

Ontologia relazionale

Saggi sull'Idealismo tedesco
Figure, Attraversamenti, Incursioni

a cura di Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

9

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Ontologia relazionale

Saggi sull'Idealismo tedesco
Figure, Attraversamenti, Incursioni

a cura di Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2022 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-143-7 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-144-4 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

| | |
|--|----|
| Avvertenza | 7 |
| Prefazione di Marco Ivaldo | 9 |
| Introduzione di Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi | 15 |

SEZIONE I

FIGURE

| | |
|---|----|
| <i>Le “strutture” trascendentali della intersoggettività nella filosofia di Fichte</i> di Angela Renzi | 29 |
| <i>Riflessione e intelletto nella Differenzschrift di Hegel</i> di Federica Pitillo | 49 |
| <i>Ontologia della relazione e frattura. L'interpretazione della religione ebraica nelle Vorlesungen über die Philosophie der Religion di Hegel</i> di Antonio Pirolozzi | 65 |

| | |
|--|----|
| <i>Tra Assoluto e mondo caduto in Philosophie und Religion.</i> <i>Un'ipotesi sulla relazione originaria nella filosofia di Schelling</i> di Pierfrancesco Lorenzini | 85 |
|--|----|

SEZIONE II
ATTRAVERSAMENTI

| | |
|---|-----|
| <i>Natura e spirito, sapere e Assoluto.</i> <i>Alcune coordinate sulla rottura teoretica tra Fichte e Schelling</i> di Daniele Fleres | 103 |
| <i>Interpersonalità e intersoggettività.</i> <i>La costituzione relazionale della soggettività in Fichte e in Hegel</i> di Giovanni Andreozzi | 119 |

SEZIONE III
INCURSIONI

| | |
|--|-----|
| <i>Da Kant a Hegel.</i> <i>Bertrando Spaventa e il progresso dell'Idealismo classico tedesco</i> di Marco Diamanti | 153 |
| <i>«In principio era l'Azione!».</i> <i>Rivoluzione culturale e riforma dell'ontologia nel primo Idealismo tedesco</i> di Mattia Filippo Orsatti | 175 |
| Indice dei nomi | 199 |

AVVERTENZA

Nel periodo compreso tra febbraio e settembre 2018 si è tenuto a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il ciclo di seminari «Ontologia relazionale e identità plurale. La lezione della filosofia tedesca classica e dei suoi “svolgimenti” o riprese», a cura di Marco Ivaldo. Nasce così tra le stanze del Palazzo Serra di Cassano l'iniziativa, promossa dagli stessi borsisti del seminario e patrocinata dall'Istituto, di realizzare una raccolta di contributi mirati all'approfondimento di alcune delle tematiche emerse nel corso delle lezioni seminariali. A partire dal confronto tra relatori e borsisti, il volume si propone di esaminare l'origine, la struttura e gli sviluppi della riflessione ontologica inaugurata da quella stagione filosofica che va sotto il nome di “Idealismo tedesco”.

PREFAZIONE

Marco Ivaldo

Questo libro si compone di un gruppo saggi sull'Idealismo tedesco, frutto di un'iniziativa comune di giovani studiosi nell'ambito dell'attività di ricerca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Viene con ciò ripresa e valorizzata una locuzione – quella di “Idealismo tedesco” – che non è stata esente da critiche e riserve nella più recente storiografia filosofica. Sappiamo che questa locuzione è una formazione linguistica e concettuale coniata piuttosto successivamente alla genesi, allo svolgimento e anche alla “crisi” dei sistemi di pensiero tradizionalmente riconosciuti, in Germania e fuori, come “idealisti”. La locuzione “Idealismo tedesco” è allora, più che una descrizione, un'interpretazione della filosofia tedesca, che viene fatta iniziare con la prima edizione della *Critica della ragione pura* nel 1781 e che si completerebbe con il sistema maturo di Hegel, dopo il quale si produrrebbe – per riprendere il linguaggio di Karl Löwith – una “frattura rivoluzionaria” del pensiero filosofico tedesco ed europeo. Per evitare unilateralità

interpretative ed elaborare approcci che tengano conto della complessità dei contesti – o anche delle «costellazioni» (Dieter Henrich) – dentro cui si produssero pensieri, opere, polemiche, contrasti, nel quadro della cosiddetta “Età di Goethe”, è divenuto allora costume abbastanza diffuso utilizzare la locuzione di “filosofia classica tedesca” (che troviamo in Engels) per designare la straordinaria fioritura di pensiero filosofico emersa in quell’epoca. L’espressione “filosofia classica tedesca” sembra alludere a uno scenario più ampio, a una stagione del pensiero caratterizzata non solo dai grandi vertici speculativi, ma anche da vivaci contrasti e discussioni, ovvero da vertici che emergono da complessi intrecci e relazioni.

Tuttavia, una volta che ci si rende conto del carattere interpretante della locuzione “Idealismo tedesco”, quest’ultima mantiene una sua indubbia forza attrattiva ed evocativa. A più di due secoli di distanza dal punto di partenza in Kant, l’Idealismo tedesco si presenta infatti come uno sviluppo di pensiero radicale e potente, a un tempo vicino e lontano, come ha sottolineato Günther Zöller: vicino per l’attenzione sistematica rivolta dagli “idealisti” alla ragione e alla libertà, lontano per la fiducia che l’Idealismo tedesco ancora manifesterebbe nella possibilità di pensare la totalità e di farne tema o “oggetto” della capacità formativa (*Bildung*) del pensare. Tuttavia, il fatto che la fiducia nel pensiero del “tutto” appaia oggi piuttosto desueta non significa affatto che questo pensiero sia morto o inerte, ma che esso ancora attende una nuova coscienza e conoscenza filosofica che lo rappresenti e lo esprima.

Edmund Husserl ha coniato una bella metafora per rappresentare la filosofia dell’Idealismo tedesco nella sua distanza e attrattività. Per descrivere la situazione

spirituale tedesca egli richiama l'immagine di un massiccio montuoso che si erge formato da vette sublimi, da Lessing, a Herder, a Winckelmann, a Humboldt, a Goethe, a Schiller, fino «in filosofia al genio di Kant e, destata da lui, la filosofia dell'Idealismo tedesco, una possente catena montuosa a se stante con molte cime difficilmente accessibili: Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, per citare soltanto i più conosciuti». Orbene, questa «possente catena montuosa», una volta che si sia disposti a misurarsi con la difficoltà dell'accesso e a sostenere la fatica della marcia, sembra ancora capace di dischiudere vedute creative, pensieri forti, prospettive originali, che emergono dal confronto critico, comparativo e creativo fra i sistemi di questi grandi pensatori e degli altri pensatori coevi, che non possono affatto dirsi secondari o minori (cito solo il nome di Jacobi, per fare capire che cosa intendo).

L'iniziativa di studio dell'Idealismo tedesco che è all'origine di questo volume si è organizzata intorno al tema dell'"ontologia relazionale". Il lemma non si trova come tale, a mio sapere, nelle filosofie dell'Idealismo tedesco, ma è una formazione attuale, che tuttavia enuclea una delle prestazioni fondamentali dell'Idealismo tedesco, ovvero la centralità che assume per esso la categoria della comunanza (*Gemeinschaft*), cioè la terza delle categorie della relazione, nella costituzione della realtà essente. Fichte ha mostrato che è la categoria di azione reciproca, o di relazione reciproca, che fonda le altre due categorie di relazione, cioè la sostanzialità e la causalità, e ne ri-configura il ruolo, sia in senso teoretico, che in senso pratico. Posso soltanto accennare a questo punto. Mi limito a sottolineare, come mostrano i saggi che seguono, cia-

scuno dal proprio specifico profilo, che emerge dalla filosofia dell'Idealismo una comprensione della realtà come struttura dinamica di relazioni, in grazia delle quali i *relata*, cioè gli individui, vengono a essere ciò che sono secondo un processo aperto di soggettivazione. I *relata* non preesistono alla relazione, ma in atto la manifestano e si costituiscono manifestandola. Come ha accentuato Reinhard Lauth, non vi è persona senza interpersona.

D'altro lato la persona – come ha evidenziato Luigi Pareyson traendo le somme della sua pensosa frequentazione dei filosofi dell'Idealismo – è punto di coincidenza di auto-relazione ed etero-relazione, di relazione a sé e di relazione ad altro. La persona, o anche la coscienza (io personale), è rapporto a sé perché è rapporto all'essere, ed è rapporto all'essere in quanto è rapporto a se stessa. Ciò conduce a una rinnovata comprensione della soggettività, che è tutt'altro che un assoluto auto-possesso, secondo un luogo comune che si impresta ai filosofi dell'Idealismo, fraintendendo tra l'altro il significato autentico dell'autonomia: la soggettività, o meglio la coscienza (che non è solo rappresentazione), è soltanto e precisamente manifestazione, o immagine dell'essere che si auto-configura.

Sulla scia dell'Idealismo tedesco, “ontologia relazionale” può significare allora la comprensione riflessiva della realtà come relazione e *relazione di relazioni*, e insieme la comprensione della realtà – o della coscienza, in cui soltanto abbiamo realtà – come *relazione all'essere*. Avremmo due profili della ontologia della relazione (genitivo soggettivo e oggettivo), suscettibili di significative riprese, stimolanti intersezioni e importanti svolgimenti.

I saggi pubblicati in questo volume prendono in considerazione i tre grandi sistematici: Fichte, Hegel (due saggi) e Schelling; poi li incrociano, istituendo confronti di Fichte con Schelling e con Hegel. Valorizzano infine le comprensioni dell'Idealismo di due grandi interpreti, ma anche protagonisti dell'Idealismo stesso, come Spaventa e Cassirer. Essi investigano, ciascuno a suo modo, il tema generale dell'ontologia relazionale, e sono anche ricchissimi di indagini particolari su temi specifici. Confermano perciò il fatto che il cosiddetto Idealismo tedesco ha coniato un gruppo di categorie concettuali oggettive e complesse, che è fruttuoso frequentare e meditare, come è nella tradizione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

INTRODUZIONE

Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi

1.

La vera differenza tra filosofia critica e dogmatica mi sembra essere che la prima procede dall'Io assoluto (non ancora condizionato da un oggetto), mentre la seconda procede dall'oggetto assoluto o non-Io. [...] La filosofia deve partire dall'incondizionato. L'unica domanda ora è dove si trovi questo incondizionato¹.

Queste righe di Schelling, estratte da una lettera all'amico Hegel, testimoniano la crisi che investe la cultura filosofica a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo. Come chiarisce Hegel, in seguito alla «completa trasformazione» del pensiero filosofico attuata dal

¹ Lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795 (cfr. *Schelling an Hegel*, Nr. 10 [4.II.1795], in G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, in 4 Bde, Bd. I, *Briefe 1785-1812*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1959, p. 22 [traduzione nostra]).

programma kantiano, ciò che un tempo veniva identificato col nome di «ontologia» era ormai «dileguato dai ranghi delle scienze». Gli oggetti della vecchia ontologia, condizionati dalla «rappresentazione» del soggetto, venivano infatti posti come «sostrati»² precostituiti. La *Dialettica trascendentale* di Kant – vero e proprio spartiacque – segna l'impossibilità di ripristinare la vecchia ontologia, qualificata come dogmatica.

Ineludibile è ormai il problema, già ravvisato da Schelling: *dove si trova l'incondizionato?* In altri termini, come è possibile un'ontologia affrancata dalla condizionatezza dei suoi oggetti? Nel tentativo di rispondere a questa domanda si può leggere in contropunto l'ispirazione dell'Idealismo tedesco: la ricerca dell'incondizionato e del suo porsi come condizione della totalità del condizionato.

La costellazione filosofica dell'Idealismo tedesco non intende costituire un sistema a partire da oggetti precostituiti – sostanze o enti di ragione –, ma mostrare il costituirsi del sistema nella sua intrinseca dinamica attiva che si inverte nel rapporto tra le parti. È qui che, tra le diverse soluzioni e articolazioni sistematiche di Fichte, Schelling e Hegel, si scorge la possibilità di individuare una nuova prospettiva, esplorata nel presente volume sotto il nome di “ontologia relazionale”.

² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), in *Gesammelte Werke*, Bd. 19, hrsg. von W. Bonsiepen und H.Ch. Lucas, Felix Meiner, Hamburg 1998, p. 32; cfr. Id., *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1984, p. 49 (traduzione nostra).

Il lemma “ontologia relazionale” è stato introdotto in ambito teologico da Peter Knauer negli anni '70, nel tentativo di circoscrivere una categoria comune alle dottrine teologiche del cristianesimo³. Con *relazionale Ontologie* Knauer indica la possibilità di individuare in Dio la relazione tra gli enti, anteriore a ogni sostanza. Solo recentemente la voce “ontologia relazionale” è entrata a pieno titolo nel lessico filosofico⁴: liberata dal suo retaggio teologico è stata impiegata per descrivere «quella capacità di formare se stessi [*Bildung*] nella relazione con l'altro, come una auto-relazione che si configura nella e attraverso la etero-relazione»⁵. Il volume si propone di dare un contributo in questa direzione, mostrando come l'ontologia relazionale possa trovare le proprie coordinate strutturali nell'Idealismo tedesco, poiché – come si è già accennato – in esso si assiste a una (ri)fonda-

³ Cfr. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Styria, Graz-Wien-Köln 1978. Per una panoramica recente si vedano W.J. Wildman, *An Introduction to Relational Ontology*, in J. Polkinghorne, J. Zizioulas (eds), *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids, Eerdmans 2010, pp. 55-73; M. Illiceto, *La persona. Dalla relazione alla responsabilità. Lineamenti di ontologia relazionale*, Città Aperta, Tronina 2008.

⁴ In ambito prettamente filosofico pochi sono stati i tentativi di esplorare la fecondità teoretica della categoria di “ontologia relazionale”. È considerevole che tra questi pochi vi siano due testi italiani, che possono senz'altro esser letti in perfetta continuità col presente volume: cfr. A. Carrano, M. Ivaldo (a cura di), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Federico II University Press, Napoli 2019; D. Fleres, *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2017.

⁵ A. Carrano, M. Ivaldo, *Introduzione*, in *Iid.* (a cura di), *Ontologia relazionale*, cit., pp. 9-10.

zione dell'ontologia attraverso la categoria dinamico-plastica di relazione. La struttura dell'ente è per sé in quanto inserita in un contesto (fattuale, storico, pratico, ecc.) che ne permette la realizzazione: l'esistenza è in sé in quanto già da sempre in relazione ad altro. L'Idealismo tedesco, nel tentativo di offrire una scienza sistematica, propone un'elaborazione di questa dinamica tra l'autoriferimento e l'eteroriferimento capace di chiarire a livello epistemologico e promuovere a livello pratico la struttura e le modificazioni della realtà concreta.

2. I contributi offerti in questo volume non rappresentano il portato esclusivo di una riflessione individuale, quanto piuttosto l'esito di un'esperienza di studio collettiva che, nel corso del *Ciclo di seminari sull'Idealismo tedesco*, ha trovato spazio nell'Istituto fondato da Gerardo Marotta. È allora opportuno, in sede introduttiva, offrire una breve traccia dei *Seminari*, con l'obiettivo di tratteggiare, seppur per sommi capi, lo sfondo dal quale è emerso il presente lavoro.

L'intervento di Gaetano Rametta, *Ontologia relazionale e identità, attraversando Fichte*, ha illustrato l'evoluzione dell'itinerario filosofico fichtiano, sottolineandone le criticità e alcuni dei principali passaggi teorici. Per il giovane Fichte l'incontro con il criticismo kantiano rappresenta un punto di svolta decisivo, un nuovo metodo attraverso il quale «istituire una filosofia intesa come sistema scientifico del sapere»⁶.

⁶ Le citazioni nell'*Introduzione* prive di riferimento bibliografico sono estratte dalle lezioni seminariali dei relatori, ora disponibili sul portale youtube dell'Istituto ([youtube.com/AccademialISF](https://www.youtube.com/AccademialISF)).

Il progetto fichtiano – ha chiarito Rametta – deve confrontarsi, da un lato, con la presunta mancanza di un «principio primo» e fondativo dell'intera filosofia trascendentale; dall'altro, con l'apparente dipendenza della logica trascendentale dalla logica classica. Fichte individua la possibilità di superare queste due criticità rendendo «la coscienza oggetto di dimostrazione». Rametta ha chiarito come Fichte individui nel concetto di *Tathandlung* non solo il principio unitario dell'intera filosofia trascendentale, ma, in pari tempo, la scaturigine dei principi della logica classica. Tuttavia, in seguito alla disputa sull'ateismo Fichte dà vita a quelle che Rametta ha definito «le trasformazioni del periodo berlinese». Nell'accogliere le critiche mosse da Jacobi, Fichte avvia un ripensamento della propria dottrina: egli introduce il concetto di «vita originaria», concetto che «esprime il sentimento reale» volto a salvaguardare l'autonomia del mondo e dell'agire umano dall'assolutezza dell'Io. Il concetto di «vita» rappresenta un nuovo modo di pensare il trascendentale come un movimento svincolato dal soggetto, che tuttavia lo attraversa incessantemente.

La lezione di Francesco Tomatis, dal titolo *Indifferenza, relazione, differenza, su Schelling*, è stata dedicata all'analisi dell'opera matura di Schelling, privilegiando la tematica del «passaggio» dalla «filosofia negativa» alla «filosofia positiva». La prospettiva della prima, che Schelling identifica con la filosofia trascendentale, si fonda sulla presupposta identità tra essere e pensiero, laddove all'infinita potenza conoscitiva della ragione corrisponde l'infinita potenza dell'essere. Tomatis ha chiarito come con «filosofia negativa» Schelling si riferisca a quel processo nel quale la ragione umana è volta *a priori* alla ricerca

dell'origine, operazione che tuttavia essa può compiere solamente *via exclusionis*. Nel corso del suo itinerario conoscitivo, la ragione incontra in ultima istanza l'«idea di Dio», ovvero l'idea di un essere necessario la cui essenza implica l'esistenza, quell'«atto puro che è potenza nella sua stessa attualità». L'idealità dell'esistenza di Dio rappresenta il limite *a priori* della ragione umana, il traguardo insormontabile della filosofia negativa. Al venir meno dell'esistenza attuale e necessaria di Dio, la ragione si pone «fuori di sé». Schelling teorizza al culmine del processo razionale un'estasi non conoscitiva e non intuitiva. Nel concetto di filosofia positiva, pur ammettendo l'identità di essere e pensiero, Schelling riconosce l'indipendenza del primo dal secondo, aprendo così a una dimensione eccedente la filosofia trascendentale. Attraverso un procedimento *a posteriori*, ha sottolineato Tomatis, la filosofia positiva rintraccia la possibilità di illuminare una regione dell'essere che sfugga ai limiti imposti *a priori* dalla filosofia negativa.

Il terzo intervento del ciclo seminariale è stato quello di Giuseppe Cantillo, dal titolo *L'identico, l'altro, lo spirito, attraversando Hegel*. Cantillo ha chiarito il ruolo che il concetto di “soggettività” svolge all'interno delle diverse elaborazioni della *Filosofia dello spirito*. Sin dagli anni giovanili, Hegel opera una revisione del concetto tradizionale di soggetto attraverso il confronto incessante con le scienze del proprio tempo. Prendendo le distanze dal razionalismo di matrice scolastica e dall'empirismo di stampo naturalistico, Hegel riconosce il bisogno di pensare il soggetto psichico come soggetto concreto, immerso in quella «totalità di relazioni» che egli riassume nel concetto di “vita”. Solo a partire dal moto della coscienza nell'insieme

delle sue oggettivazioni è quindi possibile comprendere lo sviluppo concreto della soggettività. A partire dagli scritti di Jena, ha illustrato Cantillo, è possibile osservare la nascita dello spirito come soggetto, o altrimenti come uomo nel senso di coscienza, poiché il «comparire della coscienza umana» rappresenta una delle prime determinazioni dello spirito. Hegel indica come potere dello spirito la capacità di operare il «salto dalla irrealtà delle immagini alla distinzione tra il sé e l'oggetto». Questo potere è la «mediazione stessa attuata dallo spirito», il quale spinge il suo processo dalla «irrelatività della natura» sino alla mediazione con se stesso, riconoscendosi dunque come soggetto, come coscienza della propria soggettività.

Nel suo intervento intitolato *Attualità della filosofia dell'arte di Hegel*, Klaus Vieweg ha analizzato il ruolo dell'arte nello sviluppo della soggettività in età moderna. In particolare, Vieweg ha sottolineato come la forma dell'arte poetico-letteraria di matrice romantica coincida con la realizzazione moderna della libertà. L'arte romantica rappresenta, infatti, il «giungere dell'arte al di là di se stessa, eppure sempre nella forma dell'arte». La poesia e il romanzo moderni, espressioni artistiche del comico e dello *humor*, costituiscono secondo Vieweg un «nuovo paradigma di scepsti»: nella sua forma poetico-letteraria la scepsti moderna assume una valenza «umoristica», intesa come «autonarrazione della soggettività». L'umorismo moderno svela la «nullità del finito» e smentisce l'assunzione immediata sia del mondo che del sé. Tutto ciò che secondo Hegel vuole rendersi oggettivo e conquistare una solida realtà effettuale si frantuma sotto i colpi del soggetto umoristico. Accanto al lato negativo del «rinunciare-a-sé» e alla dissoluzione del

mondo immediato emerge il lato positivo della soggettività, ossia la sua «libertà di gioco». Si realizza così, come ha illustrato Vieweg, il dispiegamento storico della libertà del soggetto. Se la fine dell'arte – l'arte umoristica di matrice romantica – è «l'inizio del dispiegamento dell'arte libera», la fine della storia non indica la conclusione definitiva dell'accadere umano, quanto piuttosto la «configurazione della libertà universale».

