

nalità, affermando che un universo di processi può benissimo « esprimere ed attuare un pensiero e un fine quanto, e più di una ferma « cosa ».

La discussione deve vergere ora sul termine: « e più ».

Credo che la « ferma cosa », sotto il punto di vista del concetto di finalità, sia già processo in quanto il suo esistere è già un essere *ad finem*. E quell'*ad* dice movimento, tensione, processo. Se consideriamo poi, come abbiám visto, che in fondo quest'opinione del Guzzo è idealismo, nel quale dato il fondamentale monismo, vi è un solo termine: il pensiero, non si capisce come mai questo possa esprimere un concetto di finalità, che a rigor di termini dovrebbe essere immanente al pensiero stesso.

« Pensare la realtà come processo *non* è fenomenismo, e molto meno contingentismo ». Accetto, purchè questo processo sia « sostanza », cioè realtà extra-mentale. Ma è appunto questo che non vuole il Guzzo, chè allora si cadrebbe in quella contraddizione, l'origine della quale trova appunto nel pensiero scolastico.

Dopo queste considerazioni di ordine teoretico, vediamo come il Guzzo riporta ed annota i passi scelti dall'opera del Galluppi.

Premessa una lunga introduzione sulle opere e la vita (dove però non fa solo un'elenco delle diverse edizioni, ma vede in queste lo sviluppo degli studi, e dei diversi scritti, ed in questi lo sviluppo del pensiero dell'autore), da pagina 1 a 110 compendia il « Saggio filosofico sulla critica della conoscenza » del barone Pasquale Galluppi. Sono riportati i passi più importanti e più significativi in riguardo all'intendimento espresso nell'introduzione, legati allo svolgimento del pensiero con vera competenza e logicità.

Così il Guzzo ci dà un quadro completo del pensiero Galluppiano mostrandone la originalità della speculazione.

UMBERTO CORSINI

*Verhandlungen der dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom.* Im Auftrag des internationalen Hegelbundes herausgegeben von B. WIGERSMA (*Veröffentlichungen des internationalen Hegelbundes*, III), un vol. di pagg. 278, Tübingen, Mohr-Haarlem Tjeenk, Willink und Zn, 1934.

Questo volume: *Trattazioni del terzo Congresso hegeliano* tenuto a Roma, è una raccolta delle relazioni fatte in quella occasione. Non comprende però tutte, come ci avverte l'editore, perchè alcune si pubblicarono in altre occasioni.

Volendo raggruppare tematicamente le relazioni che nel volume si trovano in ordine alfabetico, le dividerei in tre grandi gruppi: quelle che si occupano di Hegel e del suo pensiero in modo generale; quelle che di esso pensiero considerano problemi speciali e quella — è una sola — che lo sottopone ad un esame critico.

Al primo gruppo attribuirei la relazione di HERMANN GLOCKNER, *Das Problem eines Lexikons der Hegelschen Philosophie und seine Lösung* (il problema di un'enciclopedia della filosofia hegeliana e la sua soluzione), che espone le varie possibilità e la soluzione attuata a proposito di quel compito. GIOVANNI GENTILE, nel *Discorso Inaugurale del terzo Congresso hegeliano*, descrive il formarsi di un pensiero analogo a quello hegeliano in Italia: l'ideologia ereditata dallo Spaventa. ANTONIO S. DE BUSTAMENTE Y MONTORO cerca di dimostrare l'efficacia del pensiero di Hegel nella storia della sua patria: *L'influence des idées de Hegel dans l'histoire et dans la pensée de Cuba*.

Come legame tra questo primo ed il secondo gruppo si può considerare l'esposizione di THEODOR HAERING su *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes* (Storia dell'origine della fenomenologia dello spirito), la quale, nell'intenzione originale di Hegel, doveva essere introduzione al suo sistema; nel decorso del lavoro man mano divenne parte integrante di esso.

La parte principale della raccolta è formata dal secondo gruppo, che comprende relazioni sulla storia e la dialettica, sulle scienze naturali, sul diritto, l'etica, la pedagogia e la religione nel pensiero o nel sistema di Hegel.

