

recensioni

Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil, Paris 2002, pp. 155.



On ne peut manquer, en lisant Michel Henry, d'être impressionné par la vive perception qu'il a de l'originalité phénoménologique de la vie. Il y a, chez lui, sans doute, beaucoup de cette intense admiration que l'on dit être aux origines de la réflexion philosophique alors qu'il considère «la merveilleuse condition d'être vivant» (p. 136).

Le questionnement qui en résulte mène à de rigoureuses analyses que l'auteur effectue à partir des principes de sa critique envers la phénoménologie classique, de Husserl à Merleau-Ponty, par lesquels il s'efforce de penser la présence de la vie. À cet égard, *Paroles du Christ*, publié quelques mois après la mort de Michel Henry, se trouve en parfaite continuité avec son ouvrage fondamental intitulé *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris, 2000), auquel nous avons consacré, dans cette même Revue (vol. 12, fasc. I, 2003), un commentaire, où nous avons tenté de relever la portée et les limites de la distinction de cette autre forme d'apparaître qu'est le pathos de la vie, une *cogitatio* sans *cogitatum*, par rapport à l'apparaître du monde, comme conscience de. En reconnaissant ce double apparaître – ignoré par la réduction méthodologique et thématique de la phénoménologie, de Husserl à Merleau-Ponty – Henry espère opérer un élargissement et même un renversement par rapport à la phénoménologie classique, selon qu'il estime que: «Toute conscience n'est pas conscience de».

L'auteur nous demande ainsi de commencer par admettre qu'il y a ce double apparaître originaire. Encore que les deux types de *cogitationes* ne sont pas simplement symétriques. C'est la réalité poignante de l'affectivité – qui tient de l'invisible par rapport au monde, qui lui se situe dans le champ de vision du sujet –, qui est primaire. Voilà le principe auquel tiennent solidement les vigoureuses analyses développées au long de dix brefs chapitres qui composent l'ouvrage, où ils se trouvent arrangés autour de diverses modalités ainsi que de la portée des paroles du Christ en rapport avec les hommes auxquels elles s'adressent.

L'opposition entre l'extériorité vanifiée du monde et l'immanence radicale de la vie est la distinction fondamentale à partir de laquelle l'auteur déploie tous les riches développements d'une pensée qui ne manque pas d'intérêt. Si la distinction

en question semble heurter le sens commun, Michel Henry s'explique en disant que «la pensée philosophique est capable de s'élever contre la tentation du sens commun, [de] situer toute la réalité dans le monde visible. Avec le *cogito* de Descartes par exemple, avec le "Moi transcendantal" de Kant ou Husserl, ou encore avec l'âme de la tradition, c'est bel et bien au domaine de l'invisible que cette réalité est confiée» (p. 35), précise l'auteur. Il s'inscrit alors volontiers dans cette optique car, estime-t-il, «du point de vue philosophique, la définition de l'homme comme puisant sa réalité dans l'Affectivité de la vie, et ainsi comme vivant qui ne cesse de s'éprouver lui-même dans la souffrance ou dans la joie a une portée révolutionnaire. Sur le plan historique, renchérit-il, elle a ébranlé l'horizon de pensée qui était celui des Grecs pour lesquels l'homme est un être rationnel. C'est justement par la Raison – en tant que "pourvu de *Logos*" – que l'homme se différencie de l'animal» (p. 19).

Le grand bouleversement, selon Henry, s'est opéré par le christianisme, notamment à la faveur des paradoxes apparents du sermon de Béatitudes, qui pourtant sollicitent instamment quelque chose en nous, dans notre cœur. Par rapport à l'horizon conceptuel grec, la notion du "cœur" dans les Écritures fut une découverte anthropologique. Pour l'auteur, « l'identification de la réalité humaine au "cœur" a une signification inouïe, elle atteste que, à la différence des choses de l'univers, qui ne sentent et n'éprouvent rien – et qui pour cette raison ne sauraient être ni bonnes ni mauvaises – l'homme est celui qui s'éprouve soi-même. C'est pour cette raison précise qu'il se trouve capable d'éprouver et de sentir tout ce qui l'entoure, le monde et les choses qui s'y montrent. Mais s'éprouver soi-même constitue le propre de la vie» (pp. 18-19).