L'ultimo intervento del ciclo seminariale è stato di Paolo Vinci, dal titolo *Il pensiero di Marx come ontologia dell'essere sociale, rileggendo Lukács*. Le lezioni seminariali hanno preso le mosse dall'opera lukácsiana della maturità, nella quale il filosofo ungherese sviluppa, a partire dal pensiero di Marx, una «ontologia dell'essere sociale». L'intervento di Vinci era volto al recupero del progetto di Lukács, con l'obiettivo di mostrarne i limiti riconducibili, in ultima istanza, al fraintendimento della logica hegeliana. Lukács non coglie appieno il «movimento categoriale dell'essere», quella «negatività intrinseca» che caratterizza la realtà nel sistema di Hegel, riducendo la dialettica a un movimento del solo pensiero. Al contrario, in funzione del riconoscimento della «tensione immanente» tra filosofia hegeliana e pensiero di Marx, è possibile, secondo Vinci, spostare il nucleo dell'«esposizione» dal piano logico-ontologico a quello sociale. La «lotta per il riconoscimento», allora, non investe soltanto le singole autocoscienze, ma soprattutto i rapporti sociali concreti, ponendosi così alla base della categoria marxiana di «ente generico». Quest'ultima è infatti capace di mostrare la «simultaneità di individuazione e socializzazione» e dunque la socialità intrinseca al costituirsi della soggettività.

3. Grazie allo spettro eterogeneo di interessi e al diversificato ambito di formazione dei borsisti, autori dei singoli saggi, il volume che qui presentiamo si avvale di un approccio multiprospettico al tema in questione. Esso vuole dunque esplorare storicamente e teoreticamente la complessa questione dell'ontologia relazionale, nel contesto dell'elaborazione filosofica istituita dai principali esponenti dell'Idealismo tedesco e delle riprese delle medesime tematiche da parte degli interlocutori contemporanei.

Il volume si compone di tre sezioni. La prima – *Figure* – è dedicata all'approfondimento di uno specifico autore dell'Idealismo tedesco. I contributi di questa sezione intendono rintracciare nella riflessione filosofica di Fichte, Schelling e Hegel quelle “figure” destinate ad assumere un ruolo chiave nell'elaborazione di una ontologia pienamente informata dalla struttura relazionale. La sezione si apre con il saggio di Angela Renzi dedicato all'analisi della *Dottrina della scienza* di Fichte, dove l'Autrice evidenzia il ruolo che la relazione reciproca assume nella costituzione della soggettività. La dialettica tra auto ed etero-relazione – il movimento del soggetto nel rapporto con l'alterità – si realizza nella figura dell'«identità etica». Il concetto di «riflessione» negli scritti jenesi di Hegel è la figura alla quale è invece dedicato il saggio di Federica Pitillo. L'Autrice illustra come in virtù del ruolo anfibio della riflessione, a metà strada tra il regno dell'intelletto e quello della ragione, Hegel cerchi di ricostruire la complessa rete relazionale che investe l'intera realtà, senza con questo scadere in una indifferenza tra le parti. Segue il saggio di Antonio Pirolozzi, incentrato sulle lezioni hegeliane di filosofia della religione. Il contributo si sofferma sulla

dinamica relazionale finito-infinito che caratterizza secondo Hegel la religione ebraica. Nel suo oscillare tra potenza assoluta e trascendenza assoluta, la figura della religione ebraica nella relazione uomo-Dio si mostra come «cifra embrionale dell'ontologia relazionale», il cui sviluppo compiuto si manifesta solo con il Cristianesimo. La prima sezione si chiude con un saggio di Pierfrancesco Lorenzini dedicato al pensiero di Schelling. Nell'esame della filosofia dell'identità, l'Autore intende mostrare il ruolo che assume la figura dell'alterità nella sua relazione con l'assoluto. Quest'ultimo, lungi dal coincidere con la radicale esclusione dell'alterità, si manifesta nella continua interazione degli elementi costitutivi del finito.

La seconda sezione – *Attraversamenti* – è volta al confronto “trasversale” dei principali esponenti dell'Idealismo tedesco, con l'obiettivo di rilevare i punti di continuità e rottura delle rispettive proposte ontologiche. In questo senso, i contributi della sezione “attraversano” alcuni luoghi tematici dell'opera di Fichte, Schelling e Hegel, sottolineandone l'originalità, gli esiti e le rispettive differenze. La sezione si apre con un saggio di Daniele Fleres dedicato al problema dell'ontologia relazionale nel confronto tra Fichte e Schelling. A partire dall'analisi del rapporto natura-spirito, così come viene tematizzato dai due filosofi, l'Autore intende mettere in luce le diverse declinazioni della «relazione ontologica tra sapere e assoluto». Il contributo di Giovanni Andreatti tematizza il confronto tra l'interpersonalità di Fichte e l'intersoggettività di Hegel. Sebbene si possa parlare in entrambi i casi di una «ontologia relazionale», l'Autore mostra come la differenza tra *Aufforderung* e *Anerkennung* esprima in realtà una differenza fonda-

mentale tra le rispettive concezioni ontologiche della relazione e, di conseguenza, del soggetto.

La terza sezione – *IncurSIONI* – è dedicata agli “svolgimenti” e alle riprese otto-novecentesche delle tematiche originate nell’alveo dell’Idealismo tedesco. La sezione intende esplorare le “incurSIONI” e l’eredità dell’Idealismo tedesco, nel contesto della successiva e più recente riflessione sull’ontologia. Un esempio è offerto dal saggio di Marco Diamanti in apertura della sezione e dedicato alla proposta filosofica di Bertrando Spaventa. Come mostra l’Autore, il percorso della filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, rappresenta, per Spaventa, il cammino che conduce all’affermazione del «pensiero critico», che consente di afferrare il carattere ideale dell’esistenza. Il volume si chiude con un saggio di Mattia Filippo Orsatti, il quale si propone di individuare nel dibattito del primo Idealismo tedesco l’eredità e la fortuna dello «schema relazionale» offerto dal concetto di funzione. Attraverso una rilettura dell’interpretazione di Ernst Cassirer, l’Autore intende rintracciare nelle riflessioni di Reinhold, Fichte e Schelling gli effetti della rivoluzione paradigmatica operata dal criticismo kantiano.

SEZIONE I

FIGURE

LE “STRUTTURE” TRASCENDENTALI
DELLA INTERSOGGETTIVITÀ NELLA FILOSOFIA
DI FICHTE

Angela Renzi

Il contributo intende rilevare alcuni lineamenti fondanti della critica fichtiana al solipsismo dell’io, evidenziando come il problema della intersoggettività – in quanto problema essenziale del sistema di Fichte – venga declinato attraverso un complesso di concetti strutturali che contribuiscono a pensarlo e ad approfondirlo¹. A tal fine, si evidenziano alcune questioni fondamentali nel percorso della filosofia trascendentale di Fichte, dalla *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794 alle opere del cosiddetto “secondo ciclo” di Jena (1796-1799).

Con ciò si vuole seguire una linea interpretativa antitetica a quella delineata da Hegel, il quale considera unilateralmente la filosofia fichtiana come un pensiero di stampo soggettivistico, un idealismo etico soggettivo – *subjektiver Idealismus* – e una “filosofia riflessiva della soggettività”, poiché relegherebbe il

¹ Cfr. A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1999, pp. 21-23.

non-io a oggetto determinato dall'io e a permanere come urto infinito: Fichte arriverebbe pertanto a divinizzare lo sforzo, inserendosi nel pensiero proprio dei romantici piuttosto che nella riflessione propria del sapere filosofico². Tale interpretazione ha generato una serie di luoghi comuni, consolidandosi in molteplici abitudini interpretative e ricevendo un enorme credito da parte di molti contemporanei, i quali hanno convenuto con la lettura hegeliana della storia della filosofia, accettando, conseguentemente, i suoi presupposti teorici. Risulta paradossale che, dopo l'oblio ottocentesco, questa interpretazione abbia continuato ad avere ampia risonanza ed efficacia per gran parte del Novecento, divenendo un vero e proprio *topos*, il quale ha oscurato, per lungo tempo, altre possibilità interpretative. La proposta alternativa e più aderente al pensiero di Fichte, che ha prodotto un rinnovamento della *Fichte-Forschung* e l'edizione critica delle opere del filosofo – e che assumo –, è senz'altro quella elaborata da Lauth e dai rappresentanti della scuola di Monaco, secondo i quali la filosofia di Fichte è un programma unitario di filosofia trascendentale della libertà e di filosofia trascendentale della intersoggettività³.

² Cfr. G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* e Id., *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1981. Cfr. anche L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, pp. 33-64.

³ Cfr. E. Perioli, *Persona e comunità. Il pensiero etico di Fichte*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 7-10 e C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 122-123. Cfr. anche, sui luoghi comuni della storiografia filosofica intorno alla filosofia di Fichte e

1. *La Wissenschaftslehre: alcune premesse teoretiche*

In prima istanza, sembra opportuno sottolineare come la dottrina della scienza sia il progetto filosofico a cui Fichte ha dedicato l'intera sua speculazione: all'unità del concetto centrale corrispondono una molteplicità di esposizioni, da intendersi come trasformazioni interne e rifacimenti del nucleo immutabile e centrale della sua filosofia, ossia dei fondamenti stessi della dottrina della scienza. D'altra parte, per il filosofo, vi è una netta distinzione tra il concetto di filosofia, che non può che essere unico, e l'esposizione della dottrina della scienza, la quale, essendo un sistema discorsivo e scritto, è suscettibile di progressivi miglioramenti. In tal senso, appare emblematica e fondamentale la concezione secondo la quale è necessaria una vera e propria scelta fra due sistemi filosofici inconciliabili, ossia realismo e idealismo. Quest'ultimo è presentato da Fichte come l'unica filosofia possibile dal momento che non vi è altro modo di filosofare che quello del punto di vista trascendentale, «dal quale si può scorgere la totalità dello spirito senza uscire dalla finitezza di esso»⁴.

La speculazione di Fichte si presenta, infatti, come una filosofia dello spirito finito che riconosce «il culmine dello spirito nella religione intesa come

alcune prese di posizione, M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992, pp. 9-13; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012, pp. 23-33 e L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 13-61.

⁴ L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 51.

coscienza della presenza vivente dell'assoluto nel finito, e quindi d'una filosofia religiosa, esposta a tutte le vicende cui può dar luogo il problema dei rapporti fra religione e filosofia»⁵. In altri termini, tale filosofia ha un punto di vista finito, pur non identificandosi col punto di vista comune o con quello hegeliano: il punto di vista comune si ferma alla distinzione soggetto-oggetto e il punto di vista infinito coincide con il punto di vista dell'assoluto, mentre la visione filosofica fichtiana fonda il primo e giustifica se stesso dimostrando che il secondo è inaccessibile all'uomo. Dunque, la filosofia è tale se è «filosofia dello spirito, o, se si vuole, *fenomenologia dello spirito*, che solo indirettamente è anche filosofia dell'assoluto, in quanto lo spirito è coscienza dell'assoluto»⁶.

Inoltre, definendo “trascendentale” la propria filosofia, Fichte sostiene che «La WL [*Dottrina della scienza*] è filosofia trascendentale come quella kantiana, [...] a essa del tutto simile per il fatto che non pone l'assoluto [*scil.* il principio fondamentale] né nella cosa, come finora è avvenuto, né nel sapere soggettivo, ciò che non è propriamente possibile [...] – ma nell'unità di entrambi»⁷. Dunque, la dottrina della scienza, in quanto filosofia trascendentale, ha come principio l'unità di sapere soggettivo e lato oggettivo: a suo fondamento non vi è un io idealisticamente produttivo della realtà, ma la *relazione* tra

⁵ Ivi, p. 33.

⁶ Ivi, p. 59 (corsivo mio).

⁷ J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= *GA*), hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg. (d'ora in poi *GA*), Abt. II, vol. VIII, p. 14.

l’“oggetto” e la coscienza, la quale, in ogni esperienza, opera attraverso determinati atti, come ad esempio atti pratico-desiderativi, pratico-volontari, teoretico-rappresentativi. In tal senso, la dottrina della scienza segue questa evidenza fenomenologica: non può esservi nessuna “cosa” per l’essere razionale finito, se non nella coscienza di essa.

La dottrina della scienza è, pertanto, una “pratica riflessiva” che verte sugli atti costituenti del sapere (*Wissen*), inteso come relazione soggetto-oggettiva, per cui non è una dottrina dell’essere, separato dalla coscienza, né una dottrina della conoscenza, separata dall’essere⁸. Piuttosto, «è la comprensione unitaria e differenziata della coscienza, intesa non come sola coscienza rappresentativa, o teoretica, ma – riprendendo una espressione di Pareyson (1994) – come relazione all’essere, relazione ontologica»⁹. Sembra lecito considerarla una “ontologia del sapere”, diversa da una qualsiasi gnoseologia o metafisica ontica, consistente in una «comprensione riflessiva delle pratiche costituenti dell’essere del sapere e del sapere dell’essere»¹⁰. In particolare, seguendo l’elaborazione della dottrina della scienza contenuta nella *Wissenschaftslehre nova methodo 1798*, vediamo che la filosofia prende avvio da un postulato pratico: progettare il concetto dell’io e osservare come si procede per farlo¹¹. In altri termini, la filosofia è una pratica

⁸ Cfr. M. Ivaldo, *Sull’ontologia di Fichte*, «Revista de Filosofia Aurora», 42 (2015), 27, p. 714.

⁹ Ivi, p. 715.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo (1798)*, GA IV.2, p. 32, trad. it. *Teoria della scienza nova methodo*, a

autoriflessiva del pensiero istituita da un invito a praticare il pensiero stesso: «si tratta di lasciare agire la – e di pensare l’agire della – “coscienza immediata”, di ciò che Fichte nomina come la “originaria intuizione dell’io” (o anche come “intuizione intellettuale”)»¹².

Da ciò si evince che il filosofo riprende e rielabora l’idea di una filosofia intesa come sistema scientificamente dedotto “da un unico principio”: l’io inteso come “soggettività trascendentale” e come “azione-in-atto” (*Tathandlung*), ossia l’atto trascendentale fondante della coscienza, che viene definito anche egoità e soggetto-oggettività¹³. Tale espressione indica l’implicazione tra produrre e prodotto, tra l’attività del soggetto e il suo risultato, e, perciò, delinea la struttura del soggetto stesso «nella misura in cui l’azione in corso (*Handlung*) trascina nel movimento del suo produrre il risultato stesso che ne scaturisce: quest’ultimo infatti non è puro e semplice fatto, bensì è il compiersi dell’agire nell’atto (*Tat*), che salvaguarda quest’ultimo dal decadere a mera cosa, priva di significato e di vita»¹⁴. In particolare, l’essenza del soggetto sta nel riconoscersi nel risultato della propria azione, per cui, se agire significa produrre, il produrre non può separarsi dall’autoriflessione nel prodotto.

Ora, seguendo la *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza*, la genesi della persona sta pro-

cura di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, p. 42.

¹² M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012, p. 312.

¹³ Cfr. Id., *Fichte*, La Scuola, Brescia 2014, p. 149.

¹⁴ G. Rametta, *Fichte, o il trascendentale come saggezza*, in J.G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma Tre Press, Roma 2018, p. 111.

prio nell'egoità, la quale è tetica, ossia nel porre il suo oggetto pone se medesima. Tuttavia, per non cedere il passo a contraddizioni, bisogna sottolineare che la nozione dell'individualità particolare non può nascere se non come una sorta di *transfert* dell'egoità sull'oggetto, il quale trasferimento istituisce il tu: in altri termini, a qualcosa fuori dal soggetto, posto come un mero oggetto, viene sinteticamente trasferito il concetto dell'egoità come quello che si è formato in noi e, attraverso questa sintesi, nasce primariamente per noi un tu. Solo dopo questo passaggio, l'egoità può riconoscere l'individualità in prima persona: «l'ità non potrebbe individualizzarsi nella forma della prima persona, diventare io, se non s'individualizzasse innanzitutto nella forma della seconda persona: non può nascere un io là dove non sia nato un tu»¹⁵. Infatti, un'egoità che non s'individualizzasse starebbe nella posizione dell'oggetto, perché, non essendo, l'"io" non avrebbe coscienza; ma un universale che non sia coscienza non esiste. Da ciò si ha una conclusione di fondamentale importanza: un'egoità che non s'individualizzasse non sarebbe nulla, ossia, detto in altri termini, l'egoità non sarebbe nulla senza l'io; ma l'io non si costituisce senza la costituzione del tu. Si deduce che il tu è un momento essenziale dell'atto dell'egoità. Quindi, la vita dello spirito è originariamente intersoggettiva, poiché, a prescindere dal singolo, l'egoità o anche l'io-ragione non può vivere se non nella relazione fra i molteplici io e, dunque, l'intersoggettività è la stessa struttura della ragione¹⁶.

¹⁵ A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, p. 89.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 90 e p. 92.

2. L'Io e il Non-Io: lo Streben, le figure dell'Anstoß e la teoria dell'intersoggettività

A partire da queste “premesse” teoretiche, richiamiamo brevemente i principi della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794, i quali pongono le condizioni per una filosofia come scienza e, insieme, hanno il senso di sperimentazioni filosofiche e mentali, ossia sono forme di pensiero che devono trovare conferma nel reale grazie all'immaginazione produttiva.

Il primo principio del sistema è costituito dall'assunzione come “fatto di coscienza” del principio logico d'identità – $A=A$, ossia se A è, allora è A –, universalmente riconosciuto immediatamente. Fichte infatti sostiene che «ognuno ammette la proposizione A è A (così come $A=A$), essendo questo il significato della copula logica e sicuramente senza rifletterci più di tanto: la si riconosce come totalmente certa e stabilita»¹⁷. Tale principio logico risulta come astrazione dalla proposizione “Io sono”, che esprime il Soggetto assoluto. Tale principio, tuttavia, per Fichte, entra in contraddizione col secondo – $\neg A$ non è $=A$ –, anch'esso riconosciuto da ognuno come pienamente certo, ma condizionato in base al contenuto. Infatti, il principio di non contraddizione emerge come astrazione del contenuto implicito nell'atto originario dell'opporre, dove l'Io pone contro di sé il proprio opposto. Da qui Fichte deduce il terzo principio, il quale permette di conciliare le due contraddizioni e

¹⁷ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I.2, p. 256, trad. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 141.

di salvaguardare l'unità della coscienza: «la misura di quel che è assoluto e incondizionatamente certo è ormai esaurita e la esprimerei all'incirca nella formula seguente: *io contrappongo, nell'io, all'io divisibile, un non-io divisibile*»¹⁸. In altri termini, la ragione del primo principio è la ragione assoluta ma vuota, che, nel corso del sistema, incontra la realtà, per cui essa si pone nell'opposizione, “depotenziandosi” in intelletto, per poi porsi in rapporto attraverso il principio di divisibilità del terzo principio. Ponendo tale rapporto, il terzo principio contiene in germe lo sviluppo dell'intero sistema, poiché fonda la possibilità di un processo dialettico di limitazione reciproca dell'io e del non-io, anche all'interno dell'io stesso: vi è *in nuce* la genesi stessa dell'io reale, giacché entriamo nella serie reale, la quale è costituita dalle attività costituenti della coscienza originaria, al contrario della serie filosofica, nella quale il filosofo pone le premesse per sviluppare un'esposizione scientifica del sistema¹⁹.

A questo punto, può essere rilevante riferirci al paragrafo 5 della *Grundlage 1794*, dedicato ai fondamenti della scienza del pratico, ritenuta da Fichte fondamentale per la comprensione dell'intera opera: il paragrafo affronta un'antitesi capitale, derivante dalla proposizione “l'io e il non-io si determinano a vicenda”, risultato dei tre principi fondamentali della

¹⁸ Ivi, p. 272, trad. it. cit., p. 18.

¹⁹ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 211; G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2017, pp. 77-114; Id., *Fichte, o il trascendentale come saggezza*, cit., p. 112; I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: des Principes à la Nova Methodo*, Vrin, Paris 1993, pp. 58-67.

dottrina della scienza, e che implica un contrasto fra un io come intelligenza, e dunque limitato, e lo stesso io in quanto assolutamente posto, e quindi illimitato, antitesi che «ci obbliga ad assumere una facoltà pratica dell'io quale mezzo di unificazione»²⁰. Il pratico qui indagato è proprio l'ambito della realtà, ossia, l'io stesso quale attività sempre in atto nel suo farsi e nel dar forma, ma che, in quanto anche intelligenza-rappresentante, dipende da un urto con un altro, tale che l'agire del riflesso è condotto a riflettere e a elaborare una intelligenza determinata e interrelata²¹.

Da questi cenni, si vede che l'io non si autofonda, bensì, solo riflettendo su di sé, si apre ad alterità che lo urtano: senza riflessione l'io non si aprirebbe al mondo e, di conseguenza, senza questa apertura, non vi sarebbe nessuna alterità urtante e, quindi, nessuna coscienza²². Fichte, infatti, scrive:

in nessun modo potremmo ritenere possibile la rappresentazione in generale se non presupponendo che nell'attività dell'io, precedente all'indeterminato e infinito, avvenisse un urto. L'io, in quanto *intelligenza in generale*, è dunque *dipendente* da un non-io [...]. Eppure l'io dev'essere posto in tutto e per tutto da se stesso secondo tutte le sue determinazioni e pertanto dev'essere totalmente indipendente da un qualunque non-io possibile²³.

²⁰ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 386, trad. it. cit., p. 477.

²¹ Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., pp. 92-93.

²² Id., *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., pp. 307-308.

²³ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., pp. 387-388, trad. it. cit., pp. 479-483.

Quindi, l'io come intelligenza – sebbene non possa essere semplicemente passivo nella formazione della rappresentazione, poiché agisce nella determinazione della modalità della stessa – ha delle rappresentazioni non perché le determina l'io stesso, bensì perché vi è “qualcosa al di fuori di sé”, ossia un'alterità che resiste all'attività dell'io: «il *tipo* e il *modo* del rappresentare in generale sono veramente determinati dall'io, tuttavia il *fatto che* in generale l'io sia rappresentante non è determinato dall'io ma da qualcosa che gli è esterno»²⁴.

Però, questa sorta di contraddizione tra l'identità dell'io – come autoposizione della ragione pura quale fondamento di ogni coscienza, per cui esso si pone come infinito e illimitato – e l'io come intelligenza – ossia dipendente da un non-io nel fatto d'esser rappresentante e, quindi, limitato e finito – è solo apparente: è possibile che l'io sia posto come finito e come infinito non in un solo e medesimo senso. Possiamo dire che, senza puro atto di posizione, non si ha nessuna riflessione e, senza riflessione, nessun io della coscienza, per cui bisogna trovare un punto di connessione che sia omogeneo ai due elementi: lo sforzo è omogeneo all'io, poiché è atto di posizione primario, ma è mediato dalla riflessione che sa della resistenza dell'oggetto. Dunque, questa duplicità dell'io è compatibile con la sua identità stessa in grazia di una forma di relazione tale da tenere insieme l'attività dell'io su se stesso, quale fondamento di qualsiasi attività, e la sua attività mediata in relazione al *Gegenstand*: tale *forma di relazione* è appunto lo *Streben*, per cui «la pura attività dell'io ritornante in se stessa è, *in relazione a un possibile oggetto*, uno

²⁴ Ivi, p. 386, trad. it. cit., p. 479.

sforzo, e per la precisione [...] *uno sforzo infinito*. Questo sforzo infinito è all'infinito la *condizione di possibilità di ogni oggetto*»²⁵. Da qui inferiamo che il tendere, quale causalità dinamica trattenuta, è una sorta di traduzione dell'io assoluto nel finito, ossia è la stessa ragione pura non in relazione a sé, quindi quale attività infinita, ma in relazione a oggetti, per cui si connette al suo essere attività oggettiva pratica.