Alla storia si sono dedicati J. HESSING, *Die Geschichte als der frei für sich werdende Geist* (La storia come Spirito che diviene liberamente per sè); B. M. TELDERS,

*Die Geschichte als Gottes Gericht* (La storia come giudizio di Dio), cerca di darsi la risposta alle due domande: Come mai si può dire che la giustizia è il fine della storia? (a base dell'equivocità della parola tedesca *richten*=giudicare e dirigere verso qualcosa), e: Come si può concepire la storia come giudizio logico? Lo stesso oggetto, la storia, sotto aspetto speciale, considera ARTURO MONI, *L'identità della filosofia colla sua storia e l'idealismo assoluto*.

La dialettica e gnoseologia hegeliana hanno come oggetto: A. J. BERGSMAN, *Der Uebergang vom rationellen Denken zur dialektischen Denken im Sinne Hegels* (Il transito dal pensiero razionale al pensiero dialettico secondo la concezione di Hegel): transito che si fa varcando i limiti del principio razionale di identità e che perciò per la ragione sarà sempre inafferrabile; e UGO REDANÒ, *Il conoscere e i suoi diversi momenti nella concezione gnoseologica di Hegel*. Mentre questi due si occupano della struttura interna del conoscere, un'altra relazione, quella cioè di ADAMO ZOLTOWSKI, *La teoria della conoscenza di Hegel*, determina la logica nella sua posizione nel pensiero hegeliano: la filosofia hegeliana è teoria della conoscenza.

A questo gruppo appartiene anche la relazione di RICHARD KRONER, *Bemerkungen zur Dialektik der Zeit* (Osservazioni sulla dialettica del tempo).

Delle relazioni del pensiero hegeliano con le scienze naturali si occupa in modo cursorio CARL FRIES, *Hegel und der Neo-Vitalismus*; in modo più particolareggiato B. WIGERSMA, *Der dialektische Zusammenhang der physikalischen Gesetze* (Il connesso dialettico delle leggi della fisica).

MICHELE BARILLARI, *Il problema politico nella filosofia di Hegel*, rintraccia nella vita di Hegel l'interesse per il problema politico; UGO SPIRITO, *Economia ed etica nel pensiero di Hegel*, cerca la base di queste scienze, delle quali Hegel stesso non considera esplicitamente il primo, nella sua concezione metafisica; JULIUS BINDER, *Der obligatorische Vertrag im System der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Il contratto obbligatorio nel sistema della filosofia del diritto di Hegel) nella sua ricerca trova anche quello che soprattutto gli importa: la necessità di una compenetrazione dialettica, filosofica delle norme giuridiche.

L'aspetto pedagogico della dottrina hegeliana è considerato da WILL MOOG, *Der Bildungsbegriff Hegels* (La concezione di cultura in Hegel) e da WERNER PEISER, *Hegels Stellung zu Erziehung und Bildung* (La posizione di Hegel nei problemi di educazione e cultura).

M. B. FOSTER, nella sua relazione: *The opposition between Hegel and the Philosophy of Empiricism* (L'opposizione tra Hegel e la filosofia dell'empirismo), considera la cristianizzazione della filosofia, processo iniziato fin dai primi tempi del Cristianesimo, intensificato dalla Riforma in poi, nel quale Hegel, sotto certi aspetti, si è avanzato più degli empiristi, mentre in un problema significa un regresso: a proposito del dogma della creazione.

Lo stesso oggetto, la religione, o meglio, il senso del mistero, pone l'opposizione anche tra Hegel e Kierkegaard, come dimostra JEAN WAHL nel suo saggio: *Hegel e Kierkegaard*.

Se già in quest'ultima relazione si considera un'insufficienza di Hegel, una posizione più singolare ancora fra tanti entusiasti di Hegel è occupata da PANTALEO CARABELLESE, che parla di: *Lo hegelismo e alcuni problemi fondamentali della spiritualità contemporanea*, sostenendo, in base alla coscienza comune, che Hegel ha soppresso e non risolto dei problemi di massima importanza: il problema della religione, dello Stato, di Dio.

C'è in varie relazioni una cosa che riesce simpatica: il lavoro intrepido fatto dai loro autori per aggiustare la loro convinzione filosofica coi problemi del giorno. E se il lavoro fosse fatto solo per approfondirla, sarebbe già degno di considerazione.

È proprio questo lavoro che dall'altra parte dispiace che sia fatto sulla base presente, perchè su base specificamente hegeliana non potrà sciogliere i suoi problemi. « Concretezza » non è il rimedio nè di tutti i mali, nè di tutti i problemi del mondo.