En ce sens, Michel Henry est sans doute à mettre au nombre des témoins de la puissance fécondante du christianisme pour la pensée. Sa prédilection pour Jean nous rappelle par ailleurs que la fascination de cette articulation harmonieuse entre révélation chrétienne et pensée philosophique – si transparente dans le prologue du quatrième Évangile – a une tradition qui remonte loin dans l'histoire, qui va d'Irénée de Lyon à Clément d'Alexandrie, d'Augustin d'Hippone à Jean Damascène, de Boèce à Duns Scot, et même de Descartes à Hegel. L'auteur a donc le mérite de relever que le christianisme fut un événement philosophiquement significatif, surtout en ce moment où l'on se pose des questions sur la pertinence d'une affirmation explicite de son importance dans la conformation actuelle de l'Europe "encore" en cours de constitution. Selon qu'observe Henry, «la prise en considération de certains thèmes religieux fondamentaux nous permet de découvrir un immense domaine inconnu de la pensée dite rationnelle. Loin de s'opposer à une réflexion véritablement libre, le christianisme placerait la philosophie traditionnelle et son *corpus* canonique devant leurs limites, pour ne pas dire devant leur aveuglement» (p. 87). Toutefois, le mérite d'avoir tenté cette exaltante entreprise n'immunise pas de soi l'auteur contre toutes les ambiguïtés. Il nous faudra en relever quelques unes.

La question décisive serait de savoir: «Si le Christ a deux natures (...), l'une humaine, l'autre divine, n'a-t-il pas également deux paroles, l'une propre aux

hommes, l'autre divine, celle qui lui revient en tant qu'il est le Verbe de Dieu: la parole de Dieu lui-même? La signification dernière des ultimes paroles du Christ, *n'est-ce pas dans sa parole en tant que celle du Verbe de Dieu qu'elle réside?»* (p. 85, souligné par l'auteur). C'est au fil des paroles du Christ contenues dans les quatre Évangiles que Michel Henry cherche à comprendre la condition humaine. Sa théodicée est construite à partir d'une exégèse singulière, qui ne s'embarrasse pas toujours d'interprétations traditionnelles, soupçonnées probablement d'une allégeance excessive à l'univers conceptuel grec, par rapport auquel l'originalité du christianisme est, selon l'auteur, une pure et simple solution de continuité.

Le Verbe n'a plus rien à voir avec le *Logos* grec puisqu'il s'est fait chair. La parole humaine efficace n'est pas la parole du monde, celle par laquelle l'homme désigne les choses de ce monde, notamment dans les diverses disciplines scientifiques, mais la parole de la vie, dans le *pathos* de la chair. Michel Henry nous explique ainsi en quoi consiste cette dernière: «La vie, telle que nous l'éprouvons en nous, qui est notre vie, est en elle-même une révélation – ce mode unique de révélation en lequel ce qui révèle et ce qui est révélé ne font qu'un et que, pour cette raison, nous avons appelé auto-révélation. Un tel mode de révélation n'appartient qu'à la vie et constitue proprement son essence. Vivre en effet consiste en ceci "s'éprouver soi-même", "se révéler à soi". Tel est le trait décisif et incontestable de la condition humaine, qui la différencie invinciblement de toute autre» (p. 93).

Il est superflu de relever la dépendance de cette affirmation du principe du double apparaître, que nous avons indiqué plus haut, et la négation – y contenue – de toute distance par rapport à soi, quant à la vie, qui interdit du coup tout accès à l'analogie de l'être. Pour l'auteur, «la vie (...) n'est pas une chose, un être ou un genre particulier, un ensemble de phénomènes spécifiques dits "biologiques" et que la biologie d'aujourd'hui réduit à des processus naturels insensibles et sans initiative» (*ibid.*). Certainement, cette vigoureuse réaction contre l'objectivisme et qui plaide en faveur d'une au-delà de la pensée est fort opportune. Toutefois, force est de constater qu'elle dépend encore étroitement du principe de l'exploration du réel du seul point de vue du sujet transcendantal et donc à partir des principes d'une *ontologie* phénoménologique, sans que pour autant l'intéressant élargissement thématique qu'on vient de dire ne soit réduit à rien.

Michel Henry situe ce que nous sommes en vérité dans une immanence radicale. L'immanence est « affectivité primitive en laquelle la vie s'éprouve soi-même immédiatement et jamais dans un monde, elle est au contraire réalité impressionnelle et affective, chair pathétique. C'est uniquement parce qu'elle s'éprouve elle-même et se révèle à soi de façon pathétique, dans l'immanence de cette Affectivité primitive, que la Vie est une Parole et une Parole qui parle d'elle-même. C'est uniquement parce, à son tour, chacune de nos tonalités affectives est donnée à elle-même dans l'auto-révélation pathétique de la Vie, c'est parce que la parole de la Vie parle en elle, qu'elle nous parle à son tour, de la façon dont elle le fait, dans sa souffrance et dans sa joie. Une parole dont tous les caractères dépendent des caractères de la parole de la Vie» (pp. 98-99). Or c'est à ce niveau

