprattutto Tine Hribar (1941) e Ivan Urbančič (1930). Urbančič trae spunto dal pensiero nietzscheano per far interagire il suo metodo ermeneutico e fenomenologico con la «storicità dell'essere europeo»; Hribar invece, nei primi anni Settanta, è attratto dal pensiero francese contemporaneo, in particolare da Derrida, Lacan e Lévinas. Tra le sue riflessioni risulta particolarmente rilevante e significativa quella dedicata al concetto di «sacro».

Sul finire degli anni Settanta, il panorama culturale sloveno venne investito da un'ondata di polemiche e di tensioni di natura prima teoretica e poi politico-culturale, sollevate e affrontate soprattutto sulle pagine della rivista «Problemi» e su altri periodici, alcuni dei quali furono soppressi dalle autorità. Un ruolo di primaria importanza nella costituzione del-

lo stato sloveno è stato svolto, fin dai primi anni Ottanta, da «Nova revija» (1982), una rivista che si occupa oggi di questioni letterarie, filosofiche e culturali *tout court*.

Con una breve concessione che rischia di debordare oltre i limiti temporali del presente volume, è possibile affermare che, per quanto riguarda la situazione odierna, si ravvisa tra le vivaci scuole filosofiche di diverso indirizzo una viva ma feconda tensione tra le posizioni dei rappresentanti della fenomenologia di matrice ermeneutica, tra cui vanno segnalati i nomi di Valentin Kalan (1943) e di Dean Komel (1960), e quelle sostenute da Slavoj Žižek (1948), filosofo di formazione strutturalista e psicanalitica tra i più notevoli rappresentanti del lacanismo a livello internazionale, che intreccia, nel suo caratteristico stile, le sfere della filosofia, della politica, dell'analisi sociologica e della cultura popolare[7].

[1] Una parziale eccezione è rappresentata nella nota 18 dalla citazione di Anton Mahnić, considerato un esponente della filosofia slovena e croata. Al di là della correttezza di tale affermazione, che risulta storicamente giustificata, è comunque ben nota la rilevanza, all'interno del panorama sloveno, di tale autore, che, prima di ottenere la sede vescovile a Veglia, aveva studiato teologia a Gorizia e a Lubiana, sviluppando un articolato sistema filosofico-teologico improntato all'idealismo cattolico in opposizione alle correnti del liberalismo politico dell'epoca. La sua attività ha peraltro contribuito all'evoluzione della coscienza della specificità dell'ambiente culturale sloveno, nonché, indirettamente, a un rafforzamento del movimento spirituale di carattere nazional-liberale.

[2] Una rassegna più articolata dovrebbe prendere in considerazione (se si vuole limitare l'indagine al periodo antecedente la Seconda guerra mondiale) un composito percorso storico e tematico, che, oltre ai citati Hermannus de Carinthia e M. Hvale, andrebbe inoltre esteso, per il pensiero illuministico e razionalista, almeno ai nomi di T. Linhart, M. Kuralt, F. K. Gmeiner, J. Likavec, J. A. Mislej; per la filosofia di impronta laica del XIX secolo, a K. Ulepič, A. Fister, E. Costa, J. Nejedli, J. Križan, M. Markič, J. Pajk; per la filosofia religiosa e il neotomismo, a L. Jeran, A. Bonaventura Jeglič, A. Mahnić, F. Lampe, A. Ušeničnik; per la filosofia laica tra le due guerre, a I. Žmavc, B. Zarnik e alla poliedrica personalità di M. Vidmar (1885-1962), pioniere dello studio dei trasformatori, rettore dell'Univeristà di Lubiana, scienziato e scacchista di fama mondiale. Cfr. I. Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko* (Tra scolastica e neoscolastica), Ljubljana, 1971; F. Jerman, *Slovenska modroslovna pamet* (Il pensiero filosofico sloveno), Ljubljana, 1987.

[3] Si veda soprattutto il mito nazionale esposto nel poema *Krst pri Savici* battesimo presso la Savizza). Più estesamente, per un'analisi della terminologia filosofica slovena all'interno della famiglia della lingue slave e del ruolo ricoperto dalla tradizione dello slavo ecclesiastico, si veda, in italiano, D. Komel, *Identità e mediazione,* tradotto e curato da J. Bednarich, Trieste, 2003, pagg. 99-118.

[4] La presente esposizione integra in questo modo quanto detto da Grujić, che, tra le quattro sedi universitarie citate (Belgrado, Zagabria, Lubiana, Skoplje), considera esclusivamente lo sviluppo del pensiero filosofico che si è avuto in seno alle prime due.

[5] La tradizione neotomistica fu arricchita con motivi esistenzialistici e personalistici da J. Janžekovič (1901-88) e A. Trstenjak (1906-96). Alla corrente di matrice cristiana appartennero altresì J. E. Krek (1865-1917) e E. Kocbek (1904-81), uomo politico, filosofo, poeta e scrittore.

[6] Si veda, in italiano, M. Brecelj, *Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di D. Pirjevec*, Trieste, 2000.

[7] Tra le opere di Žižek si segnalano, in inglese: *The Sublime Object of Ideology*, London, 1989; *Tarrying With the Negative*, Durham, 1993; *The Indivisible Remainder*, London, 1996.

Indice dei nomi

Abele, 108
Abramo, 94. 95
Abramowski, E., 205. 206. 276
Achutin, A. V., 188. 197
Adalberto da Praga, 314
Adamczyk, Stanislaw, 209. 270
Adamo (il primo uomo), 9. 11.31. 102. 107. 108. 114. 163. 183
Adorno, Th. W., 377
Ady, Endre, 353
Agostino, Aurelio, 9. 17. 40. 67. 103. 118. 119. 135. 143. 162. 166. 174. 175. 194. 282. 313. 334. 357. 359. 474. 500. 514
Ajdukiewicz, K., 204. 206. 209. 214. 215. 216. 220. 227. 228. 235. 239. 243. 259. 275
Aksakov, Ivan Sergeevič, 167. 168
Aksakov, Konstantin Sergeevič, 20. 35. 167
Alecsandri, Vasile, 450
Alekseev, Nikolaj, 32. 177
Aleksić, D., 500
Aleksiev, Nikola, XII. 466. 467. 468. 470. 471. 485
Alessandro I (zar), 4
Alessandro II (zar), 22. 26. 48
Alessandro III (zar), 48
Alessio (zar), 15
Alexander, Bernát, 366. 375. 376. 380. 383
Alighieri, Dante, 88
Alliney, Giulio, 150
Ambarcurnov, E., 143
Ambrogio, Ignazio, 151. 157
Ammann, Albert, 139. 140
Ammonio Sacca, 30
Amvrosij, Starec (vedi Aleksandr Grenkov)
Amzăr, Dinu, 399
Amzăr, Dumitru, XI, 399
Anassagora, 376
Andrea di Creta, 9
Andreev, Kosta, 486
Andronikof, C., 130-171
Andruško, V. A., 32
Angelo Silesio, 17
Aničkov, Dmitrij S., 35. 140
Anselmo di Canterbury, 269
Antonij (Aleksej Chrapovickij, Metropolita di Kiev), 129
Apácai, Csere János, 349. 376
Apelt, E. E, 480
Apuleio di Madaura, 236
Arbić, G., 515
Archangel'skij, A. S., 31
Aref'eva, G., 143
Ario, 30
Aristotele, 6. 7. 63. 93. 131. 217. 219. 232. 236. 240. 244. 245. 246. 248. 251. 273. 304. 315. 335. 339. 350. 358. 376. 420. 427. 439. 463. 465. 490. 491. 500. 514
Arnaud, E., XVIII
Arnobio, 91
Arnold, Djuro, 502
Arnold, Gustav, 417
Arnou, R., 30
Arsen'ev, Nikolaj Sergeevič, 153. 170
Askol'dov, Sergej Alekseevič, 36. 40. 42. 44. 144
Asmus, Valentin Ferdinandovič, 89. 140. 141. 158
Asor Rosa, Alberto, 377
Atanasijević, Ksenija, 499. 500. 517
Atanasio, 133
Avvakum (protopop «vecchio credente»), 15. 32

Avenarius, Richard, 47. 131. 215. 362. 427. 461. 472. 475
Averincev, Sergej, XVI. XVIII. 105
Avicenna (Ibn Sina), 251
Ayer, Alfred J., 512
Babák, Eduard, 312. 336
Babosov, Evgenij, 107. 109. 110. 111. 163. 164
Bachnykin, Ju. A., 143
Bacon, Francis, 303. 334. 337. 463
Bacon, Roger, 462. 485
Bacone (vedi Bacon, Francis)
Bakies, B., 296
Bakunin, Michail Aleksandrovič, 17-21. 23. 33
Bakunin, Pavel A., 23
Balakina, Irina F., 122. 123
Balbín, Bohuslav, SJ, 314
Balicki, Zygmunt, 279. 281. 283. 284. 294
Ballo, E., XVIII
Balthasar, Hans Urs von, 30. 105. 145
Banach, Stefan, 214. 223
Banaševič, N., 514
Banfi Malaguzzi, Maria, 143
Banfi, Antonio, 154
Banica, S., 500
Bar, Józef, 251
Barabanov, Evgenij, 127. 128. 160. 170. 192. 193. 194. 195. 198
Bárándy, Gero, 374
Baranoff, Nathalie (Baranova-Šestova, Natal'ja), 160
Baránszky-Jób, László, 375. 383
Bárány, Gedö, 383
Baráth, Ferenc, 349
Bärenbach, Friedrich von, 364. 366. 380-382
Barnea, Ernest, 399
Barth, K., 316
Bartók, Béla, 353
Bartók,György, 351. 356. 365. 367. 373. 376-378. 380. 383
Bartol, Vladirnir, 519
Bartoš, J., 342
Basilio Magno, 11
Batóg, Tadeusz, 237. 245
Baudelaire, Charles, 292
Baudrillard, Jean, 180.487
Bauer, A, 515
Bauer, Fr., 317
Baumann, Bedřich, 321
Baumann, Zygmunt, 512
Bazala, Albert, 503. 515
Bazarov, Vladimir Aleksandrovič (pseudonimo: B. Rudnev), 22. 41. 143
Bebel, August, 97
Bebrić, L., 515
Beckskehazi, Attila, XX. XXII
Bednář, František, 316. 336
Bednarich, Jan, XIII. 518. 520
Bednarski, Feliks, 291. 296
Bejze, Bohdan, 271. 277
Belčeva, Maria, 481
Bělehrádek, Jan, 313. 336. 342
Belinskij, Visarion Grigor'evič, 17-20. 33. 35
Beljaev, Ivan D., 167
Belletti, R., XVIII
Belobockij, Andrej, 35
Bělohradský, Václav, XVIII. 321. 322. 339
Bel'tov, N. (vedi Plechanov, Georgij Valentinovič)
Belyj, Andrej (vedi Bugaev, Boris Nikolaevič)
Bence, György, 395
Bencsik, Béla, 367
Benedek, István, 369
Beneš, Edvard, 307. 311. 317. 323. 336. 342
Beneš, Jaroslav, 315. 336
Beneš, Josef, 319. 336
Benjamin, Walter, 487
Bentham, Jeremy, XXI. 335. 356
Beöthy, Leo, 370. 381
Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovič, VI. XVI. XVIII. XIX. XXI. 21-23. 27. 33. 36. 39. 40-42. 44-46. 71. 85. 87. 88. 90. 91. 95. 100. 117. 119-127. 130. 142-145. 156. 159. 166-169. 177. 179-184. 186-189. 191. 193-197. 306. 387. 490
Berdjaeva, Lidija Judifovna, 87
Bergmann, Hugo, 327
Bergson, Henri, 67. 112. 136. 176. 180. 204. 269. 350. 351. 365. 377. 389. 393. 427. 468. 470. 480. 482. 483. 486. 501. 514
Berkeley, George, 460. 461. 482. 483
Bernstein, Eduard, 371

