

dell'insieme delle parti si predica l'ordine e di ciascuna, la convenienza » (p. 66). Si è così giunti alla terza parte in cui il bello ancorato all'essere, assume una sua fisionomia. La teoria estetica del Roveretano si cala nell'esperienza di critico. Analizza il romanzo manzoniano ed esprime il suo parere. Manzoni lo affascina sia per il decoro della forma, sia per l'alto tema « cristiano » trattato. Ma c'è di più. Lo stesso Rosmini, in età giovanile, si era cimentato nel disegno. Pochi lavori, ma, a detta di Carcuro, degni di essere ricordati.

Così l'interesse del Roveretano si trova alla confluenza della propria sensibilità estetica con il significato del bello, mediato dall'intuizione dell'essere.

La teoria dell'« oggettività » del bello, che trova il suo fondamento nell'ontologia rosminiana, si arricchisce di una analisi fenomenologica attenta ai singoli oggetti d'arte. Questa è la tesi di Carcuro, che traccia il pensiero rosminiano con chiarezza e, soprattutto, tenendo conto della complessità degli interessi del Roveretano.

ANNA LUCIA MARAMOTTI

JOSEPH JUSZEZAK, *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne (Marx, Nietzsche, A. Kojève, E. Weil)*, Ed. Anthropos, Paris 1977. Un volume di pp. 257.

Fra i più recenti lavori su Hegel suscita un vivo interesse questo studio di Juszezak, in quanto richiama l'attenzione su un problema interpretativo tanto importante (se non decisivo) quanto arduo, che investe la filosofia di Hegel nel suo complesso: se e in che modo essa sia riconoscibile come una filosofia dell'uomo, come discorso razionale sull'essere umano.

Il saggio si divide in due parti. Nella prima, di carattere prevalentemente analitico, l'autore, dopo aver previamente indicato l'indirizzo metodologico della ricerca, ne individua l'ambito tematico con l'ausilio di parametri esegetici mutuati da due ben noti interpreti dell'opera di Hegel: A. Kojève e E. Weil; la seconda parte compendia gli sviluppi della prima, sintetizzando gli assunti di fondo dell'antropologia hegeliana e propone conclusivamente un'identificazione dello « spirito » come spirito essenzialmente « umano », unico ambito risolutivo dell'apparente assurdità del mondo e della storia.

L'indagine prende le mosse dalla semantizzazione del concetto di libertà come principio determinante dell'umano e ne ricerca il fondamento a partire dalla distinzione weilliana fra « linguaggio » e « logos »: il primo non è che l'espressione del singolo gesto dell'individuo umano, di per sé insufficiente per una comprensione verace della sua esistenza; il secondo è la ragione discorsiva, che invece adeguatamente la comprende *sub specie universalis* e in assoluta coerenza nelle sue oggettive e concrete dimensioni, superandone la naturale decettività. Logos e linguaggio non possono entrare in una relazione lineare ed omogenea, ma soggiacciono ad una necessaria alternativa: o il singolo linguaggio si lascia sussumere sotto l'orizzonte trascendentale della ragione e diventa perciò significante, oppure resta, nel suo autonomo ed immediato affermarsi, manifestazione irrazionale e violenta che implicitamente sopprime la ragione.

Ora questa struttura « logica » del linguaggio, la quale regola e costituisce categoricamente il comportamento espressivo dell'individuo, costituisce *simul* il fondamento trascendentale della libertà del soggetto umano. Egli è libero solo in quanto può consapevolmente decidere di trascendere le condizioni determinate del suo esserci naturale, superando l'automaticità e la ciclicità dei suoi impulsi animali; in tal senso la libertà è essenzialmente negatività, è « negatrice » di una determinazione data ed è determinante a sua volta. In questa sua specificità essa si afferma come attività qualitativamente antropogenica: solo in quanto potenzialmente « libero », l'individuo può farsi « uomo vivente nel mondo », trasformare il proprio divenire da puro dinamismo naturale in

divenire storico, creando una tradizione, una moralità nel senso più ampio del termine e fare così del mondo il « suo » mondo.