que se place – en fait l'intention qui traverse toutes les pages de ce livre – la critique de l'auteur envers la philosophie contemporaine du langage, qu'elle parte des présupposés analytiques, psychanalytiques ou phénoménologiques. «Parce qu'elle vise unilatéralement le langage des hommes, observe-t-il, la philosophie du langage présenterait une lacune béante, elle ne saurait rien de la parole qui, en fin de compte, importe seule – la Parole de Dieu, c'est-à-dire la façon dont Dieu nous parle. Il ne s'agirait pas seulement d'une simple lacune d'ailleurs, mais d'une occultation aussi désastreuse que définitive» (p. 10) car, et c'est le point capital, elle empêcherait la compréhension de la parole de la vie, en ramenant la parole des hommes à la parole du monde. La philosophie du langage ne concerne que la parole du monde. Cette critique, qui nous rappelle instamment que «la parole des hommes ne se réduit nullement à une parole du monde, c'est d'abord celle de la vie» (p. 129) est sans doute intéressante dans la mesure où elle nous replace dans le nécessaire contexte pratique où s'effectuent nos actes de désignation face aux débordements du positivisme logique.

Or, dans ce livre, c'est tout le «système de l'humain» qui se trouve renversé, à la faveur de la Parole de la Vie, qui n'est pas du monde mais parle au cœur de l'homme dans son intériorité, par laquelle il se rattache intimement à Dieu, alors même que ce qu'elle dit rebute le sens commun ainsi qu'on l'a vu à propos des paradoxes apparents du sermon de Béatitudes, par exemple. Par un déplacement sémantique qu'il ne se donne pas la peine de justifier, Henry utilise le terme “transsubstantiation” pour désigner la radicale subversion des relations humaines selon une nouvelle “réciprocité”, qui n'est plus celle des termes équivalents du monde vanifié mais celle de ceux qui sont de la même façon pré-destinés à une relation unique avec le Père de la Vie. Mais il en résulte alors qu'à confondre cette communication des êtres avec leur continuité, on se retrouve dans une sorte de milieu homogène de la Vie – du moins au point de vue vertical de la communication avec Dieu en tant qu'origine de celle-ci –, symétriquement opposé à l'homogénéisation des êtres dans le spectacle du monde, dénoncée par l'auteur comme le principe même de leur vanification et de leur réduction au rang d'objets. Il se pose alors la question de l'ipséité.

«L'auto-génération de la Vie est ainsi sa venue dans la condition qui est la sienne, celle de s'éprouver soi-même. Or aucune épreuve de soi n'est possible si n'advient en elle l'Ipséité en laquelle la vie se révèle à soi – de telle façon que dans cette révélation, dans cette auto-révélation, elle devient Vie. Mais la Vie absolue n'est pas un concept, une abstraction: c'est une vie réelle qui s'éprouve réellement soi-même. C'est pourquoi l'Ipséité en laquelle elle s'éprouve est elle aussi une Ipséité effective et réelle: c'est un Soi réel, le Premier Soi Vivant en lequel la Vie absolue s'éprouve effectivement et se révèle à Soi. Parce qu'en lui s'accomplit cette auto-révélation, ce Premier Soi Vivant est son Verbe, sa Parole» (p. 106). Puisque, à la faveur de la consécration définitive du principe du double apparaître, aucune distance par rapport à la vie n'est admise à partir de quelque chose comme la conscience de soi, l'ipséité dont il est question ici n'est pas à confondre avec l'idée de personne qui fut la résolution du problème théologique de la dis-

inction de la nature et de l'hypostase dans la Trinité divine et en Christ. Et elle ne semble même pas résoudre le problème – qui serait pertinent ici – de la réduction de tout Soi à une simple modalité de la Vie absolue, à un simple moment de son procès d'auto-génération éternelle.

D'autre part, la caractérisation du mal comme «illusion de la gloire dans le spectacle du monde» ne résout pas non plus, à notre avis, le problème de son imputation au Soi, dont l'identité est ramenée exclusivement à l'intériorité pathétique de la chair, qui reste comme telle innocente et toujours inaccessible de l'extérieur. Cela n'est en un sens pas étonnant, puisque le monde et les relations de réciprocité qui s'y établissent sont désormais disqualifiés au profit de la seule relation «qui procède de l'intérieur»; mais il reste que cette possibilité d'imputation de ce qui est en jeu dans nos relations mondaines, malgré le risque de simulation et de mensonge qui y subsiste – et qu'il ne revient pas proprement à la philosophie de conjurer en tant que possibilité –, nous importe précisément en tant que «nous vivons en ce monde». Le Verbe de vie étant aussi la *lumière* qui brille *en ce monde*, chez les siens (cf. prologue de l'Évangile selon st Jean).