Beron, Peter, 457
Beševič, P., 500
Besoli, S., XVIII
Beurier, 413
Bibó, István, 386. 388
Bicilli, Pëtr, 489. 490. 492
Biegański,Władystaw, 205. 213. 214. 239. 254. 255. 258. 265. 267. 274. 279. 282. 284. 292
Bierut, Bolesław, 238
Binswanger, Ludwig, 128. 170
Birkenmajer, Aleksander, 207. 249. 252. 253. 273
Birkhoff, G., 230
Blachowski, S., 207
Blaga, Lucian, 399
Bláha, Inocenc Arnošt, 311. 336. 343
Blakeley,Thomas J., 242
Blaustein, L., 206
Bljum, R.N., 142
Bloch, Ernst, 63. 327. 517
Blok, Aleksandr, 27
Bocheński, Józef Inocens Maria, XIX. XXI. 208. 217. 219. 226. 227. 242. 272. 275. 321. 342
Bočkarev, N.I., 122. 142
Boda, István, 369
Bodin, Jean, 467. 468
Bodnár, Ján, 343
Bodnár, Zsigmond, 373. 383
Boffa, Massimo, 167
Bogdanov, Aleksandr Aleksandrovič (Malinovskij), 22. 23. 41. 472
Bognár, Cecil, 369. 374
Bohatec, Josef, 316
Böhm, Károly, X. 349. 351. 352. 354-357. 365. 367. 373. 374. 377. 378
Böhme, Jakob, 4. 17. 105. 128
Bolboaşă, S. N., 413. 451
Bolgár, Alex, 377. 384
Bolgár, Elek, 370
Bolzano, Bernhard, 61. 236. 314. 327. 335. 357. 362. 379
Bonaventura Jeglič, Anton, 520
Bonaventura, 500
Bonnefoy, Claude, 159
Boole, G., 213. 223
Borbándi, Gyula, 381
Boričevskij, I., 84
Borisavljević, M., 500
Borkowski, Ludwik, 210. 231. 232. 237. 239. 240. 244
Bornstein, B., 205. 206
Borodaj, Ju. M., 169
Borowski,Władysław Marian, 268
Borzym, S., 275
Bosco, Nynfa, XVIII
Boscovich, R. J. (vedi Bošković, Rudjer)
Bošković, Hyacint, 342
Bošković, Rudjer, 502. 512. 514. 515
Boskowich, Roger Joseph (vedi Bošković, Rudjer)
Bošnjak, Branko, 512
Botev, Christo, 474. 484
Botkin, Vasilij Petrovič, 18. 19. 33
Boublík, Vladimir, 321. 336
Boutroux, Emile, 312
Bozzi, S., XVIII
Brahe,Tycho de, 303. 335
Brandenstein, Béla von, X. 352. 360-362. 373. 376. 378. 379. 383
Brandes, Georg (vedi Cohen, Georg)
Brătianu, Ion C., 403
Braun, Róbert, 371
Brecelj, M., 520
Brentano, Franz, 36. 61. 204. 256. 274. 310. 326. 327. 357. 362
Březina, Otokar, 308
Brockhaus, F. A., 140
Brod, Max, 329. 335
Brodskij, N. L., 159
Bronk, Andrzej, 237
Brouk, Bohuslav, 321. 336
Brouwer, L. E. J., 219
Brozich-Lipszer, G., XVIII
Brucăr, I., 403
Brüning, Walther, 153
Brunner, Emil, 316
Bruno, Giordano, 171. 303. 462. 485. 489
Brunschvig, Leon, 236
Brykalska, M., 294
Brzozowski, Stanislaw, 266. 276. 293
Buber, Martin, 91
Bubnoff, Nicolai von, 33. 143. 145
Büchner, Ludwig, 413. 514
Bûčvarov, Michail, 486

Buddha (Siddharta Gautama), 285. 333. 334. 340. 489. 492
Budzisz, J., 275
Bugaev, Nikolaj (pseudonimo: Belyj, Andrej), 27. 40. 166
Bukšpan, V., 85
Bulgakov, Sergej Nicolaevič, VI. 22. 27. 36. 38-42. 44. 53. 54. 70. 71. 88. 90. 97-100. 102. 105. 109. 110. 114. 117. 119. 122. 125. 129. 130. 137. 138. 142. 144. 148. 159. 161-163. 173. 174. 177. 179. 180. 183. 184. 186-189. 193. 195. 197
Bûnkov, Angel, 486
Burba, O., XVIII. 295
Burke, E., 394
Burkhardt, 490
Bušurov, G.K., 141
Butaševič-Petraševskij, Michail Vasil'evič, 36.
Butjagin, A. S., 156
Butoi, famiglia, 417
Čaadaev, Pëtr Jakovlevič, XVI. XVIII. 19. 35. 37. 140. 193. 198
Cacov, Dimitûr, 490-492
Čáda, František, 310. 336. 341
Cagliani, Lucio, 145. 167. 196
Caino, 108
Cajthaml, M., XVIII
Calvino, 333
Campanella, Tommaso, 462. 485
Cankar, Ivan, 519
Cankov, Stefan, 481
Cantor, Georg, 220
Čapek, Milíc, 343
Čapek, Stanislav, 316. 336
Capella, M., 236
Caragiale, I.L., 450
Carlo I, 417
Carlo IV, imperatore, 304. 314. 317. 325
Camap, Rudolf, 243. 328. 350
Caro, L., 287
Cartesio, 36. 48. 51. 57. 63. 67. 83. 93. 149. 152. 167. 303. 333. 359. 427. 439
Cartesius, Renatus (vedi Cartesio)
Cassiodoro, 236
Cavaglià, G., XVIII
Ceauşescu, Nicolae, XV. XXI
Cekić, Miodrag, 512. 517
Celletti, Maria, 157
Čelpanov, Georgij Ivanovič, 23. 36. 40. 132. 144
Cenini, Pietro, 167. 196
Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič, 20. 21. 33. 36. 41. 142
Cerroni, U., 512
Cézanne, Paul, 292
Chalcarz, J., 275
Chalupný, Emanuel, 311. 312. 337. 343
Checconi, S., XVIII
Chelčický, Petr, 305. 313
Chestov, Leon (vedi Šestov-Švarcman, Lev Isaakovič)
Chlup, Otakar, 311. 337
Chmaj, L., 207
Chojecki, A., 205
Chojnacki, Piotr, 208. 236. 246. 262. 270. 277
Chomjakov, Aleksej Stepanovič, 19. 20. 25. 33. 35. 39. 98. 106. 120. 121. 140. 167. 168. 179. 184. 189
Choružij, Sergej, 141. 158. 189-191. 198
Chrapovickij, Aleksej (vedi Antonij, Metropolita di Kiev)
Chubančev, Antonij, 490. 492
Chudoba, Bohdan, 321
Chwistek, Leon, 204. 206. 215. 217. 220. 221. 224. 225. 227. 239. 242. 297
Čičerin, Boris Nikolaevič, 23. 35. 42. 144. 188
Čičerin, Georgij V., 23
Cione, Edmondo, 167
Cioran, Emil M., XVI. XVIII
Cipriano (Metropolita di Mosca), 10
Circourt, Adolphe de (Conte), 140
Cirillo d'Alessandria, 9
Cirillo (Apostolo degli Slavi), 32
Čiževskij, Dmitrij, 4-6. 8. 14. 19. 28. 29. 32. 33. 128. 170. 174. 330. 343
Clemente Alessandrino, 8. 9. 35
Coda, Piero, 142
Cohen, Georg, Pseudonimo: Brandes, 90. 159. 230
Cohen, R. S., 512
Comenio (vedi Comenius, Jan Amos)
Comenius, Jan Amos, 304. 305. 315-317. 320. 322. 324. 331. 334. 336. 338

Comte, Auguste, 36. 255. 310. 351. 354. 409. 514
Condillac, E. B. de, 237
Conta, Vasile, XI. XVIII. 405-416. 418. 450.451
Conta-Kernbach, Ana, 413
Copleston, Frederick Charles, XIX. XXI
Coreth, Emerich, S. J., 151
Cornelius, C. S., 403
Cornelius, H., 268
Cournot, A. A., 448
Cousin, Victor, 292
Couturat, L., 236
Cristin, Renato, V. XV
Cristo (vedi Gesù Cristo)
Croce, Benedetto, 319. 334. 340
Čueva, Izida Pantelejnovna, 142
Cugno, M., XVIII
Čupr, František, 305. 314
Cuvier, G., 409
Czermak, Theodor, 328
Czeżowski, T., 204. 207. 209. 214. 226. 233. 245. 260. 261. 269. 272. 275. 288. 289. 296
D'Antiga, Renato, 161
Dahm, Helmut, V. XVI. 33. 35. 76. 122. 138. 139. 145. 150-152. 168-170. 191. 198
Dąmbska, Izydora, 204. 212. 214. 217. 234. 245. 260. 261. 269. 274-276. 295
Damiani, P., 501
Danilevskij, Nikolaj Jakovlevič, 23. 37. 146. 180
Dante Alighieri (vedi Alighieri, Dante)
Darwin, Charles, 280. 365. 409. 451. 514
David (Re), 13
David, M., 344
Davidović, Zeremski Sava, 517
De Lotto, Cinzia, 167
Debol'skij, N. G., 23
Dékány, István, 372. 382
Del Re, B., 167
Delčev, Krasimir, 490. 492
Dell'Asta, Adriano, XVIII. 141. 145
Dembowski, Bronislaw, 251. 295
Democrito, 439. 463. 500
Derrida, Jacques, 180. 487. 491. 519
Descartes, René (vedi Cartesio)
Desnickij, Semën, 35
Deubel, Wemer, 379
Deussen, Paul, 248
Dewey, John, 330. 514
Diadoco, 11
Diderot, Denis, 121
Dienes, Valéria, 376
Dilthey, Wilhelm, 67. 319. 364. 372. 373.
468. 470. 480. 482. 489
Dimitrescu-Iaşi, Constantin, XI. 404. 414-418. 451
Dimitrov, Michail, XII. 472-474. 480. 481. 484-486
Dionigi lo Pseudoareopagita (l'Areopagita), 4.5. 7. 9-11. 17.29
Djagilev, Sergej, 90
Djurié, Dragiša, 499
Djurić, Mila N., 498-500. 512. 517
Djuvara, Mircea, 449
Dmitriev, S. S., 168
Dobrochotov, Leonid, 187. 197
Dobroljubov, Nikolaj Aleksandrovič, 20. 36. 124
Dobrovský, Josef, 314
Dolja,V. E., 122
Domański, J., 251
Dominiczak, Stanislaw, 208. 226
Donnini, Giuseppe, 167
Dostoevskij, Fëdor Michailovič, XVII. 29. 30. 34. 47. 95. 96. 120. 121. 160. 190. 306. 330. 500
Dozon Daverio, Annetta, 164. 176
Dragojević, P. G., 514
Dratvová Albína, 313. 336. 342
Driesch, Hans, 312
Drobisch, M. W., 400
Drtina, František, 310. 336. 341. 342
Dubikajtis, L., 245
Duns Scotus, Johannes, 333. 341
Durant, W., 378
Durdík, Josef, 309
Durkheim, Émile, 182. 307. 371. 428
Dvorniković, Vladimir, 499. 501. 503. 515
Dybowski, B., 207
Dynnik, M. A., 140
Dywan, Zdzislaw, 237
Dzeržinskij, Feliks Edmundovič, 86. 87. 121

