

di Giarre o raccoglienti gli atti (v. p. 206 e segg.). Questo excursus finale traccia opportunamente un articolato panorama dell'interesse che questa speculazione ha sollevato ed è anche, per il semplice lettore, il modo per continuare sulla strada da lui tracciata.

GUSTAVO MATTIUZZI

RUGGERO MORRESI, *Historica. Dal pensiero del Novecento ai «Topici» di Aristotele con e oltre E. Weil*, Il lavoro editoriale, Bologna, 1991, pp. 124.

Ruggero Morresi con questa recente pubblicazione ha certamente colmato un vuoto nella troppo esigua bibliografia dedicata a questo pensatore ebreo-francese in Italia. Nonostante si siano raccolti interventi ragguardevoli in occasione di taluni convegni tenutisi in anni non molto lontani, l'opera di E. Weil non è mai entrata in un vivo dibattito con altre correnti contemporanee, per cui il presente lavoro vorrebbe – e a nostro avviso più che giustamente – saldare i conti con una filosofia che ha ancora molto da dire. L'Autore, fin dalla prefazione, ne traccia essenzialmente i momenti fondamentali, propri di una ricerca instancabile tesa alla rifondazione sistematica di un discorso speculativamente pregante. Non v'è dubbio che Weil, erede consapevole della grandiosa sintesi hegeliana, si è proposto di trarne tutte le più vitali implicazioni, sí da poterle misurare con gli indirizzi, a volte diversissimi, del pensiero novecentesco. Questo poderoso impegno teoretico è affidato soprattutto al capolavoro *Logique de la Philosophie*, autentica summa, attraverso la quale Weil ha modo non solo di rivisitare in modo originale luoghi classici della Logica e della Fenomenologia hegeliane, ma anche di filtrare contenuti tra loro diversissimi. Pertanto il Morresi, dopo aver categoricamente sottolineato che la filosofia, per il pensatore francese, è e non può non essere «sistema», passa in rassegna, sia pure rapidamente, nodi cruciali della filosofia di questo secolo, non mancando di mettere in luce possibilità di sviluppo e inevitabili aporie. È ad esempio il caso della logica crociana, piuttosto debole, a suo avviso, se confrontata con quella hegeliana, ovvero con la ricerca, purtroppo prematuramente interrotta, di Hamelin che, pur tuttavia, ha lasciato studi di non comune profondità. In tale contesto, l'opera weiliana acquista uno spessore che non è possibile ignorare. Nel capitolo II, *La filosofia di E. Weil*, l'autore individua i capisaldi del sistema weiliano, osservando tra l'altro che esso «guarda all'individuo, come la problema, e non come al fondamento della filosofia» (p. 43), volendo, con questo, avvertirci che l'intendimento principale della ricerca filosofica non consiste tanto nel definire e chiudere un sistema, come è dato vedere in Hegel, quanto piuttosto nel cercare, al suo interno, oltre la stessa preoccupazione di una fondazione incondizionata, quelle possibilità mediante le quali una riflessione razional-dialettica è in grado di penetrare effettivamente il reale. Più che racchiuderci in una osmosi identificante ciò che è reale e razionale, sarebbe più costruttivo saggiare la forza di determinate decisioni ragionevoli che abbiano un effettivo peso sulla storia. Sotto questo profilo, come opportunamente rileva Morresi, la razionalità weiliana ha non poche analogie con quella weberiana, dal momento che entrambe si sono sforzate, anche con premura metodologica, di comprendere, dal di dentro, la complessità attuale (cfr. per questo, p. 52).

Non v'è dubbio che la lezione originaria di Hegel, da cui Weil prende il via, si trova ad integrarsi con un'attenzione più pragmatica della dinamica sociale e della contestualizzazione storiografica, non rinunciando mai, tuttavia, alla necessità di riproporre sistematicamente le linee di fondo di un Geist epocale, traducendolo in un rigoroso disegno categoriale. L'Autore richiama, a tal proposito, anche una presenza marxiana, per quanto più allusivamente tracciata che esplicitamente riaffermata, proprio per evidenziare la cura weiliana di leggere l'effettualità, sí con orizzonti logicamente abbracciabili, ma soprattutto con l'avvertenza che nessun sistema può autofondersi speculativamente se non si apre alla realtà. Pertanto il discorso topico-sistematico, adottato da questo filosofo, non pretende alcuna definizione ultimativa, per il semplice fatto che la realtà non è definibile una volta per sempre, così come si pregiudicherebbe la sua comprensione, se l'abbandonassimo a se stessa, vittima di una imperdonabile accidentalità. La Logica della filosofia, pertanto, è propriamente logica e insieme filosofia, a condizione che l'una getti luce sull'altra e che entrambe

abbiano come comune denominatore le scelte compiute effettivamente dagli uomini: «La logica della filosofia riguarda la totalità delle categorie comprensive delle attitudini e scelte umane per la filosofia-totalità di cui il filosofo, in quanto logico della filosofia, è specialista» (p. 45). Non ci dovrà spaventare la totalità, né considerare un tal recupero, di indubbio sapore hegeliano, come uno sguardo nostalgicamente retrospettivo. Weil è persuaso che questo presupposto sia originariamente filosofico e che ogni filosofia, degna di questo nome, non può rinunciare ad essere *Weltanschauung*.