L'auteur soutient encore qu'il y a une double nature en Christ mais la «nature humaine» est, elle aussi, selon la généalogie divine, qui concerne à présent tout Vivant venu à soi, tout homme en tant que tel. Or la généalogie divine du Christ ne devrait pas supposer, nous semble-t-il, l'absorption de son humanité dans la divinité avec laquelle elle s'articule – sans confusion – dans l'union hypostatique, *unitate personae Verbi*. De la même manière, notre adoption filiale en Christ – par grâce – n'implique pas le déplacement de l'humanité vers une condition *naturellement* divine, pour ne plus constituer qu'un milieu homogène de Vie avec Dieu. L'humanité demeure, et tout humanisme n'est pas à vilipender.

C'est pourtant ce qui semble bien être l'intention ultime du livre. Tout se passe comme si le *Genitum non factum* du Credo s'adressait maintenant à tout Vivant, à tout homme. L'identité du Christ n'apparaît plus alors que comme une vaste hyperbole de l'identité gnostique de l'homme, de sa condition originellement divine, dont il prend enfin conscience. L'exégèse détaillée des Écritures que l'auteur effectue à partir de ces présupposés est riche en parallélismes saisissants et en images fascinantes mais qui n'ont finalement qu'une valeur heuristique. En fait, le mystère pascal – le drame du Golgotha et son incroyable dénouement au matin de la Résurrection – n'est pas pris en compte. Même pas pour la compréhension des affirmations du Christ à la synagogue de Capharnaüm sur l'analyse desquelles se clôt l'ouvrage. Il est tout de même étonnant que dans un livre, dont les thèses centrales gravitent autour de la pensée de la vie, la question fort pertinente de la mort – de la fin de la vie – n'ait pas été sérieusement soulevée. Il est vrai que pour la Vie qui vient à soi selon une opération de «génération intemporelle» la mort pourrait n'être qu'une «apparence mondaine», mais il reste que la question mériterait un peu plus d'attention, sans compter que la solution implicite que nous supposons ne serait au surplus qu'une échappatoire.

Il n'y a aucun doute que souligner la distinction du double apparaître – la *cogitatio* comme vision dans la conscience du sujet et la *cogitatio* sans *cogitatum* de

l'affectivité radicale de la vie – est de la plus haute importance, dans la mesure où elle permet d'échapper au dessèchement d'une raison moderne "non située", sous ses divers avatars. Seulement, ainsi qu'on l'a dit dernièrement à propos de l'action (Stephen L. Brock, *Action and Conduct*, Edimburg 1998), nous aurions beaucoup à gagner, sans les confondre avec elle à élargir la compréhension de la vie qui est la nôtre à la lumière des analyses d'autres formes de vie, inférieures soient-elles, précisément dans l'esprit de l'élargissement thématique préconisé par Henry lui-même, lorsqu'il critique pertinemment la phénoménologie classique et la réduction thématique à laquelle elle a conduit – sous couvert du critère méthodologique de la *clara et distincta perceptio* –, déjà chez Husserl lui-même.

En ce sens, nous semble-t-il, il faudrait admettre qu'il y a quelque chose comme la "vie consciente", qui, quoique apparemment paradoxale, ne serait contradictoire et impensable que si l'on se refusait à franchir le seuil des présupposés phénoménologiques, selon lesquels il y a autant d'être qu'il y a d'apparaître. Il n'est pas certain que Michel Henry y consentirait. C'est à cette condition pourtant que le problème du double apparaître se résolverait effectivement dans l'unité métaphysique de l'être de la personne en tant qu'articulation ontologique du divers, en l'occurrence l'extériorité par rapport à l'intériorité d'un être donné, celle-là n'étant ce qu'elle est qu'en vertu de celle-ci, selon la distinction qui s'établit déjà au niveau de l'instinct comme tel. Il serait ainsi fécond de considérer la vie consciente comme l'unité analogique à partir de laquelle nous comprenons la vie en général, sans qu'une telle compréhension nous empêche derechef de penser l'au-delà de la pensée ni de savoir que de fait nous n'atteignons le soi que dans la vie que nous vivons avec son affectivité caractéristique.

Si la terminologie employée peut être déroutante pour le lecteur qui n'a pas l'habitude de la phénoménologie ou de l'auteur, le texte apparaît à la fois profond et limpide pour celui qui connaît un tant soi peu la pensée de Michel Henry, chez qui l'expression sied remarquablement bien à la pensée qu'elle exprime, ce qui lui donne une indéniable et fascinante élégance de style.

Paulin SABUY

Armando RIGOBELLO, *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, pp. 190.