Dzieduszycki, Wojciech, 248. 279. 283. 294. 295
Eckhart, Meister, 128. 303
Edie, James M., 139. 170
Edwards, Paul, 343
Efron, Il'ja A., 140
Ehlen, Peter, 151
Ehrenfels, Christian von, 326. 327. 355
Einstein, Albert, 326. 328. 335. 472
Eisenmeyer, Josef, 327
Ekzempliarskij, V. I., 171
Eleazarovna, Anna (vedi .estova, Anna Eleazarovna)
Eliade, Mircea, XVI
Elter, E., 284. 287. 295
Elysard, Jules, 18
Elzenberg, Henryk, 207. 209. 211. 288-290. 293. 296
Emanuelli, Enrico, 160
Eminescu, Mihail, 450
Empedocle, 88. 500
Engels, Friedrich, 22. 36. 139. 319. 412
Engliš, Karel, 313. 319. 332. 336
Enukidze, Avel Safronovich., 86
Epicuro, 273. 500
Epitteto, 88. 514
Eraclito, 7. 10. 363. 500
Erceg, I., 514
Erdély, Jánoš, 350
Ermičev, Andrej, 196. 199
Ern, Vladimir Francevič, 35. 89. 189
Erode, 32
Erofeev, Viktor, 187. 197
Ervin, Gábor, 374
Esichio, 11
Esiodo, 273
Eucken, Rudolf, 462
Euclide, 236
Eutimio (Patriarca), 490. 492
Eva (la prima donna), 11. 108. 163
Evgrafov, Vasilij Evgrafovič, 139. 141. 150
Evlogij (Georgijevskij, Metropolita di Parigi), 130
Evola, Julius, 396
Evtimij, Patriarca (San), (vedi Eutimio, Patriarca)
Fajfr, František, 311. 336. 341. 342. 344
Faragó, László, 367. 369
Fasanelli, Maria Rosaria, 30. 34
Fechner, Gustav Theodor, 312. 465-467. 485
Fedjakin, Sergej, 197
Fëdorov, Nikolaj Fëdorovič, 24. 179
Fedotov, G., 177
Fehér, Ferenc, 383
Feješ, Jań, 337
Ferenczi, Sándor, 352. 368. 369. 381
Ferrari, A., XVIII
Feuerbach, Ludwig, 139. 400. 402
Fichte, Johann Gottlieb, XXI. 35. 66. 67. 80. 131. 312. 351. 354. 424. 472
Filipović, J., 515
Filipović, Vladimir, 503
Filipski, Meinolf, 343
Filofej (monaco), 14
Filolao, 105
Filone d'Alessandria, 7. 27. 92. 93
Filosofov, Dmitrij, 41
Fink, Eugen, 320. 512. 517
Finkelkraut (vedi Licki-Finkelkraut)
Fiorenzi, A., XVIII
Firu, I.S., 416. 451
Fischer, Josef Ludvík, 337. 341-343
Fischer, Kuno, 125
Fišer, Zbyněk, 322. 337
Flaubert, Gustave, 292
Florenskij, Pavel Aleksandrovič, XVI. XVIII. 5. 27. 30. 36. 40. 69. 70. 97-100. 105. 106. 117. 130. 138. 154. 158. 161-163. 173. 188-190. 193. 195. 196
Florenskij, Pavel V., 89
Florian, Mircea, 404
Floridi, U., 144
Florov, L., 488. 492
Florovskij, Georgij Vasil'evič, 12. 31. 32. 88. 145. 170
Floryńska, H., 275
Fogarasi, Béla, 367. 373. 386
Fogeler, Ja. G., 169
Földes-Papp, Károly, 367
Forster, Vilém, 311. 337
Foucault, Michel, 491
Fourier, François M. Ch., 37
Foustka, Břetislav, 311. 337
Frank, Philipp, 328
Frank, Semën Ljudvigovič, VI. XVI. XVIII.

27. 36. 40. 42-44. 67. 68. 70. 71. 75. 85. 88. 90. 105. 117. 124-130. 132. 138. 144. 154. 155. 166. 170. 171. 179. 180. 182. 183. 186. 188-190. 196
Frank, Sergej L., 87
Frank, Tatjana, n. Barceva, 126. 170
Frank, Viktor Semënovič, 125-127. 170
Frče, Matija, 515
Frege, G., 218. 228. 236. 334
Frenkel, Karol, 285-286. 288. 295
Freud, Sigmund, XII. 352. 369. 391. 394. 472. 474. 480. 483. 484. 486
Fries, Jakob, 480. 488. 490
Fromm, Erich, 517
Fukász, György, 382. 384
Fülep, Lajos, 369. 375
Gabriel, Jiří, 344
Gabryl, Franciszek, 204. 254. 257. 260. 265. 274. 275
Gadamer, Hans-Georg, 320
Gajan, Koloman, 339
Gajdenko, Piama Pavlovna, 169. 189. 198
Galaktionov, Anatolij A., 38. 139. 141. 142. 145. 150
Gal'ceva, Renata A., 95. 96. 105. 106. 124. 160-163. 188. 197
Gałecki, J., 262
Galeno, Cl., 236
Galilei, G., 363. 379. 427
Gałka, B., 297
Gaikin, Konstantin T., 156
Gandhi, M.K., 292. 297. 500
Ganovski, Sava, 486
Garbowski, Tadeusz, 259
Garrigou-Lagrange, Gontran Réginald, 67
Gautier, Théophile, 292
Gavriil Konstantinovič (Granduca), 44. 144
Gawecki, Bolesław, 206. 226. 242. 260. 261. 269. 274-276
Gawrychowski, S., 274
Gehlen, Arnold, 391
Gellenbach, L. B. von (Hellenbach), 114. 165
Gentzen, Gerhard, 230. 233
George, Martin, 152
George, Stefan, 292
Georgescu, Paul, 450
Georgievskij, A., 47
Georgov, Ivan, XII. 462-464. 474. 476. 485
Gercyk, Adelaida (Žukovskaja), 90
Gercyk, Evgenija Kazimirovna, 90. 95. 159. 160
Gergonne, I. D., 236. 246
Geršenzon, Michail, 37. 42. 100. 120. 140. 144. 154. 167. 189
Gesù Cristo, 8. 9. 11. 12. 15. 25. 28. 30-32. 34. 70. 91. 93. 98-100. 108. 114. 116. 119. 133. 134. 139. 154. 171. 172. 187. 285. 333-334. 336. 338. 340
Ghini, G., XVIII
Ghită, S., 450
Giacobbe, 98. 161
Giacone, Gian Luigi, 167
Giancotti, Emilia, 156
Gidikov, Stefan, 483
Giedymin, Jerzy, 235. 246
Gielecki,W., 250
Gierulanka, D., 262. 276
Giesswein, Sándor, 371
Gillet, M.St., 342
Gilson, Etienne, 67. 194. 262
Giobbe, 46. 91. 94. 97. 145. 159. 160
Giovanni (Apostolo ed evangelista), 8. 98. 101. 109. 161. 334
Giovanni Battista, 98
Giovanni Climaco, 11
Giovanni Damasceno, 9
Giovanni Paolo II (Papa) - (vedi anche Wojtyła, Karol, Cardinale), 290. 296
Gippius, Zinaida, 40. 41
Girgenti, G., XVIII
Girginov, Girgin, 492
Giustino, martire Flavio, 8. 91
Gizetti, Aleksandr, 60. 150
Gjuzelev, Ivan, XII. 459-462. 480. 485. 491
Gläser, Rupert, 129. 170. 171
Gläßer, Alfred, 163
Glockner, Hermann, 30. 79. 151. 482
Głombik, Czesław, 295. 344
Gmeiner, Frank Ksaver, 520
Gödel, Kurt, 230
Godunov, Boris Fëdorovič (reggente e zar), 138
Goerdt, Wilhelm, XIX. XXI. 84. 88. 89. 139. 156. 158. 168. 171. 177
Goethe, J. W., 363. 495. 500. 514

Gogacz, Mieczysław, VI. 203. 209. 212. 251. 253. 271-273
Gogol', Nikolaj, 130
Gogoneață, N., 413. 450. 451
Gołaszewska, M., 209. 294. 297
Golubinskij, Evgenij E., 12
Gomperz, Theodor, 329
Goncourt, (Fratelli), 292
Gorbačëv, Michail Sergeevič, 89
Gorbunov, N. P., 85
Goremykin, Ivan, 43
Gor'kij, Maksim (pseudonimo di Aleksej Maksimovič Peškov), 41
Górski, Artur, 292. 297
Grabowski, F. S., 296
Gradić, Stjepan, 515
Graff, P., 297
Granovskij, Timotej Nikolaevič, 19
Grassmann, R., 236
Gregorczyk, A., 291
Gregorio di Nissa, 9
Gregorio di Nazianzio, 333
Gregorio VII (Papa), 40. 143
Gregorowicz, Jan, 238
Greniewski, Henryk, 227. 231. 244
Grenkov, Aleksandr (*starec* Amvrosij), 47
Grigor'ev, Dmitrij Svjašč, 171. 177
Grigorovich, Elena, XVIII, 167
Grimm (fratelli), J. e W., 514
Grlić, Danko, 512
Groblewski, W., 275
Gromska, D., 272
Grosev, I., 481
Grot, Nikolaj Jakovlevič, 36. 40
Grozev, Grozju, 486
Grube, Kurt, 328
Grujić, Predrag M., XII. XXI. 495. 518. 520
Grujić, R. M., 514
Grzegorczyk, Andrzej, 227. 230. 236. 237. 244
Grzeżowski, T., 214
Guardini, Romano, 94
Gučetić, N. V., 514
Guénon, René, 389. 396
Guidetti, Luca, 379
Gulian, C. I., 402. 404. 450
Gulyga, Arsenij, 190. 191. 198
Gumański, Leon, 233. 238
Günther, A., 328. 335
Gurova, Lilija, 490. 492
Gurvitch (Gurvič), Aron, 131
Gusti, Dimitrie, 423
Guyau, J. M., 463
Haardt, Alexander, 144. 158
Habáň, Metod, 315. 337. 342
Habermas, Jürgen, 180. 512
Haeckel, E., 451
Haeffner, Gerdt, 151
Häfele, Gallus M., 381
Hafner, Stanislaus, 517
Hahn, H., 328
Hajn, A., 342
Halasy-Nagy, József, X. 364. 374. 376. 378. 379
Halpern-Myślicki, Ignacy, 205. 206. 248
Hamvas, Bela, 376. 377. 386. 388. 389
Hanák, Tibor, X. XX. XXII. 349. 377. 385. 387. 388. 396
Haneş, P.V., 404
Hanuš, Ignaz, 305.
Hanuš, Josef, 315
Harasek, S., 207
Haret, Spiru, 403. 415. 451
Hartmann, Eduard von, 131. 355. 451. 474. 504
Hartmann, Nicolai, 67. 252. 289. 372. 411. 442. 516
Hauser, Arnold, 353. 375
Havlíček, Karel, 316. 331. 339
Hayek, Friedrich von, 394
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, XVIII, 4-6. 8. 17-20. 29. 30. 33. 35. 37. 39. 58. 63. 64. 67. 78-83. 92. 94. 95. 97. 131. 151. 152. 156. 174. 190. 194. 303. 306. 308. 309. 336. 343. 345. 349. 376. 377. 405. 411. 427. 451. 457. 465. 472. 482. 486. 490. 495. 500. 514. 516. 517
Heidegger, Martin, 211. 319. 334. 351. 389. 391. 487.489
Heidler, Alexander, 321
Heimsoeth, Heinz, XIX. XXI
Heineccius, Johann Gottlieb, 451
Heinemann, Fritz, XIX. XXI
Heinrich, H., 205. 214
Heinrich, Johann, 17
Heinrich, Władysław, 204. 207. 215. 235. 242. 254. 256-258. 274

