

und Ausgangspunkt für den denkerischen Nachvollzug des Abstiegs in Weltentwurf und Anthropologie» (p. 41). L'esposizione della filosofia di Plotino (parte III, pp. 39-85) è precisa e documentata da frequenti riferimenti al testo delle *Enneadi*, alcuni brani delle quali sono anche discussi con una certa ampiezza. In particolare viene disegnato con cura il cammino che l'uomo deve percorrere per tornare all'Uno nell'unione mistica, un'ascesa che permette di cogliere alcuni degli aspetti più originali ed innovatori del pensiero plotiniano. Tuttavia il fatto che l'interpretazione della filosofia di Plotino sia incentrata sul problema della salvezza dell'uomo fa sì che alcuni aspetti fondamentali della metafisica plotiniana (il problema della ipostasi, l'identità di pensato e pensante, la dottrina delle Idee come pensieri del *nous*) siano trattati un po' affrettatamente e, soprattutto, senza un adeguato riferimento allo sviluppo storico di queste concezioni. È vero che l'autore sottolinea come Plotino si considerasse essenzialmente un platonico e come questo suo modo di vedere fosse confortato dal continuo riferimento ai più importanti dialoghi di Platone, ma il rapporto preciso fra le tesi sostenute nei dialoghi e le dottrine di Plotino non è quasi mai discusso. Ancor più limitata appare la trattazione del rapporto fra Plotino ed il resto della tradizione platonica (Antica Accademia, Medioplatonismo), che, come si sa, costituisce, ai giorni nostri, l'argomento principale di un dibattito molto complesso ed articolato che fa capo, in ultima analisi, al problema della interpretazione delle « dottrine non scritte » di Platone.

L'ultima parte del volume (pp. 87-97) affronta tre differenti questioni: dapprima, viene tratteggiata la problematica delle fonti di Plotino, sui limiti della quale si è già detto sopra, in secondo luogo, si passa in rassegna la fortuna di Plotino nella storia della filosofia, con brevi accenni al mondo arabo, ad Agostino, al Cusano e al Ficino, per giungere infine al mondo moderno, riprendendo in breve il discorso già svolto all'inizio del volume, infine si dà un resoconto sintetico della situazione della ricerca su Plotino. Quest'ultima parte, insieme alla bibliografia, se non ha la completezza di quella del Mariën che si trova nel quarto volume della traduzione delle *Enneadi* del Cilento, ha il pregio di informare sui lavori più importanti e più recenti, aggiungendo ad ogni titolo una nota di commento che illustra il contenuto e la tesi.

In complesso un lavoro che, nella sua concisione, risponde al suo motivo ispiratore, quello di costituire un'introduzione stimolante allo studio della filosofia di Plotino.

GIUSEPPE INVERNIZZI

AUTORI VARI, *Hegel et la pensée grecque*, publié sous la direction de J. D'HONDT, P.U.F., Paris 1974. Un volume di pp. 183.

Si raccolgono in questo volume le relazioni del convegno tenuto a Poitiers nei giorni 14-15 novembre 1970, nell'ambito delle celebrazioni per il bicentenario della nascita di Hegel. Sui temi generali del congresso e sulla sua impostazione metodologico-critica aveva già riferito L. Sichirolo (*Il seminario su «Hegel e il pensiero greco»*, «Il Pensiero», XV, 1970, pp. 99-105) e si era in attesa della pubblicazione degli atti che tanta luce apportano non solo nella storiografia hegeliana, ma sul suo pensiero *tout-court*. Il volume si apre con la dotta disquisizione di Cl. Ramnoux, *Hegel et le commencement de la philosophie* (pp. 9-26), che sottolinea come la coscienza greca aveva il senso del « cominciamento », sia pure all'interno di una concezione « ciclica » della storia. Certo « non bisogna domandare ai più antichi di dare di più di quanto essi non possano dare »: nei confronti della critica concezione hegeliana il loro « cominciamento » è alquanto povero. Ma occorre anche sottolineare che « il ritorno ai primitivi non ha in Hegel il significato che avrà più tardi presso gli altri: non si tratta di