Questo volume presenta una nuova tappa della ricerca di Armando Rigobello, avviata già da diversi anni e ricca di altre pubblicazioni, sull'autenticità e sulla differenza. L'obiettivo finale è quello di elaborare un vero e proprio modello antropologico imperniato su questi due concetti cardine: «un'autenticità del soggetto umano che nella differenza si costituisce e nella estraneità interiore trova la sua struttura portante, la genesi stessa del suo agire» (p. 153). Non si vuole comporre un trattato, ma offrire alcune indicazioni prospettiche ritenute fondamentali.

La riflessione è inserita nel contesto della filosofia contemporanea, in dialogo soprattutto con Husserl, Heidegger e Ricoeur, ma non mancano sia i collegamenti con altri filosofi precedenti, tra cui Platone, Kant, Fichte, Hegel e Croce, sia il confronto con Gadamer, Stefanini e Lévinas. La contestualizzazione rafforza l'originalità della proposta speculativa, perché segna i punti di contatto e le distanze. L'autore, inoltre, ha cercato con impegno di svolgere l'argomentazione in modo graduale, ribadendo i passaggi e riassumendo i punti acquisiti di volta in volta; ciò ha obbligato a qualche ripetizione, ma ha reso più agevole seguire il discorso.

Modello di estraneità interiore più volte richiamato è l'agostiniano "intimior intimo meo": questa espressione di "vertiginosa profondità" indica che nel fondo di noi vi è un "proprio più proprio a noi" di noi stessi, che si presenta come "estraneità interiore", un altro che fonda l'avvertimento dell'infinito e l'avvertimento connesso della nostra finitudine (cfr. pp. 28, 106 e 135). Qui l'esperienza mistica fa da riferimento all'itinerario speculativo e aiuta a capire la nozione di autenticità non solo come realizzazione autoreferenziale, bensì anche come tensione e confronto con un'alterità trascendente.

Il richiamo al suddetto modello, intrecciato con i richiami alle istanze della filosofia contemporanea, aiuta a mettere in evidenza che Rigobello non intende esaurire il suo discorso in un'antropologia presuntamente autonoma, ma stabilire il rapporto tra le riflessioni antropologiche e l'ontologia, che a sua volta rinvia alla

metafisica (cfr. pp. 41-42). In effetti, l'antropologia dell'autenticità viene sviluppata su tre livelli o gradi, che costituirebbero rispettivamente un'estetica dell'autenticità, un'analitica dell'autenticità e una dialettica dell'interiorità: c'è innanzitutto il livello della corporeità propria, quale prima e inalienabile forma di autenticità, connessa all'avvertimento dell'identità organica; vi è poi il livello della rappresentazione del soggetto, il quale conosce tramite immagini e concetti e cerca personalmente di conferire o scoprire un senso comunicabile; si arriva, infine, al grado della scoperta del nucleo di senso, del significato di ogni significato, che «è l'essenza stessa dell'autenticità ed insieme la connotazione più propria dell'interiorità» (p. 30).

Sulla scorta non solo dei pensatori già citati, ma anche di Dostoevskij e Guardini (cfr. p. 38), la fenomenologia dell'autenticità è elaborata seguendo il metodo fenomenologico indicato da Husserl fino al punto in cui è necessaria una rottura metodologica per arrivare alla comprensione della coscienza: non si può restare sul terreno husserliano di una obiettivazione dell'io trascendentale se si vuole comprendere l'enigmatica interiorità da cui proviene la richiesta di senso. In fitto dialogo con Husserl (cfr. pp. 70 ss.) Rigobello mostra come si renda necessaria una concezione metafenomenologica della soggettività, che interrompa il fluire ininterrotto del tempo e si avvalga appunto della nozione di differenza interiore e della trascendenza metafisica.

Come si è accennato, il libro non intende essere un trattato di antropologia filosofica, ma indicare le feconde direzioni prospettiche che possono scaturire dal modello ermeneutico dell'autenticità nella differenza, di ispirazione platonico-agostiniana. Tra questi orientamenti propositivi, oltre a quanto già rilevato, si può sottolineare che lo studio dell'autenticità mostra la connessione tra morale e ontologia, ben al di là di una riduzione dell'autentico allo spontaneo (cfr. p. 75). Ne deriva, inoltre, un'adeguata interpretazione della storicità, giacché emergono criteri perenni che rendono la persona, nel suo divenire storico, autentica nella differenza (cfr. p. 85). A ciò si aggiunge che il tempo storico appare così attraversato dal rinvio escatologico: l'uomo vive nel tempo, protendendosi al di là delle singole realizzazioni della sua esistenza; l'attesa escatologica si basa sull'attestazione dell'uomo interiore che non è risolvibile in storia (cfr. pp. 95-98).