Heinse, J.J., 335
Heinze, M., XXI. 504
Heitzman, N., 207
Heller, Ágnes, XVI. XVIII. 383. 390
Hempel, J., 279. 281
Hendrich, J., 342
Hengstenberg, Hans-Eduard, 67. 152. 153
Henkin, L., 241
Hepter, W., 225. 227
Herbart, J. Fr., 309. 331. 336. 338. 354. 400. 403. 458. 464
Herben, J., 342
Herbut, József, 237
Herčík, Ferdinand, 313. 337
Hering, Jean, 91
Hermann, Imre, 369
Hermannus de Carinthia, 518. 520
Hertich-Woleński, Jan, 237
Herzberg, J., 225
Herzen, Aleksandr Ivanovič, XIX. XXI. 1721. 35. 141
Hessen, Johannes, 61. 150
Hessen, Sergej, 330
Heveroch, Antonín, 312. 337
Heyting, A., 241
Hilbert, David, 218. 221
Hilckmann, A., 296
Hildebrand, Dietrich von, 287
Hindenburg, Paul von, 329
Hirner, Alexander, 337
Hitler, Adolf, 91
Hiż, H., 227
Hlavatý, Václav, 314. 337
Hník, František M., 317. 337
Hobbes, Th., 236. 485
Hochfeld, A., 273
Hochfeldowa, A., 276
Höffding, Harald, 311. 331. 338. 344. 464
Höffner, Joseph (Cardinale), 290
Höfler, Alois, 326
Hoppe, Vladirnír, 312. 319. 330. 337
Horodyski, W., 207. 250
Horváth, Barna, 373. 374
Horváth, C., 377
Horváth, János, 373
Horváth, Sándor Alexánder, 353. 366. 372. 376. 380-382
Horváth, Zoltki, 352. 377. 382. 384
Hossiasson-Lindenbaum, J., 223. 227. 230
Hossiasson-Lindenbaumowa, A., 227. 234
Hostinský, Otakar, 309
Hóver, G., 296
Hribar, Tine, 519
Hromádka, Josef Lukl, 316. 333. 337. 340. 342
Hrušovský, Igor, 324. 337. 344
Huizinga, J., 490
Humbolt, Wilhelm von, 372
Hume, David, 290. 330. 339. 428. 483
Hus, Jan, 304. 305. 315. 316. 322. 324. 331. 333. 334. 338. 339. 341
Husserl, Edmund, 26. 36. 45. 48.49. 60. 61. 65. 67. 68. 91. 94. 131. 133. 145. 152. 153. 172. 261. 276. 293. 326. 327. 334. 357. 362. 488. 489. 518
Huszár, Tibor, 388
Huszti, József, 376
Huygens, Christiaan, 450
Hvale, Matija, 518. 520
Hvat, Ivan, 343
Ignatov, Asen, VI. XII. XVI. XX. XXI. 89. 159. 179.487
Iliev, Atanas, 482. 483
Il'in, Ivan Aleksandrovič, 36. 40. 88. 179. 186
Il'in, V. N., 170
Imre, János, 349
Ingarden, Roman, VIII. XVI. XVIII. 206. 208-210. 212. 229. 260-263. 270. 272. 274. 276. 288-291. 293. 294. 297
Ionescu, Nae, 399
losif da Volokolamsk (monaco), 13. 14
Iovčuk, Michail Trifonovič, 121. 140. 141
Ireček, Konstantin, 462
Ireneo, 8. 91
Irzykowski, Karol, 293. 297
Isacco il Siriaco, 11
Isaev, B., 474. 486
Isaia, 94. 109
Ivan III Vasil'evič (Granduca di Mosca), 13. 14
Ivan IV Vasil'evič, (zar, il Terribile), 14. 138
Ivăneseu, G., 404
Ivánka, Endre, 376
Ivanov, Razumnik Vasil'evič, 87

Ivanov, Vjačeslav Ivanovič, 122. 144. 166
Ivanov-Razumnik, pseudonimo di Razumnik Vasil'eviéč Ivanov
Ivask, Jurij, 143
Iwanicki, Józef, 209. 236. 246. 270. 272
Iwanuś, Bogusław, 231. 233. 238
Izgoev, Aleksandr Solomonovič (pseudonimo di Aleksandr Lande), 144. 189
Jadczak, R., 274
Jágič Vetroslav, 10
Jagoditsch, Rudolf, 32
Jahn, Jiljí, 311. 337
Jakobson, Roman, 330
Jakovenko, Boris, 37. 40. 139. 140. 330
Jakovlev, A. A., 196
Jakubanis, Henryk, 226. 250
James, William, 90. 269. 419. 472. 514
Janev, Janko, 481. 482. 486
Janiszewski, Zygmunt, 214. 217
Jánosi, Béla, 375
Jánosi, József, 367. 374. 383
Janov, Aleksandr L'vovi'č, 146
Janžekovič, Janez, 520
Jaroslav, 10
Jasinowski, B., 207. 250. 252
Jaškowski, Stanisław, 217. 233. 234. 245
Jaspers, Karl, 180. 389. 489
Jászi, Oszkár, 370. 371. 381. 382
Javorov, P. K., 464. 484
Javorskij, Stefan, 139. 140
Jaworska, K., XVIII. 295
Jaworski, Marek, 249. 286
Jaworski, Marian, 209. 271. 296
Jeannière, R., 259
Jedynak, S., 272. 273
Jeřábek, Antonin, 343
Jeran, Luka, 520
Jerman, F., 520
Jerusalem, Wilhelm, 329
Jevtić, P., 500
Jirásková, Olga, 345
Jodl, Friedrich, 326
Jolivet, Dr., 342
Jones, C., 236
Jonsson, B., 241
Joó, Tibor, 372. 376. 382
Jordan, Zbigniew A., 208. 226. 227. 238. 273
Jovanović, Milan, 517
Jug, Klement, 519
Jung-Stilling, Johann Heinrich, 17
Jurkevič, Pamfil D., 23. 46. 147
Južakov, Sergej Nikolaevič, 44, 144
Kabeš, Jaromiír, 338
Kabeš, Jaroslav, 332
Kachník, Josef, 315
Kačić-Miošić, A., 515
Kaczorowski, S., 214. 217. 239
Kadeřávek, Eugen, 314. 315. 338
Kadler, Alicja, 251
Kádner, Otakar, 310. 338
Kafka, Franz, 306. 327
Kala, Valentin, 520
Kalbarczyk, D., 276
Kalinin, Michail, 86
Kalinowski, J., 209. 291
Kalinowski,W., 297
Kallab, Jaroslav, 313
Kałuszyńska, Elżbieta, 237
Kamenev (Rosenfeld), Lev Borisovič, 85. 121
Kamenskij, Zachar A., 139
Kamiński, Stanisław, 209. 236. 237. 246. 262
Kangrga, Milan, 512
Kania, T., 295
Kannegießer, Leonid, 157
Kant, Immanuel, 35. 38. 40. 51. 53. 63. 65. 66. 78. 80. 92. 97. 105. 106. 131. 143. 150. 153. 162. 188. 190. 191. 197. 208. 282. 290. 305. 309. 312. 331. 335. 339. 349. 351. 354. 357. 365-368. 374. 378-381. 383. 391. 402. 411. 426-428. 430-432. 434. 439. 446. 447. 461. 463. 465. 468. 469. 472. 480. 485. 486. 489. 491. 495. 500. 514
Kantemir, Antioch, 35
Kaplan, Fran'ja E., 44. 86. 157
Kapras, Jan, 309
Karácsony, Sándor, 377. 386-388
Karadžić, V. St., 513
Karakolov, Raičo, 486
Kardelj, Edvard, 519
Karinskij, M. I., 236
Karjakin, Ju., 105. 121. 123. 169
Katpušin, Vladimir, 122

Karsavin, Lev Platonovič, 5. 27. 30. 36. 40. 87. 88. 155. 158. 180. 190. 195. 196
Kartašev, Anton Viadimirovič, 130. 139. 140. 170. 177
Kastil, Alfred, 327
Katkov, G., 33
Katkov, Mikhail Nikiforovič, 19
Kaufmann, R., 107
Kautsky, Karl, 97. 307. 472
Kavelin, Konstantin Dmitrievič, 19. 35. 47
Kazandžiev, L., 481
Kazandžiev, Spiridon, XII. 468-471. 480. 485. 491
Kecskés, Pál, 376. 377. 384
Kedrov, Bonifatij M., 140
Kedrov, Konstantin, 188. 197
Kelsen, Hans, 285. 328. 329. 372
Kemény, István, 388
Keplero, Giovanni, 303
Kerényi, Karoly (Karl), XVI. 376
Kerkápoly, Károly, 350
Kerschensteiner, Georg, 423
Kettler, David, 383
Keynes, John Maynard, 219
Keyserling, Hermann, 363. 372
Kiatkowski, F., 208
Kibédi Varga, Sándor (vedi Varga von Kibéd, Alexander)
Kiczuk, Stanislaw, 237
Kierkegaard, Søren, 46. 67. 95-97. 122. 145. 160. 161. 194. 312. 376
Kierski, F., 205
Kieszkowski, B., 206. 207
Kilwardby, R., 236
Kinkel, Ivan, 483. 484. 486
Kirchhoff, G.R., 472
Kireevskij, Ivan Vasil'evič, 20. 25. 33. 35. 39. 47. 106. 167. 168. 179. 330
Kireevskij, Pëtr Vasil'evič, 167
Kistjakovskij, Bogdan (Fëdor) A., 144. 189
Kiszling, Rudolf, 518
Kizevetter, A.A., 87
Klages, Ludwig, 362. 363. 379. 501
Klatovský, Antonín, 311. 338
Klehr, Franz Josef, 198
Klein, Paul, 168
Klepacz, Michal, 208. 268
Klepinina, Tamara, 124
Kleutgen, Joseph, 152
Klibansky, Raymond, XX. XXII.
Klíma, Ladislav, 308. 312. 322. 332. 338
Kline, George L., 124. 130. 169
Klinger, Jerzy, 100-103. 118. 161. 162
Kłósak, Kazimierz, 209. 262. 263. 270. 271. 273. 277
Kmita, Jerzy, 235. 237
Kneževič, Božidar, 498
Kobylecki, Stanislav, 208. 236. 259
Kocbek, Edvard, 520
Kocka, Ján, 344
Kodály, Zoltan, 375
Kodis(owa)-Krzyżanowska, J., 205. 254. 255. 258
Kogălniceanu, M., 403
Kogan, Leonid A., 84. 87. 88. 121. 141. 142. 145. 156-158. 166. 168. 169
Kohák, Erazim Václav, 321. 322. 338
Kohn, Jindřich, 313. 338
Koj, Leon, 238
Kokoszyńska-Lutmanowa, Maria, 206. 214. 217. 231. 233. 238
Kołakowski, Leszek, 269. 512
Kolendić, P., 514
Kollár, Ján, 315
Kolman, Arnošt, 318
Kolnai, Aurél, 371
Kologrivov, Ivan, 33. 153
Komel, Dean, 520
Komlós, Aladár, 379
Komnenović, V., 515
Kondakov, N. I., 229
Kondziela, J., 291
Konečý, Jan, 315
Konečný, Robert, 312. 332
Koneczny, Feliks, 284. 288. 296
Konstantinov, Fëdor Vasil'evič, 139. 177
Konstantinov, N. A., 156
Korcik, Antoni, 218. 236. 246
Kordač, František, 315
Komeev, Pëtr Vladimirovič, 169
Korniłowicz, W., 208
Kornis, Gyula, X. 363. 364. 373. 376. 378. 379. 386
Korolec, J., 251
Košelev, A. I., 33
Košeleva, Vera, 187. 197

Kosovel, Srečko, 519
Kossowski, Piotr, 234. 245
Kotarbińska, Janina (vedi Steinberg-Kotarbińska, Janina)
Kotarbiński, Tadeusz, 204-206. 209. 214. 217. 224. 227-229. 238. 240. 241. 259. 268. 269. 276. 277. 288. 289
Kotljarevskij, Sergej A., 144
Kovály, Heda, 334
Kovář, František, 317. 338. 342
Kowalski, Kazimierz, 208. 259. 268. 275
Koyré, Alexandre, 191. 198. 236
Kozák, Jan Blahoslav, 316. 317. 319. 333. 338. 340-342. 344
Kozáry, Gyula, 366
Kozel'skij, Jakov, 35
Kozlov, Aleksej Aleksandrovič, 36.40. 135. 136. 174
Kozlov, N. S., 142
Kozłowski, Władysław Mieczysław, 207. 226. 242. 248. 254. 330. 344
Krajewski, J., 274. 295
Král, Josef, 311. 317. 319. 323. 324. 338. 341. 342. 344
Kramář, Karel, 306
Kramář, Oldřich, 309. 338
Krąpiec, Mieczyław Albert, 209. 246. 260. 262. 263. 270. 271. 276. 291
Kraszewski, Zdzisław, 227. 237
Kratochvil, Josef, 315. 326. 338. 344
Kraus, Oskar, 326
Krejčí, František, 305. 311. 312. 314. 338. 341. 342. 344
Krejčí, Josef, 321
Krek, Janez Evangelist, 520
Kremsier, Milicz von, 302
Kreuz, A., 206
Kridl, Manfred, 226
Krieck, E., 328
Kripke, S., 230
Kříž, Antonín, 317
Križan, Josip, 520
Krob, Josef, 344
Krofta, K., 343
Krokiewicz, Adam, 206. 250. 251. 273
Kroner, R., 482
Krucina, J., 291
Krupiński, Franciszek, 250
Krûstev, Krûstju, XII. 464-466. 474. 476. 480. 483. 485
Krygowska, Zofia, 235
Krzemień-Ojak, S., 297
Krzesiński, Andrej, 259
Krzyżanowski, J., 229
Kubiński, Tadeusz, 231. 232. 238. 244
Kudašëv (Duca), 166
Kudasiewicz, Z., 251
Kühár, Flóris, 376
Kuksewicz, Z., 251
Kulikov, N. A., 143
Külpe, Oswald, 365. 465
Kunte, Ladislav, 317. 338
Kurabcev, Vasilij, 187. 197
Kuralt, Martin, 520
Kuratowski, Kazimierz, 217. 223. 227. 229. 231. 237. 244
Kurczewska, J., 294
Kurdziałek, Marian, 209. 252. 273
Kurskij, D. I., 86
Kusnerev, Ivan, 44
Kuvakin, Valerij A., 121-124. 142. 143. 168. 169
Kuznecov, Ivan V., 112
Kvačala, Ján, 324. 338
Kwiatkowski, Franciszek SJ, 249. 268. 272
Lacan, Y., 519
Ladislao IV, re di Polonia, 139
Lagerlöf, Selma, 90
Lamennais, Robert de, 184
Lampe, Frančišek, 520
Lampert, E., 122
Lamprecht, Karl, 467. 468
Lande, J., 207. 276
Landgrebe, Ludwig, XIX. XXI. 49. 66. 133. 145. 146. 153. 172
Lange, A., 427
Lange, K., 465. 466
Lappo-Danilevskij, Aleksandr, 144
Lapšin, Ivan Ivanovič, 23. 36. 39. 40. 87. 88. 142. 330
Lask, Emil, 362
Láska, Václav, 312. 339
Lasoń, F., 295
Lastrić, F., 515
Latyšev, A., 84. 86. 156
Lavrov, Pëtr Lavrovič, 20. 36. 41. 124

