

« nella forma della semplice idea di una scienza possibile » (p. 259), così che il confronto storico non si esaurisce in una semplicistica storia degli errori del passato, ma assume autonomo rilievo nella ricerca della verità. Ci sembra, tuttavia, che il giudizio sulla storiografia dell'illuminismo della prima metà del Settecento non sia del tutto riducibile entro lo schema razionalistico. La distinzione, presente anche in Kant, tra conoscenza storica e conoscenza razionale o filosofica (p. 242) ricollega il compito della storia della filosofia ad una concezione di sistema dove l'esposizione non si risolve nel semplice accostamento, ma si esplicita nel rendere ragione della connessione stessa tra le affermazioni proprie di questo o quel filosofo. Rispetto a queste posizioni il criticismo rappresenta certamente un progresso, non nel senso, tuttavia, che Kant escluda la possibilità di una futura sistemazione della filosofia, e in particolare della metafisica nella veste dogmatica che le spetta, ma piuttosto perché egli giudica come indispensabile e preliminare la ricerca critica sui compiti e sui limiti della ragione. Proprio su tale terreno, nel quale le filosofie sono viste nel loro essenziale nucleo problematico, diviene possibile una storia della filosofia che non escluda né l'aspetto teoretico, né quello storico.

FERDINANDO L. MARCOLUNGO

JEAN HYPOLITE - ALEXANDRE KOJÈVE - ALEXANDRE KOYRÉ - JEAN WAHL, *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. SALVADORI, La Nuova Italia, Firenze 1980. Un volume di pp. 420.

Se si pensa a quella « congiura del silenzio » ordita dalla cultura accademica francese — già dall'inizio della Terza Repubblica — attorno alla figura ed al pensiero di Hegel, viene spontaneo chiedersi in che modo si è giunti a far breccia in un tale monolitico contesto, tutto permeato dal dominio speculativo dello spiritualismo vissuto come sintesi di un'intera tradizione che si voleva unitaria al suo interno e, soprattutto, « nazionale ».

A questo interrogativo aveva risposto, con un'interessante ricostruzione storico-filosofica del 1974 — *l'Hegel in Francia* — Roberto Salvadori, il quale oggi ci propone un'antologia di testi, finora inediti in italiano, dal titolo *Interpretazioni hegeliane*. Saldandosi, con questa nuova battuta del discorso, alla ricerca precedentemente iniziata, Salvadori lascia ampio spazio alla voce di quegli autori che, a partire dagli ultimi anni Venti, hanno dato inizio alla « bella stagione dell'Hegel-Renaissance » francese.

Ai nomi di Wahl, Koyré, Kojève e Hyppolite è infatti legato non solo il primo sostanziale recupero del pensiero di Hegel — in particolare del giovane Hegel — operato in Francia, ma anche tutta una tradizione interpretativa che, cogliendo inizialmente le suggestioni dell'ermeneutica diltheyana, arriva poi a scomporre in modo originalissimo l'impianto speculativo di Hegel per far erompere, dall'armatura del Sistema, l'anima, le contraddizioni, la vita segreta da cui il Sistema stesso aveva tratto alimento. Significativo diviene allora il titolo dell'antologia perché già ci prepara all'incontro con un Hegel « diverso », « sfaccettato », non più filtrato dall'occhio severo di chi aveva fatto del pensatore tedesco il teorico dello Stato etico a livello politico e del Sapere assoluto a livello filosofico, ma rivisitato quasi « emotivamente », attraverso una mutata sensibilità, in cui confluiscono gli echi della fenomenologia husserliana, dell'« esistenzialismo » heideggeriano e, non ultimi, quelli prodotti dalla scoperta del giovane Marx.

E questa sensibilità a dare un nuovo respiro alla cultura francese degli anni Trenta, che sembra così rompere il cerchio magico del proprio isolamento.

Grazie alla sapiente scelta dei testi, Salvadori ci introduce direttamente entro questo nuovo orizzonte di significato, attraverso cui i nostri autori filtrano la lettura delle opere giovanili di Hegel — gli scritti « teologici » — e della *Fenomenologia dello Spirito*, approdato ad esiti interpretativi di cui, a nostro avviso, è necessario indivi-

duare la specificità. Che è quanto apparentemente Salvadori non vuole fare, preferendo lasciare la parola — dopo una breve introduzione — agli autori stessi, senza preoccuparsi, in altri termini, di enucleare esplicite chiavi interpretative che permetterebbero al lettore di cogliere appieno il senso di ciascuna lettura hegeliana.

