

collega tra loro le due parti del saggio (esegesi biblica e problema del male), e vede condensato nel romanzo *Candide* il nucleo del pensiero teoretico volteriano: « ci sembra che in questo romanzo Voltaire raggiunga il suo grado massimo di lucidità teoretica e di validità critica, mentre in molte opere posteriori è l'uomo di parte, intollerante, che parla » (p. 103).

Il volume, che ci introduce con vivacità nel mondo dei problemi volteriani, termina con un'appendice: « Cenni storici sul problema del male nel XVIII secolo », che attinge in particolare all'impostazione dell'opera dell'Hazard. Buona è la bibliografia finale.

(M. Sina)

G. ROHRMOSER, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Beauchesne, Paris 1970. Un vol. di pp. 120.

Questo studio non è altro che la traduzione francese di un saggio apparso in tedesco nel 1961, « thèse d'habilitation » dell'autore presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia, e parte di un'opera più importante di prossima pubblicazione.

Negli scritti del giovane Hegel, Günther Rohrmoser ha ritrovato un problema attuale: il confronto del Cristianesimo con la società civile moderna. L'A., professore a Colonia e a Münster, ha « situato » questo problema introducendo un confronto continuo con gli interpreti maggiori di Hegel e ha tentato di esplicitarlo nelle sue linee di struttura.

Il lavoro inizia in maniera storico-problematica, con la descrizione della « distruzione » della filosofia di Hegel operata da Kierkegaard a livello teologico, da Feuerbach a livello antropologico, da Marx a livello dialettico-sociale; tale descrizione mira a definire nelle prime due « distruzioni » la caducità dell'identità soggetto-oggetto hegeliana vista nei posthegeliani, in maniera tale da far concludere all'A. che ciò che è l'interesse del suo studio, il punto focale, è la soggettività nella evoluzione del pensiero di Hegel, dove essa si situa nell'insieme della sua filosofia. E della terza « distruzione », quella operata da Marx, Rohrmoser sottolinea in-

fatti come il centro della filosofia hegeliana sia il problema dell'alienazione, della reificazione, pur smentendo prontamente l'accusa marxista a Hegel di idealismo soggettivo. « Au contraire, Hegel a été le premier à critiquer un idéalisme subjectif transcendantal parce qu'il discernait le caractère abstrait de cette philosophie faisant abstraction de la réalité historique et du mouvement de la société où nous vivons. L'accusation d'idéalisme adressée à la philosophie hégélienne par le marxisme est sans fondement. Le vrai problème qui sépare aujourd'hui encore Marx de Hegel est celui des rapports entre liberté et chosification » (p. 15).

Ora Hegel « nous a laissé une philosophie de la religion où il tente de montrer que, dans le mouvement historique de l'esprit, la vérité de toutes les religions historiques tendait à se fondre dans la religion chrétienne, qui était pour lui la religion absolue » (p. 18). Di qui l'interesse per l'A. di mostrare come il carattere delle opere della giovinezza sia ancora aperto, senza barriere, non ancora dissimulato in un sistema codificato sotto la forma del concetto « embrassant tout ».

Dopo aver ricusato l'interpretazione di Dilthey, che intravede in Hegel « une esquisse d'une piété moderne intériorisée », e di Lukàcs, che respinge aprioristicamente ogni interpretazione teologica delle opere della giovinezza in nome della lotta contro l'alienazione sociale, l'A. dimostra che una alternativa tra una interpretazione teologica e una interpretazione politica è insostenibile e che esiste nel primo Hegel una correlazione precisa tra i due momenti. E conclude che il progresso nella evoluzione del problema, realizzato già nelle opere della giovinezza, è proprio la « reconnaissance simultanée » della realtà storica della società moderna e della fede cristiana nella rivelazione.

