

VALERIO VERRA, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Bari 1988. Un volume di pp. 283.

Con questa *Introduzione* Verra compie una lettura dell'intera opera di Hegel, di cui percorre tutte le tappe, dagli *Scritti teologici giovanili* fino alle *Lezioni sulla storia della filosofia*.

Il punto di partenza di questa analisi è dato dalla consapevolezza del radicale mutamento di prospettiva nell'interpretazione del pensiero di Hegel, da riferire alla ricerca, alla pubblicazione e all'interpretazione degli inediti hegeliani. Si è in presenza di un mutamento che non ha coinvolto solo lo Hegel 'giovane' ma il suo intero pensiero, ribaltando quella visione di uno Hegel « sistematico », che aveva dominato la storiografia ottocentesca. Sulla pre-comprensione di quest'ultima aveva influito negativamente il riferimento a quella « edizione completa » delle opere hegeliane, promossa tra il 1832 ed il 1845, con l'intento, acriticamente assunto, di presentare il sistema nel modo più completo ed esauriente, non esitando a ricorrere, per convalidare questa pre-comprensione, ad integrazioni ed aggiunte metodologicamente arbitrarie.

Attraverso la nuova valenza interpretativa, avviata dalla pubblicazione degli inediti, l'A. segue lo svolgersi del pensiero hegeliano, avendo costantemente attenzione allo sfondo culturale sul quale esso si innesta. In modo intenso, l'A. riannoda i fili che legano Hegel al proprio tempo, facendo emergere — al di là della formale unità del tema — un duplice binario di indagine: Hegel da un lato, la sua epoca dall'altro.

1. In tratti essenziali Verra ambienta *Gli scritti teologici giovanili* nelle complesse e molteplici tematiche dell'epoca: l'esigenza, espressa da Reinhold, di dare una sistemazione adeguata alla filosofia kantiana, così da renderla idonea a sviluppare le implicazioni presenti in essa, non solo nel campo filosofico, ma anche in quello etico-politico; l'insistere di Reinhold sulla convergenza della filosofia kantiana con l'aspirazione di Lessing ad una fondazione puramente morale della religione; la polemica cui aveva dato avvio, inconsapevolmente, Lessing con le sue dichiarazioni, riferite da Jacobi, di condividere le posizioni panteistiche di Spinoza; la ripresa da parte di Herder e di Goethe degli elementi naturalistici di Spinoza, ripresa che poneva, accanto alla nuova concezione della libertà dell'uomo, un mutato senso della natura come vita infinita, superando così del tutto il materialismo meccanicistico dell'illuminismo; la critica severa di Schiller al mondo moderno, governato dall'intelletto, ed il suo insistere su una moralità, che non si affermasse a discapito della natura e dei sentimenti, ma si realizzasse in una spontanea armonia tra sensibilità e ragione.

2. La pubblicazione e la nuova datazione degli inediti di Jena ha sollecitato una comprensione più articolata del passaggio dagli *Scritti teologici giovanili* alla fase di elaborazione del « sistema ». È già presente in questo periodo — e rimarrà costante, secondo l'assunto dell'A., lungo tutti gli svolgimenti successivi — l'attenzione di Hegel alla portata speculativa della vita politica in un continuo confronto con le posizioni di Kant, Fichte, Schelling, verso i quali rivendica il carattere assoluto della libertà, che, proprio per la sua assolutezza, può inverarsi solo nella eticità come popolo.

3. È ancora alla conoscenza ed alla nuova datazione degli scritti del periodo di Jena che si deve la comprensione dello spostamento di prospettiva riguardo al compito di « introduzione » al sistema. Con tale spostamento la funzione introduttiva viene attribuita non più alla logica bensì alla *Fenomenologia dello spirito*.

Di particolare rilievo è l'insistere di Verra sulla importanza della collocazione « topologica », che per le varie parti del sistema vanno via via assumendo. Così, a proposito della *Fenomenologia dello spirito*, egli sottolinea l'implicazione metodologica del suo successivo mutamento di posto nella *Enciclopedia*. Se, nella prefazione alla prima edizione della *Scienza della logica* le era ancora attribuito un ruolo decisivo nei confronti del metodo speculativo, essa verrà collocata, invece, nella *Enciclopedia* (1817) non più in funzione di introduzione ma all'interno della filosofia dello spirito soggettivo. Verra mostra con evidenza come queste modifiche non vadano intese nel senso di mera redistribuzione di materiali, ma coinvolgano la concezione stessa della filosofia come sapere assoluto.