In altre parole, si pone – tra l'io assoluto che deve essere posto assolutamente da se stesso e l'io intelligente che dipende da un non io – l'io pratico come medio, cioè come «principio che non toglie l'io intelligente, ma ne toglie (*nell'idea*) la dipendenza, ponendo l'indipendenza come meta (*Soll!*) della tendenza pratica»²⁶.

Di conseguenza, sembra lecito dire che la praticità è la struttura stessa dello spirito finito che si apre a ciò che è altro da sé, per cui si ha un'attività urtata e un'attività che tende alla totalità della propria identità²⁷: qui si apre la serie reale (*wirklich*), determinata dall'io e, insieme, dal non-io urtante. Pertanto, Fichte delinea il concetto di *Streben* come sforzo e tendenza della ragione in relazione a oggetti e alterità che lo urtano e definisce l'io come autoconsapevolezza – nella parte teoretica del testo – e come capacità di andare oltre l'*Anstoß* – nella parte pratica –, sicché l'essenza dell'io reale è di essere sempre finito, limitato e vincolato. In tal senso, l'impulso, l'urto e il non-io, esprimendo la radicale vincolatezza dell'io, implicano una

²⁵ Ivi, p. 397, trad. it. cit., p. 507.

²⁶ M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 298, nota 20.

²⁷ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 195-200.

finitudine metafisicamente invalicabile e rappresentano la trascendentalità del fattuale, ossia l’impensabilità dell’io fuori dalla necessaria struttura del limite.

Insieme, il filosofo rivendica il principio che il mondo dove l’uomo vive è un *mondo umano*, sicché la *significatività* del reale e l’*assiologicità* del positivo sono funzioni proprie dell’uomo in quanto essere razionale finito. In altri termini, l’io determina il mondo, l’orizzonte della sua significatività e del suo valore, laddove il “come” della realtà è nell’io, mentre il “che” della realtà è nel non-io e nella nozione di urto²⁸. Da quanto detto si vede che, a partire dalla *Grundlage*, emerge la questione della intersoggettività, sebbene in questo testo l’altro soggetto sia compreso ancora all’interno della nozione più generale di non-io: più precisamente, si delineano le condizioni di pensabilità, in quanto l’io finito può formarsi nella relazione con un urto, il quale non è solo quello determinato materialmente, ma anche quello derivante da una rispondenza con un altro soggetto. Pertanto, il concetto strutturale dirimente è nei due sensi attribuibili all’*Anstoß*²⁹: come urto proveniente da un oggetto, inteso come un vero e proprio ostacolo e impedimento che limita; come urto che proviene da un soggetto altro, il quale è inteso come un appello, una determinazione non necessitante, bensì un’esortazione all’autodeterminazione, poiché permette di “solle-

²⁸ Cfr. A. Masullo, *Fichte. L’intersoggettività e l’originario*, cit., p. 65 e pp. 43-54; A. Philonenko, *La libertà umana nella filosofia di Fichte*, cit., pp. 23-27.

²⁹ Cfr. R. Lauth, *J.G. Fichte e l’idealismo trascendentale*, a cura di C. Cesa, prefazione di L. Pareyson, Guida, Napoli 1986, p. 11; Id., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 180-195.

vare” l’uomo dal sonno dell’inerzia, ossia è una determinazione liberatrice (*Andetermination*), tale cioè da poter suscitare, senza necessitare, nell’appellato una libera determinazione mediante se stesso.

3. *Limitazione, autolimitazione e sollecitazione: il tema dell’Aufforderung e l’ontologia relazionale*

Quest’ultimo tema emerge esplicitamente negli anni 1796-1799, nei quali Fichte supera i principi generali della *Grundlage*, puntando alla configurazione delle condizioni di possibilità dell’autocoscienza, la cui radice originaria non può essere solipsistica, bensì sembra essere originariamente intersoggettiva: in altri termini, dalla *Grundlage des Naturrechts* al *System der Sittenlehre 1798* e alla *Wissenschaftslehre nova methodo*, è presente una mediazione fra approccio trascendentale e teoria dell’intersoggettività, in quanto la delucidazione delle condizioni di possibilità dell’autocoscienza impone la presenza di una pluralità di coscienze in reciprocità e relazione comunicativa ed esortativa.

In un primo tempo, il filosofo aveva proposto – ad esempio nella *Missione del dotto* – delle “dimostrazioni esigenziali” dell’intersoggettività, ossia, muovendo dal motivo esigenziale dell’*identità*, cioè dall’accordo che l’uomo ambisce tra i suoi concetti e la realtà, e quindi tra libertà in lui e la fuori di sé, giunge al riconoscimento di *altri* soggetti razionali, e quindi di una *società*³⁰. Dunque, l’uomo giunge ad ammette-

³⁰ Cfr. A. Masullo, *Fichte. L’intersoggettività e l’originario*, cit., p. 78.

re l'esistenza di altri attraverso i concetti di identità e di finalità libera: cioè, nell'esperienza, l'uomo, in corrispondenza della propria azione libera, riconosce l'agire di un altro essere, le cui azioni non possono essere spiegate mediante la legge di causazione, bensì solamente mediante quella stessa “legge” con cui egli comprende il proprio agire, ossia attraverso il concetto di una causa ragionevole e libera.

Nel cosiddetto secondo ciclo di Jena, invece, il filosofo propone delle vere e proprie “deduzioni trascendentali” dell'intersoggettività. Procedo, in primo luogo, dal piano giuridico con la *Grundlage des Naturrechts*, nella quale la finitudine e la singolarità implicano di per sé l'esistenza degli altri e la società è costituita da individui che devono autolimitarsi per non essere esclusi dalla convivenza sociale:

io devo riconoscere in tutti i casi l'essere libero fuori di me come un essere libero, devo cioè limitare la mia libertà mediante il concetto della possibilità della sua libertà. Il rapporto tra esseri razionali [...] – che ognuno limita la propria libertà mediante il concetto della possibilità della libertà dell'altro, a condizione che questo altrettanto limiti la propria mediante quella del primo – si chiama rapporto giuridico, e la formula ora enunciata si chiama il principio del diritto³¹.

Successivamente, nel *System der Sittenlehre 1798*

³¹ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, GA I.3, p. 358, trad. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 47.

e nella *Wissenschaftslehre nova methodo*, è la stessa libertà, quale essenza radicale dell'io, a esigere – attraverso una “presupposizione virtuosa” – l'ammissione di altre libertà, prospettando l'ideale di una comunità, dove ognuno si autolimita per il dovere categorico (*Soll*) di una assoluta coerenza con se stesso: «il primo stato e per così dire la radice della mia individualità non è determinata dalla mia libertà; ciò che io però divengo o non divengo, d'ora in poi, dipende assolutamente e totalmente da me soltanto»³².

Mi soffermo su un punto in particolare. Il filosofo delinea l'idea di una *ragione pratico-teoretica* istituita da una fondante apertura pratica alla realtà, la quale, tuttavia, può essere compresa e vissuta come tale soltanto nel medio dell'essere-di-coscienza: tale concezione unitaria della coscienza si riflette nella elaborazione della *Wissenschaftslehre nova methodo*, segnandone un sostanziale avanzamento come filosofia trascendentale, dove la filosofia pratica e la filosofia teoretica vengono “svolte unificate” e dove si pone la costruzione di una ontologia della coscienza e del sapere³³. Infatti, la *Nova methodo* elabora una deduzione delle condizioni di possibilità e delle strutture della coscienza reale, dove il vertice della riflessione è la volontà pura, e, a partire da tale vertice, «si evidenzia come la volontà pura stessa, attraverso l'agire su di essa della riflessione, viene determinata (“limi-

³² J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), GA I.5, p. 202, trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 206. Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., p. 216.

³³ Cfr. M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 311.

tata”) da un compito pratico, che è il luogo genetico dell’individualità, la quale a sua volta è tale solo sullo sfondo di una originaria intersoggettività, ossia del mondo, o del regno degli esseri ragionevoli»³⁴.

Pertanto, Fichte delinea la limitazione come funzione strutturale per la formazione dell’io ma, insieme, dimostra che solo una libertà può rendere intelligibile e invitare l’altro da sé alla libertà, laddove tale dimostrazione appare funzionale al sistema stesso: «l’individualità, gli “altri” e la comunità non sono oggetti ideali della coscienza [...], ma il trascendentale articolarsi dell’azione, ossia della realtà [...], quell’effettiva realtà, senza di cui la coscienza diventerebbe inintelligibile a se medesima»³⁵. Emerge, quindi, un percorso all’interno della filosofia fichtiana, che vede come elementi cardine la limitazione, la sollecitazione e il dovere all’autodeterminazione autonoma, sicché si procede «dal *Sollen* alla coscienza nel medio della volontà-*in-actu*»³⁶. Siamo, quindi, di fronte a una forma di ontologia relazionale e sociale: il soggetto è sempre situato in un mondo di oggetti e, insieme, è in una “catena” di sollecitazioni intersoggettive, tali perché lo esortano a un rapporto con gli altri, ma, anche, lo esortano a istituire un rapporto con se stesso. In tal modo, il soggetto può ascoltare quel *Soll* etico e ontologico, da intendersi come voce interiore e, insieme, alterità incondizionata, che lo invita a una libertà ontologicamente primaria, ossia a sce-

³⁴ Ivi, p. 320.

³⁵ A. Masullo, *Fichte. L’intersoggettività e l’originario*, cit., p. 145.

³⁶ M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 320.

gliere l'uomo o la persona che è doveroso divenire. Ora, questa può essere considerata come il suo dovere sensibilizzato: «il puro dovere era limitatezza di me stesso mediante la libertà, perciò anche il dovere sensibilizzato è una limitatezza di me stesso a una certa sfera o la determinabilità determinata di me stesso»³⁷. Inoltre, l'io stesso considera il proprio sé sensibile, sicché il dovere deve essere considerato tale e la sollecitazione appare come percezione. Di conseguenza, l'invito alla libertà è l'invito sensibilizzato ad agire sugli esseri razionali in reciprocità, per cui, quello che nel pensiero puro è il compito di limitarsi, l'io lo trova nella sensibilizzazione come un esser sollecitato a limitarsi. «È l'invito, la sollecitazione a manifestare la propria libertà: cosa che costituisce un'idea del tutto peculiare di questo sistema»³⁸.

Come si vede, tali concetti implicano un nesso costituente fra coscienza, altro e formazione della individualità, nesso possibile solo se vi è una relazione comunicativa fra autocoscienze in grado di riconoscersi reciprocamente come razionali³⁹. Pertanto, la dottrina della scienza elabora una “giustificazione trascendentale” del mondo intersoggettivo di esperienza attraverso una delucidazione dell'agire costituente pratico-teoretico e non semplicemente regolativo della riflessione: esseri razionali simili sono esigiti non solo come criteri regolatori dell'agire morale, come nella intersoggettività kantiana, né sono ammessi semplicemente per soddisfare la pretesa alla

³⁷ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, cit., p. 251, trad. it. cit., p. 237.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. G. Rametta, *Fichte*, cit., p. 129.

universale partecipabilità del giudizio di gusto, come la intersoggettività estetica nel senso della *Critica del Giudizio*; bensì essi, in quanto esseri razionali simili al sé e fuori del sé, sono *con-costituenti* l'agire stesso di quella riflessione per la quale lo stesso sé è chiamato a essere sé e viceversa⁴⁰. In estrema sintesi, l'etero-relazione comunicativa tra coscienze struttura e rende possibile una più radicale e profonda auto-determinazione, sicché l'identità etica non si sviluppa in un percorso solitario, bensì l'uomo può scegliere di divenire tale attraverso e agendo in vista di una pluralità pratica.

⁴⁰ Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., pp. 198-109.

RIFLESSIONE E INTELLETTO
NELLA *DIFFERENZSCHRIFT* DI HEGEL*

Federica Pitillo

Nel suo saggio dedicato alla metaforica dello specchio in Schelling e nel giovane Hegel, Tagliapietra, dopo aver sottolineato la necessità di «rivitalizzare il “fondo” metaforico dei concetti, non solo per renderne trasparente la genealogia, ma innanzitutto per tornare a “pensarli”», riprendeva un passaggio tratto dallo studio sulla catottrica di Baltrušaitis, nel quale si legge: «allegoria della visione esatta, lo specchio lo è anche del pensiero profondo e del lavoro dello spirito che esamina attentamente i dati di un problema. “*Reflectere*” non significa forse “rinviare indietro”, “rispecchiare” e “riflettere-meditare”? Il processo mentale del rinviare per riconsiderare è indicato nei termini di ottica»¹. “Riflessione”, nell’accezione

* Questo saggio è la rielaborazione di un più ampio studio sull’intelletto negli scritti jenesi di Hegel, al quale mi permetto di rinviare: F. Pitillo, *La meraviglia del barbaro. L’intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, il Mulino, Napoli 2022 (in corso di pubblicazione).

¹ A. Tagliapietra, *Sulla metaforica dello specchio in Schelling e nel giovane Hegel*, «Filosofia», 2 (1989), pp. 175-201:176. Per

evidenziata da Baltrušaitis, coincide anzitutto con il processo di rispecchiamento, con il rivolgersi a sé del pensiero, con la struttura relazionale del soggetto conoscente che si rende oggetto a se stesso per cogliersi specularmente. Nella filosofia classica tedesca, più che in altre epoche del pensiero occidentale, la ripresa dell'immagine dello specchio ha contribuito in modo significativo al ripensamento dei concetti di "riflessione" e "speculazione", che condividono un comune retroterra metaforico.

Nel pensiero di Hegel il procedere riflessivo possiede una complessità che sarebbe perlomeno riduttivo ricondurre soltanto al binomio riflessione-speculazione², poiché è strettamente connesso all'idea di

la citazione sulla catottrica si veda J. Baltrušaitis, *Lo specchio. Rivelazioni, inganni e science-fiction*, Adelphi, Torino 2007, p. 9.

² Cfr. W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13 (1978), pp. 85-117:97. Sul concetto di riflessione nella filosofia hegeliana resta fondamentale lo studio di D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, «Hegel-Studien», 18 (1978), nuova versione ampliata e modificata del saggio *Hegels Logik der Reflexion*, in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, pp. 95-157. Sul binomio riflessione-speculazione nel pensiero hegeliano cfr.: K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, «Hegel-Studien», 5 (1969), pp. 95-128; Id., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier, Bonn 1984; G. Dozzi, *La «riflessione» negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 429-445; L. Lugarini, *Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hegelienne d'Iéna*, in K. Düsing, D. Henrich (Hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit*

pensare in modo alternativo il rapporto fra finito e infinito sia rispetto a chi professa una assoluta separazione di finito e assoluto, sia rispetto a chi insegue un'integrazione che si traduce però in un annullamento del finito. Nel concetto di riflessione, dunque, è racchiusa una duplice esigenza, ontologica ed epistemologica: «in che modo ricomprendere l'essere del finito nella totalità, pur mantenendo l'individualità ontologica del finito; in che modo conoscere il finito come momento ed espressione di vita, senza riprodurre quella separazione che si è inteso oltrepassare e negare»³. Mettendo in evidenza il ruolo anfibio della riflessione, a metà tra il regno dell'intelletto e quello della ragione, il presente contributo si propone di analizzare, per brevi cenni, il tentativo hegeliano di formulare una prima soluzione a questo problema attraverso quel metodo che Hegel nel *Sistema dell'eticità* denomina “ricostruzione” (*Rekonstruktion*). Tale metodo rinvia a un processo che prende le mosse dall'idea dell'assoluto come intero, che tuttavia si è scisso e frammentato e che può ricostituirsi soltanto a partire dalle differenze⁴.

Sin dal periodo francofortese, Hegel associa la

mit Schelling, «Hegel-Studien», 20 (1980), pp. 139-156; Id., *Prospettive hegeliane*, Janua, Roma 1986, pp. 35-54; B. Sandkaulen, *Hegel's First System Program and the Task of Philosophy*, in D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 3-30, in particolare pp. 17-24.

³ L. Ruggiu, *Logica, metafisica, politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2009, vol. I, p. 298.

⁴ Cfr. J.H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion*, «Hegel-Studien», 7 (1972), pp. 123-168, in particolare pp. 152 sgg; si veda anche L. Ruggiu, *Logica, metafisica, politica*, cit., vol. I, pp. 283 sgg.

riflessione alla costruzione del falso finito. In quello che Nohl aveva intitolato *Systemfragment*, la riflessione non riesce ad afferrare la concretezza della vita, se non sulla base di una distinzione tra parte e tutto, singolare e universale, scissione e identità. La riflessione *pone* la vita e, nel far ciò, *separa e frammenta* l'intero vivente. Questa separazione si realizza in due direzioni: o si presuppone la vita come indivisa e si considerano i viventi come sue estrinsecazioni, che l'intelletto fissa come «punti stabili, sussistenti, saldi, insomma come individui»⁵; oppure, «presupposto un vivente (noi stessi che consideriamo)», la vita viene posta al di là della finitezza e della limitazione, come «una vita infinita, di infinita varietà, di infinita opposizione, di infinita relazione»⁶. La pretesa, da parte della coscienza, di separare la totalità vivente implica così una sua cristallizzazione in «vita trattata, fissata». Solo la vita pensante, ovvero la ragione, che Hegel distingue dall'intelletto e dalla riflessione, possiede la capacità di riconoscere la contraddizione tra sé e la vita che le sta di fronte e di distruggerla. La ragione assume, dunque, in questa fase del pensiero hegeliano, lo statuto di facoltà conoscitiva superiore rispetto alla riflessione (e all'intelletto), sebbene il suo compito sia quello di condurre a un'unificazione che soltanto la religione può realizzare compiutamente.

Da questo primo riferimento al *Systemfragment* emerge il nesso intrinseco che lega il concetto di ri-

⁵ G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. von W. Jaeschke, bearbeitet von F. Nicolin, I. Rill, P. Kriegel, Meiner, Hamburg 2014, p. 342 (*Text 63*), ed. it. *Scritti giovanili*, trad. di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 617.

⁶ *Ibidem*.

flessione al fenomeno della scissione (*Entzweiung*), che per Hegel rappresenta il carattere fondamentale della modernità: «la scissione è la fonte del *bisogno della filosofia*, e, come cultura di un'epoca, l'aspetto condizionato, dato della figura. Nella cultura ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è posto come elemento autonomo»⁷. L'irrequietezza storica e il sentimento di un rivolgimento necessario sono all'origine del «bisogno della filosofia», ovvero dell'esigenza di un sistema capace di prospettare un'uscita dalla crisi in cui versa l'epoca moderna⁸. Lungi dall'essere ontologicamente data, la presenza del falso finito si configura piuttosto come l'esito di un processo storico, per cui l'intelletto o, più precisamente, la riflessione astratta che è all'origine di tale processo, non può essere semplicemente negata, ma necessita di essere rielaborata sistematicamente. In altre parole, si tratta di compiere la critica al sapere intellettuale-riflessivo attraverso una considerazione immanente a questo stesso sapere: l'autocoscienza deve trovare nella propria inadeguatezza, non in costrizioni o istan-

⁷ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. von H. Buchner, O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, p. 12 (d'ora in avanti citato con l'abbreviazione *Differenz*), ed. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 13.

⁸ «Il mondo moderno» – commenta Habermas – «soffre di *false identità*, perché nella quotidianità come nella filosofia pone di volta in volta come assoluto un condizionato» (J. Habermas, *Il problema filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 16-45). Su questo si veda anche L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

ze esterne, la necessità di quel movimento negativo che la conduce a superare se stessa⁹.

Se negli scritti francofortesi la riflessione appare intrinsecamente connessa all'intelletto, sicché non è possibile distinguere il procedere dell'una da quello dall'altro, a Jena l'accostamento di riflessione e intelletto acquista una diversa consistenza teorica, nella misura in cui Hegel inizia a delineare un'articolazione interna al procedere riflessivo che diventa comprensibile solo tenendo conto dell'articolato campo semantico in cui è collocato il concetto di intelletto. La *Differenzschrift*, primo testo a stampa di Hegel, si apre con la descrizione della «lotta» fra intelletto e ragione per accaparrarsi il diritto di restaurazione della totalità. Nella dialettica di determinatezza e indeterminatezza, che caratterizza il tentativo dell'intelletto di cogliere l'assoluto, esso si dà una parvenza razionale, ovvero «imita la ragione nell'assoluto porre»¹⁰. Tale tentativo è destinato, però, a un compito infinito:

la pervicacia dell'intelletto [*der Eigensinn des Verstandes*] ha il potere di lasciar sussistere l'una accanto all'altra, non unificate, le opposizioni di determinato e indeterminato, di finitezza e infinitezza data, e di mantenere l'essere contro il non-essere, che è altrettanto necessario all'intelletto. Poiché la sua essenza tende a una generale determinazione, ma il suo determinato è immediatamente limitato da un indeterminato, il suo porre e determinare non assolvono mai il proprio compito; nell'avvenuto

⁹ Cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 107.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Differenz*, p. 13, trad. it. cit., p. 14.

porre e determinare stessi c'è un non-porre e un indeterminato e perciò sempre e di nuovo il compito di porre e determinare¹¹.

La separazione di finito e infinito e l'innalzamento del secondo al di sopra del primo non conduce a un annullamento del finito, piuttosto alla sua reificazione. L'intelletto è «la forza che limita (*die Kraft des Beschränkens*)»¹², nel senso che la sua modalità conoscitiva si struttura attorno al *limite* che separa finito e infinito, determinato e indeterminato. Tuttavia, se l'indeterminato è il presupposto del determinato, ne deriva la necessità di porre un altro indeterminato che, a sua volta, dovrà essere determinato. Così, riferendo il finito all'assoluto, l'intelletto, che ritiene di togliere la pretesa del finito di valere per se stesso, è costretto a fare i conti col fatto che il finito riacquista consistenza ontologica proprio in questo rapporto deficitario con l'assoluto. Il destino dell'assoluto posto dall'intelletto è quello di diventare esso stesso un finito, in quanto pone se stesso facendo astrazione dal finito, che perciò continua a sussistere *accanto* a esso come alterità non compresa.