Fare una critica delle relazioni presenti, sarebbe, per alcune di esse, come farla di

Hegel stesso, poichè vi si trovano tutto il confusionarismo, ma anche le intuizioni geniali del loro maestro.

Ma criticare è poco. La critica può rimanere esterna. Meglio vale perciò intendere come si siano formate le teorie, e con quale intenzione. Sotto questo punto di vista Theodor Haering, colla sua relazione sulla nascita della fenomenologia, a svolgere meglio ancora il tema del contenuto e del significato filosofico dei due termini che egli vi trova opposti, ci porta in buona strada. In questo modo si potrà capire meglio le intenzioni del pensatore che si studia, afferrare più esattamente anche il punto dove nello sviluppo del suo pensiero sbagliò, ove non sbagliavano già i suoi presupposti, e ci si può valere di questa determinazione nel proprio sviluppo e nella costruzione di nuovi valori.

I. PFIFFNER

PIETRO MIGNOSI, *Schopenhauer*, un vol. in-16 di pagg. VII-195, Brescia, Morcelliana, 1934.

Questo lavoro, sia pure nella brevità, presenta chiaramente le linee fondamentali del sistema schopenhaueriano e di esso sono colti con precisione i rapporti con Kant e gli sviluppi che il pensiero di Schopenhauer presenta sul sistema di questo. Nota giustamente il Mignosi che in Kant era rimasto ancora il residuo illogico della cosa in sè, ma Schopenhauer, andando alle conseguenze logiche, « spezza tragicamente questo ordine fideistico e si lancia all'avventura metafisica per una strada più lunga e sotterranea. Il primo termine di eliminazione è quello della cosa in sè kantiana. Ciò che è in sè non può essere ridotto allo schema dell'intelligibilità » (pag. 26). Per questo sussisteva in Kant un dualismo inconciliabile tra fenomeno e noumeno, che avrebbe dato nella fenomenologia di Hegel una dialettica con due termini ben distinti: Natura e Spirito, risolvendo l'antitesi nell'unità dialettica a tutto vantaggio dello Spirito. Schopenhauer cerca di eliminare questo dualismo già nell'interpretare Kant, ma questo ricompare nel suo pensiero, quando di fronte al suo esplicito ed assoluto volontarismo, sta un non meno chiaro intellettualismo, in forza del quale anzi l'uomo muove il primo passo all'ascesi. Perciò Schopenhauer si trova di fronte a Kant in questa posizione. « La cosa in sè kantiana aveva una peculiare funzione di limite, era in fondo un concetto ricavato *a priori* (e così la struttura del criticismo rimaneva coerentemente immanentistica); la cosa in sè di Schopenhauer è il principio inalienabile di un "altro" oltre la ragione » (pag. 36). Così, giustamente osserva il Mignosi, nel sistema di Schopenhauer è latente un pericoloso dualismo, che del resto Schopenhauer stesso inutilmente ha cercato di risolvere.

Bisogna però notare che nel lavoro del Mignosi le fonti del pensiero schopenhaueriano sono ridotte unicamente a Kant, mentre è evidentissimo che in esso convergono varie influenze, oltre quella kantiana, e cioè Platone, il pensiero indiano ed il cristianesimo.

L'accento che Mignosi fa dell'influsso platonico è piuttosto laconico; dice egli, infatti: « Il germe platonico è nucleato dalla polpa kantiana ponendosi su un terreno più consono ai suoi eventuali sviluppi: l'esperienza dell'Assoluto » (pag. 80). Realmente è così, ma occorre una chiarificazione più specifica, perchè potesse apparire bene come, attraverso l'intuizionismo platonico delle idee, Schopenhauer libera la conoscenza umana dall'ambito fenomenico in cui l'aveva chiusa Kant.

Per il resto vaghi accenni, che concludono a voler dimostrare la superficialità di Schopenhauer nei suoi studi. « Gli stessi autori preferiti non sono da lui conosciuti per intero: non ha letto tutto Platone; si sente che ha saltato interi quinterni dei libri di Kant, crede di avere scoperto il fondo della saggezza upanishadica fermandosi al manuale di uno storico » (pag. 183).

Sul metodo e sulla serietà con la quale Schopenhauer avrà letto e meditato, noi non possiamo certo fare delle affermazioni di valore assoluto; e che in fondo in lui sia da notarsi una certa superficialità si può anche ammettere, ma per quello che riguarda il pensiero dell'India, Schopenhauer ne aveva una conoscenza che andava certamente più