Ma risulta d'altro canto evidente che la scelta in se stessa dei testi costituisce una traccia di lettura, tale da farci approdare a quella visione di un Hegel « umano, vibrante, sofferto », comune ai quattro autori.

Non è un caso dunque che l'attenzione di Salvadori si focalizzi attorno ad alcune fasi soltanto della produzione di Wahl, Koyré, Kojève, Hyppolite, quelle in cui appunto prende forma la figura di un Hegel « preesistenzialista », nel quale l'emergere di un'esperienza prelogica diviene imprescindibile fondamento di ogni altro discorso.

Mossi così da una passione di tipo « archeologico » i quattro autori riportano alla luce le radici della dialettica hegeliana, mettendone in risalto la genesi « esistenziale ».

Se scopo della filosofia hegeliana è, come afferma Koyré, quello di arrivare a « pensare il divenire », allora è soltanto calandosi nella dimensione del tempo — non il tempo inteso in senso kantiano o newtoniano, ma un tempo storicamente determinato — che è possibile cogliere l'ispirazione originaria di tutta la speculazione hegeliana fino alle soglie del Sistema.

Affermare la prevalenza ontologica del Divenire sull'Essere: questo è quanto vuole fare Hegel nelle sue lezioni jenesi sul tempo — Koyré vi insiste molto —, saldandosi in tal modo alla precedente riflessione dei periodi di Tubinga, Berna e Francoforte, nella quale, come ci testimonia Hyppolite, lo spirito non era mai pensato in senso astratto, ma sempre e soltanto come spirito di un popolo e, dunque, come spirito manifestantesi e sviluppantesi « nel » e « attraverso » il tempo. « Geist ist Zeit »: lo Spirito è — esso stesso — Tempo. E il tempo è l'« habitus » naturale dell'uomo. Anzi, volendoci muovere sulla scia dell'interpretazione hegeliana di Kojève, potremmo dire che è soltanto il soggetto umano, nel momento in cui realizza la dinamica storica, ad introdurre l'elemento di « negatività » nella dimensione spaziale, divenendo così la molla della dialettica. Ecco perché poc'anzi potevamo parlare di genesi « esistenziale » della sua dialettica hegeliana.

L'individuo come punto di rottura, negatività, abisso, terreno di manifestazione dell'Essere, del Logos: se è ad Heidegger che, attraverso questo tipo di lettura, implicitamente arriverà a collegarsi l'« ultimo » Hyppolite, è altresì attraverso Kierkegaard che Wahl può filtrare Hegel, « questo » Hegel. Ma, « questo » Hegel è « tutto » Hegel? La risposta ci sembra scontata. I nostri autori dicono: questo è l'Hegel che si spinge fino alla *Fenomenologia*, non di più. La *Fenomenologia dello Spirito* è dunque solo un'introduzione al « sistema », poiché in essa la dimensione antropologica prevale ancora su quella metafisica e l'analisi è condotta « più » — ma non solo! — dal punto di vista della coscienza che non da quello dell'Essere.

Fino al Sapere Assoluto le quattro letture hegeliane si saldano più o meno direttamente fra di loro. E dopo? Dopo è la divaricazione, l'instaurarsi di due assi interpretativi che poggiano da un lato sul binomio Wahl-Hyppolite e, dall'altro, su quello Koyré-Kojève. I primi due interpreti continuano a muoversi all'interno della dimensione temporale, finita, mantenendo un'apertura non mai risolta — e umanamente non risolvibile — sul trascendente. Nell'ambito di questa lettura il pensiero hegeliano viene quasi ad assumere una « coloritura religiosa », tant'è vero che la dialettica si configura come permanente tensione verso il trascendente e mai come sintesi chiusa. Il concetto di un Dio che, facendosi uomo, opera una mediazione fra trascendente e immanente, non conduce allora alla soppressione della trascendenza stessa, ma all'instaurazione di un rapporto dialettico tra uomo e Dio, tra storia ed eternità, tra finito e infinito. Di conseguenza il Sapere Assoluto non può essere interpretato se non come chiusura, forzata sintesi in termini che, pur coniugandosi, mantengono la separazione nel seno stesso dell'unità.