Il capitolo III, intitolato emblematicamente *Figure della violenza nel sistema di E. Weil*, affronta specularmente la problematicità del senso della storia e della politica in rapporto stretto con la Fenomenologia e la Filosofia del Diritto di Hegel. È stato, infatti, il grande filosofo tedesco, per primo, a tematizzare «la violenza nella sua assolutezza» (p. 69). Ma, se con Hegel l'azione costituisce qualcosa di accidentale, contingente, la cui ragion d'essere è da ricercarsi quindi nella trasposizione logico-dialettica delle Figure dello Spirito, per Weil, queste figure sono incarnate nella storia e all'uomo pensante spetta soltanto il compito di «riprendere un discorso che ha già superato nella sua azione». Se la comprensione del senso della storia deve condurre l'uomo ad una saggezza sostanziale e sperimentata attraverso la decisione e l'azione, non potrà che formarsi una simbiosi tra filosofia e storia, spettando alla prima il ruolo ermeneutico di fondare logicamente il senso, alla seconda quello di offrire nel gioco degli eventi che la costituiscono, i luoghi dove delimitare categoricamente la possibilità di senso. Ma c'è di più, secondo Morresi: queste figure non costituiscono, per così dire, tanti nodi di una rete onnicomprensiva, quale un sistema che presume di fagocitare in sé altri sistemi, ma vantano giustamente una loro autonomia. Dunque figure di violenza storicamente accertabili non si confondono tra di loro, dal momento che non possono sottrarsi ad una successione cronologica, così come non lo possono fare i diversi sistemi, se vogliono essere sistemi aperti. Con questa importantissima precisazione, le stesse categorie logico-filosofiche, per quanto, come è sottolineato più volte dall'autore, siano l'una all'altra irriducibili, non se ne stanno in una sorta di empireo, fuori dallo spazio-tempo, perché è alla storia e all'azione dell'uomo, ch'esse si applicano (cfr. p. 65 e segg.). È pur sempre problematico il rapporto figure-categorie-storia, e in più punti non scevro di terribili aporie, ma per Weil esso si pone necessariamente alla riflessione filosofica che, se per un verso si prefigge una comprensione sistematica, per un altro verso, dovendosi aprire alla storia effettiva, e farsi discorso, non può contemplare narcisisticamente se stessa. Giustamente Morresi parla della Logica weiliana come di «Realizzazione dell'uomo» (p. 77) ed è proprio sul fondamento di questa esigenza (che a dir il vero non traspariva della Logica hegeliana, né da altre Logiche novecentesche) che la filosofia ovvero la sua logica deve guardare all'uomo e alla sua storia senza nutrire l'illusione di una Totalità onnicomprensiva o di una sistematicità chiusa.

Il capitolo V è dedicato specificatamente alla Logica di Aristotele, con riferimento soprattutto ai Topici. Non si tratta di un'appendice, ma di una indispensabile integrazione al presupposto weiliano che la filosofia è discorso rigoroso e sistematico, e il richiamo a questo testo aristotelico conferma solidamente il progetto costruttivistico che è sotteso alla Logica della Filosofia. Dopo aver dimostrato che questa Logica dell'argomentazione, pur con i suoi indubbi risvolti dialettici, nulla ha a che vedere con la Logica di Hegel che piuttosto si identifica con la Dialettica (per Weil, Hegel, non capisce la logica di Aristotele, in quanto radicalmente refrattaria ad entrare nella sua Logica), il pensatore francese stabilisce una correlazione tra la propria logica categoriale e quella aristotelica, trovandovi una innegabile similarità, anche se costantemente giustificata alla luce del proprio sistema (cfr. p. 95, ma non si può tralasciare neppure l'importante quadro dei sillogismi riportato a p. 99). L'aspetto che rende possibile questa corrispondenza è da ricercare nel fatto che la logica dei Topici è insieme analitica e dialettica, ma è proprio su questi due requisiti formali e sostanziali che si costituisce la stessa logica weiliana.

Morresi ha scritto un lavoro che si presenta complesso e fittamente articolato, di cui la storiografia filosofica italiana dovrà senz'altro tener conto, ma non ha mancato di avanzare talune riserve sull'analisi weiliana che, pur nella loro stringatezza, non sono meno incisive e che si possono leggere a p. 72-73. Queste perplessità, tuttavia, non hanno l'obiettivo di chiudere una volta per sempre il discorso su questo filosofo, consegnandolo ad una sorta di consacrazione ufficiale; semmai esse, come del resto suona il sottotitolo del libro, hanno la funzione di riaprire il dialogo, dopo che si sono sufficientemente chiarite le condizioni per

oltrepassare il sistema di Weil, con un altro sistema, oltrepassare nello stesso tempo anche la diffidenza, oggi piú che mai accentuata, verso il sistema in quanto tale. Sta qui, io credo, l'elemento critico della speculazione weiliana che riscatta ermeneuticamente la scelta di una riflessione sistematica.