All'interno di questo orizzonte epistemologico avviene la tematizzazione delle diverse accezioni del concetto di riflessione, che rappresenta un'ulteriore stratificazione del rapporto fra intelletto e ragione. Hegel introduce, mediante l'uso degli aggettivi, un'importante distinzione: accanto alla «riflessione isolata», che viene descritta come «la facoltà dell'essere e della limitazione», è posta una «riflessione razio-

¹¹ Ivi, p. 17, trad. it. cit., p. 19.

¹² Ivi, p. 12, trad. it. cit., p. 13.

nale» o riflessione come «strumento del filosofare»¹³. Mentre la prima aderisce al sistema dell'intelletto e si ostina a produrre condizioni di scissione, la seconda entra a far parte di quel movimento di pensiero, cui spetta il compito di aprire la strada al sapere speculativo mediante la negazione delle determinazioni finite assunte nella loro unilateralità e parzialità. La riflessione filosofica diventa, dunque, un *medium* tra intelletto e ragione, tra astrazione e speculazione. Una distinzione analoga si trova anche nel frammento *Die Idee des absoluten Wesens*¹⁴, appartenente alle lezioni *Introductio in Philosophiam* dell'anno accademico 1801-1802¹⁵: mentre «la cattiva rifles-

¹³ Ivi, p. 16, trad. it. cit., p. 18.

¹⁴ Questo frammento fa parte di alcuni manoscritti ritrovati nel 1975 presso la Staatsbibliothek di Berlino. Il materiale si divide in sei parti: 1. *Diese Vorlesungen...*; 2. *Die Idee des absoluten Wesens...*; 3. *Daß die Philosophie...*; 4. *ist auf das Allgemeine...*; 5. *Das Wesen des Geistes...*; 6. *seiner Form*. Per la storia e il ritrovamento di questi manoscritti si veda E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 29 (1975), pp. 430-444. Per la cronologia e datazione dei manoscritti cfr. H. Kimmerle, *Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8, hrsg. von R.-P. Horstmann unter Mitarbeit von J.H. Trede, Meiner, Hamburg 1976, pp. 353 sgg. Pubblicati nel vol. 5 dei *Gesammelte Werke*, i frammenti sono stati tradotti in italiano da C. Belli e J.M.H. Mascot (cfr. G.W.F. Hegel, *Il bisogno della filosofia [1801-1804]*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 85-121).

¹⁵ Per le notizie relative all'insegnamento di Hegel a Jena cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012, pp. 176-179; H. Kimmerle, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, «Hegel-Studien», 4 (1967), pp. 21-99; K. Düsing, *Hegels Vorlesungen an der Universität Jena*, «Hegel-Studien», 26 (1991), pp. 15-24.

sione (*die schlechte Reflexion*)»¹⁶ resta ferma all'antinomia, «la riflessione assoluta [*die absolute Reflexion*]», in quanto strumento del conoscere assoluto, toglie l'opposizione¹⁷. L'acquisizione di una fisiono-

¹⁶ *Die schlechte Reflexion* è protagonista anche di un aforisma del *Wastebook* hegeliano: «la cattiva riflessione è il timore di sprofondarsi nella *cosa*, riflessione che scavalca sempre la cosa e torna in sé. L'analista, come dice *Laplace*, si abbandona al calcolo e gli sfugge il compito, e cioè la visione d'insieme e la dipendenza dei singoli momenti del calcolo del tutto. Non solo la considerazione della dipendenza del singolo dal tutto è l'essenziale, ma anche che ogni momento stesso, indipendentemente dal tutto, è tutto, e questo è lo sprofondarsi nella cosa» (*Aphorismen aus Hegels Wastebook [1803-1806]*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. von M. Baum, K.R. Meist unter Mitarbeit von T. Ebert, Meiner, Hamburg 1998, p. 498, ed. it. *Aforismi jenesi [Hegels Wastebook 1803-1806]*, trad. di C. Vittone, Feltrinelli, Milano 1981, p. 70).

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Die Idee des absoluten Wesens*, cit., pp. 264-265, trad. it. cit., p. 98. Questa distinzione ha dato luogo a diverse letture. Jaeschke ritiene che «la cattiva riflessione» debba essere intesa come «prescientifica [*vorwissenschaftlich*]»; «la riflessione assoluta» costituirebbe, invece, «l'organo della logica, – e perciò quest'ultima non è l'anticamera della scienza dominata dalla riflessione isolata, ma scienza stessa dell'idea assoluta. La tematizzazione delle forme della finitezza nel quadro della logica resta sempre nell'unità della riflessione come movimento comprensivo della scissione e del suo superamento» (W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion*, cit., p. 101). Baum e Meist sostengono che «cattiva riflessione» e «riflessione assoluta» siano unificate nel «conoscere assoluto» e che tale unità debba essere intesa sia come «l'andare nell'opposizione» che come «il "suo superamento [*seine Aufhebung*]» in quanto opera della riflessione» (M. Baum, K. Meist, *Durch Philosophie Leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, «Hegel-Studien», 12 (1977), pp. 43-81:52). Per Pozzo «la cattiva riflessione» non sarebbe altro che «la riflessione espressa dalla tradizione della trattatistica logica, da Aristotele a Kant, una forma di pensiero che si basa sul prin-

mia speculativa per questo secondo tipo di riflessione sembra essere confermata anche dalla conclusione del frammento, in cui Hegel afferma che la riflessione può annientare l'opposizione soltanto attraversandola: «senza andare nell'opposizione il suo togliimento non è possibile. Il conoscere assoluto è il togliere tale opposizione, non l'ignorarla, né l'astrarre da essa»¹⁸.

Che il carattere più proprio del pensiero hegeliano nei primi anni jenesi si giochi quasi interamente sul ruolo anfibio del concetto di riflessione appare anche da un rapido confronto con il pensiero dell'amico Schelling, con il quale Hegel condivide la consapevolezza della necessità di annientare la costruzione innalzata dall'intelletto. Gli studi ormai classici di Düsing hanno messo in evidenza come l'influenza di Hegel sia stata determinante nel cambiamento del vocabolario filosofico schellinghiano¹⁹. Se si confrontano le due edizioni dello scritto sulle *Idee per una filosofia della natura* (1797-1803), si assiste a un ribaltamento dei concetti di riflessione e speculazione, motivato dall'assunzione, da parte di Schelling, del concetto hegeliano di «speculazione» inteso come il punto di vista razionale, come l'assoluto in quanto conoscere, che sta a fondamento del sistema dell'identità. Tuttavia Schelling non condivide un punto fondamentale

«il principio di non contraddizione e pertanto cade al comparire delle antinomie», mentre «la riflessione assoluta» condurrebbe «al di là della barriera costituita dalle antinomie, verso la fondazione di una nuova logica» (R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica [1782-1801]*, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 225).

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Die Idee des absoluten Wesens*, pp. 264-265, trad. it. cit., p. 98.

¹⁹ K. Düsing, *Spekulation und Reflexion*, cit., pp. 95-128.

dell'esposizione hegeliana: pur accettando il carattere negativo della *Aufhebung*, egli «lascia aperta la possibilità che il superamento della scissione proprio delle filosofie della riflessione non coincida con l'emergere della filosofia nella sua “forma assoluta”»²⁰; così, in definitiva, gli sfuggirebbe il senso positivo (e per Hegel decisivo) della contraddizione.

Per comprendere il rapporto di astrazione e implicazione che caratterizza il binomio riflessione-speculazione nel pensiero hegeliano, occorre chiedersi però in che modo la riflessione realizzi il passaggio al sapere speculativo, ovvero si faccia «strumento del filosofare». Il processo che consente alla riflessione di ritrovare in sé il germe dello speculativo, della ragione, è ciò che Hegel chiama «la legge dell'autodistruzione»²¹, che la costringe a postulare l'intuizione trascendentale come sua necessaria integrazione (negli anni 1801-1803 Hegel ricorre al concetto di intuizione mutuato da Schelling, che sarà successivamente abbandonato – perlomeno nella veste conoscitiva in cui è presentato nei primi scritti critici – a favore di una riabilitazione conoscitiva del concetto²²). Mediante la negazione di sé e l'affermazione di

²⁰ Ivi, pp. 106-107. Nel *Sistema dell'identità* di Schelling la riflessione «non ha una funzione costitutiva per la conoscenza dell'assoluto. Il suo andamento tripartito in tesi, antitesi e sintesi è solo la copia del vero metodo, che egli determina attraverso l'intuizione intellettuale come *costruzione* speculativa» (K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, in K. Düsing, D. Henrich [Hrsg.], *Hegel in Jena*, cit., pp. 33-34).

²¹ G.W.F. Hegel, *Differenz*, p. 18, trad. it. cit., p. 20.

²² Nella *Differenzschrift*, la necessità per la riflessione, da un lato, di essere sintetizzata con l'intuizione, dopo essersi in-

un sapere altro, capace di integrare la propria manchevolezza conoscitiva, la riflessione mostra di possedere un tratto intrinsecamente razionale. Nel suo compito speculativo, essa è pensata da Hegel come un *processo* mediante il quale la coscienza riconosce la propria inadeguatezza nel mediare la molteplicità dei punti di vista finiti e soggettivi in una filosofia sistematica, all'interno della quale ciascun punto si costituisce solo in relazione ad altro. La «legge dell'autodistruzione» rivela, in ultima analisi, come fra riflessione e speculazione non vi sia una distanza ontologica, quasi si trattasse di contenuti diversi – il che accadrebbe qualora l'assoluto fosse una realtà altra dal finito – piuttosto il contenuto è il medesimo, sebbene espresso secondo modalità conoscitive diverse²³.

Il compito speculativo della «riflessione filosofica» è però più profondo. Essa, infatti, smaschera la parvenza di mediazione e sintesi di cui l'intelletto si ammantava, ovvero svela quel processo mediante il quale l'intelletto attribuisce al particolare una *forma* di universalità, senza modificarne realmente il suo

garbugliata in contraddizioni ed essere sfociata nell'antinomia, e per l'intuizione, dall'altro, della mediazione riflessiva, che le consente di acquisire un contenuto concreto, si risolve in una complicazione epistemologica che induce a interpretare l'intuizione come una riflessione della riflessione, o meglio, una riflessione in potenza, preannunciando quel processo di determinazione della riflessione da parte di se stessa che sarà oggetto della *Logica* jenesse. Per un approfondimento si veda il saggio di G. Califano, *Intuizione trascendentale, sapere trascendentale e sistema nella Differenzschrift di Hegel*, «Giornale di metafisica», numero monografico intitolato *Intuizione ed emotività*, a cura di A. Ciccatello, L. Filieri, 39 (2017), 2, pp. 449-463.

²³ L. Ruggiu, *Logica, metafisica, politica*, cit., vol. I, p. 379.

modo d'essere. In tal senso, è stato fatto opportunamente notare che la riflessione agisce come «*intentio obliqua*» dell'intelletto²⁴: essa cristallizza le determinazioni del senso comune sulla base di una completa astrazione dal concetto di totalità cui esse afferivano, eliminando quel residuo empirico che ancora sussiste nell'astrazione operata dall'intelletto. Abbiamo qui a che fare con un «astratto perfettamente astratto» che è diventato «puro concetto»²⁵. Rispetto al mero formalismo, che potrebbe essere considerato come il primo livello della modalità conoscitiva dell'intelletto, la falsa assolutizzazione del finito presenta un livello di astrazione ulteriore e fa emergere il germe di una minaccia ben più grave, quella della genesi dell'ideologia. La trasfigurazione di un finito, di un particolare comporta, infatti, l'attribuzione di «*sovrappiù simbolico*, che gli deriva dalla cessione che tutti gli altri individui fanno inconsapevolmente della propria natura partecipativa e comunitaria». L'assolutizzazione del finito si configura, dunque, come «l'esito di un lavoro di rimozione-proiezione-spostamento che tutti gli altri individui, che non sono quel particolare, fanno della loro originaria natura umana-relazionale»²⁶. È proprio da qui per Hegel che traggono la loro origine i processi di alienazione (*Entfremdung*) e reificazione (*Verdinglichung*).

²⁴ W.C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift»*, «Hegel-Studien», 12 (1974), p. 96, che la riprende dal volume di N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, il quale, a sua volta, traduce con *intentio recta* e *intentio obliqua* le espressioni della Scolastica *intentio prima* e *intentio secunda*.

²⁵ G. Dozzi, *La «riflessione» negli scritti jenesi*, cit., p. 433.

²⁶ R. Finelli, *Un parricidio mancato*, cit., p. 113.

Sebbene molti interpreti²⁷ abbiano posto l'accento sulla difficoltà da parte di Hegel di tenere insieme il nesso riflessione-speculazione nella prima fase della sua meditazione jenesa, non si può fare a meno di riconoscere come la *Differenzschrift* presenti un primo tentativo di soluzione del problema relativo allo statuto del finito, ovvero del problema essenziale cui deve dare risposta ogni sistema di tipo monistico, com'è stato acutamente osservato da Dieter Henrich²⁸. Certamente in questi anni Hegel non dispone ancora del

²⁷ Fra gli altri, Palermo fa notare che il divenire razionale della riflessione si presenta come un «salto logico», che non riesce a trovare una vera e propria giustificazione in questa fase del pensiero hegeliano: «è necessario mantenere l'alterità tra riflessione e ragione, perché la verità intesa come certezza, e come sapere, non può avere uno statuto qualitativamente diverso rispetto al non vero proprio del sapere finito. Ma è altrettanto necessario mantenere la loro identità, poiché se la vera essenza della riflessione non è la ragione stessa, allora il processo di innalzamento rischia non solo di perdere necessità e carattere di scienza, ma anche di apparire come un percorso di superamento non più immanente; rischia di mostrarsi come un salto e non come un *passaggio*» (S.V. Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena [1797-1803]*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 124). Finelli si esprime in maniera analoga, quando osserva che «la negazione assoluta» che, sciogliendo l'opposizione fissata, dovrebbe garantire la coappartenenza dell'uno all'altro e, dunque, la totalità, «si dà per questo Hegel solo sul piano trascendente»: «all'esteriorità cioè della negazione che connota qui la contraddizione corrisponde l'esteriorità dell'*intuizione* rispetto alla *riflessione* intellettuale: ed Hegel non riesce così ancora a raggiungere un'identità che sia ricca della differenze» (R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel [1770-1801]*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 165).

²⁸ D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, in D. Henrich, K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, cit., pp. 103-118:104, trad. it. *Spirito assoluto e logica del finito*, in A. Nuzzo (a cura

metodo della negazione determinata, tuttavia egli tenta di far fronte all'esigenza, logica e ontologica, di mantenere l'individualità del finito, sottolineando il *nesso organico* che lega riflessione e speculazione, finito e infinito. Il metodo ricostruttivo, cui si è accennato in apertura, non rinvia a uno schema astratto da applicare alla cosa per imporle un determinato svolgimento, che implicherebbe una ricaduta nell'astrazione, quanto piuttosto si propone di seguire l'andamento stesso della cosa. Se il reale è concepito come identità, come intero, allora, nella comprensione hegeliana, la negazione delle differenze non è un fattore contingente, bensì coinvolge l'essenza stessa dell'identità, la quale si ricompone proprio a partire dalle differenze: «l'identità – si legge nel *Sistema dell'eticità* – si solleva dalla differenza, è, secondo la sua essenza, negativa [*die Identität geht von Differenz auf, ist ihrem Wesen nach negativ*]»²⁹. L'identità si solleva dalle differenze, vale a dire essa è dispersa ma già presente in esse.

Dietro al carattere anfibio della riflessione si cela quello che Trede ha definito come il processo del «*divenire razionale dell'intelletto* [*Werdens des Verstandes zur Vernunft*]»³⁰. Tale espressione non deve essere intesa, però, nel senso che la ragione si configura come una facoltà ulteriore volta a integrare la comprensione unilaterale dell'intelletto, bensì

di), *La logica e la metafisica di Hegel*, Carocci, Roma 1993, pp. 137 sgg.

²⁹ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, cit., p. 281, ed. it. *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, trad. di A. Negri, Laterza, Bari 1971, p. 168.

³⁰ J.H. Trede, *Hegels frühe Logik*, cit., p. 132.

essa coincide con l'intelletto stesso, che abbandona il procedere per scissioni e riconosce in sé quella processualità che include l'alterità, senza con ciò cristallizzarla in un puro pensato. Più esattamente, la ragione è «quello che l'intelletto, nella sua attività, *fa realmente*, in contrasto con quello che vuole o intende fare»³¹. Non è, dunque, possibile considerare il conoscere intellettualistico come estraneo all'ambito del vero, poiché, a rigore, non vi è mai una definitiva dismissione del *Verstand* nell'epistemologia hegeliana; piuttosto abbiamo a che fare con «una sorta di *intellettualizzazione della ragione*, tale da teorizzare le funzioni dell'intelletto come un necessario e prezioso strumento di determinazione del contenuto»³². Hegel non elimina il carattere astratto dell'intelletto, ma, nella fase jenesa, comincia a guardare sotto una nuova luce quel potere di astrazione, che solo inizialmente appare come un deficit epistemologico, ovvero l'incapacità di cogliere il reale nella sua complessità, e si mostra, infine, come ciò che la *Fenomenologia dello spirito* denominerà «la potenza più mirabile e più grande», anzi «la potenza assoluta».

³¹ S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, trad. di C. Salzani, W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013, pp. 332 sgg.

³² «Parimenti Hegel propone una sorta di *razionalizzazione dell'intelletto*, in modo tale da superare quella che appare essere una *soggettiva impotenza della ragione*, vale a dire quella mancanza di energia che depotenzia il sapere e non consente di cogliere il senso unitario delle differenze, fissate attraverso l'ordinario uso categoriale» (P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Carocci, Roma 2013, p. 34).

ONTOLOGIA DELLA RELAZIONE E FRATTURA.
L'INTERPRETAZIONE DELLA RELIGIONE
EBRAICA NELLE *VORLESUNGEN ÜBER DIE
PHILOSOPHIE DER RELIGION* DI HEGEL

Antonio Pirolozzi

Il contributo intende ripercorrere in maniera sistematica l'itinerario speculativo hegeliano degli anni berlinesi sulla religione ebraica. Per Hegel la religione ebraica non è soltanto la religione della scissione, poiché essa presenta in sé le cifre di un'*ontologia relazionale* che oscilla continuamente tra il desiderio di unione e la frattura nel rapporto con il divino. Per evidenziare la progressiva evoluzione hegeliana sul rapporto unità/frattura nell'ontologia ebraica, saranno presi in esame i corsi dal 1821 al 1831, con lo scopo di sottolineare le diverse categorie ontologiche che fondano la relazione tra l'uomo e l'Assoluto. Il ruolo che inizialmente Hegel riconosce alla religione ebraica è quello di produrre una frattura rispetto al mondo orientale: il carattere di potenza assoluta e di trascendenza, propria del Dio ebraico, si contrappone all'impotenza del principio orientale, che resta sempre contraddistinto dalla materia. Con l'ebraismo Dio appare come una potenza unica che nega l'autocoscienza finita, la quale intuisce nel divino soltanto la

propria negazione dando vita a una coscienza servile, completamente contratta nella propria interiorità, cui corrisponde un Dio che non è rappresentabile. Questa originale interpretazione trova la propria esplicazione nella figura di Giobbe, personaggio biblico che incarna, nella riflessione di Hegel, il punto di unità e di rottura della coscienza servile. Tuttavia, l'ebraismo rappresenta lo snodo cruciale per la filosofia della religione di Hegel, in quanto cifra embrionale dell'ontologia relazionale che avrà la sua esplicazione con la religione manifesta.

1. *La religione ebraica come coscienza servile*

Nel *Manoscritto* del 1821 Hegel divide le religioni finite in tre gradi: le religioni della natura, dove l'unità di spirituale e naturale si realizza ancora nelle figure naturali; le religioni della sublimità e della bellezza, ovvero l'ebraismo e la religione greca, dove prevale fortemente il principio spirituale; infine la religione della conformità a un fine in cui si pone uno scopo esteriore, ad esempio il dominio del mondo, come accade nella religione romana. L'esposizione della religione determinata che troviamo nel *Manoscritto* si fonda sulla correlazione tra i gradi delle religioni e i momenti delle sfere dell'Essere (primo grado), dell'Essenza (secondo grado), del Concetto (terzo grado). Il momento dell'Idea viene riservato esclusivamente alla religione manifesta, ovvero la religione cristiana. Per tutte le religioni Hegel segue inoltre lo stesso schema: a) descrizione del concetto metafisico; b) rappresentazione concreta; c) il culto, che esprime il lato della soggettività. Qui il culto merita un discor-

so a parte, perché in tutte le forme finite della religione esso è concepito solo e sempre come unità immediata di naturale e spirituale. Si tratta dunque di una conciliazione “per natura”. Soltanto nella religione cristiana si pone l’esigenza di una conciliazione che raggiunga la sua autentica profondità. Infatti, come vedremo, la conciliazione posta dal culto cristiano passa dalla profonda scissione che lacera l’autocoscienza finita, che prende atto di non essere buona per natura e che la conciliazione raggiunta non è per sempre. Nella religione compiuta il soggetto deve liberarsi dalla sua naturalità e farsi pienamente spirito, divenendo effettivamente libero. Il culto solo a questo punto passa nell’interiorità dell’autocoscienza e diventa conoscenza, ovvero sapere del contenuto che costituisce lo Spirito assoluto. Nella forma più compiuta, dunque, il culto più autentico è quello che si realizza quando l’individuo ha percorso questo processo con se stesso e resta membro della comunità dello Spirito nella quale lo stesso Spirito assoluto è vivente. Possiamo dunque perfettamente distinguere tra il culto limitato e quello della libertà: si tratta di una distinzione presente anche nella rappresentazione, dove Hegel differenzia tra il Dio nella sua determinatezza, in quanto oggetto della nostra coscienza, e il Dio libero, perfettamente conforme al concetto in quanto tale che, però, è oggetto della sola religione manifesta.