Tutta la speculazione hegeliana posteriore alla *Fenomenologia* appare allora come esito non conseguente, come « irrigidimento », come affermazione del « sistema » fatta a scapito di più vitali istanze. Sarebbe a questo proposito molto interessante seguire tutte

le fasi dell'interpretazione hegeliana di Hyppolite — e non solo quelle presentateci da Salvadori — poiché è nell'« ultimo » Hyppolite che emergono i nodi del discorso teoreticamente più fondati, quelli in cui appare evidente il nesso tra il pensatore francese ed Heidegger. Ci limitiamo in questa sede a richiamare uno di questi nodi, a nostro avviso tra i più importanti: è l'Essere che si pensa attraverso l'uomo, tanto che l'autocoscienza dell'Assoluto non può mai coincidere con quella dell'umanità e, in questo senso, l'alienazione diviene una struttura ontologica dell'esistenza umana, tale da impedire ogni definitiva forma di riconciliazione.

Per quanto riguarda poi Koyré, apparentemente egli si limita a porre interrogativi di fondo sul rapporto tra dialettica e superamento definitivo delle opposizioni, fra tempo ed eternità, fra storia e filosofia della storia. Nel momento in cui afferma che « la filosofia della storia, e — quindi — la filosofia hegeliana, il "sistema", sarebbero possibili solo se la storia fosse terminata, se non ci fosse più futuro, se il tempo potesse fermarsi » egli sembra richiamare alcuni motivi di critica all'Hegel « maturo » propri dei primi due interpreti. Ma in realtà tutto il discorso di Koyré prepara un fertile terreno a quella che, a nostro avviso, è la più originale, diremmo quasi la più « provocatoria » fra le quattro interpretazioni: quella di Kojève.

Ribaltando la visione di Wahl e Hyppolite, Kojève ci mette di fronte ad un Hegel che, lungi dal poter essere definito « teologo », arriva invece a negare, ancora prima di Marx, ogni forma di religiosità e di trascendenza. Tutta la complessa dinamica che dà vita alla *Fenomenologia* è tesa allora ad inaugurare un nuovo regno, quello della Verità, in cui infine si fondono, nella figura del Saggio e con l'avvento della Scienza, l'autocoscienza dell'Assoluto e quella dell'umanità. A partire da questo stadio l'esistenza reale dello spirito nel mondo è data dal Concetto, un Concetto che, a differenza di prima, non si oppone più al suo Oggetto, che non assume più a fondamento l'esistenza storica dell'uomo e che, quindi, non è più « tempo » ma eterna identità con se stesso.

Partito dalla visione di un uomo continuamente impegnato nell'hegeliana lotta per il riconoscimento fra opposte autocoscienze e, dunque, scisso, Kojève approda — attraverso un cammino in molti punti denso di suggestioni marxiane — all'immagine di un uomo la cui coscienza è coscienza del Sapere Assoluto e, quindi, di un Uomo-Dio.

Risulta a questo punto evidente l'estrema ricchezza di spunti che le interpretazioni hegeliane presentateci da Salvadori possono suggerire a chi, come noi, pensa ancora ad un "Hegel vivo", luogo di incontro — a volte di frattura — tra l'intero patrimonio della cultura filosofica europea e alcuni tra i più inquietanti interrogativi propri della sensibilità contemporanea.

PAOLA BRUSCHI

AGOSTINO CANTONI, *Gabriel Madinier. Realismo della significanza*, Ed. Benucci, Perugia 1979. Un volume di pp. 205.

L'interesse di questa ricerca è costituito dal tentativo di rendere ragione del pensiero globale di Madinier — che ha nella coscienza, intesa quale relazione originaria intenzionale emergente all'analisi riflessiva, il nucleo centrale — in confronto con le principali correnti filosofiche contemporanee sia di impostazione riflessiva, sia di indirizzo fenomenologico-esistenziale, sia di derivazione husserliana. Secondo l'autore in Madinier « c'è un problema permanente: lo sviluppo di una filosofia della coscienza. Questa filosofia della coscienza è storia del farsi della coscienza dall'interno di tre esperienze significative e qualitativamente progressive: la motricità (coscienza gestuale), i valori morali (coscienza morale), l'amore (coscienza amante), l'esperienza spirituale (coscienza simbolica) » (p. 41).

Dopo aver preso in esame le principali interpretazioni del pensiero di Madinier,