

è la religione nello sviluppo dialettico della Idea deve essere il risultato della coscienza storica religiosa » (pag. 40).

Il terzo capitolo è dedicato all'esame della cosiddetta « religiosità hegeliana ». Religiosità certamente tutta sui generis, come riconosce lo stesso a., che pare ne condivida lo spirito. La conclusione è questa: religione e religiosità impregnano e impegnano tutto il pensiero hegeliano e a tal punto che non si riesce a capire, secondo l'a., come mai « altri abbia ritenuto la cosa più viva di Hegel la sua dialettica... e poi la si spogli del suo afflato religioso e della sua giustificazione metafisica » (pag. 108).

In sede di recensione non è il caso di mettersi a discutere. Epperò non possiamo fare a meno di domandarci come mai l'a. si senta in grado di pronunciarsi su un tema della filosofia hegeliana, sia pure il tema religioso, senza partire proprio dal concetto di dialettica, che è anche il principio metafisico, anzi l'omne punctum della filosofia hegeliana, come ciò che vi sta a fondamento, e dell'edificio generale e di ogni singolo elemento dell'edificio sistematico stesso, ivi compreso appunto l'elemento religioso, e all'infuori del quale tutto è « come la notte in cui tutte le vacche sono nere ». Con ciò non vogliamo negare « radicatus » quello che sta a cuore all'a., solo che lo si vuole riportare nei giusti limiti onde evitare un'esagerazione, e che si finisca per fare una « violenza » (che è quel che più conta) allo Hegel; è questione tra l'altro di verità, di giustizia e di onestà (anche).

Col che abbiamo messo sull'avviso il lettore. Certo non ci si meraviglia punto se, magari suo malgrado, l'a. è caduto appunto in una esagerazione; chè d'altronde è avvenuto quasi sempre così, ove s'è voluto sostenere tesi che di per sé focalizzano solo un determinato aspetto di un sistema e si è inteso dimostrare la centralità o fondamentalità dell'assunto nel piano generale del sistema stesso; che se pur qualche volta si coglie nel segno, spesso il segno stesso neppur viene intravisto; e per restare nel campo della critica hegeliana, è ben noto quanto si sia sforzati di far dire al filosofo di Stoccarda cose che questi certamente mai si sognò di voler dire. (vedi ad es. la interessante « Rassegna di studi hegeliani » curata da N. Bobbio su « Belfagor », 1950, nn. 1-2). Si vuol dire questo: è incontestato che l'elemento religioso è di capitale importanza nella filosofia hegeliana, ma è perciò stesso lecito riportare o limitare la ricca complessità del pensiero hegeliano semplicemente al solo fattore religioso, che se pur, come si è avvertito e riconosciuto, è di portata capitale, tuttavia, a ben guardare dal punto di vista non della genesi ma del valore del sistema, non è l'elemento determinante, ma suppone ben altro fondamento che dia ragione, vuoi di esso stesso elemento religioso come di qualsiasi altro del sistema? Che ove poi si voglia sostenere proprio il punto di vista dell'a., non importa ciò un impenitente « atto di violenza »

contro lo spirito del pensiero hegeliano? Comunque, giudichino anche (e soprattutto) i lettori, o quanti vorranno prendere in considerazione questa opera, sia che vogliano vedere un po' più a fondo in un tema specifico della filosofia hegeliana (nel nostro caso, il tema religioso), sia che vogliano completare il quadro posseduto circa il pensiero hegeliano. Nè stiamo a discutere certe ambigue, o comunque poco chiare espressioni, come ad es. la seguente dall'accento quasi profetico, che chiude l'opera: « ... dal razionalismo assoluto dello Hegel viene pure un messaggio religioso, e noi crediamo che infine il razionale sarà il reale e il reale sarà razionale. Ma alla fine soltanto, e sul cammino verso questo termine infinito è l'itinerario dell'uomo che così si va costituendo infinitamente a persona. Alla fine sarà la persona assoluta, e la persona assoluta è Dio » (pag. 116); anche qui, giudichi il lettore.

Epperò nel complesso l'opera, per la modestia tipografica e diremmo anche di « volume », in cui si presenta, non pare voglia avere o avanzare delle pretese, (averne potrebbe forse essere imperdonabile presunzione). Quanto alla forma il discorso è abbastanza scorrevole, quantunque spesso alquanto più poetico che filosofico, ove non pure qua e là discretamente ermetico.