Rigobello dichiara che il compito centrale della proposta speculativa di questo volume era quello della "ripetizione del problema fondamentale" della scepsi platonica (cfr. p. 111). Come lui stesso spiega, il «percorso della scepsi non è lineare e trova, negli accorgimenti metodologici del rimando allusivo e quindi dell'analoga, gli strumenti per superare l'arresto» (p. 23) dinanzi all'enigma; la scepsi dà quindi luogo a rappresentazioni, ad "immagini", nell'impegno per rappresentare ciò che non è mai del tutto rappresentabile. Questo è l'itinerario scelto dall'autore: un tragitto certo faticoso, che però offre efficaci "immagini" per una filosofia della persona aperta alla trascendenza.

Francesco RUSSO

John M. RIST, *Real Ethics: Reconsidering the Foundations of Morality*, Cambridge University Press, New York 2002, pp. 295.



Real Ethics is a hard-hitting critique of contemporary moral theory from a realist point of view by John M. Rist, Professor Emeritus of philosophy and classics at the University of Toronto. His previous works include *Plotinus: The Road to Reality*, *The Mind of Aristotle*, and *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Addressing what he calls the deception, equivocation, outright lying, and humbug that pass for contemporary moral discourse – humbug that extends from the universities into the marketplace, legislative assemblies, and juridical bodies – Rist offers a defense of traditional Christian morality grounded in classical metaphysics. In rather forceful language he writes that there is «no need to look in the public lavatory for the lowest common denominator». The habits of what was low life morality have become the norms of moral and political discourse. «In the wake of any clear sense of what “low life” might suggest, intellectuals are becoming “downwardly mobile” and while losing their grip on an overall concept of virtue, often see such a direction as in itself virtuous and high minded or sentimentally as solidarity with the marginalized or dispossessed».

Despairing of any principled agreement on the foundations of morality between theist and non-theist, Rist takes the position that upholders of the realist tradition must recover its history, learning from the skills and insights of those who advance it and from those who reject it. «Those who reject it must be forced to acknowledge their own Nietzschean parentage, a lineage that gives license to force majeure, lies, hypocrisy, and intellectual dishonesty or triviality which make it palatable to a credulous and largely pre-philosophic public». For Rist the realist tradition begins not with Aristotle but with Plato, a tradition unashamedly theological. Platonism or deception are the only moral and political alternatives available. If morality is to be more than enlightened self-interest, it has to be rationally justified, that is, established on metaphysical principles. Rist believes that in Western societies we are confronted with ubiquitous and ill-defined appeals to the priority of choice, freedom, and human dignity, all unanchored in a

coherent account of nature and human nature. Moral obligation, the only obligation clearly separable from prudence or self-interest, remains a utopian dream apart from an acknowledged theistic context. A theistic or religious context and its accompanying moral sense can only be achieved by regaining a perspective which lays bare its classical and Christian roots. Appeals to comradeship, fraternity, and community are illusory apart from an inherited culture, symbolized for Rist by attachment to «land, village and the local churchyard where one's ancestors have lain for generations». Community entails a common commitment to the rule of law and all that such law entails – viz., due process, habeas corpus, and trial by jury. Absent an historical sense we are prisoners of our own time. One who is ignorant of the past, is likely «to assume the persona put upon him by the current fashions and pressures, which in the present age will most often mean reduction to economic man».

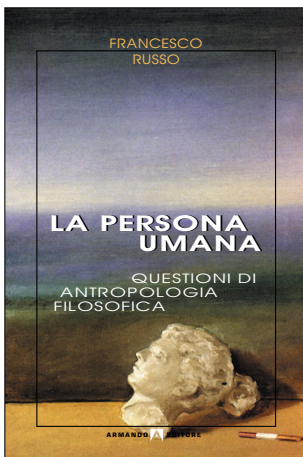
Rist foresees a bleak future for the West. In losing its grip on its Christian past and in the absence of a clear sense of civic virtue, Western society is preparing itself for a totalitarian democracy. Unable to choose between conflicting claims to the good and the resulting propensity to tolerate all, it is subverting the principle of toleration itself. Unfortunately, recovering a sense of the past may not be an easy task. The past can be clouded by the authoritarian or ideological mentality of academics and humanists or be rewritten or invented to promote a political agenda. Moreover, history is only one vehicle for transmitting the inherited. Whatever wisdom a society has acquired can be passed on only if it is instantiated in institutional structures designed to maintain inherited practices, beliefs, and intellectual acumen. As for the individual caught in an unrooted modernity, those apt to keep their wits in a godless future are those who possess a knowledge – however acquired – of their roots, that is, their own past and traditions.