ristrutturare, con una specie di analisi della cultura, lo sviluppo della filosofia occidentale; né di ritrovare uno slancio deviato ad opera della metafisica; né di ritornare alle fonti pagane dell'Europa. No, si tratta di condurre lo sviluppo dell'Occidente dal seme al fiore e al frutto » (p. 16). Nei Greci è possibile rintracciare una coscienza storica, sia pure come emergenza del pensiero nel pensiero, come rifiuto alla teologia (pensiero mitico) ed alla tecnica. D. Saintillan affronta il difficile problema dei rapporti Hegel-Eraclito (*Hegel et Héraclite, ou le « Logos » qui n'a pas de contraire*, pp. 27-84) in un saggio denso e sollecitante. Dopo aver ricordato la particolare forma di privilegio che Eraclito ha nel pensiero di Hegel, l'autore osserva che Eraclito rappresenta per Hegel il vero cominciamento, la « terra » d'approdo: « Hier sehen wir Land ». Per la prima volta con Eraclito si ha il compimento dell'Idea verso la totalità. In Eraclito Hegel sottolinea che il concetto di metafisica raggiunge il suo compimento, preparato dagli Ionici e dagli Eleati. Rilevando la fundamentalità del divenire (« die Wahrheit des Seins ist das Werden ») l'autore specifica il significato di « differenza » (*Unterschied*): « la Differenza cessa di essere per Eraclito la semplice diversità (*Verschiedenheit*), com'era per un Pitagora, per rivestire la forma interiore dell'opposizione (*Gegensatz, Entgegensetzung*). Da questo occorre intendere che "ogni diverso è differente da un altro, non astrattamente da qualsiasi altro, ma dal suo altro". La differenza è pensata al modo dell'opposizione dei contrari in cui ogni contrario si collega *interiormente* all'altro, nel quale il suo proprio divenire lo trasforma » (pp. 40-41). Eraclito appare dunque il formulatore della *prima verità*, il suo è un pensiero germinativo, dispone della categoria della *Totalità*; la sua metafisica appare come una « giustizia della ragione » (pp. 46-59).

J. Delhomme, con il suo *Hegel et Platon* (pp. 85-96), caratterizza l'ermeneutica hegeliana come « una teoria della lettura dei filosofi che l'autorizza a fissare i luoghi, a commentare i testi, a sovraccaricarli di una esegesi che si estende alle ultime trovate linguistiche, storiche, tematiche » (p. 86).