Ma questa libertà, che in quanto razionalmente informata è l'autentica libertà dell'uomo, è tuttavia affetta da un'ineludibile gratuità di fondo, poiché prima ancora di poter valere per l'individuo, richiede di essere implicitamente riconosciuta come ragione, come « discorso » che vuol essere « assolutamente coerente » per essere tale; deve cioè essere intesa nel suo valore trascendentale. Il che è puramente ipotetico. L'individuo può infatti sempre ripiegare sulla propria animalità e preferire la « sragione » (« *déraison* »), il capriccio della forza al contegno « umano » e ragionevole in quanto consapevole.

La ragione di ciò consiste, secondo l'autore, proprio nell'essenza della libertà ovvero nella sua costitutiva negatività, che egli identifica con l'idea di « morte » — categoria basilare della lettura kojèviana di Hegel. La *morte*, intesa come possibilità permanente nell'individuo di annientare la propria umanità riducendo al 'silenzio' la ragione, costituisce il fondamento ontologico della libertà, la possibilità della sua stessa possibilità e si pone nel puro e sordo esserci naturale dell'uomo, che come tale è la « morte » del suo essere, il suo « non essere ».

La radice speculativa di questa felice idea di morte è — evidentemente — nell'assunto hegeliano dell'identità di essere e nulla fissato all'inizio della *Scienza della logica*, nella necessità, quindi, di pensare il nulla nel seno stesso dell'essere, come sua potenza costitutrice, in un originario rapporto « onto-logico ». Tale rapporto si traduce, secondo la concezione weiliana della ragione come « logos », nella contraddizione di « senso e non senso », che si esprime nella dialettica come discorsività della ragione. Ora, secondo Juszezak, un pensiero puramente ontologista, ignaro della morte quale contraddizione originaria, nutrirebbe una dogmatica ed assoluta pretesa di senso, di verità, che ingenuamente renderebbe vana la significatività dell'esperienza del negativo, precludendogli fin dall'inizio la possibilità di cogliere adeguatamente il valore della libertà, riconoscendola come *negazione* della violenza pura ed arbitraria, del gesto insensato.

La fecondità euristica della morte si rivela poi nella mediazione ermeneutico-espositiva che l'autore attua, sulla scia del criticismo kantiano, fra le esegesi weiliana e kojèviana di Hegel, che egli qualifica rispettivamente « logicismo ipotetico-tetico » e « storicismo critico ».

Nella formulazione tematica di Kojève la mortalità radicale, insita nell'esistenza umana, si traduce nella « lotta per la vita e per la morte » che si esprime nelle modalità radicali dell'apparire umano e precisamente nella dialettica silenziosa dell'amore da un lato e in quella strepitante e cruenta che si svolge fra il « signore » e il « servo », dall'altro. In entrambe si afferma un motivo d'eternità: nella prima è il morire di ciascuno degli amanti al proprio egoismo a porre implicitamente l'amore come valore immortale, nella seconda è l'autocreazione dell'uomo (antropogenesi), invero della ragione discorsiva nella prassi storica, che secondo Kojève costituisce l'autentico « avvenimento umano ». Tale avvenimento comporta la « morte di Dio » quale ente assoluto e trascendente e nello stesso tempo l'affermazione della trascendenza « dell'uomo mortale sulla morte », cioè l'ateismo nel senso di « antropoteismo ».

Dio abbandona così lo scettro della propria immortalità all'« Uomo-Dio » che si realizza nello Stato (napoleonico), limitandosi a sopravvivere nel puro atto di fede del soggetto umano, nel sentimento religioso (motivo di chiara ispirazione romantica), detentore di una dignità semplicemente psicologica — e ciò anticiperebbe già secondo l'autore, il capovolgimento feuerbachiano della religione in puro mascheramento teologico dell'infinità del desiderio di pienezza insito in ogni cuore umano.