Verra richiama l'attenzione sulla rivendicazione del carattere « scientifico » e « sistematico » della *Fenomenologia*, quale risposta adeguata al bisogno del tempo. Da qui la polemica di Hegel sia contro quelle filosofie che muovono da una concezione riduttiva del

sapere — quali quelle che si affidano al sentimento ed all'immediatezza — sia contro la concezione di un assoluto quale sola identità. Critica quest'ultima che procede contemporaneamente con quella al formalismo ed all'impiego del concetto di « costruzione », soprattutto nell'ambito della filosofia della natura.

4. La conoscenza degli inediti offre strumenti decisivi anche per cogliere le implicazioni del passaggio dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica*, soprattutto perché illumina sull'intenso travaglio speculativo intercorso fra le due opere.

Soffermandosi sul problema dell'« inizio », del punto di partenza della logica, l'A. mette in luce la portata della polemica hegeliana contro tutte le concezioni unilaterali, che considerano tale inizio o come solo mediato o come meramente immediato. Nella direzione di Hegel non si dà mai nulla che sia né solo immediato, né solo mediato e questo proprio in una scienza, osserva Verra, quale la logica, che deve avere in sé il criterio del proprio sviluppo. Il problema dell'inizio non può esaurirsi nemmeno in una prospettiva contenutistica, in quanto, trattandosi della concezione stessa del metodo assoluto e del sapere assoluto, la legittimazione dell'inizio si avrà solo col compiersi del percorso della *Scienza della logica*, con l'idea quale razionalità interna e compiuta. L'idea, però, non segna l'arresto del processo speculativo che, anzi, essendo la sua compiutezza racchiusa nel pensiero puro, essa è animata da un impulso ad uscire dalla propria universalità, dando così inizio ad un'altra storia. L'idea, tornando all'inizio, torna all'immediatezza dell'essere, trovato ormai come « posto ». Verra sottolinea come in tal modo si giunga ad un passaggio diverso da quelli secondo i quali si era sviluppato l'elemento logico, poiché qui si è in presenza di una « assoluta liberazione » dell'idea, che è la sua decisione di porsi nella exteriorità dello spazio e del tempo come natura.

L'A. rileva come queste pagine abbiano dato luogo, oltre a contrastanti interpretazioni — tra i limiti di letture teologiche ed ateistiche — anche a tentativi di cogliere in esse il passaggio dalla scienza dell'idea alla scienza della natura. Secondo Verra è necessario riportare il problema nei suoi giusti termini. L'aver Hegel impostato l'idea come vita è coerente con una logica non ridotta allo studio di mere forme vuote ed astratte e, parimenti, dissolve la nozione di una logica « applicata » che, essendo la scienza sempre conoscenza di oggetti tramite il pensiero, finirebbe col fagocitare al suo interno ogni scienza. Si tratta di comprendere, precisa Verra, come alla logica spetti di cogliere quelle « presupposizioni » delle scienze che sono nozioni pure, tralasciando le conseguenze dei condizionamenti empirici dell'idea nei campi specifici.

5. Passando alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, l'A. riannoda la scelta di questo tipo di trattazione ad un uso invalso nell'epoca. Kant aveva già tenuto lezioni a carattere di « enciclopedia » ed a questo tipo di trattazione, per il suo carattere di ciclicità, guardava con interesse anche il romanticismo. Hegel recepisce questo genere, che gli appare, per la sua sistematicità, forma adeguata del sapere razionale.

Di notevole interesse le osservazioni dell'A. sulla seconda parte della *Enciclopedia*, costituita dalla filosofia della natura, a proposito della quale nota come si sia passati dal discredito dell'età positivista ad una valutazione più serena e misurata, sia in sede storica — ove aveva inciso negativamente l'edizione ottocentesca del Michelet, con le sue aggiunte, proprio in questa parte, numerosissime — sia sul piano teorico e metodologico.

Verra ricollega il sorgere dell'interesse nei confronti della filosofia della natura tanto al romanticismo quanto a Kant, cui è da riconoscere il merito, non solo di aver messo in luce le condizioni a priori della esperienza e della scienza in generale, ma di avere mostrato come l'applicazione della stessa matematica alla natura, presupponga una costruzione « metafisica » della materia, cioè lo studio dei rapporti fra attrazione e repulsione quali suoi principii. Verra mostra come l'intento di Hegel fosse di superare l'analiticità dell'impostazione kantiana, che assumeva semplicemente i concetti di attrazione e repulsione non indicandone la genesi, senza ricorrere però né ad un costruttivismo esasperato, né all'esaltazione di forme intuitive ed immediate, quali quelle della filosofia romantica della natura.