Lazarev, A., 91
Lazarević, Branko, 499
Lazari-Pawłowska, Ija, 276. 277. 292. 297
Le Bons, G., 472
Le Roy, Edouard, 112. 164. 236
Lefebre, H., 512
Lehner, Ferenc, 369
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 35, 236. 268. 312. 357. 427. 439. 461. 474. 483. 505. 508.511
Leisegang, Hans, 344
Lejewski, C., 227
Leković, Dragutin, 512
Lénárd, Ferenc, 369
Lendvai, Ferenc L., X. XX. XXII. 385. 395
Lengsfeld, P., 107
Lenin (Ul'janov), Vladimir Il'ič, XIX. XXI. 6. 22. 23. 30. 41. 44. 63. 84-87. 122. 140. 142. 143. 151. 156-158. 169
Leoncini, Francesco, XVIII. 339
Leone XIII, 350
Leont'ev, Konstantin Nikolaevič, 24. 33. 35. 41. 47. 130. 146. 153. 179. 180. 186. 188
Leroux, Pierre, 185
Lesevič, Vladimir, 36. 40. 47
Leśniewski, S., 205. 206. 210. 214. 217. 220. 221. 224. 226. 233. 240. 24
Lesný, Vincent, 317. 339
Lessing, Gotthold Ephraim, 403
Lessing, Theodor, 329. 501
Leszczyński, Jan, 262
Lettenbauer, Wilhelm, 71. 153
Levickij, Sergej A., 100. 114. 139. 162. 170
Lévinas, E., 270. 519
Lévy-Bruhl, Lucien, 91
Lewis, C. I., 233. 241
Liberi, Antonio, 377
Lichudes (Lichud), Ioannikij, 35
Lichudes (Lichud), Sofronij, 35
Licki-Finkelkraut, J., 207
Lieb, Fritz, 177
Liebknecht, Karl, 97
Likavec, Jožef, 520
Lilienfeld, Paul, 381
Lindenbaum, A. (vedi Hossiasson-Lindenbaumowa, A.)
Lindenbaum, J. (vedi Hossiasson-Lindenbaum, J.)
Lindner, Gustav Adolf, 305. 309. 314
Lindworsky, Johannes, 328
Lingua, G., XVIII
Linhart, František, 317. 339
Linhart, Tomaž, 520
Lippert, Julius, 328
Lipps, Th., 465
Litvinov, V.D., 32
Ljadov, M., 84
Lo Gatto, Ettore, XVIII. 139. 339
Lobkowicz, Nikolaus, conte, 321. 322. 339. 344
Lochmann, Jan Milíč, 321
Locke, J., 236. 483
Loewenstein, Jan, 313
Lomonosov, Mikhail Vasilevič, 16. 35
Lopatin, Lev Michailovič, 36. 40. 42. 53. 57. 61. 84. 125. 148
Lorenc, B., 500
Łoś, Jerzy, 227. 230. 231. 237. 244
Los', V. A., 164
Losev, Aleksej Fedorovič, 30. 45. 89. 144. 158. 188. 195-197
Losskij, Nikolaj Onufrievič, 5. 30. 36. 39. 40. 61. 87. 90. 105. 117. 127. 132. 134. 138. 139. 143. 150. 153. 156. 158. 170. 173. 174. 177. 179. 183. 186. 189. 195-197. 306. 330. 344
Lot-Borodina, M., 170
Lotze, Rudolf Hermann, 173. 355. 464. 502. 504
Lovinescu, Eugen, 450
Löw, Rabbi, 327
Lowrie, D. A., 122
Lubac, Henry de, 3I
Łubnicki, Narcyz, 260. 261. 269. 275. 276. 296
Ludmila, Hl., 314
Lukács, György, XVI. XVIII. 350. 353. 369. 373. 375-377. 383. 386. 390. 395. 512
Łukasiewicz, J., 204. 206. 208. 210. 214. 215. 217-221. 224. 227. 231-233. 236. 240
Łukomski, N., 276
Lullo Raimondo, 35
Lunčarskij, Anatolij Vasil'evič, 41. 143
Lupaş, Ioan, 404

Lur'e, S., 91
Luschei, E. C., 240
Łuszczewska-Romahnowa, Seweryna, 214. 217. 235. 274
Lutero, Martin, 96. 303. 315
Lutosławski, Wincenty, 204. 205. 207. 247. 248. 252-254. 257. 258. 266. 267. 272. 273. 275. 276. 279. 283. 284
Lyell, Charles, 409
Lyotard, Jean-François, 180
MacDonald, Malcolm, 88
Macek, J., 342
Mach, Ernst, 326. 362. 427. 460. 469. 472. 475
Mácha, Karel, IX. XX. XXI. 301. 308. 343. 345
Machiavelli, Nicolò, 467. 468. 489
Machovec, Milan, 345
Madarászné Zsigmond, Anna, 378
Maestro Parigino, 302
Maeterlinck, Maurice, 297
Mahnić, Anton, 503. 504. 515. 519. 520
Mahrburg, Adam, 205. 248. 254. 260. 264. 265. 267. 272. 276. 279. 281
Maimonide, Salomon, 335. 500
Maine de Biran, F. P. Gonthier, XXI. 67
Maiorescu, Ion, 449
Maiorescu, Titu Liviu, XI. 399-405. 414-418. 449-451
Majdański, S., 242
Majka, J., 291
Makašova, Natal'ja, 187. 197
Makkai, Sándor, 357
Maksimov, L.M., 112. 165
Malachov, Vladimir, 192. 198
Malebranche, Nicole, 83
Malinin, Viktor Arsen'evič, 37. 38. 138. 140. 141
Malinovskij-Bogdanov, Aleksandr Aleksandrovič, 41
Malinowski, Grzegorz, 237
Malý, Rudolf Ina, 315. 339
Manciulea, St., 404
Manet, Edouard, 292
Mann, Thomas, 380
Mannheim, Karl (Károly), 353. 367. 369. 373. 376. 383. 386
Maometto, 285
Marcadé, Jean-Claude, 159
Marcel, Gabriel, 67. 180. 194
Marchese, F., 161
Marciszewski,Witold, 227. 229. 237. 243
Marco Aurelio, 514
Marcuse, Herbert, 517
Marczewski, E., 239
Marek, Antonín, 305
Marek, W., 230. 243
Mareš, František, 311. 312. 339
Maria (madre di Dio), 11. 12. 25
Maritain, Jacques, 67. 194. 208. 315
Markič, Mihael, 520
Marković, Franjo, 502
Marković, Mihailo, 500. 512
Marković, Svetozar, 512
Markowski, Mieczysław, 251
Marton, Imre, XX. XXII
Marty, Anton, 326. 327
Martynova, Sofja Michajlovna, 51
Marulić, Marko, 502. 515
Marulo, Marco (vedi Marulie, Marko)
Marx, Karl, XVIII. 22. 38. 85. 112. 120. 123-125. 138. 169. 195. 334. 363. 371. 379. 391. 394. 412. 451. 517
Masaryk, Tomáš Garrigue, IX. XVI. XVIII. 139. 305-312. 314-316. 318. 322-324. 327. 329. 330. 335. 336. 338. 339. 341-345. 371
Mašinskij, V. S., 146
Maslin, Michail Aleksandrovič, 139
Massimiliano di Baviera, 303
Massimo il Confessore (San), 4. 9. 11. 30
Massonius, M., 205. 207. 254
Materna, Pavel, 321
Matić, D., 516
Matičević, Stjepan, 503. 515
Mátrai, László, 373. 382
Mazierski, Stanisław, 271. 272
Mazurkiewicz, Stefan, 214. 217. 229
McKinsey, J. C. C., 223. 241
Mečnikov, Il'ja Il'ic, 40
Medić, F., 501
Medveczky, Frigyes, 364. 365. 367. 380
Mehedinţi, S., 404
Meinong, Alexius, 355. 362. 518
Mejbaum, Wacław, 237
Mendeleev, Dmitrij, 41

Méray-Horváth, Károly, 370. 381
Meredith, C. A., 218
Mérei, Ferenc, 369
Merežkovskij, Dmitrij Sergeevič, 40. 41. 143
Merleau Ponty, Maurice, 131
Mertl, Jan, 345
Metallmann, Joachim, 226. 227
Metodio (Apostolo degli Slavi), 32
Michailescu, S.C., 452
Michajlovskij, Nikolaj Konstantinovič, 21. 36. 41. 42. 120. 124. 125. 144. 166
Michalčev, Dimitûr, XII. 474-480. 483. 486-491
Michalčev, Todor, 489. 492
Michalski, Kostanty, 204. 207. 208. 249. 252. 253. 273
Migne, J. P., 30
Mikš, Josef, 305
Milbrandt, M., 208
Milde, L., 342
Miljukov, Pavel, 51. 146. 147
Mill, John Stuart, 58. 78. 310. 326. 331. 336. 351. 356. 400. 409. 420. 460. 514
Miller, Stanley L., 450
Minar, Octav, 413
Minc, Z. G., 141
Mincer, W., 245
Minin, S., 84
Minskij (Vilenkin), Nikolaj Masksimovič, 41. 143
Mioć, V., 500
Mirau, Fritz, 158
Mirau, Sieglinde, 158
Mislej, Jožef Alkantara, 520
Mitin, Mark Borisovič, 140
Mitrinović, D., 501
Mitrovics, Gyula, 351. 375. 384
Möbius, August F., 106
Močul'skij, Konstantin, 33. 51. 52. 61. 84. 147. 150
Modesto, Pietro, XVIII. 30. 154
Moerbecke, Wilhelm von, 248
Mohyla, Pëtr (Metropolita), 16. 139
Moleschott, K., 514
Molnár, Tamás, 392. 393
Monaldi, M., 514
Montaigne, Michel de, 462. 463. 485. 489. 514
Moór, Gyula, 372. 382
Morawiec, Edmund, 271. 272
Morawski, Marian, 204. 265. 283. 294
Morazzoni, A., XVIII
Mortimer, Halina, 227. 237
Mosbach, Jan, 248
Mosé, 108
Mostowski, Andrzej Włodzimierz, 217. 224. 227. 229. 230. 231. 238. 241. 243. 244
Motal, Josef, 321
Mounier, Emmanuel, 67. 68. 211. 270
Mukařovsky, J., 342
Müller, Eberhard, 198
Müller, Johannes, 427
Müller, Ludolf, 71. 141. 153
Murărașu, D., 404
Murav'ëv, Valerian, 144
Mușoiu, Panaït, 415
Mutafčiev, Petûr, 488. 492
Nachov, Isaj, 188. 197
Nagel, Ernst, 329
Nagy, Imre, 388
Narskij, Igor, 122
Natorp, Paul, 328
Navratil, Josef, 341. 342
Navrátil, Václav, 342
Nedeljković, Dušan, 499-501. 512. 514. 518
Negt, Oskar, 33
Negulescu, P.P., 404
Nejedli, Josip, 520
Nejedlý, Zdeněk, 318
Nelson, Leonard, 313. 480. 488. 490
Nemeth, Thomas, 144. 169
Nesmelov, Viktor Ivanovič, 45. 145
Neumann, Ladislav, 345
Neurath, Otto, 328
Neuschl, Robert, 315. 339
Newton, Isaac, 427. 431
Nicod, J., 218. 240
Nicola II (Aleksandrovič Romanov, zar), 39
Nicola Cusano, 79. 127. 132. 171. 489
Nicola I (Pavlovič Romanov, zar), 4. 17. 28. 29. 39. 159
Niedziałkowski, Karol, 279. 283. 294. 295
Nietzsche, Friedrich, XXI. 36. 37. 41. 90. 95. 96. 127. 159-161. 187. 194. 197. 292. 312. 332. 350. 351. 360. 363. 376.