Ma l'agonia di Dio non può per Juszezak giustificare una prospettiva di assoluto storicismo nel sistema di Hegel, un'istanza d'identificazione totale di ragione e prassi storica. Tale identificazione è verificabile infatti solo per via della conclusione di una storia, cioè solo sull'effettiva riuscita di un'impresa (quella napoleonica); dipende perciò essa stessa dalla fattualità storica. Ma il motivo di fondo è che la filosofia, anche nella pretesa di chiuso storicismo, *deve* ad un tempo comprendersi e come riflessione

sulla storia e come riflessione filosofica sulla filosofia che (di fatto) la comprende! In altri termini, la prospettiva storicista non può essere assolutizzata, poiché essa in tanto è possibile in quanto si autocomprende come una possibilità della filosofia, in quanto si scopra come necessità puramente trascendentale — la stessa che rende ipotetico-formale la determinazione della libertà.

Inoltre se la dialettica storica, da cui erompe l'«Uomo-Dio» discende dalla strutturale ambiguità e dall'inquietudine (*Unruhe*) dell'individuo umano che soffre per conquistare la propria immortalità come liberazione dall'opprimente eternità di Dio, allora la « storia » non può in alcun modo trascendere e cancellare la « morte » quale costante minaccia di un possibile annientamento dell'umano nel suo stesso fondamento: l'inumano. L'operare umano, il « lavoro », prosegue l'autore riprendendo un'osservazione weiliana, può affrancare dall'angoscia della morte, senza poter sottrarre, del resto, dalla possibilità di una « morte quotidiana »: proprio da questa sua intrinseca impotenza traspare tuttavia il senso della dignità umana.

La « fine della storia » è solo una metafora hegeliana che custodisce un segreto di vitale importanza per ogni filosofia: l'ideale di saggezza, il « sapere assoluto ». Esso non coincide pacificamente con « la fine dei tempi », ma può esprimere tutta la sua potenza veritativa solo se è riconosciuto in relazione puramente *analogica, simbolica* col successo e l'efficacia di un'azione che manifesta un'autentica « volontà di potenza », e non con un gesto arbitrario e vano; questa « relazione », che ha il significato kantiano dello « schema trascendentale » è la prassi (*Wirklichkeit*).

Mostrando più giù, nel corso del testo, il significato similmente analogico, schematico del delicato rapporto fra « temporalità » e « storicità », l'autore esclude definitivamente una posizione di totale storicismo.

Un più ampio e determinato sviluppo riceve nella seconda parte del volume il tema della saggezza secondo Hegel: essa è la *Aufhebung* della saggezza platonica, cioè sintesi dell'ineffabile staticità dell'essere parmenideo con la loquace ma inesprimibile mobilità di quello eracliteo e nello stesso tempo superamento del carattere teologico, contemplativo di questa sintesi. La « saggezza » non è quella del « filosofo re », ma quella dell'uomo vivente nel mondo che coglie *discorsivamente* l'unità profonda dell'idea platonica di trascendenza con quella cristiana di libertà come negatività-morte e scopre nella propria umanità il luogo esclusivo in cui si dischiude il senso di questa misteriosa e paradossale unità.

Ma proprio questo connubio tematico impedisce di poter parlare di una ben definita concezione hegeliana dell'uomo, lasciando soltanto intravedere un'antropologia « infinitista », cioè puramente simbolica, in quanto fondamentalmente « teologia dell'uomo ». Si tratta perciò di un'antropologia che *tende* ad esaurire l'intero sistema col rischio di determinare il possibile dissolvimento (« escamotage ») dell'uomo stesso nella sua totalità « antropoteistica ». Da questa difficoltà Juszezak propone di uscire o accennando, con Kojève, il valore illimitato dell'autodeterminabilità dell'uomo ovvero riconoscendo, con Weil, il valore esclusivamente ideale ed ipotetico della libertà, realizzabile sempre e soltanto attraverso una consapevole ma non necessaria scelta dell'individuo empirico.

A prescindere da specifiche considerazioni critiche sulla portata di questa « concezione umanistica » del pensiero di Hegel avanzata dall'autore, non se ne può comunque tacere il merito di aver riproposto e riscoperto una tematica hegeliana generalmente ritenuta più dimessa rispetto ad altre di più vasta eco storiografica, ma che adombra, come si può desumere dal presente saggio, proficui rilievi per una più dettagliata conoscenza di Hegel. Forse un più accurato ed esplicito confronto filologico dei suoi testi avrebbe conferito a questo studio — che traccia per lo più indirettamente le linee dell'antropologia metafisica di Hegel — una più precisa caratterizzazione monografica.