Con la religione ebraica, l’universalità si presenta nella forma di un Dio Signore e Padrone, che domina il tutto. L’universalità dunque non è più imbrigliata all’interno della sua materialità, che nelle religioni della natura restava insuperata. La religione ebraica viene salutata da Hegel come un evento e una svolta cruciale, una vera e propria frattura (anche se la se-

conda frattura sarà rappresentata proprio dal cristianesimo). Infatti, i popoli che

sono arrivati a sapere, a venerare l'essenza, sono entrati in questo modo nella sfera dell'idealità, nel regno dell'anima, nel terreno del mondo degli spiriti; essi si sono strappati di dosso la catena dell'intuizione sensibile, della confusione priva di pensieri e hanno afferrato, creato il pensiero, la sfera intellettuale, e hanno raggiunto il saldo terreno dell'interno. Hanno fondato il santuario che adesso ha per sé solidità e stabilità – un interno che appare, che si manifesta, ma che si manifesta soltanto, che non decade nell'esserci sensibile, non cerca in esso la sua esistenza¹.

Nel *Manoscritto* questa nuova fase inaugurata dalla religione ebraica arriva a spingersi fino alla religione romana. Il «Dio ebraico», come osserva Marcello Monaldi, «rappresenta una sorta di contrazione di tutto il cammino precedente nel punto privo di estensione della pura riflessione: come tale, esso segna un nuovo inizio, da cui la storia successiva prende le mosse per dare un contenuto *concreto*, per *determinare* questa puntualità assoluta, allargandola e dilatandola sino a farvi rientrare le forme della vita etica, i bisogni pratici

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 4, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, *Die bestimmte Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Felix Meiner 1985, pp. 30-31 (d'ora in avanti *V4*), trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, *La religione determinata*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2012, p. 50 (d'ora in avanti *LFRII*).

dell'individualità»². La religione greca e romana dunque non sono altro che il tentativo di ampliare questa sfera della pura riflessione della religione ebraica, che riesce a esprimere solo il timore del servo al cospetto di Dio, quale Signore assoluto, e si risolve nella brama del possesso della «terra promessa». Il Dio ebraico, in quanto Signore del tutto, del creato, si determina come *Macht*, come potenza, un profilo che resterà dominante sino alla religione romana. Il Dio della religione ebraica non è più *das Eine*, ma è *der Eine*, ovvero un Dio estremamente geloso, che non tollera più accanto a sé le altre divinità. Per Jaeschke *der Eine* sembrerebbe una categoria che fa ancora parte della logica dell'Essere³. In realtà, come osserva Heede, Hegel distingue *das Eine* da *der Eine*, e grazie a questa distinzione possiamo dire che l'Essenza è riflessa in sé stessa alla luce della categoria dell'identità⁴. Siamo perciò all'interno della logica dell'Essenza.

La coscienza religiosa che adora questo Dio non è altro che una coscienza divenuta autocoscienza astratta, perché coglie in Dio l'assolutezza del principio autocosciente, la sua sovrana astrazione, in cui non c'è ancora posto per nessuna determinazione concreta. Il Dio appare, manifestando solo la sua pura interiorità, proprio perché manca di determinazioni, e non rico-

² M. Monaldi, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, ETS, Pisa 1996, p. 135.

³ W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 278-279.

⁴ R. Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Phil. Diss., Münster 1972, pp. 179-180.

nosce in sé nessun elemento della realtà finita in cui si svolge la stessa vita umana. Questo processo spiega il perché l'uomo intuisce nel divino solo la propria negatività. Anzi, secondo Hegel, l'unico sentimento che l'uomo nutre è quello della paura di fronte all'infinita potenza del Signore del tutto. Monaldi osserva che nel «sentimento dell'infinita potenza di un Altro» risuona, «in maniera ancora costruttiva e astratta, l'infinita potenza liberatoria del *proprio* spirito»⁵. Certamente l'autocoscienza dell'uomo non viene affatto annullata, ma è posta di fronte a Dio come nullità: l'uomo è servo e Dio è il Signore. Anche la natura è soltanto una creazione di Dio: gli elementi naturali, la luce, i venti, i fulmini ecc. sono soltanto suoi servitori e Dio non trova in essi una forma sensibile che possa essere la sua figura (*Gestalt*), la sua concreta figurazione. Tra gli attributi, invece, la bontà di Dio è il lato positivo della sua potenza che fa esistere il mondo, mentre la sua giustizia è il lato negativo della potenza che lo condanna a perire. Questi attributi non solo non ne determinano l'essenza, ma non articolano nemmeno l'interno del contenuto in modo da dargli concreta esistenza.

Il servizio dell'autocoscienza finita è ricambiato da Dio con il possesso materiale della «terra promessa». Quest'ultima considerazione viene svolta da Hegel nella parte riservata al culto ebraico, che illustra l'unificazione dell'uomo con Dio, ma per l'ebreo questa unificazione non ha il carattere di una riconciliazione, assumendo piuttosto i tratti dell'avverarsi di una promessa. Nel *Manoscritto* domina ancora il tono di disprezzo da parte di Hegel per la coscienza servile

⁵ M. Monaldi, *Storicità e religione in Hegel*, cit., p. 137.

della religione ebraica, la quale per sé non chiede nulla di eterno e non si rivolge minimamente all'immortalità dell'anima, cosa che invece accadrà nella religione greca e romana, ma che desidera solo un bene terreno, un semplice *Besitz*, un possesso, e non una proprietà fondata sul diritto. Per Hegel gli ebrei non hanno ancora «uno spazio interiore, un'estensione interiore» e perciò non possono fondare la propria vita sull'idea di diritto, che richiede proprio l'«estensione dell'Io, oggettività nell'esistenza, libertà»⁶. Il servo dunque coltiva ancora «un'intenzione egoistica nel servizio, nella sottomissione, nel timore, nell'abiezione di fronte al signore»⁷.

2. La frattura e la novità dell'ebraismo

Diversa è l'articolazione del corso del 1824, in cui la storia delle religioni viene tracciata con il fine di mostrare il diventare consapevole dello Spirito nella forma dell'autocoscienza umana. Qui, infatti, la storia delle religioni determinate, che Hegel definisce come religioni etniche, definizione che presumibilmente aveva tratto da Goethe, attraversa tre stadi, che in realtà si riducono a due, perché il terzo converge nel secondo. Hegel presenta le tre forme inizialmente così: «1. La religione naturale in generale; in essa rientrano le religioni orientali in genere che consistono, nella loro totalità, in questa unità della natura e dello spirito e che sono una commistione dei due elementi». La religione naturale comprende: a) la «religione

⁶ V4, pp. 65-66; LFR II, p. 81.

⁷ V4, p. 68; LFR II, p. 83.

della magia”, diffusa tra gli eschimesi, i mongoli, i cinesi, ma soprattutto in Africa, in cui la coscienza avverte la sua “potenza” nei confronti della natura; b) due religioni che vengono considerate come un’appendice della religione della magia: la religione di stato cinese e la religione del Buddha e dei Lama; c) la religione della fantasia, ovvero l’induismo, in cui la forma dello spirito è quella della Trimurti (Brahma, Vishnu e Shiva); d) la religione del bene o della luce, il parsismo persiano; e) la religione dell’enigma, ovvero la religione egizia, che rappresenta il passaggio alle religioni superiori. «2. La religione dell’elemento spirituale per sé quale soggettività in generale che è astrattamente per sé, la religione del puro pensiero, e quella della corporeità spirituale, che è particolarezzata, determinata in sé – la religione ebraica e la religione greca. 3. La religione della finalità esteriore, la religione romana in generale, che segna la transizione alla religione assoluta»⁸; in questa religione gli dèi del *Pantheon*, le feste, gli spettacoli pubblici e le virtù individuali sono finalizzati all’universale scopo esteriore del dominio del mondo. Hegel, seguendo l’impostazione di Ferguson⁹, paragona le singole religioni determinate alle tre età dell’uomo. Hegel dice:

Il bambino è ancora nella prima unità immediata della volontà e della natura, tanto della propria natu-

⁸ *V4*, p. 142; *LFR II*, p. 148.

⁹ Adam Ferguson (1723-1816) è stato un sociologo, storico, filosofo scozzese. Hegel lo aveva letto e studiato fin dagli anni giovanili di Stoccarda. Nell’opera *An Essay on the History of Civil Society* (1762) Ferguson aveva paragonato le tappe della vita dell’uomo allo sviluppo dei popoli.

ra quanto della natura circostante. Il secondo stadio, l'età dell'adolescenza, questa individualità, questo divenire-per-sé, questa spiritualità vivente che non pone ancora per sé alcuno scopo particolare, si lascia sollecitare da, anela a e si interessa di tutto ciò che gli si presenta dinnanzi, e in questo è coraggiosa. Il terzo stadio, l'età virile, è l'età del lavoro per uno scopo particolare a cui l'uomo si assoggetta e a cui dedica le proprie forze. Infine il quarto stadio, che si libra al di sopra dei precedenti, è l'età senile, quella del pensiero, che ha innanzi a sé l'universale quale scopo infinito e riconosce questo scopo – la vecchiaia, che dalla vitalità e dal lavoro particolare è ritornata allo scopo universale¹⁰.

Nel '24 Hegel espone nuovamente il tema dell'ir-rappresentabilità della divinità ebraica e riformula in modo nuovo il rapporto tra Dio e la coscienza servile, dove quest'ultima non è più vista solo nella sua determinazione di attaccamento ai beni e fini terreni. Il Dio ebraico, l'Essenza è «priva di figura e di immagine, verso l'esterno non si presenta in guisa naturale per l'altro, ma è solo per il pensiero, per lo spirito»¹¹. L'assenza di una figura concreta del Dio ebraico è la conseguenza del fatto che, nella religione spirituale, l'unità del finito con l'Infinito è già da sempre posta nel contenuto essenziale. Il Dio ebraico è un Dio della finalità, ma si tratta ancora di una finalità indeterminata. Il terreno della realizzazione dell'idea divina è lo spirito, e anche il fine in cui si rivolge il popolo di Dio è sempre visto nel rapporto spirituale con il

¹⁰ *V4*, p. 143; *LFR II*, p. 149.

¹¹ *V4*, p. 325; *LFR II*, p. 308.

divino. Il contenuto divino entra nella sfera dell'auto-coscienza finita, che assume qui il carattere della vita etica. Il Dio delle religioni spirituali è un Dio etico e non più naturale, e questa determinazione vale anche per la religione ebraica: «Quindi il riflesso di Dio, la determinatezza di Dio è nella coscienza, nel fatto che egli viene conosciuto; egli non viene ancora conosciuto, ma soltanto riconosciuto»¹². L'autocoscienza, che si rapporta con il divino, è qui definita «l'eticità immediata, naturale, e l'esistenza di questa eticità immediata è quindi la famiglia, l'eticità naturale, il contesto familiare; lo scopo è quindi la famiglia, e questa unica famiglia, che esclude le altre»¹³. Infatti, il Dio ebraico non è solo il creatore dei cieli e della terra, ma è anche il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Non meraviglia dunque che Hegel consideri il *timor Domini*, la paura del Signore, non più come sottomissione ma come *initium sapientiae*. Hegel dà grande risalto alla fiducia del popolo ebraico nei confronti del suo Dio, e questa fiducia viene intesa come «questo puro momento della coscienza che è presso se stessa, determinata essenzialmente in questo modo, così che la sua essenziale determinatezza penetra nel rapporto divino, nell'idea, per così dire nella suprema santità di questa realtà – così che la determinatezza ottiene un valore assoluto ed essenziale in-sé, viene introdotta nel santuario dell'intimità divina»¹⁴.

¹² V4, p. 334; LFR II, p. 315.

¹³ V4, p. 335; LFR II, p. 316.

¹⁴ V4, p. 347; LFR II, p. 326.

3. *L'ebraismo come religione della finalit *

Nel corso del 1827, rispetto ai corsi precedenti, c'  un ulteriore passaggio. Hegel mostra come nelle stesse religioni determinate avvenga l'elevazione del finito all'Infinito. Non si tratta, per , di un passaggio graduale dalla coscienza all'autocoscienza, perch  nelle religioni determinate siamo gi  nella sfera dell'autocoscienza, e sebbene con gradi e forme di volta in volta diverse, tutte le religioni conducono comunque a un processo di elevazione dell'autocoscienza finita. Questa elevazione   un sapere, ovvero una consapevolezza che l'uomo ha di s  in questo processo di elevazione a Dio, che conduce o alla dispersione in un afflato cosmico, come avviene nel *Nirvana*, o se riesce all'oggettivarsi presso di s . Ora, pur distinguendo tre forme di religione, Hegel sottolinea che, fin dal primo momento, non ci troviamo di fronte alla mera adorazione degli oggetti della natura, ma siamo gi  in presenza di un oggetto con le fattezze umane. Anche a partire dal grado pi  basso, dunque, c'  comunque l'elevazione allo spirito, solo che in questi casi si tratta di una elevazione realizzata in modo incoerente. Nel '27, rispetto al corso del '24, Hegel modifica ulteriormente l'esposizione sulla religione ebraica che si configura logicamente come la religione della finalit . Il Dio degli ebrei non esige pi  una semplice e pura sottomissione al suo volere ma chiede che questa sottomissione sia corrisposta attraverso il rispetto della Legge. Nella religione ebraica Dio deve essere onorato non solo attraverso il riconoscimento della sua signoria sul creato, che rappresenta il fine teoretico, ma soprattutto attraverso il riconoscimento della Legge, che rappresenta il fine pratico. Per Hegel l'uomo

«fa ciò che è giusto in relazione a Dio, per la gloria di Dio; questa giustizia ha poi la sua sede anzitutto nella volontà, nell'intimo»¹⁵. Attraverso l'obbedienza alla Legge, l'uomo domina la sua parte naturale così come Dio domina sulla natura da lui creata. In questo modo il benessere degli uomini è giustificato in maniera affermativa, «ha una legittimazione affermativa, divina; ma ha questa legittimazione solo se esso è conforme al divino, alla divina legge etica»¹⁶. Ci troviamo di fronte a una necessità concreta, poiché è una necessità che emana leggi che sono alla base e presiedono all'armonia di felicità e moralità. Dio è saputo dall'autocoscienza finita come saggio, ovvero come datore di leggi e al tempo stesso come garante dell'armonia tra la moralità e la felicità.

Rispetto al *Manoscritto* del '21, Hegel presenta in maniera diversa anche la vicenda biblica di Giobbe, che non è più vista come la semplice sottomissione alla potenza di Dio. Giobbe è

insoddisfatto appunto perché non considera la necessità come un destino cieco; egli sa che scopo di Dio è fare in modo che all'uomo buono le cose vadano bene. Ora, la svolta è che quell'insoddisfazione, quel malumore si devono sottomettere alla fiducia pura, assoluta. Questa sottomissione è l'ultima cosa. Da un lato, c'è l'esigenza che all'uomo giusto le cose vadano bene; dall'altro, c'è una sottomissione, una rinuncia, un riconoscimento della potenza di Dio; e la conseguenza di questo riconoscimento è appunto il ristabilimento della fortuna a opera di Dio. Questa

¹⁵ *V4*, p. 571; *LFR II*, p. 517.

¹⁶ *V4*, p. 572; *LFR II*, p. 518.

fiducia in Dio, questa unità e la coscienza di questa armonia tra la potenza e, al contempo, la verità e la giustizia di Dio, la coscienza che Dio è determinato in-sé come scopo e ha degli scopi, è la prima cosa, mentre le benedizioni di Dio ne sono la conseguenza. Quella fiducia in Dio è appunto in generale la coscienza di questa armonia tra potenza e saggezza¹⁷.

La vicenda di Giobbe ha il significato che Dio garantisce all'uomo giusto una ricompensa e per questo Giobbe sottomette il suo scontento all'assoluta fiducia nei confronti di Dio. L'ontologia relazionale che si viene a creare tra Dio e l'uomo è di abbandono da parte dello spirito finito alla volontà dell'Infinito. La religione ebraica inaugura quel movimento che porterà dalla religione determinata alla religione compiuta. Infatti, il Dio ebraico non è più sostanza ma Soggetto, anche se si tratta di una soggettività, che ha il suo contenuto nel fine, ancora astratta: il fine pratico, seppur determinato, è infatti sempre configurato in una forma limitata e circoscritta. Lo stesso vale per la determinazione della giustizia divina e del rispetto della sua Legge. Il «Dio ebraico è solo un Dio nazionale, circoscritto a questa nazione»¹⁸. Inoltre, quanto alla Legge divina, «dato che lo scopo è ancora astratto, ne consegue che i comandamenti, tanto quelli che hanno un valore propriamente religioso quanto quelli del culto, appaiono solo come qualcosa dato da Dio, come qualcosa di prescritto, di immutabile, di fissato per l'eternità»¹⁹.

¹⁷ *V4*, p. 573; *LFR II*, p. 519.

¹⁸ *V4*, p. 575; *LFR II*, p. 520.

¹⁹ *V4*, p. 576; *LFR II*, p. 521.

4. *Il negativo non risolto*

L'articolazione del corso del '27 muta ancora una volta nel corso del 1831, nel quale l'unità spirituale e il principio di fondo si esprime nella *Menschwerdung Gottes*. Hegel distingue tra a) la religione naturale o immediata, ormai limitata alla "religione della magia"; b) le religioni orientali o religioni della "scissione della coscienza religiosa in sé", nelle quali vengono analizzate la religione cinese, l'induismo, il lamaismo e il buddismo; c) la "religione della libertà", le forme di transizione alla religione della libertà: la religione persiana e quella ebraica, la religione del dolore – quelle del medio oriente, come la fenicia o la siriana – e la religione del fermento e dell'enigma, ovvero quella egizia; la religione greca e infine la religione romana.

Nel '31 ritornano le denominazioni già presenti nel *Manoscritto*. Il Dio degli ebrei è *der Eine* contrapposto a *das Eine*, ovvero alla potenza della luce della religione persiana. Anche se è solo per il pensiero, e questo esclude ogni commistione con la sensibilità, l'uomo si sente al centro come creatura perché è posto a immagine e somiglianza del creatore. Qui, però, è radicato anche il problema del male. Infatti, la creazione è lo scindersi originario della potenza divina. La creazione non è emanazione, ma *Urteil*, distinzione dell'essenza divina, e tutto è stato posto attraverso di essa. A questo punto bisogna chiedersi allora: perché esiste il male? Il male non è posto in Dio ma solo nell'uomo. La creazione diventa così un rapporto negativo di Dio con se stesso, senza che possa emergere il negativo dialettico, ovvero il negativo come caduta nell'alterità. Questo aspetto comin-

cerà a darsi nella religione siriana ed egizia, in cui la stessa divinità muore, anche se si tratta di una morte che non esprime ancora tutta l'immane potenza del negativo, evento che rappresenta il *proprium* della religione cristiana. Lo stesso mito del peccato originale, che Hegel interpreta storicamente in relazione a questo determinato popolo e a questa determinata religione, assume un rilievo e un significato molto profondo: il tentativo da parte dell'uomo di superare la scissione. Il divieto che Dio impone all'uomo riguardo la conoscenza del bene e del male e la conseguente punizione sono per Hegel espressioni della vera natura dello spirito, che si riconosce paradossalmente nella promessa fatta dal serpente, ovvero la conoscenza del bene e del male. Infatti, proprio la conoscenza del bene e del male rappresenta l'uscita dallo stato di natura e l'affermazione dello spirito in quanto tale. Questo è il significato speculativo del mito del peccato originale, un significato che include anche e soprattutto il «compito del ritorno dello spirito nell'assoluta unità con se stesso»²⁰. Il cammino della storia del mondo è dunque il cammino che dallo stato di natura conduce allo Spirito assoluto. Data questa premessa, non ci meravigliamo nel leggere nuovamente i giudizi negativi sulla schiavitù della coscienza servile ebraica, nonostante l'uomo sia impegnato continuamente nella lotta contro le sue inclinazioni sensibili. Il male dunque è un qualcosa di accidentale che compare in alcuni, ma che risparmia il giusto, come nel caso di Giobbe, nel quale la lotta o non c'è o ne rappresenta un momento essenziale. Quello della coscienza ebraica diventa dunque il vero

²⁰ *V4*, p. 627; *LFR II*, p. 566.

e proprio dolore che attanaglia l'uomo: è il dolore della scissione tra servo e padrone, tra la coscienza servile e il suo Signore, la consapevolezza di una negatività ontologica che non può essere risolta. Con il cristianesimo questa scissione viene risolta nel *Dio trinitario, e nello specifico nella manifestazione di Dio nella natura umana.*

Se nella prima sfera abbiamo colto Dio nel puro pensiero, in questa seconda sfera si comincia con l'immediatezza per l'intuizione e per la rappresentazione sensibile. Il processo ora è questo: la singolarità immediata viene tolta. Come nella prima sfera veniva meno la chiusura di Dio, veniva tolta la sua prima immediatezza come universalità astratta, per cui egli è l'essenza delle essenze, così qui viene ora tolta l'astrazione dell'umanità, l'immediatezza della singolarità essente, e ciò avviene tramite la morte; la morte di Cristo è, però, la morte di questa stessa morte, la negazione della negazione [*Wie in der ersten Sphäre die Verslossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstrakte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraktion der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit aufgehoben, und dies geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation*]. Abbiamo visto lo stesso percorso e lo stesso processo dell'esplicazione di Dio nel regno del padre: ma qui esso è, invece, oggetto della coscienza [*Denselben Verlauf und Prozeß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: Hier ist er aber, insofern er Gegenstand des*

Bewußtseins ist]. Infatti c'era l'impulso a intuire la natura divina²¹.

Nella Comunità il soggetto deve ripercorrere la storia eterna di Dio, con la consapevolezza che non si tratta solo di un proprio operare: «L'operare che ha fede nella conciliazione in sé essente – afferma Hegel –, è da un lato l'operare del soggetto, dall'altro l'operare dello spirito divino; la fede stessa è lo spirito divino che agisce nel soggetto; ma quest'ultimo non è un contenitore passivo, bensì lo spirito santo è parimenti spirito del soggetto, nella misura in cui il soggetto ha la fede; in questa fede egli agisce contro la sua naturalità, la liquida, l'allontana»²². Nella Comunità dunque il soggetto «deve attraversare in lui stesso questo circolo, questi tre momenti, deve congiungersi con la sua natura spirituale originaria, con l'immagine divina che è in lui. Questo percorso comincia con la coscienza che l'uomo per natura non è come deve essere, vale a dire che l'uomo per natura è malvagio»²³. L'individuo è membro della Comunità in virtù del battesimo. Hegel definisce questa appartenenza alla fede come «il vero e proprio inizio della comunità»²⁴. Attraverso il battesimo «il sog-

²¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 5, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, *Die vollendete Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1984, p. 247 (d'ora in avanti *V5*), trad. it. *Lezioni di filosofia della religione. La religione compiuta*, a cura di R. Garaventa e di S. Achella, Guida, Napoli 2013, p. 256 (d'ora in avanti *LFR III*).