Verra insiste sulla necessità di avere presente come per Hegel la natura sia costitutivamente diversa dallo spirito, essa è estrinsecità in se stessa, incapace a raccogliersi quale principio delle proprie manifestazioni; né dall'altra parte la natura può essere divinizzata, in quanto essa è « contraddizione insoluta ». L'aver presente ciò comporta per Verra il

venir meno delle accuse di costruttivismo o deduttivismo rivolte, con semplicismo eccessivo, alla hegeliana filosofia della natura. In realtà il problema peculiare che si poneva per Hegel — continua l'A. — verteva sul modo e sui limiti della filosofia nei confronti dell'esperienza. In questa problematica la ripresa hegeliana della teleologia si chiarisce nella sua portata, non riducibile ad una mera restaurazione di una finalità esterna, ma quale forma per comprendere in che modo sistemi meno complessi operino all'interno di sistemi più complessi, pur essendone distinti per diversità di modelli.

In questo contesto l'A. coglie in Hegel un ridimensionamento della concezione goethiana della « metamorfosi », quale prospettiva meramente contenutistica e quindi non dialettica. A proposito della messa in relazione di spazio e tempo operata da Hegel, l'A. ricorda che questa connessione è stata letta come un precorrimiento della fisica contemporanea, in particolare della teoria della relatività.

Alla filosofia della natura segue la parte sullo spirito soggettivo, la cui minor fortuna è fatta risalire dall'A. e alla sua interna articolazione, che vede una *Fenomenologia* « molto ridotta rispetto a quella del 1807, e alla presenza nella antropologia e nella psicologia di tematiche notevolmente datate ».

6. Alla successiva sezione sullo spirito oggettivo corrisponde la pubblicazione nel periodo berlinese della *Filosofia del diritto*, sulla quale è stato condotto un rilevante lavoro di revisione critica.

Nella prefazione l'A. sottolinea il carattere polemico di Hegel nei confronti di Fries e di quanti pretendevano fondare la vita e la filosofia sui semplici fatti di coscienza, sul sentimento e sulla immediatezza, polemica questa che si volgerebbe anche contro le concezioni romantiche. Contrapponendosi a queste direzioni, Hegel rivendica il carattere razionale e scientifico della filosofia in ogni campo e quindi anche nella realtà storica e politica, della quale la filosofia deve porsi quale comprensione razionale.

Verra è attento nell'inquadrare la peculiarità della posizione hegeliana rispetto a quelle a lui contemporanee: la trasformazione della contrapposizione kantiana tra diritto e morale, come esterno ed interno; il venir meno della autonomia della morale, che diviene quale momento intermedio tra diritto astratto ed eticità; la portata speculativa del diritto rispetto alla considerazione solo formale di Kant.

A proposito della eticità ove lo stato è colto quale realizzazione dell'idea etica, l'A. riconduce alla sua reale portata l'affermazione hegeliana che lo « stato è volontà divina ... », contro la quale sono state mosse tante critiche, non sempre argomentate con la discussione dei testi. Il problema deve essere impostato, dice Verra, avendo presente come con lo stato si è ancora su di un piano di oggettività, e dunque di finitezza, pertanto la cosiddetta « divinità dello stato » è da intendersi nel senso di riconoscere la presenza della razionalità nella realtà storico-politica. Riaffiora qui la polemica — costante lungo l'intero svolgersi del pensiero hegeliano — contro quelle concezioni che misconoscono tale razionalità e cercano di spiegare la natura e la funzione dello stato solo da un punto di vista storico-fattuale.

La natura e la funzione dello stato sono da pensare concettualmente, ma a ciò non serve né l'adozione di un modello astratto, come quello del contratto di Rousseau; né il riferimento, compiuto da Haller, alla individualità nella sua accidentalità, che porta al misconoscimento della razionalità intrinseca allo stato.

Sia nella *Enciclopedia* che nella *Filosofia del diritto* la filosofia dello spirito oggettivo si conclude con la nozione di « storia del mondo ».

Se essa riceve nella *Filosofia del diritto* una trattazione molto succinta, è invece nelle *Lezioni sulla Filosofia della storia* (1837) che si può cogliere la complessità della concezione hegeliana della storia, che ne individua, nel nesso fra ragione e storia, la legittimazione. In queste articolazioni l'A. sottolinea motivi di Lessing ed Herder ed evidenzia la peculiarità della posizione di Hegel che, rifiutando la continuità ascendente fra natura e spirito, tematizzata da Herder, vede nella natura la ciclicità della ripetizione in contrapposizione alla libertà dello spirito. La storia è il cammino del trapasso graduale dalla prima alla « seconda natura », nel quale si dissolve l'estraneità dello spirito a se stesso.