Per quanto ci riguarda personalmente, raccogliendo le fila, possiamo sinceramente terminare dicendo che, malgrado tutto, non rimpiangiamo il tempo che vi abbiamo dedicato.

FRANCO SIRCHIA

FRANZ GREGOIRE, *L'attitude hegelienne devant l'existence*, Editions de l'Institut Supérieur de philosophie, Louvain, 1 vol. di pagine 46, 1953.

In questo studio già pubblicato nella « Revue Philosophique de Louvain » del maggio 1953, Franz Grégoire ci dà con chiarezza e lucidità di esposizione, una visione sintetica, ma efficace, dell'atteggiamento hegeliano di fronte all'esistenza, atteggiamento che egli considera nucleo centrale del pensiero dello Hegel maturo, di quello Hegel della Enciclopedia, che oggi vien forse troppo tralasciato per lo studio del suo pensiero giovanile.

Come i Romantici, anche Hegel parte dalla esperienza della finitezza, ma il suo problema non è quello del *Sollen*, cioè del superamento come aspirazione indefinita al perpetuo al di là, della libertà del puro oltrepassarsi verso « le lontananze brumose dell'infinito », che asservisce l'uomo limitandolo nella sua finitudine. Alla retta infinita del *Sollen*, che è falsa infinità, deve sostituirsi il circolo del *Bei-sich-selbst-sein*, che è vera infinità. Esso è costituito dall'io che, passando attraverso la concretezza delle cose, ritrova in esse se stesso come spirito, si riconosce in esse, si accorge

che, solo superando in esse la sua astratta soggettività, può realmente « starsene per se stesso ».

Tale è l'Idea assoluta, vera piattaforma del pensiero hegeliano, sintesi di conoscenza e volontà nella quale lo spirito realizza la sua tendenza all'universalità, nella piena armonia con tutto il reale in cui si ritrova. E' l'io trascendentale kantiano, che però ha rotto le barriere del dualismo, divenendo forma insieme dell'essere e del pensiero, i quali si identificano; è la stessa appercezione trascendentale che, sorpassando il limite della percezione, lascia che l'io universale astratto, come pura aspirazione alla universalità, trovi e crei l'universalità nelle cose in cui si ritrova, divenendo universale concreto, *Begriff*, Idea come chiarezza trasparente a se stessa.

La vera novità di questa concezione hegeliana non è nell'affermazione che, solo ritrovandosi nelle cose, l'io raggiunge l'equilibrio e la piena consapevolezza di sé, ma nel fatto che il *Begriff*, il processo eminentemente intellegibile che sono io, divenga l'esemplare di tutto il processo essenziale delle cose, che appaiono come altrettanti *Begriffe*, in quanto scoprire che tutto verifica la nozione di *Begriff*, di cui io sono l'incarnazione tipo, è comprendere — *begriffen* — ogni cosa nella totalità in quanto tale, ritrovare tutto in quella chiarezza trasparente che sono io per me stesso. Cioè io cesso dall'essere separazione dal reale, e mi riconcilio con esso, accorgendomi che tutto nel reale è separazione e riconciliazione; questo è l'atteggiamento hegeliano di fronte all'esistenza, è il metodo dialettico nel suo aspetto generale di conoscenza a priori, nel suo aspetto specifico di processo triadico.

Dopo aver così inquadrato nelle linee generali il pensiero hegeliano, il Grégoire esamina da prima i caratteri generali di ogni *Begriff* — nell'universale concreto che è il pensiero (perciò universale) del particolare — per poi verificarlo regredendo verso il punto di partenza della filosofia fino alla coppia finito-infinito, che ci indica come la vera infinità risieda solo nella circolarità, che è unità di finito ed infinito. Tale esigenza si ritrova nella prima tappa della logica, ove si apprende che l'essere puro è impensabile come il non essere puro, che nulla è se non è divenire di un essere determinato, se cioè non è insieme essere e non essere, in quanto essere che si distingue dagli altri lasciando fuori di sé qualche forma positiva di essere. Anche l'Assoluto non sarà tale che inglobando in se stesso il finito, cioè tutto ciò che non è che lasciando fuori di sé del positivo. Non potrà essere perciò trascendente, ma solo relativo al finito attuale, in quanto determinato, Idea assoluta, personalità e perfezione suprema, come io intrinsecamente arricchito dal mondo.