The overarching thesis of *Real Ethics* is that God cannot be excluded from discussions about the foundation of morality. Rist offers a brief discussion of “natural law” as a common ground between theist and non-theist but discounts its rhetorical effectiveness. Clearly for him Platonic realism is the same thing as natural law, «for there is no doubt that Aquinas is a Platonist in that he believes in an “eternal law” which is roughly the Platonic Forms seen in an appropriate manner as God's thoughts». Rist is suspicious of claims that natural law can be defended without reference to the existence of God. Here he stands in contrast to contemporary philosophers such as Henry Veatch, Alexander d'Étrèves, and more recently Anthony Lisska, all of whom have presented natural law stripped of its religious and realist associations as a common ground for discourse with the secular mind. Rist holds that anyone who maintains with Aquinas that natural law participates in the eternal law must necessarily acknowledge its theistic roots and that such an acknowledgment matters. “Natural happiness” in the Aristotelian sense is not the “perfect happiness” of Aquinas that is to be found in the contemplation of God as the ultimate end of human life. In considering two possible versions of natural law theory, secular and theistic, Rist argues that «making room for knowledge of God will affect our understanding of the nature and ordering of

other goods which right reason can discover». If there is no God, one is not mistaken in the pursuit of natural good without reference to the eternal.

Anyone who holds for a natural order to which man is accountable, theist or not, will recognize the force of Rist's trenchant criticism of contemporary moral theory and agree with him about the cultural malaise to which it leads. To say that this work is profound is almost an understatement. *Real Ethics* is the work of a mature scholar steeped in history who is also an acute observer of contemporary manners and morals.

Jude P. DOUGHERTY



FRANCESCO RUSSO

LA PERSONA UMANA
Questioni di antropologia filosofica

Collana: Scaffale aperto - Filosofia

L'autore esorta a comprendere e a considerare a fondo la dignità della persona umana, intesa non come un'onorificenza di cui fregiarsi, ma come un impegno libero e consapevole alla realizzazione di un'esistenza autenticamente compiuta.

pp. 128

€ 9,30

María de las Mercedes ROVIRA REICH, *Ortega desde el humanismo clásico*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 404, Prologo di Antonio Millán-Puelles.



«Come intende – Ortega – l'eccellenza umana e l'interezza della persona», ecco la questione fondamentale dell'opera di Rovira, secondo Millán-Puelles. L'individuazione del tema non è banale per capire la prospettiva con la quale la professoressa uruguaiana spazia nel pensiero di un autore assai noto ma poche volte presentato con rigore e completezza. Il libro presenta una visione panoramica della filosofia di Ortega attraverso la sua concezione della persona, per spiegarne poi le conseguenze estetiche, sociali e culturali. In questo percorso l'autrice trova i punti di contatto e gli spunti critici di Ortega con la tradizione umanistica occidentale senza separare gli elementi greco-romani dalla eredità cristiana. Da questo confronto emergono valutazioni, integrazioni e critiche opportune alla proposta orteguiana.

Rovira affronta in maniera coerente i problemi dello studio di un pensatore affascinante quanto contraddittorio – «più giornalista che filosofo», diceva lui di sé stesso – senza lasciarsi sedurre dalla bellezza stilistica degli scritti di Ortega ma senza negarne i pregi.

Nello sviscerare l'armamentario linguistico di Ortega, l'autrice segue le indicazioni di altri autori che hanno tentato di presentare il pensiero del filosofo spagnolo, cercando di superare alcuni dei loro limiti. Nel caso di Cerezo (*La voluntad de aventura*, 1984), prendendo in considerazione il carattere trascendente della persona umana, e nel caso di Julián Marías, facendone una presentazione più distaccata.

Il libro è diviso in dieci capitoli, sette dei quali nella «*Primera parte. Analítica del humanismo orteguiano*» e il resto nella seconda. Al prologo di Millán-Puelles fa seguito una brevissima introduzione dell'autrice.

Il primo capitolo è una presentazione di alcuni dei concetti fondamentali dell'antropologia di Ortega e nello stesso tempo una introduzione all'uso delle fonti sulla vita e le opere del filosofo. Si sottolinea che l'attività vitale intesa come *biografia* e come *dramma* è la celebre *ragione vitale* della proposta orteguiana, che comparirà diverse volte nelle pagine del libro (cfr. anche p. 252).

I concetti fondamentali dell'etica orteguiana sono presentati nel secondo capitolo. Fra questi spicca la presentazione della sua nozione di *autenticità* e lo *spirito sportivo* dell'agire umano, un atteggiamento positivo di fronte alle sfide quotidiane, come elemento essenziale per portare avanti ogni tipo di impresa personale. Nel quadro etico orteguiano mancano una formulazione della coscienza morale e una teleologia della sofferenza (pp. 71-72) e della morte (p. 100). Forse uno dei punti di disaccordo più seri dell'autrice nei confronti del filosofo è la mancata giustificazione del senso della *eroicità* di una morale spiegata soltanto entro i limiti della vita terrena, che rammenta la posizione nietzscheana (pp. 74-77).