A proposito dell'ultima sezione della filosofia dello spirito, concernente lo spirito assoluto nelle sue tre forme: arte, religione, filosofia, dietro l'apparente semplicità dello sche-

ma, Verra coglie una complessità di problemi, sia topologici — rispetto ad esempio alla partizione della *Fenomenologia*, ove l'arte, considerata nella forma della religione artistica, era solo un momento della storia della religione — sia speculativi, circa la complessità del rapporto tra la religione e filosofia. Se da un lato la religione è il modo con cui lo spirito assoluto ha coscienza di sé, dall'altro la religione innalza a livello di sapere quanto è oggettivato nella eticità.

Nei paragrafi dedicati alla religione Verra ravvisa quei problemi su cui costantemente si è impegnato Hegel: il rifiuto della riduzione, compiuta dall'illuminismo, della religione a mera nozione dell'intelletto, la polemica contro ogni identificazione della religione con la positività e contro ogni sua riconduzione al sapere immediato ed al sentimento.

7. Oggetto della *Enciclopedia* è la religione rivelata, a differenza e della precedente *Fenomenologia* e delle *Lezioni berlinesi di filosofia della religione*, ove invece Hegel considera la religione determinata.

Anche a proposito di queste ultime, Verra richiama l'importante lavoro di edizione critica in atto che, offrendo un quadro più articolato dello sviluppo della filosofia hegeliana, rende improprie le accuse di forzature che sono state avanzate.

Come già per lo spirito oggettivo, anche per la religione la trattazione della *Enciclopedia* procede di pari passo con quella delle *Lezioni*, che nella terza ed ultima parte giungono alla tematica trattata nella *Enciclopedia*, cioè alla religione rivelata.

Verra insiste nel sottolineare l'essenzialità del carattere 'rivelato' della religione. Il rivelarsi va inteso quale carattere intrinseco tanto allo sviluppo dello spirito — che per realizzarsi deve manifestarsi — quanto alla religione, che per essere assoluta deve essere manifestazione dello spirito allo spirito e, quindi, rivelata.

Fedele alla sua impostazione dell'essenzialità topologica dei singoli momenti, l'A. legge nella posizione della religione, tra arte e filosofia, il suo qualificarsi quale superamento della immediatezza e della sensibilità, proprie dell'arte, e quindi quale avvento di un sapere come rappresentazione, attraverso cui lo spirito, percorso il « circolo delle figure concrete del pensiero rappresentativo », si congiunge con sé. Questo risultato si realizza sul piano della filosofia, ove la verità è ora « l'oggetto della filosofia »: proprio in questo nesso così stretto tra religione e filosofia, fra cristianesimo e sapere speculativo, Verra individua la difficoltà a mantenere l'equilibrio fra di esse e l'origine del divaricarsi della scuola hegeliana in direzioni contrapposte.

Verra insiste, tuttavia, nell'affermare l'essenzialità in Hegel del rapporto fra filosofia e cristianesimo. Il cristianesimo, quale religione della conciliazione, giuoca un ruolo decisivo per la concezione hegeliana della filosofia e della sua possibilità di divenire sapere assoluto, proprio grazie a quel principio della libertà, che è divenuto reale con l'ingresso nella storia del cristianesimo. La filosofia è la liberazione del sapere dalla unilateralità delle forme e la loro elevazione a « forma assoluta ».

8. Per chiarire l'assolutezza dello spirito e del sapere assoluto di esso, è necessario cogliere il rapporto intrinseco ed essenziale della filosofia con la sua storia. A tal fine l'A. si riannoda alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, mostrando come anche in questo ambito si assiste ad una notevole opera di revisione e di ricostruzione storico-filologica rispetto alla edizione del Michelet, cui già Hoffmeister rimproverava soprattutto il fondere e l'integrare testi di epoche diverse, occultando in tal modo lo sviluppo storico e genetico dei problemi. Si tratta di un cammino, ove la genesi non può essere separata dal risultato, né questo da quella, sino a giungere alla completa circolarità tra la filosofia e la sua storia.

Questa circolarità non deve venire intesa, insiste Verra, quale chiusura della filosofia all'interno della sua storia, che anzi è essenziale cogliere il legame della filosofia con il proprio tempo. Proprio questo legame indica che la filosofia è situata al di sopra del tempo storico, quale « sapere » di esso; in quanto « sapere » del proprio tempo, la filosofia è in grado di realizzare una nuova forma di sviluppo dello spirito, fungendo da culla di ciò che poi verrà alla luce.