Muovendo dalla *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Sofista*, che costituiscono a suo modo di vedere i dati necessari per situare Platone all'interno della Storia della filosofia, Hegel ci offre essenzialmente un Platone dialettico, per il quale l'idea della filosofia diventa il contenuto stesso della filosofia. Assai penetranti sono i tratti con cui P. Aubenque caratterizza il rapporto: *Hegel et Aristotele* (pp. 97-120). « Se è permesso caratterizzare dall'esterno l'attitudine di Hegel nei confronti di Aristotele, si potrebbe dire che questa attitudine è doppia. Per un verso, la filosofia di Aristotele appare ad Hegel un modello non sorpassato, anzi mal compreso fino al momento, e che si tratterebbe di ritrovare nella sua purezza e al quale converrebbe ispirarsi nuovamente. Aristotele serve qui ad Hegel come garante, forse anche in parte come ispiratore, nella sua reazione contro l'idealismo di Kant, di Fichte e di Schelling. Da questo punto di vista, l'aristotelismo occupa all'interno della storia della filosofia un posto privilegiato, in qualche modo antistorico, come prefigurazione intemporale della filosofia di Hegel » (pp. 97-98). Per altro verso, all'interno della sua storia della filosofia, Aristotele appare ad Hegel « insoddisfacente » e se ne mettono in rilievo gli aspetti negativi. Aristotele, assieme ad Eraclito ed a Proclo, costituisce il « filosofo ricorrente » in tutte le opere hegeliane. È grande merito di Aubenque aver dato una visione esaustiva e chiara, ancorché sintetica, dell'aristotelismo di Hegel, situando i riferimenti ad Aristotele, dal contesto nel quale sono inseriti, in una precisa linea di sviluppo che, nell'alternanza quasi di un « odi et amo », segna l'emergere di una tesi fondamentale: la filosofia aristotelica lascia insoddisfatto un bisogno che essa ha contribuito a far nascere; perciò « l'aristotelismo, molto più di qualsiasi altra filosofia antica, è il luogo in cui si annodano nella maniera più chiara i *problemi* ai quali, dopo Hegel, rimane confrontata la speculazione contemporanea » (p. 120). Nel suo *Hegel et le néoplatonisme* M. de Gandillac (pp. 121-131) mette in luce l'importanza di Plotino (« Hegel riconosce a Plotino il merito di avere concepito il pensiero del pensiero come un "universo" », p. 126) e di Proclo soprattutto. « Hegel riconosce che Proclo non ha raggiunto — e non poteva raggiungere — l'idea della "soggettività infinita" come libertà assoluta dell'Io, che così il neoplatonismo non è che una *Vorstufe* dell'idealismo,

nella misura in cui l'*Andersheit* non è ancora pensato come vero *Selbstentfremdung*. ...La differenza fondamentale con l'hegelismo è pertanto che al termine del processo circolare Proclo non concepisce alcun vero progresso; la prospettiva neoplatonica o sbocca su un recupero totale dell'Uno originario... o riesce a sfuggire al circolo, sia per raptus istantaneo, sia al termine di una dialettica ascendente » (pp. 128-129).

La nota di D. Janicaud, *Essai d'une phénoménologie de la conscience grecque* (pp. 134-158) meriterebbe di essere esaminata a lungo e dettagliatamente per i contributi teorici di primissimo piano che offre. Si veda il volume: *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, Paris 1975; i pregi di questo valido saggio costituiscono lo sfondo in cui si muove questo breve contributo che intende « ricostruire e meditare l'Odissea dialettica della coscienza greca »: « scoprire nel seno stesso della coscienza ellenica l'epifania del vero, è scoprire come questa coscienza ha scoperto essa stessa il vero: esposizione dialettica che tenterà di riprendere in sé, di avvolgere, di restituire nella sua intimità una manifestazione originariamente dialettica » (pp. 135-136). I tre « momenti » dello sviluppo della coscienza sono: la formazione della coscienza naturale (pp. 136-141), le trasformazioni della coscienza estetica (pp. 141-147), la crisi della coscienza greca, che genera la filosofia e la forma assoluta (pp. 147-158).

« I Greci... hanno scoperto e inventariato le strutture viventi del pensiero, ma non erano ancora capaci di concepire una autentica fenomenologia dello spirito... Non dimentichiamo che se la coscienza greca giunge — fra l'altro — allo scetticismo, è perché essa ha raggiunto... il suo scopo iniziale. L'inverso, “rendere fluidi i pensieri solidificati” richiede un lavoro molto più difficile secondo Hegel: è pertanto la nostra sorte, questa *μοιρα* che noi non assumiamo veramente che facendone nostre le lezioni del cammino della coscienza greca » (pp. 156-157). Le chiare pagine di L. Sichirollo: *Sur Hegel et le monde grec* (pp. 159-183), che vertono, riccamente documentate, sulla tesi secondo la quale « il mondo antico non è per Hegel un oggetto esteriore, d'interesse puramente storico; e neanche il pretesto d'una interpretazione sistematica » (p. 182) concludono questo interessantissimo volume, la cui meditazione vivissimamente si raccomanda.

SANTO ARCOLEO