389. 391. 394. 427. 436. 467. 468. 474. 480-482. 486. 515
Nieznański, Edward, VII. XXI. 213. 238. 246
Nikandrov, Pëtr F., 38. 139. 141. 142. 146
Nikodym, O., 225
Nikolov, M., 486
Nikon (Patriarca), 15
Nikonov, Oleg, 187. 197
Noack, Hermann, XXI. XXII
Nobile Ventura, Ornella M., 161
Noé, 108
Noël, L., 259
Noica, Constantin, XV. XVI. XVII. XVIII
Noszlopi, László, 369
Novak, G., 514
Novak, V., 514
Novák, Z., 383
Novgorodcev, Pavel Ivanovič, 40. 42. 44. 125. 130. 132. 144. 154. 188
Novikov, Pëtr S., 121. 141. 168
Novikova, Lidija, 188. 197
Novotný, Josef, 315
Nový, Lubomír, 344
Nowak, Leszek, 235. 237
Nowicki, A., 295
Nuckowski, Jan, 257. 274
Nyíri, Kristóf, J.C., 395
Nyíri, Tamás, 376. 383. 390. 391. 395
Oberländer, Gisela, 144
Occam, 324. 334. 338
Ochorowicz, J., 205. 254. 255. 258. 260. 265. 267. 274. 279. 280. 281. 284. 286
Oetinger, Christoph, 4
Ojzennan, Teodor I., 122. 140. 141
Okulov, Aleksandr Fëdorovič, 111. 140. 164
Ol'denburg, S. F., 144
Omero, 105. 273
Omyła, Mieczysław, 236
Oniszczuk, Rościsław, 238
Oppenheimer, John E, 345
Origene, 8. 9. 30. 35
Orlov-Denisov (Conti), 49
Orlowska, Ewa, 237
Ormea, Ferdinando, 147. 154. 162. 163
O'Rourke, James J., 242
Osipova, E. V., 146
Ossowska, Maria, 206. 209. 288. 291. 292. 296. 297
Ossowski, St., 206. 293. 297
Ostwald, Wilhelm, 331. 365. 460. 472
Osuský, Samuel Stefan, 324. 339. 345
Otáhalová-Popelová, Jiřina (vedi Popelova-Otahalova, Jihna)
Otto, Ernst, 328
Ovidio, 88
Pacholski, M., 296
Pacini, G., XVIII. 339
Pajk, Janko, 520
Palacký, František, 307. 315. 324. 339
Palágyi, Menyhért (Melchior), X. 362. 363. 379
Palama, Gregorio, 17
Pannenberg, W., 391
Panov, Aleksandr, 197
Paolo VI (Papa, Giovanni Battista Montini), 109
Paolo (Apostolo), 70. 95. 99. 101. 108. 154. 163. 173. 334
Parsons, C.D., 242
Pascal, Blaise, 35. 52. 67. 76. 93-96. 104. 147. 159. 160. 167. 191. 194. 313. 365. 380. 483
Pascal, P., 124
Pasenkiewicz, Kazimierz, 235. 242
Pasika, V., 105-107. 163
Pastuszka, Józef, 209. 268. 270. 277
Pataki, Stevan, 503. 515
Patočka, Jan, XVI-XVIII. 319. 320. 322. 334. 339. 341. 342
Pauer, Imre, 351. 374
Pauler, Ákos, X. 350. 352. 357-360. 367. 369. 373. 376. 378
Paulhan, Fr., 219.413
Pauza, Miroslav, 345
Pavelka, Artur, 342
Pavlincová, Helena, 344
Pavlov, Ivan, 41. 473
Pavlov, Todor, 476. 486. 488
Pawelski, J., 294
Pawiow, Andrej, 345
Pawlak, Zdisław, 237
Pawlica, J., 209. 276
Pawlicki, Stefan, 204. 247. 248. 252. 253. 273. 279. 283. 294. 295

Pears, David, XX. XXII
Pecka, Dominik, 315. 339
Pécsi, Gusztáv, 366
Pekár, Károly, 369. 371. 375. 376
Pelc, Jerzy, 227. 229. 237. 239. 243
Pelcl, E. M., 314
Pelikán, Ferdinand, 312. 340. 342. 345
Pellegrino, Ubaldo, 152
Pericle, 308
Peroutka, Ferdinand, 321. 340
Perticone, G. (jr.), 167
Pertold, Otakar, 317. 340
Perz, Z., 296
Perzanowski, Jerzy, 237
Pescetto, Alberto, 145. 160
Péter, Rózsa, 369
Petkanov, Konstantin, 488. 492
Petrażycki, Leon, 206. 207. 259. 267-269. 272. 276. 284. 285. 288. 292
Petrescu, Nicolae, 413
Petrišević, Fr., 515
Petronijević, Branislav, XIII. 498. 499. 501. 504-512. 516
Petrov, I., 481
Petrović, Gajo, 512
Petrović, Mihailo, 498
Petrovici, Ion, 404. 449. 451
Petrovskij, A.V., 140
Piacenti, Giovanni, 145. 153
Piana, Giovanni, XVIII. 377
Pietro I il Grande, 16. 19. 20. 29. 35. 138. 139
Pietro (Apostolo), 109
Pikler, Gyula, 368. 370. 371. 381. 382
Piluś, H., 276. 295
Pio XII (Papa), 107
Piolanti, Antonio, 175
Pirjevec, Dušgan, 519. 520
Piróg-Rzepecka, Krystyna, 238
Pirožkova, Vera, 142
Pirrone, 273
Pisarev, Dmitrij Ivanovič, 20. 36. 124
Pitter, Přemysl, 321
Piwowarczyk, J., 287. 291
Platone, XVIII. 6. 7. 30. 38. 45. 52. 53. 91. 131. 140. 148. 188. 197. 248. 273. 285. 293. 312. 357. 360. 439. 463. 465. 500. 514. 515
Plechanov, Georgij Valentinovič (pseudonimo: N. Bel'tov), 22. 36. 41. 138
Plessner, H., 391
Pletnikov, Ju. K., 112. 165
Plimak, Evgenij, 121. 123
Plotino, 7-10. 27. 30. 47. 94. 95. 118. 127. 132. 173
Plutarco, 500
Pluzański, T., 107
Podlaha, Antonín, 315
Podolák, Hyacint, 342
Podskalsky, Gerhard, 29
Pogorzelski, Witold A., 230. 237
Poincaré, H., 204. 469
Pokrovskij, Iosif A., 144
Pokrovskij, Michail Nikolaevič, 156
Polakovič, Štefan, 324
Policki, K., 244
Polivotski, Ioan, Hl. (San), 492
Pol'jakov, A., 138. 177
Półtawski, Andrzej, 262. 270
Poltorackij, Nikolaj Petrovič, 30. 42. 44. 100. 139. 144. 159. 161. 162. 171. 177
Popdimitrov, Emanuil, 483. 486. 489. 492
Popelová-Otahalova, Enna, 317. 319. 339. 345
Popescu, Radu, 416
Popiel, J., 295
Popławski, J.L., 279
Popović, Mihailo, 518
Popović, Nikola, 499-501
Popović, V., 500
Popper, Karl, 180
Popper-Lynkeus, Josef, 329
Pordage, John, 17
Poreckij, P., 236
Posch, Jenö, 367. 368. 381
Pospelov, P.N., 157. 158
Pospíšil, Josef, 314. 340
Post, E.L., 234
Postnikov, Pëtr, 35
Poteca, Eufrosin, 416. 417. 451. 452
Potresov, Aleksandr N., 87
Pozsonyi, Frigyes, 367. 368
Pražák, Albert, 345
Preca, Pompiliu, 413
Preisner, Rio, 322. 340
Prešeren, France, 518

Příhoda, Václav, 311. 340. 342
Procházka, F., 309
Procházka, Leopold, 317. 340
Proclo, 4. 7. 8. 10. 27
Prohászka, Lajos, 372. 373. 382. 386
Prohászka, Ottokár, 366. 371. 377. 380
Prokopovič, Feofan, 35
Przełęcki, Marian, 227-229. 237. 243
Przesmycki (pseudonimo: Miriam), Zenon, 292. 297
Przybyszewski, Stanisław, 292. 297
Przymusiała, A., 241. 273. 275. 277. 295
Przywara, P. Erich, 152
Pucek, Z., 296
Pulszky, Ágost, 370. 381
Purkyněé, J. E., 305
Puškin, Aleksandr Sergeevič, 189
Pustarnakov, V.F., 146. 193. 198
Račinskij, G.A., 161
Rački, Franjo, 514
Rácz, Lajos, 356. 377
Rácz, Ludwig, 384
Radecki, W., 205
Radiščev, Aleksandr, 35
Rádl, Emanuel, 316. 319. 333. 337. 340-343. 345
Radlov, Ernest Leopol'dovič, 36. 37. 53. 54. 139. 140. 148. 149. 153. 196
Rădulescu-Motru, Constantin, XI. 404. 416-420. 422-449. 452
Rădulescu-Pogoneanu, Ioan A., 403. 404. 413. 449
Radziszewski, ldzi, 207. 208. 265
Rahner, Karl, 34. 391
Rajnov, N., 481
Ralea, Mihail, 413
Ramsey, F. P., 225
Ranke, L. von, 514
Ranschburg, Pál, 352. 368. 369. 381
Rapp, Friedrich J., 242
Rasiowa, Helena, 227. 230. 237. 243
Raškovskij, Evgenij, 141
Raucher, Cecylia, 230
Ravasz, László, 357
Reale, G., XVIII
Redlich, Roman, 170
Rehbock, Theda, 343
Rehmke, Johannes, 328. 474-479. 488. 489
Reichenbach, Hans, 328
Remizov, Aleksej, 91
Renouvier, Charles, 312
Révay, József, 351. 374. 383
Révész, Géza, 352. 369
Reyl, František, 315
Ribarović, I.B., 515
Ricken, Friedo, 151
Rickert, Heinrich, 131. 319. 355. 364. 367. 381. 474. 475
Ricœr, P. (Vedere Ricoeur, P.)
Ricoeur, P., 394. 487
Riedel, Manfred, XIX. XXI
Rieger, Ladislav, 313. 318. 320. 327. 340. 342
Riehl, Alois, 131
Rieser, M., 276
Rilke, Rainer Maria, 306
Ristić, Svetomir, 498. 500
Rivière, Jacques, 91
Rizzi, Cesare, 161
Robinson, R. M., 224. 241. 244
Rodnjanskaja, Irina, 141
Rodziński, A., 291
Rogorzelski, Witold A., 238
Rogovskij, Palladij, 35
Rogowski, Leonard Sławomir, 238
Romanov (dinastia dei), 15. 40. 43. 44. 46
Romanova, Katja, 46
Romanova, Poliksena Vladimirovna (vedi Solov'ëva, Poliksena Vladimirovna-nata Romanova)
Roosevelt, Franklin Delano, 88
Rošelev, Aleksandr Ivanovič, 167
Rosetti-Tescanu, D., 412. 413. 450
Rosnerova, K., 297
Rossijanskij, M. M., 124
Rössler, Roman, 122
Roszkowski, A., 287
Rousseau, Jean-Jacques, 450. 500. 514
Rovatti, P. A., XVIII
Rozanov, Vasilij Vasil'evič, 41. 67. 96. 121. 122. 130. 143. 179. 188. 197
Rožicyn,V., 84
Rubczyński, Witold, 204. 207. 248. 269. 273. 277. 284. 287. 288. 295
Ruben, Peter, 139
Rudzki, J., 294