« Sicuramente la religione è divenuta positiva, ma essa lo è soltanto diventata, in origine essa non lo era: è necessario che la religione sia positiva, senza di che essa non esisterebbe » (*Hegels Theologische Jugendschriften*, p. 141).

Rohrmoser nega anche che per Hegel si possa parlare di ateismo politico; il giovane Hegel intende soltanto rigettare un sistema teocratico e i presupposti teo-

logici che lo confermano. Secondo il giovane Hegel, il trionfo del Cristianesimo nella storia universale non è stato possibile che in un mondo che aveva perduto la sua libertà politica e che aveva bisogno di trasferire in un Essere divino, trascendente il mondo, ciò che non aveva realizzato. In questa argomentazione il giovane Hegel anticipa e sviluppa schematicamente il piano di tutta la critica che doveva smascherare la religione come alienazione. Quindi, osserva l'autore, « l'accentuation politique est assurément sous cette forme — pour autant que je vois — une note spécifiquement hégélienne, et souligne aussi, sous forme de négation, l'intime corrélation du thème politique et du thème religieux au point de départ de sa philosophie » (p. 39).

Nei capitoli centrali, l'A. è tutto preso dal bisogno di determinare fino in fondo il significato della riflessione filosofica per Hegel e il suo interesse di porre nell'unità dell'assoluto l'alterità del diveniente. Nel momento in cui Hegel acquista piena coscienza dell'importanza di questa « riconciliazione » avviene la nascita della filosofia hegeliana e il passaggio al periodo della maturità, vedendo questo momento come conseguenza primaria del rigetto dell'idealismo critico kantiano, che per Hegel ha come natura il fissare, il rendere definitiva la scissione, che diventa alienazione, tra soggettività e oggettività, quindi tra Stato e Società, per evitare la qual cosa, a sua volta, Fichte, afferma Hegel, finirà per assorbire la Società nello Stato.

Quindi Rohrmoser si dilunga in riferimenti e osservazioni di carattere storico, specialmente per quel che riguarda il rapporto di Hegel con la Rivoluzione francese, facendo riferimento all'opera sull'argomento di Joachim Ritter, al quale l'A. ascrive il merito di aver lucidamente capito che la filosofia di Hegel, lungi dal

porre postulati astratti, è al contrario una sorta di ermeneutica della realtà storica presente (p. 85).

Attraverso il riferimento alla centralità della filosofia del diritto nella interpretazione marxiana di Hegel, l'A. riannoda le fila del suo discorso sul rapporto Stato-Società-Religione. Afferma infatti che per risolvere il dualismo Stato-Società « survient la religion comme troisième puissance transcendante les deux autres et se constitue en supportant, sans y succomber, l'infini pouvoir de la négativité » (p. 92). La riconciliazione della vita finita dell'uomo con la vita infinita di Dio può essere effettuata solo dalla religione.

I tentativi di vanificare le conclusioni hegeliane, operati da Lukàcs, che vede nel sistema hegeliano solo la riflessione sulle condizioni economiche della produzione del mondo oggettivo, da Kojève, che vi vede solo il processo storico come trasformazione delle istituzioni politiche, da Heidegger, che a sua volta vi rileva la storia della parusia dell'essere divino che racchiude tutto, vengono respinti categoricamente dal Rohrmoser che vede nella « phénoménologie le signe du retournement accompli par la conscience transcendante tournée vers elle-même, mais qui s'oriente maintenant vers l'être des choses en dehors d'elle » (pp. 106-107).

Per l'A., in Hegel, lo Stato, che in un mondo di arbitrio sociale reca come dovere etico l'equilibrio tra le differenziazioni di classi che si manifestano, per la forza della contingenza, non potrà apportare altro che una giustizia relativa. Soltanto la religione è il luogo della riconciliazione: « c'est dans la religion que l'esprit conscient de soi, devenu maître de sa substance, réalise le retour complet, hors de la totale extranéation dans l'être social chosifiant » (p. 113).

(S. Festa)