Questa conclusione cui si giunge dall'esame del punto di partenza della logica di Hegel, è confermata dallo svolgersi ulteriore della sua filosofia, dall'alienarsi dell'idea nella natura e

dal suo ritrovarsi nello spirito, fino alle forme supreme dello stato, della religione, della filosofia. Nei diversi testi hegeliani si osserva che in un primo momento non era escluso che Dio avesse una vita di coscienza distinta dall'atto di riconoscersi negli spiriti finiti, ma via via la vita di coscienza di Dio vien sempre più ristretta a questo atto di coscienza che è auto-coscienza, fino alla riduzione di Dio alla categoria della personalità pura, ideale comune di tutti gli spiriti. Perciò una delle conclusioni, che più logicamente sgorga dall'essere in sé e per sé hegeliano, è la concezione del circolo supremo che si realizza solo perchè tutti i filosofi rendono culto alla verità. Ma, quale che sia il livello autentico della interpretazione del pensiero hegeliano, certo è che gli spiriti finiti fanno sempre parte a titolo indispensabile ed eminente della vita divina. Il passaggio della metafisica aristotelica, posto da Hegel alla fine della Enciclopedia, sta appunto a significare che questo circolo translucido è quello dello spirito umano, fattosi pienamente se stesso di fronte al cosmo, e divenuto così, con il cosmo, atto puro.

Lo Hegel, conclude Grégoire, non si ritrova che nella trasparente circolarità di astrazione e concretezza, ma mal dissimula le ombre che si limita a non considerare. Il suo universo è come un palazzo di un ricco borghese, con un museo di storia naturale, una galleria di quadri, una biblioteca con libri che parlano delle guerre antiche; un palazzo ove i membri della famiglia, gli stessi servitori, esercitano l'un l'altro il supremo atto di socialità che è l'amore come riconoscimento dell'uomo da parte dell'altro uomo; ma, al di fuori di esso, resta l'immensità del cielo stellato, resta l'infinità dell'oceano; di essi il padrone di casa non si cura: si tratta di una realtà che gli è indifferente, si tratta di una « cattiva infinità ».

Questo cerchio hegeliano, che, invece di liberare l'uomo, lo vincola e lo chiude, deve essere rotto, fra l'altro, sotto la pressione di un *Sollen* ben compreso per richiuderlo poi ad un livello radicalmente superiore. Poichè è vero che « gli spiriti finiti non possono insieme aderire e donarsi che ad un termine ove si riconoscano essi stessi, ove si sentano realmente a casa loro... Ma non esiste spirito finito che non sia apertura ad una trascendenza propriamente infinita ». Solo la Trascendenza, proprio perchè ingloba tutto ciò che fa essere positivamente il finito, può insieme sostenerlo nell'esistenza, pur ritrovandosi assolutamente indipendente di fronte ad esso. Guardando lo spirito come assoluto, si vede alla sua radice la triplice trascendenza: infinità assoluta, gratuità della creazione e dell'appello alla vita divina. Lo spirito finito, entrando in questo circolo, si eleva e insieme si ritrova più pienamente volendo quell'altro, che, proprio perchè pienamente altro, « è più me che me stesso ».

Sia la mole esigua dello scritto, che il suo

carattere piuttosto espositivo-storico del pensiero hegeliano che teoretico, non richiedevano una critica maggiormente articolata e più chiaramente fondante questo passaggio dal circolo immanentistico dell'assoluto hegeliano al circolo della vita del cristiano che ritrova e sublima se stesso nella partecipazione alla vita divina. Ma, anche senza rifarci ad altre opere del Grégoire, può a questo proposito illuminarci in modo particolare sul suo pensiero la nota che egli inserisce a pag. 23, lì ove si parla delle caratteristiche dell'essere concepito da Hegel necessariamente come determinato, cioè come finito, come lasciando fuori di sé del positivo, onde l'Assoluto non può essere concepito che come una totalità di esseri finiti. Qui egli opportunamente ricorda che, per sorpassare il puro e vuoto essere indeterminato, non è necessario porre l'essere, o la totalità degli esseri, determinati nel senso di esseri che lascino fuori di sé del positivo. *L'infinito intensivo* del tomismo non è l'essere puro e vuoto reso infinito; esso è un essere definito come implicante in maniera eminente tutto ciò che è e può essere in maniera positiva.

Se Hegel identifica tale infinito intensivo con l'essere vuoto spinto all'infinito, dipende dal fatto che esso non è conoscibile di conoscenza adeguata allo spirito umano, mentre Hegel parte dal postulato che è solo reale e possibile ciò che può essere adeguatamente pensato dall'uomo nella totalità della sua essenza, e si presenti in questo senso come razionale. Beninteso, egli soggiunge, che, se l'idea dell'infinito intensivo non è impossibile da questo punto di vista, resta da dimostrare che essa non è impossibile anche per altri motivi, ma anzi che essa è reale e positivamente possibile.