Ruffmann, K.-H., XXI
Ruljica, Ambrozije G., 514
Ruppert, Hans-Jürgen, 163
Rusev, Ljuben, 474. 484
Russell, Bertrand, XXI. 215. 218. 224. 236. 239
Russo, Luigi, 295
Rutkiewicz, B., 268
Rutkovskij, L. V., 236
Ryll-Nardzewski, Czesław, 231. 233. 238
Ryškov, Evgenij, 38. 141. 142. 145
Saint Martin, Louis Claude de, 17
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conte, 37
Salamucha, Jan, 207. 208. 217. 226. 227. 240. 242. 268
Saltanov, Jurij A., 156
Saltykov-Ščedrin, Michail (Saltykov-Ščedrin Ščipanov, Ivan Jakovlevič), 89. 121. 122. 140. 141. 159. 169
Samarin, Jurij Fëdorovič, 20. 35. 167
Sander, Fritz, 328. 329
Sándor, Pál, 360. 377-379. 384
Šapošnikov, L.E., 113. 114. 117. 165. 166
Sárközi, Mátyás, 388
Sarna, J. W., 276
Sartre, Jean-Paul, XXI. 322. 351. 487
Sarûiliev, Ivan, 482. 486
Šafařik, P.J., 304
Šatunovskij, S.O., 236
Savić, V., 500
Savić-Rebac, A., 500
Sawicki, Franciszek, 208. 259. 260. 268. 275. 284. 287. 295
Sawicki, J. J., 275
Sawicki, S., 212
Scanlan, James P., 139. 143. 170
Scarponi, A., XVIII
Ščedrin (vedi Saltykov-Ščedrin, Michail)
Schäffle, Albert, 381
Scheibert, Peter, 143
Scheler, Max, 26. 34. 36. 48. 52. 60-62. 67-69. 79. 128. 129. 147. 150-154. 191. 198. 268. 290. 296. 362. 501
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 4. 17. 36. 37. 53. 67. 80. 128. 133. 139. 171. 190. 351. 411. 457. 472. 474. 495. 500. 501
Schelting, Alexander von, 139. 140
Scherrer, Jutta, 41. 170. 192. 198
Schiller, Fr., 465. 495. 500
Schiller, Pál Harkai, 369
Šiškov, Georgi, XII. XX. 457. 491
Schleiermacher, Friedrich, 67. 125
Schlick, Moritz, 350
Schlözer, Boris von, 91
Schmitt, Jenö Henrik, 371
Schneider, Ludwig Wilhelm, 379
Schopenhauer, Arthur, 35. 53. 55. 67. 149. 193. 292. 312. 313. 389. 400. 404. 411. 427. 449. 483. 501. 504. 514
Schottlaender, Rudolf, 73
Schultze, Bernhard, SJ, 90. 91. 98. 121. 139. 159. 161. 163. 168
Schuppe, Wilhelm, 474
Schütz, Antal, 353. 365. 369. 373. 380. 383
Schützner, Josef, 311
Schweitzer, A., 292. 297
Ščipanov, Ivan Jakovlevič (vedi Saltykov-Ščedrin, Michail)
Scognamiglio, R., XVIII
Scupoli, Lorenzo, 17
Sebestyén, Károly, 376
Sečenov, Ivan, 40
Sečkarëv,Vsevolod, 153. 159
Segał, J., 205. 206
Sekulić, I., 500
Seliminski, Ivan, 457
Selivanov, Vasilij, 87
Seljunin, Vasilij, 138
Seneca, 88
Seńko,Władysław, 251
Šeptulin, Aleksandr P., 151
Šerackỳ, František, 311. 340. 342
Sergij (I. N. Stargorodskij), Patriarca della Russia, Metropolita di Mosca, 100. 197
Serini, Paolo, 147. 176
Sertillanges, Antonin D., 134-138. 174. 175
Sesić, Bogdan Isaakovič, 512
Šestov-Švarcman, Lev Isaakovič, VI. 36. 46. 67. 89-97. 100. 105. 117. 122. 123. 145. 150. 159-161. 179. 180. 186-188. 193. 195. 197
Šestov, Sergej (Serëža), 90
Šestova, Anna Eleazarovna, 90
Šestova, Natal'ja, 90. 95

Šestova, Tat'jana, 90
Set, 108
Setola, A., XVIII
Ševelëv, Igor, 187. 197
Shakespeare, William, 90
Shdanov, A., 377
Sheffer, H. M., 236
Shpet, Gustav (vedi Špet, Gustav)
Shub (Šub), David, 157. 158
Sierpiński, Wacław, 214. 215. 217. 229. 239
Sigwart, Christoph, 131. 357. 443. 448
Sík, Sándor, 376. 383
Sikorski, Roman, 227. 230. 237. 244
Silberstein, Leo, 345
Simeone (zar dei Bulgari), 10
Šimsa, Jaroslav, 316
Sinko, T., 207
Sion, G., 404
Sivilov, Ljuben, 490. 492
Siwek, Paweł, SJ., 251. 268. 295
Skácel, Bernardin, 342
Skalický, Karel, 321. 340. 343
Skarga, B., 273.274
Škarvada, Jaroslav, 321
Skolem-Löwenheim, Th., 230
Skolimowski, H., 227. 239
Škorinov, V.P., 122
Skoropadskyj, Pavlo, 129
Skovoroda, Grigorij (Hryhoryj Savvič), 17. 35. 46
Škrach, Vasil K., 341. 342. 345
Škurinov, P. S., 141
Šlaga, S. W., 242. 272. 277
Slankamenac, P., 501
Slavejkov, Penčo, 464. 481
Slavík, Jan, 309
Śleszyński, Jan, 204. 215. 236. 239
Slijepcevié, T., 500
Ślipko, Tadeusz, SJ, VII. VIII. XX. XXI. 247. 279. 295. 296
Słoniewska, H., 206
Słupecki, Jerzy, 210. 217. 230-232. 240. 244
Šmeman, Aleksandr, 102. 162
Smetáček, Zdeněk, 316. 340. 342
Smirnov, V., 219
Smoczyński, P., 276. 277
Smoluchowski, Marian, 215
Smulders, P., 107
Šnobl, Athanas, 342
Sobeski, Michał, 207. 208. 292. 297
Sobociński, Bolesław, 217. 221. 227. 240. 241
Socrate, 6. 482. 486. 488. 492
Sodnik, Alma, 519
Solmi, Renato, XVIII. 377
Solov'ëv, Erich Jur'evič, 122
Solov'ëv, Michail Sergeevič, 46
Solov'ëv, Sergej Michajlovié, 46
Solov'ëv, Sergej Michajlovič, jr. (nipote di Vl. Sergeevič Solov'ëv), 53. 140. 145. 196
Solov'ëv, Vladimir Sergeevič, V. VI. XVI-XVIII. 3. 23-27. 29. 33. 36-42. 44-72. 74-76. 78-84. 89. 90. 97-101. 105. 113-119. 121. 122. 125. 128-130. 132. 133. 137. 138. 140-155. 159. 161. 162. 165. 168. 169. 173. 179-181. 183. 186. 188. 189. 191. 195. 196. 198. 219. 268. 306. 500
Solov'ëv, Vsevolod Sergeevič, 46
Solov'ëva, Poliksena Vladimirovna (nata Romanova), 46
Solowjew, Vl. (vedi Solov'ëv, Vladimir Sergeevič)
Somló, (Felix) Bódog, 366. 371. 372. 374. 380. 382. 383
Somogyi, József, 367. 369. 378
Sorokin, Pititim Aleksandrovič, 85. 88. 306
Sorskij, Nil (Nikolaj Majkov), 13. 14
Soukup, Emilian, 342
Soukup, Fr., 342
Soury, Jules, 417
Soveja (vedi Mehedinți, S.)
Sowa, Z., 296
Špaldák, Adolf, 315
Spasowski,W., 276
Spektarsi, E., 500
Spencer, Herbert, 280. 281. 351. 356. 368. 370. 371. 409. 410. 450. 451. 462. 463. 485. 514
Spengler, Oswald, 156. 194. 451. 488. 492. 514
Spész, Alexander, 324
Špet, Gustav Gustavovič, 12. 32. 37. 45. 89. 139. 140. 144. 158. 196
Špidlík, Tomáž, 320

Spinella, Mario, 377
Spinoza, Baruch (Benedictus) de, 61. 67. 72. 73. 76-79. 83. 93. 95. 96. 153. 155. 156. 251. 326. 335. 427. 465. 473. 474. 483. 500. 504. 505. 511. 514. 515
Spirov, Vjačeslav V., 141
Spisar, Alois, 317. 340
Spranger, Eduard, 364. 372
Srzednicki, J., 227. 246
Stadler, J., 515
Stalin (Džugašvili), Iosif Vissarionovič, 85. 89
Stamm, Edward, 255. 259
Stammler, Heinrich A., 481
Stankevič, Nikolaj Vladimirovié, 36. 38
Stanosz, Barbara, 227. 237
Stasjulevič, Michail Matveevič, 161
Statečný, Karel, 317. 340
Štefánek, Anton, 324
Štefaník, Milan, 323
Stehlík, Čestmír, 311. 340
Stein, Edith, 152
Steinberg-Kotarbińska, Janina, 206. 217. 227-229. 243
Steindler, Larry, XX. XXII
Steiner, R., 514
Steinhaus, Hugo, 214
Stepa, Jan, 208. 259. 260. 268. 275
Stępień, Antoni B., 209. 262. 294. 297
Stepun, Fedor A., 40. 85. 88. 166
Stere, Emest, 416
Stiebitz, Ferdinand, 317
Stjažkin, N., 219
Stöckl, A., 249. 272
Stoian, Stanciu, 416
Stojanov-Beron, Vassil H., 457
Stojanović, A., 516
Stojanović, D., 500. 501
Stojanović, S., 500
Stojković, Andrija, 512. 518
Stojnev, Anani, XX. XXII.
Stolypin, Petr Arkad'evič, 43. 144
Stolypina-Bok, Marija P., 43. 144
Stonert, Henryk, 227. 237
Störing, Gustav, 468. 470
Strachov, Nikolaj Nikolaevič, 23. 24. 37
Straszewski, Maurycy, 204. 207. 247. 248. 253. 254. 258. 266. 267. 275. 279. 283
Stratij, Ja.M., 32
Strauch, Johannes, 153
Strobl, Johannes, 343
Ströker, Elisabeth, 152. 153
Stroynowski, Juliusz, 290
Stróżewski, Władysław, 209. 252. 262. 270. 276. 294. 297
Struve, Henryk, 205. 213. 239. 248. 254. 258. 262. 266. 267. 273. 275. 279. 282. 284. 293
Struve, Pëtr Berngardovič, 22. 36. 39. 40. 42-44. 71. 87. 90. 125. 126. 128. 132. 144. 154. 167. 170. 183. 184. 189. 197
Strzeszewski, Cz., 291
Stumpf, Cari, 326. 443. 463
Stumpf, K. (vedi Stumpf, Carl)
Štúr, Ludovít, 323. 324. 325
Štúr, Svätopluk, 324. 340
Styczeń, Tadeusz, 209. 289. 291.296
Such, Jan, 235. 237
Suchoń, Wojciech, 237
Sukač, Viktor, 197
Supek, Rudi, 512
Surma, Stanisław, 234. 235. 237. 240. 245
Suso, Heinrich, 105
Suszko, Roman, 210. 227. 228. 231. 237. 243. 244
Suszyński, W., 208
Sutton, Jonathan, 153
Suvorov, L. N., 174
Sverdlov, Jakov Michajlovič, 84
Svetlov, E., 100. 162
Svincov, Vitalij, 187. 197
Svoboda, Emil, 313. 340
Svoboda, Karel, 345
Świętochowski, Alexander, 254. 279. 280. 284. 292. 294
Swieżawski, Stefan, 208. 209. 251-253. 270. 271. 273
Sychra, Jaroslav, 321
Szabó, Ervin, 371
Szabó, Imre, 384
Szaniawski, Klemens, 227. 229. 237
Szekfü, Gyula, 373
Szemere, Samu, 351. 366. 367. 376. 377. 380
Szende, Pál, 371. 382
Szewczyk, J., 209