Il capitolo terzo è dedicato alla politica e il quarto all'estetica. Nel quinto si studiano alcuni aspetti letterari dell'opera di Ortega. Già nei capitoli precedenti si spiegava la struttura vitale come rivolta verso gli altri e bisognosa della vita in società («il mio *vivere* è *con-vivere*», p. 42), che è una piattaforma di perfezionamento del singolo (p. 111).

Il sesto capitolo è un tentativo di strutturazione del pensiero più prettamente filosofico di Ortega, tramite l'esposizione della sua concezione della metafisica, dell'essere, della verità e dell'integrazione fra ragione e vita. È molto interessante la sua comprensione di Dio, associata a quella della verità (cfr. pp. 225-228). Nella fine analisi di alcuni testi orteguiani riguardanti i rapporti fra coscienza ed *intenzionalità* si possono scorgere meglio alcuni dei limiti della speculazione del filosofo: la presentazione di concetti elaborati da Brentano e da Husserl nel contesto della filosofia moderna e contemporanea, mette in luce come le qualità espositive del pensatore spagnolo fossero superiori alla sua capacità di «fermarsi a pensare» con gli altri filosofi o sui loro testi (cfr. pp. 240-245; 258). Il capitolo che chiude la prima parte spiega i rapporti fra scienza e verità.

Nella seconda parte («*Síntesis de la vida en la cultura*») si presenta la natura del linguaggio e i suoi rapporti con la cultura, per passare nel capitolo nono alla spiegazione del programma educativo di Ortega. Il capitolo decimo integra il rapporto vita-ragione del capitolo sesto, con la cultura. Nella presentazione dell'uomo come *animale etimologico* che assegna significati alle parole nell'usarle, si condensano molte delle idee spiegate precedentemente sul carattere dinamico ed evolutivo di tutte le realtà umane (pp. 274-276). L'epilogo è un ottimo saggio riassuntivo di tutto il lavoro.

La bibliografia è molto curata e l'indice alfabetico delle opere di Ortega è un prezioso *data base* per chi vorrà proseguire lo studio dell'opera del filosofo, e sarebbe ancora più proficuo se messo a disposizione su internet. È un peccato che manchino all'opera gli indici dei nomi e delle materie.

Mercedes Rovira lavora presso l'Università di Montevideo, «la mia amabile *circostanza*», come la chiama nella dedica del libro.

J.A. MERCADO

STUDI DI FILOSOFIA

a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce

1. SANGUINETI J.J., *Scienza aristotelica e scienza moderna*, pp. 240
2. RUSSO F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, pp. 256
3. CHALMETA G. (a cura di), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, pp. 120
4. RHONHEIMER M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, pp. 360
5. MALO A., *Certezza e volontà. Saggio sull'etica cartesiana*, pp. 200
6. MARTÍNEZ R., *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, pp. 200
7. MARTÍNEZ R., *La verità scientifica*, pp. 136
8. RUSSO F. - VILLANUEVA J. (a cura di), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, pp. 192
9. CLAVELL L., *Metafisica e libertà*, pp. 208
10. MARTÍNEZ R., *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza*, pp. 288
11. YARZA I. (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, pp. 192
12. RHONHEIMER M., *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, pp. 271
13. LIVI A., *Il principio di coerenza. Senso comune e logica epistemica*, pp. 221
14. GAHL R.A. jr. (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila*, pp. 176
15. FAZIO M., *Due rivoluzionari: Francisco De Vitoria e J.J. Rousseau*, pp. 288
16. MALO A., *Antropologia dell'affettività*, pp. 304
17. ROMERA L. (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, pp. 208
18. MCINERNY R.M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, pp. 192
19. CHALMETA G., *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino*, pp. 160
20. FAZIO M., *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, pp. 144
21. BROCK S.L. (a cura di), *L'attualità di Aristotele*, pp. 192
22. CASTAGNINO M. - SANGUINETI J.J., *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico*, pp. 424
23. YARZA I., *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, pp. 208
24. RHONHEIMER M., *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, pp. 576
25. MARTÍNEZ R. - SANGUINETI J.J. (a cura di), *Dio e la natura*, pp. 192
26. ESCLANDA R. - RUSSO F. (a cura di), *Homo patiens*, pp. 152
27. ROMERA L., *Introduzione alla domanda metafisica*, pp. 251