Nell'esposizione del nucleo essenziale dell'idealismo hegeliano, ci è apparso realmente efficacissimo questo riproporre alla nostra meditazione, sia pure in una nota marginale, il motivo fondamentale della speculazione classica e neoclassica, la distinzione, cioè, dell'essere puro o essere vuoto — che resta insopprimibile anche sotto il divenire eracliteo, e la cui dimostrazione può dirsi analitica — dall'essere pieno, l'essere assoluto, che non nega, ma contiene nella loro assolutezza, tutte le determinazioni, e che non può essere dimostrato che sinteticamente.

M. L. PROTO PISANI

THEODOR HAECKER, *Della bellezza*, 1 vol. di pag. 157, Edizioni Corsia dei Servi, Milano, 1955.

Th. Haecker vuole restare, in estetica, un kantiano fuori del kantismo: posizione indubbiamente difficile. Non che gli manchino gli strumenti per uscire dall'immanentismo e dal soggettivismo idealistico. « Un pensiero che • pensi il proprio pensiero — egli dice — è impossibile per l'uomo e questo per lui segna

la sua stessa miseria, il suo fallimento, la sua sterilità » (p. 45). Questa affermazione, che in chiave realistica ripete una convinzione dello stesso Kant, ripropone una volta per sempre una effettiva trascendenza dell'essere al pensiero. Perciò, secondo H., anche il giudizio di gusto, contrariamente a quanto pensa Kant, deve contribuire alla conoscenza dell'oggetto, giacché si riferisce ad una alterità (p. 16). Così, l'estetica kantiana, spogliata dei suoi presupposti idealistici, è ricondotta a quella tomistica (p. 32). « Bello è ciò che piace. Noi non abbandoniamo questa espressione, ma cerchiamo di procedere attraverso la determinazione oggettiva per cui il Bello è un'armonia tra la causa fondamentale o il sentire fondamentale dello spirito umano e l'essenza delle cose che sono *date* » (p. 36). Ma si può dire senz'altro che questo rimando ad una *datità* significhi rimando alla oggettività del bello, nel senso di una alterità colta in sé e per sé? Lo stesso H. riconosce che la formula, « bello è ciò che piace », indica sempre una proprietà del soggetto: « il godere, come il conoscere e il volere, è una proprietà della *soggettività entro l'essere* » (p. 25). Ciò comporta il riferimento del soggetto ad una *datità*, ma comporta anche che questa *datità* sia colta nella misura in cui entra nel campo della soggettività. Sicché il giudizio di gusto, come quello di conoscenza, è espressivo piuttosto della relazione del soggetto all'oggetto e dei due principi della relazione nella misura in cui sono dati nella relazione. « Lo stesso filosofo realista — deve riconoscere lo H. — per quanto non rinunci per nessun motivo alle sue prese di posizioni realistiche, sembra non saper dire che cosa sia oggettivo, anche se egli, come tale, deve dire *che è oggettivo* » (20). Insomma, il realista può eliminare la primitività del soggetto, la sua pretesa di creare il proprio rapporto all'oggetto e quindi di creare l'oggetto stesso, ma non può ridurre il mistero dell'essere che trascende la soggettività. Questo, anche dopo la riduzione realistica del kantismo, resta l'ancora valido di Kant. Perciò la stessa affermazione che la bellezza è « una proprietà dell'essere, un essere trascendentale, come l'uno, il bene e il vero » (p. 29), va intesa solo nei limiti su detti. Mi pare, invece, che H. voglia intendere qualcosa di più. Come anche mi pare che H. carichi troppo le possibilità del realismo quando dichiara di accettare immediatamente, senza dimostrazione, la formula tomistica, « *pulchra dicuntur quae visa placent* » (« noi non sprechiamo per questa definizione neppure una parola », p. 32).

Comunque, data per valida la definizione, non mi sembra che le illazioni dello H. siano del tutto esatte, pur con la loro suggestiva parte di verità. Si può dire che il « piacere » della contemplazione estetica sia nell'ordine dell'immediatezza e dell'immediatezza che sta prima della riflessione (pp. 27, 32, 36, 46)? Se con ciò si vuol dire che ogni attività umana ha il suo punto di partenza nell'immediatezza sensibile, perchè muove sempre dall'individua-