²² *V5*, p. 260; *LFR III*, p. 265.

²³ *V5*, p. 287; *LFR III*, p. 289.

²⁴ *Ibidem*.

getto viene educato in questa fede, egli è per questo già nell'elemento in cui il male è sconfitto, nel regno della conciliazione»²⁵. Ciò però non vuol dire che è risparmiata, «ma soltanto abbreviata l'infinità del dolore e della lotta»²⁶. Il soggetto accede a questa verità, alla verità della conciliazione attraverso la dottrina. Il «soggetto quindi non è per natura come deve essere; al contempo, però, ha la possibilità di diventarlo, di essere accolto da Dio per grazia. A questo scopo l'individuo afferra la verità dell'unità in sé essente della natura divina e della natura umana – nella fede e nella rappresentazione. All'interno di questa fede, di questo presupposto avviene allora che il soggetto consumi la sua naturalità, combatta contro di essa. Questo è, da un lato, un fare del soggetto, dall'altro dello spirito santo. Questo spirito santo non è però nulla di esteriore al soggetto, bensì è il suo proprio spirito, al quale egli crede»²⁷. Siamo di fronte a un sillogismo che esplica la vita immanente e la manifestazione del Dio-uomo nel cuore del credente attraverso il culto. La Trinità cristiana è dunque un perfetto e compiuto sillogismo razionale dove lo Spirito assoluto è l'unità del mediante e del mediato. Il movimento dell'Assoluto è dunque l'unico sillogismo, composto di circoli aventi lo stesso movimento, che prevede il realizzarsi del *Begriff* attraverso l'*Altro*, che nel suo togliimento produce la propria realtà assoluta. La prima premessa è la prima posizione, quella del primo negativo, che rappresenta il momento dell'universalità e della comunicazione dell'immediato nel suo *Altro*. La se-

²⁵ V5, pp. 287-288; LFR III, p. 289.

²⁶ V5, p. 288; LFR III, p. 289.

²⁷ V5, p. 288; LFR III, pp. 289-290.

conda premessa è quella della singolarità del primo negativo che per via del suo racchiudersi entro sé, e del suo voler escludere proprio l'*Altro*, porta alla luce tutta la potenza mediatrice della negatività.

5. Conclusioni

In sintesi, dunque, ciò che salta agli occhi dei lettori è il mutare del giudizio sulla religione ebraica. Nel *Manoscritto*, così come nel corso del 1824, il ruolo che Hegel riconosce alla religione ebraica è quello di produrre una frattura rispetto al mondo orientale. Infatti, il carattere di potenza assoluta propria del Dio ebraico si contrappone all'impotenza del principio orientale, che resta sempre contraddistinto dalla materia. A partire dalla religione ebraica, Dio appare come una potenza unica che nega l'autocoscienza finita, la quale intuisce nel divino soltanto la propria negazione dando vita a una coscienza servile, completamente contratta nella propria interiorità, cui corrisponde un Dio che non è rappresentabile. Nel corso del '24 la religione ebraica precede quella greca, ma nel corso del '27 la segue e addirittura nel '31 viene posta prima di quella siriano-fenicia e di quella egizia, andando a precedere di molto la religione greca. Garaventa ha sottolineato giustamente che questo mutamento dipende proprio dal principio-guida delle lezioni: se come accade nel corso del '27 il principio è Dio, allora la religione ebraica è quella che più si avvicina all'idea di Dio del cristianesimo, mentre se il principio guida è la mediazione tra finito e infinito, come per i corsi del '24 e del '31, allora è la religione greca che si mostrerà molto più avanti di quella

ebraica²⁸. Diverse, rispetto a quella di Garaventa, sono le letture di Pagano e di Monaldi. Pagano considera questa inversione finalizzata a un'ulteriore difesa di Hegel dagli attacchi di panteismo che, in quegli anni, si facevano sempre più incalzanti e che potevano cogliere nel primato della religione ebraica una scelta a favore del monoteismo²⁹. Monaldi, a differenza di Pagano, parte dall'idea che nel '27 il movimento delle religioni determinate sarebbe segnato dal passaggio dall'elemento naturale a quello spirituale, per cui lo spirito si presenterebbe piuttosto come negazione della natura e del naturale. In questo senso Hegel vede nella religione ebraica la forma in cui meglio si raffigura la libertà spirituale nella sua chiave prevalentemente negativa³⁰. La lettura di Garaventa resta comunque quella più vicina al procedere di Hegel.

Nonostante la scissione ontologica propria di questa religione che impedisce una concreta relazione spirituale con l'Infinito, l'ebraismo rappresenta lo snodo cruciale per la Filosofia della religione di Hegel, in quanto cifra embrionale dell'ontologia relazionale che avrà la sua esplicazione definitiva con la religione manifesta.

²⁸ R. Garaventa, *Nota introduttiva*, in *LFRII*, pp. 17-18.

²⁹ M. Pagano, *Hegel, la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 131-132, nota 28.

³⁰ M. Monaldi, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000, p. 94.

TRA ASSOLUTO E MONDO CADUTO
IN *PHILOSOPHIE UND RELIGION*.
UN'IPOTESI SULLA RELAZIONE ORIGINARIA
NELLA FILOSOFIA DI SCHELLING

Pierfrancesco Lorenzini

La riflessione sull'Assoluto e il rapporto con la pluralità è l'orizzonte teorico all'interno del quale, già dal *Sistema dell'idealismo trascendentale*, possiamo chiederci se si può parlare di ontologia relazionale e identità plurale nel pensiero di Schelling. Lo scritto *Philosophie und Religion* è stato associato a un cambiamento di indirizzo nel pensiero di Schelling, che avrebbe avuto l'esigenza di tracciare nuovi orizzonti filosofici, di natura religioso-teistica, per chiarire un problema che si affacciava con sempre maggior forza nel suo pensiero, e cioè quello del rapporto tra individuo e assoluto, mondo e Dio¹. Questa posizione è

¹ Cfr. H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, Ernst Reinhardt, München 1929, p. 416; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin 1960, p. 140. Anche A. Bausola (in *Introduzione* a F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, 2 voll., a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, vol. I, p. 8) descrive il "senso comune" dell'approccio alle fasi del pensiero schellinghiano in tal senso.

stata, anche recentemente, messa in discussione² in virtù di una linea interpretativa che sostiene la tesi della continuità con le prospettive e i nodi, mai del tutto sciolti, delle opere della cosiddetta filosofia dell'identità³. In effetti, è lo stesso Schelling a citare gli scritti precedenti come, per esempio, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*⁴ proprio all'inizio della parte di *Philosophie und Religion* dedicata alla trattazione dell'*Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm*, come a sottolineare – all'interno della polemica con Eschenmayer che, non va dimenticato, è l'occasione più o meno estrinseca⁵ per la pubblicazione del volume –, la continuità argomentativa di un problema percepito dai suoi avversari, e certamente anche da sé stesso, come lasciato in sospeso o, quantomeno, poco chiarito nelle sue soluzioni. D'altra parte, anche il sistema dell'identità costituisce un confronto con la precedente impostazione dell'indagine filosofica che aveva portato

² Cfr. W.E. Ehrhardt, *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk*, in F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, München 2008, pp. 61-62.

³ Cfr. J. Hennigfeld, *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, in C. Danz, J. Jantzen (Hrsg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, p. 20.

⁴ F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, Abt. VI, p. 29, ed. it. *Filosofia e religione*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, trad. di S. Drago Del Boca, L. Pareyson, V. Verra, Mursia, Milano 1974, p. 46.

⁵ Come lascia intendere, nella sua precisa ricostruzione storica, W.E. Ehrhardt, *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk*, cit., pp. 62-63.

Schelling a distinguere la filosofia in due “branche”: filosofia della natura e filosofia trascendentale, le quali tuttavia – in quanto è possibile solo «fino a un certo limite» mostrare le potenze dell’intuizione nella natura – non si potevano «mai fondere in uno», rimanendo così in una «perpetua opposizione»⁶. Sembra allora che, seppur con declinazioni differenti, un generico problema di relazione tra unità e molteplicità attraversi per intero la filosofia schellinghiana⁷. Dall’auto-oggettivarsi della coscienza nel *Sistema dell’idealismo trascendentale*, che è principio di deduzione di ogni sapere determinato a partire dall’unità assoluta della coscienza medesima⁸ – e che tuttavia risolve solo un lato del problema, quello soggettivo per l’appunto, e cioè la possibilità dell’emergere dell’elemento “obiettivo” nel sapere, ma non cancella completamente la differenza tra filosofia trascendentale e filosofia della natura, lasciando pertanto aperto il tema di una frattura insanabile tra pensiero e oggettività “reale”⁹ –, al rapporto tra Assoluto e cose finite in *Philosophie und Religion*, passando per le soluzioni, forse per lo stesso Schelling insoddisfacenti, della *Darstellung meines Systems der Philosophie* e del *Bruno*¹⁰.

⁶ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. III, p. 331, ed. it. *Sistema dell’idealismo trascendentale*, trad. di M. Losacco, in *I classici del pensiero*, Mondadori, Milano 2009, p. 3.

⁷ Cfr. A. Bausola nella *Introduzione* a F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 8-12.

⁸ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. III, p. 357.

⁹ Cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, p. 6.

¹⁰ Ivi, pp. 7-8.

Bisogna chiedersi quindi innanzitutto in che modo il problema della relazione tra finito e infinito, unità e molteplicità, mondo e Dio emerga negli scritti schellinghiani prima della stesura di *Philosophie und Religion* se vogliamo comprendere fino in fondo la soluzione che in questo scritto del 1804 Schelling presenta. Nel *System des transzendentalen Idealismus*, Schelling si occupa dell'unità dell'elemento soggettivo e di quello obbiettivo che garantisce la validità di qualsiasi forma di conoscenza. A livello trascendentale, quindi, cioè a livello del "subbiettivo", si tratta di indagare come dal principio del sapere, ciò che viene definito autocoscienza, sia possibile dedurre tutte le funzioni razionali – teoretiche e pratiche – dell'io, che rappresentano modi diversissimi tra loro di tracciare una relazione tra soggetto e mondo esterno. Quello che, tuttavia, non va dimenticato è che le risposte offerte da Schelling in questa sede riguardano esclusivamente l'ambito trascendentale, parte del sapere, come precedentemente ricordato, complementare alla filosofia della natura. Ma, come lo stesso Schelling scriverà pochi anni dopo contro chi ha confuso piani differenti dell'evoluzione del suo sistema filosofico, non si possono mettere in relazione «problemi del tutto diversi – quello della possibilità dell'autoconoscenza dell'assolutezza, e quello della genesi della differenza reale da essa (la cui comprensione richiede qualcosa di completamente diverso)»¹¹. La domanda della filosofia trascendentale, dunque, può essere riassunta nella formula: perché nel mio sapere è presente l'elemento oggettivo?

La spiegazione idealistica mette in discussione,

¹¹ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. VI, p. 32.

come è noto, l'accettazione passiva dell'oggetto esterno come qualcosa di completamente indipendente dal soggetto (il che darebbe luogo alla contraddizione per cui il sapere ricerca l'identità tra soggetto e oggetto presupponendone una totale differenza) e afferma che, a livello trascendentale, deve essere trovato un punto di piena identità tra i due elementi e che questo punto di identità si fonda sulla libera attività della coscienza. Il problema, invece, della filosofia schellinghiana a partire dagli scritti del 1801-1802 diventa quello di concepire, attraverso l'individuazione di un principio logico-ontologico¹² – o da una “ontologizzazione” del primo, indiscutibile fatto di coscienza, e cioè il principio di identità: $A = A$ ¹³ – che tenga insieme i due aspetti della filosofia precedentemente esposti in modo separato, una possibile relazione tra l'Assoluto e il mondo reale del divenire e della molteplicità¹⁴.

¹² Cfr. D. Breazeale, *Exhibiting the Particular in the Universal: Philosophical Construction in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*, in L. Ostaric (ed.), *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 91-119:99, a proposito dell'assoluto schellinghiano come idea di natura “platonica”.

¹³ Questa sembra essere l'idea, che tuttavia rimane tra le righe di un accennato confronto con il pensiero di Fichte, in J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., pp. 7-9.

¹⁴ L'“ingresso” del problema del finito nella filosofia di Schelling sotto il suo aspetto più precipuamente ontologico è anche alla base della ricostruzione di G. Semerari, *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, «Contributi dell'Istituto di Storia della filosofia dell'Università di Bari», Trani 1955. Semerari osserva che, già a partire dal *Bruno*, il finito con cui deve fare i conti l'Assoluto non è più un finito logico, ma un finito “per sé”.

Assunto, nella *Darstellung*, il principio di identità – chiamato da Schelling anche ragione assoluta o Dio – come essere che precede ogni opposizione, a partire da quella tra soggetto e oggetto che residua nella filosofia della “riflessione” di Fichte, fondata sul puro Io e dunque, in fondo, su un lato dell’opposizione stessa¹⁵, si tratta di mostrare come possano sorgere tutte le possibili opposizioni che costituiscono l’esperienza umana – pratica e intellettuale – e come queste opposizioni debbano essere concepite al di là del loro semplice apparire¹⁶. Il principio di identità da cui deve muovere la costruzione filosofica non è quindi una legge analitica del pensiero, ma un’intuizione sintetica, in cui coincidono unità e molteplicità, idealità e realtà. È evidente, da questo punto di vista, che non si può parlare di deduzione vera e propria del finito, del particolare, dell’opposizione dall’assoluto, giacché l’attività stessa dell’intuizione che è alla base dell’individuazione di questo luogo di totale indifferenza non si può caratterizzare con aspetti logico-proposizionali¹⁷. L’assoluto coincide dunque

¹⁵ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. IV, pp. 353-361.

¹⁶ Come è stato osservato da D. Breazeale, *Exhibiting the Particular in the Universal: Philosophical Construction in Schelling’s Philosophy of Identity (1801-1804)*, cit., pp. 94-95, l’assoluto non è più l’obiettivo della filosofia, lo sforzo teoretico e pratico della riflessione, ma il suo punto di partenza.

¹⁷ Anche a questo proposito è interessante notare cosa afferma Schelling in *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (cfr. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. IV, pp. 340-341). Se fosse possibile dedurre il finito dall’infinito il filosofo starebbe già presupponendo la distinzione che vuole dimostrare; Schelling paragona questa impostazione a quella di un geometra che insieme all’idea di triangolo volesse, nella costruzione della

con la totale indifferenza di ogni opposizione ma è anche, d'altro lato, essere identico a sé stesso, unità più alta di quella già immediatamente spezzata nell'opposizione dell'Io e del non-Io che il soggetto (fichtiano) sa porre. L'essere senza differenze e non l'Io è, nel senso più corretto, identità. L'assoluto, pertanto, si autodetermina come piena identità con sé. È a questo punto che la domanda su come si trovino le differenze di essere di fronte all'identità assoluta può, in parte¹⁸, trovare risposta. L'assoluto non è solo essere, ma per l'appunto è essere nella forma dell'identità con sé. Nella legge di identità $A = A$ la A viene affermata due volte. Vi è in questo principio un contrasto immediatamente risolto, eppure una distinzione emerge, anche se solo formale, quella distinzione che Schelling descriverà poco più tardi con la formula di *Einheit der Einheit und des Gegensatzes*¹⁹. L'identità dell'assoluto non è quindi vuota tautologia, ma auto-differenziazione che riporta a sé la differenza. L'assoluto è soggetto e oggetto del conoscere sé stesso, è ideale e reale, anzi ideale, reale e

sua scienza, anche tutti i triangoli particolari, che è invece proprio ciò che va esibito, rappresentato, a partire dall'idea. Sull'impossibilità di costruire una proposizione capace di dar conto di cosa sia effettivamente l'assoluto – utilizzando uno strumento di mediazione e andando oltre, quindi, l'unica e immediata facoltà in grado di coglierlo e cioè l'intuizione intellettuale – si può fare riferimento alla critica esposta in *Philosophie und Religion* sul giudizio categorico, ipotetico e disgiuntivo (VI, 23-25).

¹⁸ Sul fatto che le soluzioni a questo problema esposte nella *Darstellung* siano insoddisfacenti cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., p. 7.

¹⁹ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. IV, p. 249.

unità di ideale e reale. La differenza che si “insinua” nell’assoluto come totalità di essere è una differenza che riguarda esclusivamente la forma e che ontologicamente si manifesta come incongruenza quantitativa tra soggetto (quando ci troviamo nel regno dello spirito) e oggetto (quando siamo nel regno della natura). Tuttavia, dire che la differenza è soltanto quantitativa non significa spiegare come essa possa dipendere dall’assoluto in quanto in esso «ist keine quantitative Differenz denkbar»²⁰. È innegabile che qui Schelling abbia inserito un primo elemento di rottura radicale tra assoluto e finitezza, sul quale tornerà proprio in *Philosophie und Religion*. Aggiunge subito dopo, infatti che «die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich»²¹, ma soprattutto che se effettivamente qualcosa è al di fuori dell’assoluto esso è tale solo «vermøge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen»²². Dall’aspetto della forza arbitraria di separazione Schelling riprenderà il discorso sulla relazione tra mondo e finito e Dio in *Philosophie und Religion*.

Nello scritto del 1804 Schelling torna sul problema della derivazione delle cose finite dall’assoluto. Ancora una volta è l’aspetto formale di auto-riconoscimento a determinare una distinzione tra ciò che è ideale e ciò che è reale “all’interno” del principio di identità. E, come nella *Darstellung*, Schelling non riconosce al finito la realtà, ma solo idealità, da comprendere nella sua vera natura nell’orizzonte di identità tra idealità e realtà che solo l’assoluto, l’infinito

²⁰ Ivi, p. 125.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 126.

può garantire: «l'autonomo riconoscersi dell'assolutamente ideale è una eterna trasformazione della pura idealità in realtà»²³. Se di finito si può parlare, quindi, esso è solo la realtà che emerge nell'auto-riconoscimento dell'idea dell'assoluto²⁴, o di Dio. Problemi e soluzioni tra *Darstellung* e *Philosophie und Religion* sono evidentemente ancora molto simili a questo punto della trattazione della più tarda delle due opere²⁵. È con il riferimento alle *idee* che invece Schelling fa un passo in avanti nella trattazione del rapporto tra finito e infinito. L'assoluto che si differenzia da sé lo fa in modo da porre davvero la propria realtà²⁶ attraverso le forme delle idee che sono la contro-immagine, o copia (*Gegenbild*), dell'assoluto stesso e che conservano, in virtù della loro natura, l'unità indissolubile tra ideale e reale come ciò che il primo e indistinto assoluto ha trasferito in questo "secondo" e «*altro Assoluto*»²⁷. E tuttavia le idee sono in sé stesse, sono reali e ideali²⁸. Ma se, come scriveva Schelling nella *Darstellung*, «es gibt kein einzelnes Seyn oder einzelnes Ding an sich. Denn das einzige An-sich ist die ab-

²³ F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 50.

²⁴ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. IV, p. 241.

²⁵ Cfr. la posizione di O. Florig, *Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken*, in F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, cit., p. 89.

²⁶ Ci sentiamo, da questo punto di vista, di contestare la posizione di Florig (ivi, pp. 89-90), secondo cui la differenza che caratterizzerebbe l'assoluto come differenza tra molteplici universali (idee) sarebbe una differenza ancora tutta ideale.

²⁷ F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 50.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 50-51.

solute Identität»²⁹ («non c'è nessun singolo essere o una cosa singola in sé. Poiché il solo in sé è l'identità assoluta»), allora le idee non possono essere confuse con il mondo della finitezza, del singolo e della molteplicità dei singoli, cioè con quel livello della realtà in cui non vi è niente di "in-sé". Il mondo della finitezza come qualcosa di completamente opposto all'infinità dell'assoluto può essere spiegato solo con un "salto" ontologico, una caduta³⁰ o, in termini religiosi, un'apostasia³¹. La tesi del salto è funzionale al rifiuto di Schelling di individuare una qualunque forma di relazione deduttiva (che significherebbe di conseguenza una compromissione del principio³²) tra infinito e finito. D'altro lato, e qui veniamo al nucleo essenziale della questione in gioco in tutta la filosofia dell'identità di Schelling e la sua connessione con il problema della libertà, porre un salto alla base della finitezza (base che, come visto, non può riscontrarsi nel principio infinito) significa attribuire al mondo empirico la natura di immediatezza che costituisce l'identità originaria di ogni opposizione. Il mondo delle opposizioni, insomma, "nasce" sulle stesse premesse

²⁹ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. IV, p. 125.

³⁰ Cfr. ivi, Abt. VI, p. 38, dove vengono usati entrambi i termini: *Sprung* e *Abfall*.

³¹ Cfr. J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., p. 28.

³² Schelling aveva spiegato questo aspetto già nella *Darstellung*: l'identità non può avere niente a che fare con il finito. Quest'ultimo non può essere nell'identità altrimenti, poiché essa è infinita, sarebbe compromessa la sua identità con sé stessa; ma non può essere neanche al di fuori che altrimenti ne limiterebbe l'infinità (cfr. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. IV, p. 118).

dell'assoluto, nasce con un cominciamento incondizionato. L'immediato inizio del mondo fenomenico fa sì che esso sia caratterizzato all'insegna della spontaneità, della libertà, e questa è «l'ultima traccia»³³ che l'assoluto lascia nel mondo caduto. L'altro assoluto non scalfisce la natura del primo principio, non è in effetti un altro assoluto che si oppone al primo; ha in comune con l'identità assoluta l'atto libero e immediato della propria fondazione, ma ciò che viene a essere con tale atto è qualcosa di già completamente diverso dal primo principio. Il vero essere è a questo punto degradato, la libertà del mondo caduto presenta solo un lato della sua verità e cioè la propria *realtà*. Schelling afferma esplicitamente: «La libertà nel suo staccarsi dalla necessità è il *vero* nulla, e non può perciò produrre altro che immagini della sua nullità, cioè le cose sensibili e reali. Ma allora il fondamento della caduta e quindi anche di questo produrre *non* si trova nell'*Assoluto*, ma risiede unicamente nel *reale*»³⁴.