Szigeti, József, 383
Szilasi, Vilmos, 386
Szkladányi, M., 378
Szmyd, J., 295
Szondi, Lipót (Leopold), 352. 369
Sztejnbarg-Kotarbińska, Janina (vedi Steinberg-Kotarbitiska, Janina)
Szyłkarski, Wladimir, 61.71. 149. 150. 153
Szymański, A., 287
Szyszkowska, M., 277
Tacho-Godi, Aza A., 158
Tagliagambe, Silvano, 164
Tagore, R., 500
Taine, Hippolyte, 467. 468. 485
Talete, 248. 273
Tamás, Miklós Gaspar, 393. 394
Tánase, Alexandre, XXI. XXII
Tankó, Béla, 356. 378
Tarczy, Lajos, 350. 377
Tardy, Vladimír, 311. 340. 342
Tarski, Alfred, XVIII. 206. 210. 217. 219. 221-224. 227. 230. 233. 234. 240. 241. 244. 245
Tatarkiewicz, Władysław, XVI. XVIII. XIX. 205-209. 212. 249. 250. 252. 253. 272. 274. 284-288. 293-295
Tatarnikov, S. N., 197
Tatiano, 91
Tatiščev, Vasilij Nikitič, 35
Tavaszy, Sándor, 367. 377
Techert, Margit M., 376
Teilhard de Chardin, Pierre, SJ, 52. 67. 68. 70. 100. 102-112. 114. 115. 117. 119. 129. 136. 137. 147. 154. 161-164. 175. 176. 270. 271. 334. 341
Tentori, R. G., XVIII
Teodorescu, G. Dem., 451
Teofane, 333
Ternavcev, Valerian, 40
Tertulian, N., 404
Tertulliano, Quinto Settimo Fiorente, 67. 91-93. 159. 160
Thienemann, Tivadar, 373
Thompson, F. B., 241
Tichý, Gustav, 311
Tichý, Pavel, 321
Tigrid, Pavel, 343
Timirjazev, Kliment, 41
Tischner, Jósef, 209. 262. 270. 291
Tito, J. B., 497. 513
Tkalčić, Marjan, 503. 515
Todorov, P., 464
Togliatti, Pahniro, 139
Toischer, Wendelin, 326
Tokarz, Marek, 237
Tolnai, Károly, 376
Tolstoj, Lev Nikolaevič, 17. 90. 141. 145. 159. 161. 197. 219. 305. 306. 310. 313. 371. 474. 486. 500
Tommaso d'Aquino, 134. 145. 175. 194. 207. 208. 211. 242. 253. 262. 275. 282. 287. 314. 315. 332. 333. 336. 337. 340. 350. 372. 376. 380. 391. 439. 500
Tomsa, Bohuš, 323. 341
Tönnies, Ferdinand, 328
Torbov, Ceko, 480. 486. 488. 490-492
Tordai, Z., 111. 164
Toroutiu, I. E., 403
Toynbee, Arnold Joseph, 194
Trachtenberg, Orest Viadimirovič, 140
Trajanov,Teodor, 481
Tresmontant, C., 107
Treu, E., XVIII
Trikál, József, 365. 376. 380
Trnka, Tomàš, 313. 341. 342. 345
Troickij, Matvej Michajlovič, 51. 147
Trstenjak, Anton, 520
Trubacěv, Andronik, Igumen, 158
Trubeckaja, Ol'ga Nikolaevna, 142
Trubeckoj, Evgenij Nikolaevič, principe, 27. 32. 36. 39-42. 62. 70. 100. 125. 131. 132. 142-144. 150. 151
Trubeckoj, Sergej Nikolaevič, principe, 27. 36. 39. 49. 70. 125. 132. 142. 144
Truhlar, Karl Vladimir, 68. 100
Trusov, Ju.P., 112. 164
Tul'činskij, Grigorij, 195. 196. 198
Turenko, Ju. D., 141
Turgenev, Ivan, 19
Turić, I., 515
Tuszowski, J., 294
Tvrdý, Josef, 311. 314. 323. 324. 341. 346
Twardowski, Kazimierz, XVI. XVIII. 204-206. 214. 215. 217. 226. 234. 239. 252. 254. 256. 258. 265. 267. 274. 284-286
Tyburski, W., 274

Tymieniecka, Anna-Teresa, 242. 378
Ueberweg, Friedrich, XIX. XXI. 207. 212. 258. 272. 345. 346. 356. 377. 384
Uhlíř., 341
Úlehla, Vladimír, 313. 341
Ulepič, Karel, 520
Unamuno, Miguel de, 96
Unšlicht, I. S., 85. 87
Urbančič, Ivan, 519. 520
Urickij, 157
Ušenićnik, Aleš, 519
Usowicz, A., 273
Utitz, Emil, 327
Vagovič, Štefan, 321
Vaihinger, H., 362. 363
Vajda, Mihály, 395
Valentino, 91
Valentinov (Vol'skij) N. Vi., 22. 472
Valjevac, Fritz, 518
Valla, L., 236
Váňa, J., 342
Varga von Kibéd, Alexander, 357. 367. 378. 381
Várkonyi, Hildebrand, 350. 369. 376. 378
Varrone, Marco Terenzio, 118
Vašek, Bedřich, 315. 341
Vasil'ev, Nikolaj Aleksandrovič-, 218. 219. 236
Vasilij III (Granduca), 14
Vasmer, Max, 32
Veber, France, 518. 519
Veblen, T., 230
Velinský, Stanislav, 311. 341
Venceslao, 314. 317
Vernadskij, Vladimir I., 36. 40. 112. 131. 164
Verra, Valerio, 156
Veselý, Georg Maria, 342
Vesović, R., 500
Vianu, Tudor, 404. 413. 449
Vidmar, Milan, 520
Vierkandt, Alfred, 328
Vignone, L., 152
Vinaver, S., 501
Vischer, Fr. Th., 400
Vlad, Ioan N., 416
Vladimirescu, Tudor, 416
Vladimir (principe), 10. 13
Vladislavcev, Michail, 47
Vogt, Karl, 410. 514
Vojinović, B., 500
Völgyesi, Ferenc, 369
Volkelt, Johannes, 464. 465. 468. 504
Volkov, G., 112
Volonté, Paolo, 152
Voltaire, Francois Arouet de, 335
Vorgrimler, Herbert, 34
Voronov, L., *protoierej*, 118. 166
Vorovka, Karel, 312. 319. 330. 341. 342. 346
Vrána, Karel, 321
Vranicki, Predrag, 512
Vujić,Vladimir, 499. 501
Vuk-Pavlovič, Pavao, 503. 515
Vvedenskij, Aleksandr Ivanovic, 36. 40
Vychodil, Pavel Julius, 315. 341
Vydrin, Dmitrij, 187. 197
Vyšeslavcev, Boris Petrovič, 36. 40. 88. 131. 132. 138. 166. 170. 177. 186. 197
Vyskočil, Jan Kapistran, 315. 341
Wagner, Richard, 403
Wais, Kazimierz, 208. 254. 257. 265. 268. 274. 275
Wajs, A., 297
Wajsberg, Mordehai, 217. 227. 231. 232. 234. 240
Wald, František, 312
Waldhauser, K., 302
Walicki, Andrzej, 146. 272. 276
Wallis, Mieczysław, 293. 297
Walter, Milan, 321
Wartenberg, Mścisław, 204. 266. 267
Wąsik, Wiktor, 205. 206. 208. 250. 273
Wasilewslci, M., 208
Wasmuth, Ewald, 147
Watson, John B., 368
Weber, Max, 328. 394
Wedel, Erwin, 153
Weigel, Valentin, 17. 328
Weinberger, Ota, 321
Weingärtner, J., 249. 272
Weissmahr, Béla, 391. 392
Weltsch, Felix, 327
Wernham, J. C. S., 95
Wertheimer, Max, 326
Weryho, W., 205. 214. 215

Wetter, Gustav A., V. XIX. XX. 3. 30. 34. 129.138.140.151.198.517
Weyr, František, 313. 341
Whitehead, A. N., 218. 236
Wiegner, Adam, 235. 245
Wiener, Norbert, 231
Wilde, Oscar, 292
Wildiers, N. M., 164
Wilkosz, Witold, 225. 227
Willmann, Otto, 326
Windelband, Wilhelm, XIX. XXI. 125. 131. 319. 355. 364.475
Winter, Eduard, 328
Wirth, Joseph, 88
Wiśniewski, S., 295
Witkiewicz, Stanisław Ignacy, 268. 293. 297
Wittgenstein, L., 334. 350. 395
Witwicki, T., 206
Witwicki,Władysław, 284. 285. 288. 295
Włodek, Zofia, 251
Wójcicki, Ryszard, 231. 233. 237. 245
Wójcik, T., 227
Wojtkiewicz, C., 242
Wojtyła, Karol (Cardinale) - (vedi anche Giovanni Paolo II, Papa), 209. 289-291. 296
Wolff, Christian von, 16. 35. 257. 335. 452
Wolff, Michael, 33
Wolfson, Harry Austryn, 30
Wolkan, Rudolf, 346
Wolniewicz, Bogusław, 228. 236
Woroniecki, Jacek (Padre), 208. 284. 287. 295
Wright, G. H. von, 232. 245
Wrónski, Andrzej, 237
Wundt, Wilhelm, 131. 205. 264. 269. 280. 362. 365. 417. 419. 424. 426. 437. 441. 448. 452. 460. 463. 464. 466-468. 470
Wust, Peter, 94
Wycliffe, John, 324. 334. 338
Wyser, Paulus, 342
Young, George M. jr., 33
Zába, Gustav, 309. 312. 346
Żabski, Eugeniusz, 237
Zahradník, Winzenz, 314
Zak, L. V., 170
Zak, V. I., 124
Zalai, Béla, X. 362. 367. 379
Žálek, Dalmác, 342
Zamecki, S., 239
Zander, Lev Aleksandrovič, 170
Zaremba, S.K., 239
Zaremba, Stanisław, 215. 217
Żarnecka-Biały, Ewa, 235. 237
Zarnik, Boris, 520
Zawadski, B., 207
Zawirski, Zygmunt, 214. 226. 242
Zbořil, Blahoslav, 316. 341
Žderić, F., 515
Zdybicka, Zofia, 271
Zdziechowski, M., 204. 295
Zeldin, Mary-Barbara, 139. 170
Želnin, A., 142. 170
Zeman, Vladimír, 321
Zen'kovskij, Vasilij Vasil'evič, VI. 5. 30. 61. 88. 100. 129-139. 142. 143. 150. 155. 162. 170-177. 188. 196. 199
Zenone, 489
Zermelo, E., 220
Zernov, Nikolaj Michajlovič, 170. 171. 177
Zeyer, J., 308
Zhok, Andrea, 147
Zich, Otakar, 311
Ziegler, Heinz, 329
Zieleńczyk, A., 205
Ziemba, Zdzisław, 237
Ziembiński, Zygmunt, 235. 296
Ziemski, S., 274
Ziherl, Boris, 519
Žilka, František, 317. 341
Zimmermann, K., 283
Zimmermann, Walter, 450
Zinov'ev, Aleksandr, 89. 158. 159
Živanović, Toma, 498
Žižek, Slavoj, 520
Zlatarov, Asen, XII. 471. 472. 485
Žmavc, Ivan, 520
Znamierowski, Czesław, 205. 288. 289. 292. 296
Znaniecki, Florian, 205. 207. 208. 284. 288. 295. 296
Zolla, E., XVIII
Zolotonoscev, Michail, 197
Żółtowski, A., 207. 250
Zouhar, Jan, 344
Žukovskij, D.E., 144
Zygmunt, Jan, 237

Finito di stampare nel mese di luglio 2005
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino

Grafica copertina di Gloriano Bosio

Helmuth Dahm (1925), studioso di filosofia, teologia, filologia slava e storia dei Paesi orientali, è grande conoscitore del panorama filosofico e politico russo. È stato direttore della sezione per la politica sociale e scientifica del Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien di Colonia. Tra le sue opere: *Sozialistische Krisentheorie* (1987), *Der gescheiterte Ausbruch* (1982), *Grundzüge russischen* Denkens (1979).

Asen Ignatov (1935) ha insegnato filosofia all'Università di Sofia e collabora con il Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien di Colonia. Le sue ricerche sono dedicate soprattutto al rapporto fra filosofia e politica. Tra le sue opere: *Selbstauflösung des Humanismus: die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus* (1996); *Anthropologische Geschichtsphilosophie: für eine Philosophie der Geschichte in der Zeit der Postmoderne* (1992); *Aporien der marxistischen Ideologielehre* (1984).

La traduzione dell'opera è sostenuta dal contributo del SEPS
SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

ISBN 88-7860-188-8

€ 40,00