GUSTAVO MATTIUIZZI

FRANCESCO GARRITANO, *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992, pp. 196.

Con indiscutibile conformità a quanto auspicato nella succinta *Introduzione*, Francesco Garritano riesce a porsi, col suo studio, al di là delle tendenze critiche che caratterizzano abitualmente le riflessioni sull'opera di Maurice Blanchot, quelle cioè che la iscrivono *tout court* nell'ambito del pensiero negativo e quelle che la ripropongono aridamente nel contenuto e nello stile. L'esito positivo del suo lavoro, dunque, è dato tanto dalla presentazione dello scenario cronologicamente ampio e spiritualmente denso e diversificato nel quale con scrupolosità e cura le idee di pensiero di Blanchot vengono poste, quanto da una funzionale suddivisione del lavoro in cinque *Sezioni* tematiche, che per la loro completezza potrebbero essere considerate alla stregua di brevi monografie concernenti: 1. la complessità delle istanze critiche ed esegetiche in cui l'opera di Blanchot si è ritagliata uno spazio centrale e significativo nell'ultimo quarantennio; 2. il raffronto con alcuni autori che anticipano o che hanno in comune elementi strutturali della sua «poetica» e del suo pensiero (cosí Mallarmé relativamente all'idea di *Spazio Letterario*; Kafka a quella dell'*assenza di fine*; Bataille a quella di *trasgressione* e Klossowski a quella di *simulacro*); 3. un excursus critico posto a partire da un campione di discipline e di autori del pensiero occidentale, ossia la psicoanalisi (Freud), la filosofia (Heidegger), la linguistica (F. Schlegel); e infine, la scelta di alcuni testi dello scrittore francese; 4. opere di finzione (*Le Très-Haut*, 1948, e *L'attente l'oubli*, 1962) e 5. saggi (su Michel Leiris e Albert Camus) nei quali si viene via via scoprendo ed illustrando il principio che li sottende, e cioè quello della *temporalità* in quanto *rinvio del presente*.

Con precauzionale distacco dunque, la ricerca procede sistematicamente in ogni Sezione secondo uno schema metodologicamente qualificato (posizione del problema; presentazione delle fonti; commenti e considerazioni critiche in relazione a Blanchot) che demanda soltanto alla *Conclusion* una valutazione complessiva e autorevolmente svincolata da retaggi critici. È verso di essa infatti che strutturalmente, oltre che sul piano dei contenuti, protendono le pagine precedenti; ed è in questa sede che il discorso sul *neutro* si chiarisce nella sua fondazione e nella sua caratura teoretica.

Significante lo stadio preontologico caratterizzato dall'attesa dell'istante, l'origine senza origine, l'*infans* anticipante la metafisica, il neutro viene dispiegandosi – nella trattazione delle diverse Sezioni – quale punto d'arrivo (e nel contempo di partenza) del complesso e articolato processo teorico e letterario di Blanchot. Esso è ripresentazione, uscita dalla dualità, ripetizione della differenza che, in quanto tale, si smarca dal processo dialettico e, nell'intento di sottrarsi alla metafisica, lascia cadere qualsiasi affermazione riguardo all'essere o all'ente e lascia invece in azione soltanto il *niente*. A questa scoperta – che paradossalmente conserva, ma in negativo, la coincidenza parmenidea di *essere* e *pensiero* – si perviene mediante un procedimento di decostruzione che investe originariamente la parola (in quanto *distacco dalla cosa* e dunque *assenza*), l'immagine (in quanto *maschera* e *simulacro*) e il soggetto stesso che, nel vigente primato del dato rappresentativo sulla parola, pratica il linguaggio in quanto espressione del *niente*. Un ruolo determinante tiene in tutto questo la negazione della storicità: se la *temporalità*, infatti, è il *rinvio del presente* contrassegnato dall'attesa (e dalla ripetizione della differenza), non c'è un agire responsabile e finalizzato, ma una legge che si afferma al di fuori della storia. Dunque, il fondamento etico che ne risulta – come viene problematicamente prospettato nella *Conclusion* – intende sottrarsi a qualsiasi discorso e responsabilità e svincolarsi da qualsiasi prospettiva e verità storica: l'istanza etica si pone, insomma, al di fuori, *prima* del tempo e la verità nell'incomprensibile e inaccessibile (il non-concernente). Eppure, nel tentativo di sottrarsi alla dialettica e di intaccare la pratica di un discorso inteso come strumento del pensiero, Blanchot sembra