L'assoluto è concepito come unità di libertà e necessità, possibilità e realtà, ma il mondo caduto non è il mondo dell'identità degli opposti nell'assoluto, quanto piuttosto l'affermarsi della realizzazione unilaterale della sua caduta sulla possibilità. E se si obiettasse che la realizzazione del mondo finito è compresa nella infinita coincidenza di realtà e possibilità dell'assoluto, si dovrà affermare di contro che proprio perché è una realtà per così dire scivolata via dall'unità, caduta per l'appunto, essa non può che riprodurre il contrasto, l'opposizione, caratteristica del

³³ F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 54.

³⁴ *Ibidem*.

mondo empirico, di libertà e necessità. Non può che scadere, quindi, nella necessità empirica³⁵. Il mondo finito risulta essere, pertanto, “il vero nulla”, perché in esso ogni cosa deve il proprio essere a una condizione esterna, secondo la legge di causa-effetto che governa la realtà sensibile.

L'atto di libertà con cui il mondo finito si pone come altro assoluto è da Schelling collegato, più avanti nella trattazione, al principio fichtiano dell'e-goità che agisce soltanto per sé stesso e «non è nulla fuori da questo suo agire»³⁶. In questo principio, che è ciò che caratterizza inevitabilmente l'essere umano e la finitezza della sua anima, si trova il punto di «massimo allontanamento da Dio» che è però allo stesso tempo «momento del ritorno all'Assoluto»³⁷. Difatti l'uomo ha la possibilità, come Schelling spiegherà più avanti, di tornare alla conciliazione di tutti gli esseri con Dio e in Dio, superando la prospettiva intellettuale della riflessione – che è ragione caduta, in fondo – e cercando di recuperare la forma, l'idealità della ragione originaria. Morale, scienza, arte e tutto quanto è nel mondo degli uomini ragione in forma di tempo, ha la stessa natura produttiva, realizzativa, delle idee e dell'assoluto. La ragione possiede, insomma, la capacità di “ripercorrere” all'indietro la strada verso l'Assoluto. Questo appare evidente da due passaggi fondamentali:

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ L. Pareyson, *Introduzione a F.W.J. Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 9.

³⁷ F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 56.

La ragione e l'egoità, nella loro *vera* assolutezza, sono una sola e identica cosa, e se l'egoità è il punto del sommo essere per sé di ciò che è copia, è nello stesso tempo il punto in cui *nel* mondo caduto si riproduce nuovamente il mondo originario³⁸.

Il grande scopo dell'universo e della sua storia è unicamente la completa conciliazione nell'assolutezza e il dissolversi nuovamente in essa³⁹.

La domanda che può sorgere a questo punto dell'argomentazione schellinghiana è se allora il percorso che attende la ragione nel suo ritornare all'assoluto non possa in una certa misura avere un rapporto con l'assoluto stesso. Entrambi gli assoluti non sono posti temporalmente, anche se rispetto al mondo fenomenico Schelling chiarisce che la ragione della sua eternità è, fondamentalmente, il suo non-essere, ma allo stesso tempo riconosce la possibilità di una relazione, seppure indiretta, tra mondo finito e Dio. Del resto, la posizione di Schelling è netta quando si tratta di affermare che non vi è dipendenza nel senso di un rapporto tra fondamento e fondato, creatore e creato. Ma l'anima, che produce realmente, attraverso le idee, copie continue dell'unità originaria fino a potersi spogliare dell'indipendenza – apparente – e tornare nell'unità ideale in che misura è differente dalla ragione stessa che al principio di tutto si auto-oggettiva, auto-intuisce, in quel medesimo processo che arriva a porre proprio il momento dell'egoità, il punto di massimo allontanamento dall'assoluto? Schelling scrive,

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Ivi, pp. 56-57.

in un passaggio evocativo di *Philosophie und Religion*, che «chi pensa di poter conoscere il principio buono senza quello cattivo, è irretito dal più grave degli errori, perché, come nel poema dantesco, anche nella filosofia la via verso il cielo si apre solo attraverso l'abisso»⁴⁰.

Sembra allora che, forse, tra le interpretazioni dello scritto del 1804, soprattutto quelle che si sono spese per la difesa della teoria della continuità delle tematiche tra filosofia dell'identità e *Freiheitsschrift* hanno tentato di pensare il rapporto tra assoluto e uomo in modo da evitare che il principio venisse ipostatizzato come qualcosa in cui tutto ciò che è finito è destinato semplicemente a dissolversi, ridotto a puro non-essere⁴¹, e proposto una visione dinamica – a volte anche tragica⁴² – di questo rapporto. Schelling definisce Dio come persona e affermerà, nelle *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, che «solo il personale può salvare il personale»⁴³ tornando, in un certo senso, sul passaggio contenente l'immagine del poema dantesco di *Philosophie und*

⁴⁰ Ivi, p. 57.

⁴¹ È quello che, in fondo, sostiene D. Breazeale in *Exhibiting the particular in the universal: Philosophical construction in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*, cit., pp. 106-108.

⁴² Cfr. L. Pareyson, *Introduzione a F.W.J. Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 9, e J. Hennigfeld, *F.W.J. Schellings Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit., pp. 30-31.

⁴³ F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, trad. it. di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1996, p. 157.

Religion. Dio è persona, è spirito vivente, ed è attività che opera – come Schelling aveva già esplicitato nella sua filosofia della natura – nel mondo fenomenico. In conclusione, se nello scritto *Philosophie und Religion* è facile intendere che al mondo finito è riservato un ruolo di secondo piano e che vi è tra esso e l'assoluto una frattura così insanabile da far pensare, a volte, in relazione all'assoluto, a una vera e propria sostanza immobile che non ha niente a che vedere con ciò che le è inferiore di grado, d'altro lato guardando all'evoluzione del pensiero di Schelling e alla stessa intuizione della filosofia dell'identità per cui – ormai – in Dio è presente indissolubilmente l'elemento negativo⁴⁴, antitetico, oggettivo, sarà utile cercare di interpretare lo scritto del 1804 in continuità con i temi della filosofia dell'identità e delle *Untersuchungen*.

⁴⁴ Da questo punto di vista non ci sentiamo di condividere alcune interpretazioni, come quella di B. Majoli (*La filosofia della esistenza di F.G. Schelling*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 45 [1953], pp. 389-433), che mirano in un certo senso a ridurre il ruolo di *Philosophie und Religion* a opera che anticipa esclusivamente le tematiche delle *Untersuchungen* e che verrà corretta dalle stesse. Questa scansione della produzione schellinghiana si può ascrivere, di conseguenza, alla corrente delle interpretazioni che accettano la tesi di una rottura tra *Philosophie und Religion* e le opere precedenti. Secondo noi la possibilità di pensare una relazione più stretta – certamente anche di quella che Schelling lascia intendere in *Philosophie und Religion* – tra Dio e mondo sembra legata tanto al concetto del Dio vitale e amorevole delle *Untersuchungen* quanto, d'altro lato, all'impostazione teoretica che vedeva il principio nell'assoluta identità capace comunque di aprire alla differenza. Insomma, ci sembra che senza il riferimento alla filosofia dell'identità non si capisca il ruolo di transizione che lo scritto *Philosophie und Religion* occupa nella produzione di Schelling, portandolo alla novità dell'atmosfera e delle soluzioni sul tema del rapporto tra finito e infinito delle *Untersuchungen*.

SEZIONE II

ATTRAVERSAMENTI

NATURA E SPIRITO, SAPERE E ASSOLUTO.
PER ALCUNE COORDINATE SULLA ROTTURA
TEORETICA TRA FICHTE E SCHELLING

Daniele Fleres

Con questo contributo si vuole considerare se la prospettiva dell'ontologia relazionale possa essere un'ottica privilegiata per la comprensione del confronto e della rottura teoretica tra la filosofia di Fichte e di Schelling nei primi anni dell'Ottocento. Più specificatamente, si intende tracciare l'ipotesi che, mediante l'interpretazione di entrambe le filosofie come ontologie relazionali, possano trapelare le differenti visioni sui principi teoretici fondamentali che hanno condotto i due filosofi a un'animata controversia su cosa sia l'idealismo trascendentale, come debba essere inteso il suo principio, e quale ne sia la corretta esposizione.

L'idea di questa indagine prende avvio dai seminari tenuti all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (anno 2018) sul concetto di ontologia relazionale in Fichte e Schelling, condotti rispettivamente dai professori Gaetano Rametta (Università degli Studi di Padova) e Francesco Tomatis (Università degli Studi di Salerno). Entrambi i seminari si sono definiti nell'i-

dea che una lettura delle filosofie di Fichte e Schelling come ontologie relazionali permetterebbe di rendere particolarmente chiaro il gesto filosofico dei rispettivi pensatori, contrastando anche classici luoghi comuni a cui si è andato (e si va) incontro nell'interpretazione delle loro complesse speculazioni.

In particolare, il seminario condotto da Rametta si è incentrato su un commento della fichtiana *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794, mostrando come lo sviluppo relazionale e dialettico dei principi – procedimento speculativo caratteristico della dottrina della scienza – sia ciò che ostacola un'interpretazione della filosofia di Fichte come idealismo soggettivo. Rametta evidenzia come tale fraintendimento emerga da una problematica lettura dell'opera fichtiana secondo cui l'origine della realtà avverrebbe da un soggettivo *Io assoluto*, e non piuttosto dalla consustanziale relazione tra *immaginazione produttiva* e *urto* in cui l'Io è. Argomentando quest'assunto ed estendendo l'orizzonte teoretico anche alla successiva produzione fichtiana, Rametta mostra come tale fraintendimento del concetto di Io si evidenzi ancor più nel subentrare dei concetti fondamentali di *forza* e di *vita*, in cui l'aspetto originariamente relazionale della realtà risulta ancor più messo in luce nel richiamo semantico a un'ulteriorità rispetto al soggetto. Tali concetti permetterebbero anzi una radicale *desoggettivazione del trascendentale*, che secondo Rametta è il carattere proprio dell'ontologia relazionale di Fichte, in cui il soggetto mediante la limitazione trascendentale del sapere trova l'origine della propria forza e vita nel costante richiamo a un'alterità da sé che pur lo costituisce.

Il seminario condotto da Tomatis ha assunto come

focus il rapporto tra *filosofia negativa* e *filosofia positiva* nell'ultimo Schelling, nella proposta di un'interpretazione che consideri tale rapporto non in modo antinomico¹ ma relazionale, in cui vi è un'implicazione reciproca tra le due filosofie al fine di una vera esposizione dell'*Assoluto*. Tomatis evidenzia come una concezione negativa della filosofia negativa – in cui magari si veda in essa l'essenza della filosofia di Hegel – non ne colga il suo senso nell'insieme del discorso schellinghiano, in cui piuttosto la filosofia negativa rappresenta l'aspetto trascendentale, irrinunciabile per l'intuizione del limite essenziale del sapere e della possibilità di una diversa impostazione del discorso sull'*Assoluto*. La filosofia positiva può quindi prendere avvio solo sulla base della cognizione di un sapere negativo, di una presa coscienza dell'impossibilità di descrivere oggettivamente l'essenza dell'*Assoluto*, il suo *Was*. D'altro lato, la filosofia negativa nel suo procedere delimitante non conduce tuttavia ad avere una conoscenza dell'*Assoluto*, ma trova il suo unico esito in uno *stupore della ragione*, che pur manifestando l'*Assoluto* lo fa in un'immagine vuota, che può essere tanto estatica quanto terribile. Risulta quindi necessario per Schelling che la filosofia avanzi un'ulteriore prospettiva in cui l'immagine dell'*Assoluto* non sia più vuota ma presenti dei contenuti, in cui il sapere non osando più nel *Was* tenti di esprimerne il *Dass*, non la sua essenza ma almeno la sua esistenza: tale prospettiva è la filosofia positiva, esprime la relazione tra sapere e *Assoluto* mediante la teoria del-

¹ Tale interpretazione è stata sostenuta anche da interpreti autorevoli come Engels e Kierkegaard, partecipanti ai corsi universitari di Schelling.

le potenze (o dei principi), la filosofia della mitologia e la filosofia della rivelazione.

Tali seminari hanno messo in luce come quindi sia teoreticamente produttivo leggere le filosofie di Fichte e Schelling come ontologie relazionali, permettendo ciò anche di scansare alcuni equivoci interpretativi e di ottenere uno sguardo chiaro su aspetti fondamentali delle rispettive teorie. Con il presente contributo si vuole continuare ad approfondire i temi e le questioni emerse nei suddetti seminari, nell'idea che nell'ottica dell'ontologia relazionale sia possibile individuare quelle dinamiche speculative che condurranno i due filosofi a una effettiva rottura teoretica nei primi anni dell'Ottocento. La lettura delle due filosofie come ontologie relazionali infatti evidenzia agevolmente quale sia l'oggetto fondamentale della speculazione dei due pensatori, esprimibile nei seguenti interrogativi: qual è la relazione tra il sapere e l'Assoluto che appare al suo interno? Può il sapere relazionandosi a sé stesso (*intuizione intellettuale*) esprimere una conoscenza dell'Assoluto? In tale relazionarsi a sé stesso, in che modo il sapere si esprime e che suddivisione dà alla sua materia rispetto a questo Assoluto e ai molteplici oggetti e ambiti della realtà?

Ciò che è stato esposto in relazione al contenuto dei seminari suddetti suggerisce già come a una fondamentale concordanza di fondo nel considerare questione e oggetto proprio della filosofia la relazione del sapere (o meglio dell'uomo) con l'Assoluto, le due prospettive filosofiche in riferimento a tali interrogativi presentino una differenza essenziale e sistematica immediatamente rilevabile: per Fichte la filosofia è sapere trascendentale che non può andare oltre sé, né accettare di affiancarsi a un altro sapere

– che sia anche la schellinghiana filosofia positiva o la prima filosofia della natura – che esprima in altro modo l'Assoluto.

Nella considerazione dei limiti contestuali allo scopo e alla complessità dell'oggetto scelto, riprendendo tali temi seminariali, intendiamo delimitare l'indagine tracciando alcune coordinate su questa differenza teoretica fondamentale ora evidenziata, e sviluppare l'analisi principalmente considerando le opere relative agli anni in cui i due pensieri erano effettivamente in dialogo nella ricerca della loro relazione.

1. La relazione natura-spirito e la struttura del sistema del sapere

Nella differenza essenziale sopra segnalata sono due i punti di rilievo messi in evidenza ponendo Fichte in precedenza rispetto a Schelling: 1) il sapere trascendentale non può andare oltre sé: è il limite teoretico del sapere; 2) la filosofia trascendentale è la *philosophia prima*, l'unico fondamento del sistema a cui non si affianca un ulteriore sapere.

Come è ben noto tali due assunti non si rispecchiano già nella prima formulazione del sistema schellinghiano, in cui filosofia e sapere trascendentale si avvalgono di una parte complementare: la filosofia della natura. Un primo punto attraverso cui approfondire la divergenza teoretica tra Fichte e Schelling nell'ottica dell'ontologia relazionale è quindi il seguente: qual è la relazione tra il trascendentale – ossia lo spirito – e la natura? In che modo Fichte e Schelling intendono diversamente tale relazione?

Si può rispondere a questa domanda indagando quale siano le ragioni per cui Schelling reputi necessario l'affiancamento della *filosofia della natura* alla filosofia trascendentale, nel presupposto che i principi di quest'ultima siano gli stessi introdotti dalla fichtiana dottrina della scienza, come del resto lo stesso Schelling afferma nei primi scritti giovanili e nella prefazione al *Sistema dell'idealismo trascendentale*. In presentazione allo svolgimento della sua opera del 1800, Schelling definisce la relazione tra natura e spirito insieme come *identità* e *parallelismo*. Identità poiché natura e spirito rappresentano solo una manifestazione diversa della medesima forza, per cui «le medesime potenze dell'intuizione presenti nell'io possono essere indicate, fino a un certo punto anche nella natura»². Se si volesse indicare un unico gesto filosofico originario e innovativo mediante cui Schelling afferma una propria filosofia rispetto a quella di Fichte e Kant, indubbiamente questo è proprio il porre l'identità per essenza di natura e spirito: l'idea per cui pur questi manifestandosi esistenzialmente in modo diverso (come fisico e come intellegibile) rappresentano comunque la medesima cosa, per cui come recita epigraficamente in conclusione l'introduzione alle *Idee per una filosofia della natura*: «la natura deve essere lo spirito visibile, lo spirito la natura invisibile»³.

² F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di G. Boffi, Bompiani, Milano 2006, p. 47. «Dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können» (F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. von H.D. Brandt und P. Müller, Meiner, Hamburg 1992, p. 6).

³ Id., *Idee per una filosofia della natura come introduzione allo studio di questa scienza*, in Schelling, *Presentazione e antologia*,

Medesima essenza ma tuttavia diversa modalità di esistenza, in questo senso la relazione tra le due parti deve essere anche definita come un *parallelismo*, ed è in ciò che si presenta la necessità di un procedimento bidirezionale della filosofia, che descriva come dalla natura si pervenga allo spirito e viceversa. Il sapere filosofico può avere contenuto solo prendendolo dalle due esistenzialmente diverse manifestazioni della forza originaria, in corrispondenza a queste si esplicita quindi necessariamente in due elaborazioni diverse⁴. Per Schelling l'essenza del pensiero filosofico è la capacità di intuire e rappresentare nei suoi due volti questa relazione identitaria tra natura e spirito, che rappresenta la stessa *anima del mondo*, il principio di realtà delle cose. Definire la filosofia solo rispetto all'intelligenza e al suo agire sarebbe riduttivo, poiché non renderebbe conto non solo della sensibilità ma anche dell'origine dell'intelligenza stessa dalla

a cura di L. Pareyson, Marietti, Torino 1975. «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn» (Id., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Sämtliche Werke* I/2, Cotta, Stuttgart 1858, p. 56).

⁴ «Fu il parallelismo della natura con ciò che è intelligente, cui fu condotto già da tempo e che non è possibile rappresentare né per la filosofia trascendentale né per la filosofia della natura, bensì soltanto a entrambe le scienze, le quali proprio perciò devono essere le due scienze eternamente contrapposte che giammai possono fondersi in una sola» (Id., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 47). «War der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transzendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften möglich ist, welche eben deswegen die beiden ewig entgegengesetzten sein müssen, die niemals in eins übergehen können» (Id., *System des transzendentalen Idealismus*, cit., p. 5).

natura, e come da quest'ultimo legame si determini un sapere. La filosofia non può limitarsi al sapere trascendentale, poiché non coglierebbe con ciò la relazione originaria su cui il sapere e la realtà stessa si istituiscono, e in questo senso per Schelling bisogna «ampliare l'idealismo trascendentale sino a quel che effettivamente deve essere, cioè un sistema di tutto il sapere, fornendo quindi la prova di tale sistema non semplicemente in generale, ma con l'estendere effettivamente i suoi principi a tutti i problemi possibili riguardanti i principali oggetti del sapere»⁵. L'idealismo trascendentale di Fichte darebbe quindi solo una prova generale del sistema – il suo *fondamento* – come recita lo stesso titolo della sua opera principale, ma in una visione limitata alla sua manifestazione soggettiva che non rende conto della sua controparte oggettiva, esplicitata da una filosofia della natura.

Come è stato messo in evidenza da Lauth, sarebbe però erroneo pensare che in Fichte non vi sia una filosofia della natura⁶. È vero che Fichte, differentemente che a quelle che considerava le altre scienze filosofiche – diritto, etica e religione –, non vi dedicò un'opera; tuttavia, nel rappresentare uno dei quattro ambiti fondamentali della scienza filosofica, è innegabile che la trattazione della filosofia della natura rivesta un

⁵ Ivi, p. 45. «Den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens» (Id., *System des transzendentalen Idealismus*, cit., p. 4).

⁶ R. Lauth, *Fichtes Naturlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg 1984.

ruolo di primo piano nel sistema del sapere. Questa posizione della filosofia della natura nel sistema può anche effettivamente indicare quali siano i termini di relazione tra natura e spirito nella filosofia fichtiana. La subordinazione di questa come scienza filosofica rispetto alla filosofia trascendentale – la dottrina della scienza in quanto *philosophia prima* – indica che per Fichte il sapere dell'intelligenza (di sé e del proprio agire) è teoreticamente superiore rispetto quello esprime la natura nelle sue manifestazioni, poiché il sapere trascendentale rappresenta il fondamento di certezza di ogni altro sapere, che sia della realtà naturale, giuridica, etica o religiosa. Per Fichte non può esservi alcun sapere scientifico senza una deduzione trascendentale preliminare che chiarisca l'essenza del sapere, la sua modalità d'essere, e in che modo possa definirsi certo. Se si vuole pervenire a un sapere della natura bisogna prima pervenire a un *sapere del sapere*, e per tale ragione la filosofia della natura può essere solo successiva e non teoreticamente in posizione analoga alla dottrina della scienza⁷.

Differentemente da Schelling, secondo Fichte, quindi, la filosofia trascendentale precede la filosofia

⁷ Risulta però importante tener chiaro che la subordinazione sistematica della filosofia della natura e delle altre scienze filosofiche alla dottrina della scienza non dia una dignità superiore a quest'ultima. Punto centrale caratterizzante la struttura del sistema fichtiano è che il principio primo non rimane oggetto isolato della dottrina della scienza, ma anzi realizza il suo contenuto proprio nell'azione data dall'incontro con gli ambiti di realtà esplicitati dalle diverse scienze filosofiche. In questo senso, la certezza data dalla dimostrazione scientifica della dottrina della scienza si trasfigura rispettivamente in fondamento certo della scienza naturale, del diritto, della morale e della religione.

della natura, e ciò ci conduce al punto principale della questione rispetto alla diversa concezione dei due pensatori della relazione natura-spirito: a tale precedenza sistematica corrisponde anche una precedenza o comunque una *differenza ontologica* dello spirito rispetto alla natura?