Alla fine della sua *Introduzione* al pensiero hegeliano, l'A. traccia una breve quanto circostanziata storia della critica. Alla centralità costante del problema storico-politico in Hegel si deve per Verra il suo porsi quale polo di attrazione delle discussioni sui diversi assetti politici.

Con questa *Introduzione* Verra pone fine a tutta una serie di pre-comprensioni, che hanno pesato sull'interpretazione di Hegel: il dogma di un Hegel sistematico, la scissione fra un Hegel giovane ed un Hegel maturo, la presunta definitività e chiusura del pensiero di Hegel.

Dall'assimilazione dell'imponente lavoro di revisione critica, cui sono stati sottoposti i testi hegeliani, dalla estrema padronanza degli svariati ed innumerevoli fili — seguiti nel loro reciproco intersecarsi — che hanno ordito la trama e l'atmosfera dell'epoca di transizione dal settecento all'ottocento, da una conoscenza tanto analitica e documentata, quanto sintetica e capace di sguardo integrale, questo lavoro di Verra confina proficuamente nel passato inessenziale tutta una certa tradizione storiografica e determina il luogo, dal quale possono iniziare i successivi cammini interpretativi.

CARLA AMADIO

GIANFRANCO MORRA, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Armando ed., Roma 1987. Un volume di pp. 295.

G. Morra, primo titolare di una cattedra di sociologia della conoscenza in Italia, è sicuramente uno dei migliori conoscitori del pensiero di Max Scheler, e non solo nel nostro Paese. In questa monografia egli raccoglie e sintetizza il frutto di trenta anni di studi dedicati in buona parte al noto fenomenologo « eterodosso ». Che il libro esca nella collana « I Sociologi » — curata dallo stesso Morra — e che si presenti come « la prima monografia sulla sociologia di Scheler » (note di copertina), non deve far pensare che si tratti di un'opera settoriale: essa abbraccia l'intero arco speculativo di Scheler, sia nel tempo sia nella ricchezza di tematiche che affronta.

Morra comincia col distinguere le tre fasi del pensiero di Scheler: il periodo spirituale (fino al 1910), fortemente sotto l'influsso del maestro jense R. Eucken; il periodo cattolico (1910-1921), corrispondente alla collaborazione col circolo fenomenologico di Göttinga; il periodo panteista (1921-1928). Di tutta l'opera scheleriana, Morra mette in luce sia gli elementi costanti (« il rifiuto concorde del soggettivismo trascendentale e dell'oggettivismo fisicalistico; l'intendimento ontologistico della fenomenologia; il riconoscimento di un mondo oggettivo di valori e del loro ordine gerarchico; l'eterogeneità qualitativa di fisico-psichico e spirituale; l'originarietà e l'autonomia dello spirito e delle sue creazioni; il deciso atteggiamento antimodernistico », p. 8), sia le caratteristiche di ciascun periodo. Ora, se una certa continuità è riscontrabile tra il periodo spiritualista e quello cattolico, nel periodo panteista gli elementi di rottura sono di gran lunga prevalenti.

Nel cap. I Morra mostra come già nella sua dissertazione dottorale Scheler aveva posto le basi per alcune questioni fondamentali della sua riflessione: l'affrancamento dall'approccio positivisticò alla vita morale, lo statuto dell'attività coscenziale in rapporto al pensiero (attività razionale, *Denken*) ed in rapporto alla moralità (attività non razionale, *Gesinnung*), il ricorso ad una teoria della conoscenza intuitivo-sentimentale a priori del valore (*Wertgefühl*). In seguito il giovane Scheler prese coscienza del limite invalicabile del metodo trascendentale kantiano, che in campo etico non può andare oltre una teoria troppo astratta e povera di contenuto. L'incontro con Husserl lo gettò con entusiasmo in campo fenomenologico: egli arrivò a convincersi che la conoscenza delle essenze (e quindi dei valori) non avviene né per astrazione né per produzione, ma per ideazione (*Ideierung*), ossia per quella penetrazione nelle strutture eidetiche di un oggetto che conduce al possesso di una conoscenza universale, valida per ogni oggetto che abbia quell'essenza ed accessibile ad ogni soggetto che vi rifletta. Tuttavia Scheler rifiuta una concezione meramente metodologica della fenomenologia, per affermarne la coincidenza con l'ontologia, ossia con la metafisica: lo scopo della fenomenologia è la partecipazione a (e non la sola conoscenza de) l'essere.