Possiamo rispondere a questa domanda riprendendo un'affermazione quasi lapidaria di Fichte nella sua *Sittenlehre 1812*: «Spirito, oppure natura, sono due entità assolutamente da non unificare»⁸. Il contenuto di tale affermazione non è da ascrivere unicamente a quest'opera o al pensiero di Fichte di quegli ultimi anni berlinesi, ma risulta ben presente già nelle opere di Jena, ad esempio nella *Sittenlehre 1798*, in cui l'*impulso morale* si realizza nella mediazione tra *impulso naturale* e *impulso puro*, nel governo del secondo sul primo. Anche in questo caso non bisogna tuttavia leggere tale subordinazione della natura all'intelligenza come una mortificazione della prima, ma solo una sua necessaria limitazione per la sua autentica realizzazione, che è *realizzazione morale*, cioè corrispondenza di essa con il proprio fine creativo-vitale, con la propria origine spirituale. La natura ha quindi sì una essenza spirituale, ma questa perviene solo quando è in armonia con l'intelligenza: armonia la cui *esigenza* è per Fichte consustanziale alla ragione nelle forme del *volere puro* e del *Sollen*, che sono principio e guida dell'azione morale.

⁸ «Geist oder Natur; beide sind durchaus nicht zu vereinigen» (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, E. Fuchs, H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, Abt. II, vol. XIII, p. 330).

Come per Schelling anche per Fichte vi è quindi una relazione di coappartenenza tra natura e spirito, dove tuttavia per quest'ultimo è presente un principio di subordinazione dell'elemento naturale a quello spirituale. Si potrebbe dire che secondo Fichte rimane un *salto qualitativo* tra ciò che è spirituale e ciò che è naturale, cosa che, come è noto, in Schelling non avviene, a favore piuttosto di una *differenza quantitativa* tra le due entità.

Constatata questa differenza nell'intendere la relazione natura-spirito tra Fichte e Schelling, sorge spontanea una domanda: perché Schelling vede una perfetta identità tra natura e spirito mentre Fichte vede nello spirito ancora qualcosa di essenzialmente diverso o comunque ulteriore rispetto alla natura? Qual è il concetto o il ragionamento filosofico che porta i due filosofi a concepire diversamente tale relazione?

Per rispondere a tale domanda, bisogna aver chiaro cosa i due filosofi intendano per spirito, e anche in questo caso l'ottica dell'ontologia relazionale risulta a mio avviso via preferenziale, nella considerazione che per i due pensatori ciò che è spirito può chiarirsi solo una volta stabilito quale sia la sua relazione con il sapere, nel quale appare come un *Assoluto*.

2. *La relazione sapere-Assoluto e il limite della ragione umana*

Come inizialmente affermato, sia la filosofia di Fichte che quella di Schelling prendono le mosse dall'idea che vi sia un fondamento unitario del sapere, un fondamento che dalla filosofia trascendentale di Kant (*l'Io penso*) sarebbe stato solo introdotto senza

essere rigorosamente teorizzato, e senza essere indagato nella sua natura e costituzione. Per dare una corretta esposizione e uno sviluppo compiuto della verità della filosofia kantiana, bisogna allora secondo i due filosofi intendere e rappresentare questo fondamento che è anche fondamento dell'*unità trascendentale di essere e coscienza*, e in ciò assoluto principio della realtà. Entrambi i filosofi pongono come obiettivo del (proprio) filosofare una indagine in tal senso, che chiarisca cosa si possa sapere di questo fondamento, di questo Assoluto alla base del sapere e della vita. Tale obiettivo rimarrà invariato in tutta la loro rispettiva ricerca filosofica, pur questa prendendo nel corso degli anni vie diverse e anche alternative rispetto alle precedenti. Nella consapevolezza di tale portata del tema della relazione tra sapere e Assoluto nelle due filosofie, si vuole concludere questo contributo provando a fornire sul tema una prospettiva di lettura usufruendo ancora dell'ottica dell'ontologia relazionale.

Nel paragrafo precedente si è evidenziato come Schelling veda nella posizione fichtiana una deficienza di fondo, che è la mancata intuizione secondo cui la forza produttrice alla base dell'intelligenza sia la medesima alla base della natura. Secondo Schelling con ciò la filosofia di Fichte «potrebbe aver pensato l'idealismo in un significato del tutto soggettivo [...]. Finora Fichte, secondo il mio parere, non ha fatto che qualcosa di generale, e nulla più [...], è appunto soltanto il principio di ciò che si farà ancora»⁹. L'idealismo

⁹ F.W.J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, trad. it. di G. Semerari, Laterza, Bari 1969, pp. 23-25. «Fichte z. B. könnte den Idealismus in völlig subjectiver, ich dagegen in ob-

fichtiano, sviluppando il sapere solo soggettivamente, non perverrebbe con ciò all'autentico Assoluto, per come questo si manifesta oggettivamente nella realtà. Nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Schelling presenta fin dall'inizio l'intenzione di collocarsi in un piano ulteriore rispetto a quello della ragione nella soggettività, ossia sul piano dello stesso Assoluto come punto di vista del sapere in indifferenza di soggettività e oggettività. Il situarsi in tale piano risulta possibile una volta pervenuti tramite la *riflessione* all'unità trascendentale di soggetto e oggetto che è la coscienza per come appare. Il sistema filosofico poi non è altro che la deduzione secondo teoremi della struttura della realtà da questo primo sapere assoluto. La relazione sapere-Assoluto è così una *relazione d'identità*: il sapere pervenendo al punto di vista dell'Assoluto nella forma della *ragione assoluta*, pur non chiarendone la sua essenza (e questo rimane il carattere trascendentale dell'idealismo), potrà spiegarne la costituzione della sua esistenza come *unitotalità* (o *universo*).

Come è noto, Fichte criticherà questa impostazione del rapporto tra sapere e Assoluto definendola proprio un oltrepassamento del punto di vista trascendentale, ossia – secondo le premesse del criticismo condivise da entrambi i filosofi – del punto di vista scientifico. L'attribuzione di caratteri quali l'unicità o l'infinità

jectiver Bedeutung gedacht haben [...]. Bis jetzt hat Fichte nach meiner Einsicht durchaus nur das Allgemeinste gethan [...]. [Es ist] nur der Anfang von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem Ende ist» (F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Sämtliche Werke* IV, Cotta, Stuttgart 1858, p. 111).

all'Assoluto, che avviene nell'esposizione schellinghiana è, secondo Fichte, la conferma di un'avvenuta *sostanzializzazione dell'Assoluto*, cosa che è l'esito opposto della premessa di partenza della dottrina della scienza, in cui l'Assoluto si definisce tale proprio perché è ciò di cui non si può predicare nulla¹⁰. Come si può intendere allora nella dottrina della scienza la relazione sapere-Assoluto se quest'ultimo si pone su un altro piano rispetto al primo?

Fichte definisce la dottrina della scienza come uno sviluppo teoretico essenzialmente *negativo* di tale relazione¹¹, che dialetticamente si realizza e conclude nell'intuizione (intellettuale) per cui il sapere nella sua essenza è solo *immagine dell'Assoluto*: ossia immagine di un'*autoattività spirituale* pre-coscienziale che è indipendente e implicita all'attività dell'intelligenza, perché ne è la sua indefinibile e indescrivibile base. Compito della dottrina della scienza è l'annullamento

¹⁰ «L'assoluto stesso però non è affatto un essere, né un sapere, né identità o indifferenza di ambedue; ma è appunto l'assoluto; e ogni parola ulteriore è di troppo» (in J.G. Fichte, F. W. J. Schelling, *Lettera di Fichte a Schelling del 15 gennaio 1802*, in *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986, p. 150). «Das absolute Selbst aber ist kein Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben das absolute – und jedes zweite Wort ist von Übel» (*Fichte-Schelling Briefwechsel*, hrsg. von W. Schulz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, p. 153). L'utilizzo del sostantivo "Assoluto" contrassegna, se non una svolta teoretica, almeno una svolta terminologica della dottrina della scienza a partire dall'*Esposizione del 1801*, in cui è centrale la dialettica sapere-Assoluto.

¹¹ Sul tema specifico dello sviluppo della filosofia di Fichte come ontologia relazionale, mi si permetta di rimandare al mio *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

del sapere nell'Assoluto, o almeno un annullamento della sua pretesa di definire oggettivamente anche sé stesso: nell'autoanalisi del sapere (l'intuizione intellettuale) l'Assoluto appare come *limite trascendentale* in cui il vedere conoscitivo si annulla, non trova un contenuto concettuale come nell'incontro con un oggetto, ma solo un'attività intellettuale costruentesi *da-sé*. L'incontro con l'Assoluto dà un unico sapere: che il sapere non è oggetto ma attività, non essere ma divenire, può definire ma non essere definito nel suo principio. Il risultato della fichtiana dottrina della scienza – a differenza del sistema schellinghiano – non si finalizza in una descrizione dell'Assoluto nel suo strutturare la realtà, ma è la consapevolezza che il sapere è indice di una *assoluta legalità pratica* (che si tradurrà in legge etica) presente nella coscienza (che è la coscienza stessa nella sua formalità), a cui bisogna (secondo un riformato kantiano *Sollen*) conformare il proprio essere e la propria azione.

Uno sguardo generale sull'impostazione della relazione sapere-Assoluto nelle filosofie di Fichte e Schelling conduce quindi a focalizzare e argomentare in particolare una differenza teoretica di base nelle rispettive ontologie: per Fichte non può avviarsi alcuna teoria positiva dell'Assoluto, per Schelling la filosofia si volge all'effettivo perseguimento del suo fine solo nella realizzazione di questa stessa. Tale differenza di principio, già emersa nelle discussioni del seminario condotto da Tomatis, è stata articolata definendo la specificità dell'ontologia relazionale di Schelling rispetto a quella fichtiana nel suo presupporre una *protologia*, nella quale viene riconosciuta una dimensione ulteriore all'Assoluto rispetto alla sua relazione con il sapere. Per una comprensione ulteriore di tale

differenza – di come per Schelling sia possibile elaborare tale protologia e come invece per Fichte non lo sia – bisognerebbe indagare nelle rispettive ontologie quali siano le modalità teoretiche fondamentali per cui e attraverso cui il sapere può rapportarsi all'Assoluto. Un'analisi in tal senso richiama un'indagine sul modo di costituirsi della *riflessione* filosofica sul sapere mediante l'intrinseca *riflessività* del pensiero, caratteristica delle filosofie idealistico-trascendentali nella propria declinazione del criticismo¹².

¹² Tale indagine è stata oggetto della ricerca annuale condotta nel 2019 dal sottoscritto per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sotto il titolo *Riflessione e riflessività. Il fondamento della filosofia in Fichte, Schelling e Hegel*.

INTERPERSONALITÀ E INTERSOGETTIVITÀ.
LA COSTITUZIONE RELAZIONALE
DELLA SOGGETTIVITÀ IN FICHTE E IN HEGEL

Giovanni Andreozzi

*Der Begriff der Individualität
ist [...] ein Wechselbegriff.*

Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.

Il contributo mira al confronto tra la concezione interpersonale di Fichte e quella intersoggettiva di Hegel. Lungi dalla semplice sinonimia, interpersonalità e intersoggettività debbono esser distinte poiché esse delineano due tipi di soggettività, pur riconoscendone entrambe lo statuto ontologico-relazionale. Il primo paragrafo si concentra sulla concezione fichtiana dell'interpersonalità a partire da alcuni punti salienti del *Fondamento del diritto naturale*. Il secondo paragrafo è dedicato alla concezione hegeliana dell'intersoggettività, così come essa si delinea nella fine del VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito*: qui Hegel espone una "logica del riconoscimento" che trasfigura il senso stesso della relazione, assumendone pienamente la portata ontologica. Il contributo si conclude con il confronto teoretico tra l'interpersonalità fichtiana e l'intersoggettività hegeliana, cercando di sottolineare *in che modo* le due prospettive pongano nella soggettività una diversa codificazione dell'ontologia relazionale: se per Fichte il soggetto

si realizza come persona nella circolarità di invito-risposta alla relazione, per Hegel è l'incontro stesso a inaugurare la soggettività, la quale è dunque intrinsecamente relazionale.

1. *L'ontologia relazionale in Fichte: a partire dal* Fondamento del diritto naturale

Nell'arco di tempo tra il 1796 e il 1799 Fichte si impegna in una rielaborazione dei principi generali della *Grundlage* alla quale si affianca una rielaborazione della soggettività. Tale rielaborazione è visibile nella stessa successione delle opere fichtiane – *Grundlage des Naturrechts*, *System der Sittenlehre*, *Wissenschaftslehre nova methodo* –, nelle quali il filosofo tedesco approfondisce sempre più il fondamento relazionale che sta alla base della costituzione del soggetto. Da un punto di vista prettamente trascendentale, l'interpersonalità è la condizione di possibilità della soggettività, in quanto questa può divenir consapevole della propria libertà unicamente con e attraverso gli altri soggetti.

Pur nella sua continua esigenza di riconfigurare la propria filosofia trascendentale, Fichte la concepisce sempre come autocomprensione riflettente da parte dell'essere-cosciente (*Bewusstsein*): da un lato, nella sua unità in atto di cosalità (*Dinglichkeit*) e coscienza (*Bewusstheit*)¹; dall'altro, nella sua duplicità di “principio formativo dell'essere oggettivo” e di

¹ L'essere cosciente è l'unità trascendentale di essere oggettivo e di coscienza soggettiva, il sapere come “funzione costituente in atto”. Il sintagma è ripreso da R. Lauth, *Begriff, Begründung*

“relazione all’essere assoluto”, in un nesso di unità e di differenza con l’assoluto stesso². L’esperienza vivente non è altro che la realizzazione del compenetrarsi di tali unità, in quanto relazione inscindibile di soggetto-oggetto.

In tale autocomprensione riflettente l’Io è il fondamento (*Grund*) che pone se stesso come principio fondamentale (*Grundsatz*) della deduzione dell’intera scienza (*Wissenschaft*). L’Io è inteso da Fichte come il non-oggettivo che tuttavia è (pseudo)oggetto di una comprensione diretta, non mediata concettualmente. L’intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*), bandita da Kant, è proprio questo tipo di comprensione diretta, attraverso la quale l’Io si coglie come *Tathandlung*: «l’io sono – scrive Fichte – è espressione e atto di un’azione-in-atto [*Tathandlung*]: ma anche dell’unica possibile azione-in-atto»³. L’attività incessante, tuttavia, non determina solamente la relazione soggetto-oggetto ma eleva lo stesso Io-finito a Io-infinito. Come ricorda Zöllner, nella *Dottrina della scienza nova methodo* Fichte «rinuncia alla costruzione dialettica [tra Io originario e Io individuale] a vantaggio di una narrazione dell’io nella risalita dall’Io singolare empirico fino al principio-io sopra e inte-

und Rechtfertigung der Philosophie, Pustet, München-Salzburg 1967, p. 44 sgg.

² A questo riguardo Johannes Brachtendorf sottolinea come la filosofia fichtiana sia completamente una metafisica in quanto identifica la totalità dell’essere con l’esser-uno (cfr. J. Brachtendorf, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995).

³ J.G. Fichte, *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 139.

rindividuale e nella discesa correlata dall'io-principio interindividuale fino al principiato io-molti»⁴.

Fichte riconosce al soggetto due impulsi: quello naturale e quello puro: l'impulso naturale è l'insieme di inclinazioni sensibili che costituiscono l'essere umano finito, la persona. Tale impulso si caratterizza per il fatto di mantenere l'essere umano razionale nella finitudine, e ciononostante quest'ultimo è un'espressione del volere che, in qualche modo, oltrepassa gli oggetti della natura; l'impulso puro invece ha una natura sovrasensibile in quanto mira esclusivamente alla propria indipendenza e autodeterminazione. Come scrive Masullo: «siccome sarebbe palesemente contraddittorio considerare l'io sotto un medesimo punto di vista come infinito, illimitato, e insieme come finito, limitato, Fichte è costretto a duplicare il concetto di io»⁵. Da un lato quindi c'è l'io assoluto, ossia il concetto per cui tutta la realtà è nella coscienza; dall'altro, l'io empirico nella propria temporalizzazione esperisce una duplice limitazione: quella del non-io, che è la condizione negativa dell'Io, e quella dell'altro-IO, che ne è la condizione positiva. Come infatti osserva Philonenko: «la conoscenza della realtà dell'oggetto prepara il riconoscimento della realtà dell'altro soggetto, che innanzitutto non è che non-io»⁶.

Prima di passare all'analisi di questa condizione positiva, che ci mostrerà la cogenza della ontologia

⁴ G. Zöllner, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. di F. Ferraguto, Edizione Accademia Vivarium Novum, Montella 2018, p. 35.

⁵ A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida Editori, Napoli 1986, p. 70.

⁶ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966, p. 24.

relazionale nella concezione fichtiana dell'interpersonalità, bisogna sottolineare come l'unità sistematica di Fichte permetta un certo parallelismo tra *Aufforderung* del *Naturrecht* e *Anstoß* della *Wissenschaftslehre*. Come nota Pap infatti: «il concetto di esortazione nel *Diritto naturale* è una specie di trasferimento dell'urto [*Verschiebung des Anstoßes*] dal livello ontologico a quello psico-sociale»⁷. La materia con cui si scontra l'infinito tendere non deriva ontologicamente dall'Io ma piuttosto è data dall'*Anstoß*, l'urto originario irriducibile a un termine. È proprio all'altezza di questa aporia che ricompare il principio della *Tathandlung*, ora inteso come idea, per la coscienza empirica, della propria infinità come compito (a sua volta infinito): «la direzione centripeta e centrifuga dell'attività sono entrambe fondate allo stesso modo nell'essenza dell'Io; sono entrambe una e la stessa cosa e sono distinte solo in quanto si riflette su di esse come distinte»⁸.

Dopo questo breve *excursus*, possiamo tornare al nostro tema. La limitazione dell'Io è definita da Fichte con il termine *Anstoß*:

il non-io infinito – scrive Masullo – è l'urtante, sentito ma non conosciuto [...] e appare quindi come esterno alla prima immediata riflessione dell'io, quella con cui l'io si pone e si limita, ponendo il

⁷ G. Pap, *Das Gemeinschaftsgefühl aus der Sicht der Intersubjektivität. Philosophische, psychoanalytische und entwicklungspsychologische Wurzeln*, Springer, Heidelberg 2017, p. 26. Si veda anche R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992.

⁸ J.G. Fichte, *Scritti sulla Dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, p. 301.

non-io limitato; ma, allorché poi l'io riflette sulla sua prima riflessione, esso pensa l'urtante e lo pone come oggetto di pensiero, ne fa un "come"⁹.

L'urto, come pure il non-Io infinito che ne è supposto, non è altro che una modalità essenziale della autocomprensione dell'Io, «o meglio una modalità trascendentale e precisamente la trascendentalità della finitudine»¹⁰.

Sembra dunque che la soggettività sia costitutivamente in opposizione con l'altro (non-Io)¹¹, ma è proprio questo fraintendimento che Fichte vuole scongiurare con il *Fondamento del diritto naturale*. L'esposizione di quest'opera segue il modello della dottrina della scienza. Il concetto di diritto naturale viene dedotto da un paradigma di ragione "forte", insieme fondante e operante. La possibilità di fondare il diritto come scienza universale e necessaria ha il suo fondamento nella struttura della stessa filosofia trascendentale. Il problema della costituzione interpersonale si affaccia nel secondo teorema, secondo il quale «l'esser razionale finito non può attribuire a sé stesso una libera attività causale del mondo sensibile senza attribuirlo anche ad altri e, quindi, senza am-

⁹ A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 59.

¹⁰ Ivi, p. 65.

¹¹ Sulla scorta di Weischedel, nel suo studio sul riconoscimento in Fichte e in Hegel Williams scrive: «il *Diritto naturale* è connesso alla *Dottrina della scienza* allo stesso modo in cui un'ontologia regionale è connessa all'ontologia universale o generale» (R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, cit., p. 52).

mettere fuori di sé anche altri esseri razionali finiti»¹². Il diritto naturale assurge a “scienza filosofica reale” proprio perché si fonda su un concetto originario della ragione, la cui formulazione è coesenziale alla ragione stessa e secondo cui «un essere razionale non può porre se stesso come tale con autocoscienza, senza porsi come individuo, come uno tra molteplici esseri razionali»¹³. La socialità è dunque coesenziale alla ragione, e l’individuo è costitutivamente attraversato dalla relazione all’altro. La filosofia trascendentale di Fichte si spinge oltre la semplice asserzione della socialità dell’uomo – «l’uomo è destinato a vivere in società, egli deve vivere nella società; se vive isolato non è un uomo completo e compiuto e contraddice a se stesso»¹⁴ – per qualificare la socialità stessa come forma originaria della relazione tra gli esseri razionali. La comunità è la pienezza del diritto naturale in quanto quest’ultimo è una modalità di azione tra esseri razionali, ossia liberi, nella loro mutua relazione. Non può esserci ragione senza co-libertà, ma, al contempo,

non può esserci co-libertà, se non dove c’è limitazione della libertà di ciascuno, purché naturalmente si tratti di libera limitazione, di autolimitazione; mentre può esserci diritto, limitazione della libertà dei singoli, senza che ci sia libertà dei singoli, co-libertà¹⁵.

¹² J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 28.

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ Ivi, p. 63.

¹⁵ A. Masullo, *Lezioni sull’intersoggettività*, a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli 2005, p. 60.

Nel *Fondamento del diritto naturale* la persona (*Person*) è contraddistinta da razionalità, corporeità e libertà. Con il termine “persona” Fichte designa quell’essere razionale finito che «si attribuisce in modo esclusivo una sfera per la propria libertà»¹⁶. Sicché la nozione fichtiana di persona, pur inserendosi in una tradizione che risale alla scolastica, ne imprime una forte trasformazione semantica: al *suppositum* Fichte sostituisce l’*individuum*¹⁷, il cui elemento fondamentale e permanente non è più, come per la tradizione scolastica, un sostrato ontologico, bensì l’azione e la sua prima sfera, la corporeità¹⁸.

Nella seconda sezione del *Naturrecht* viene argomentata una deduzione trascendentale del corpo materiale come «come ambito di tutte le possibili libere azioni della persona [*als Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person*]]»¹⁹. Tale ambito non è altro che l’insieme delle condizioni necessarie affinché si dia e al contempo si realizzi l’impulso puro. La prima di queste condizioni è il corpo, inteso come manifestazione della libertà del volere. Per porsi come soggetto singolo e operante nel mondo la persona deve poter attribuirsi un corpo (*Leib*), una fisicità che funga da luogo del dispiegamento della sua *freie Wirksamkeit*. Il riconoscimento del proprio

¹⁶ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 51.

¹⁷ Per la distinzione si veda E.H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1991, pp. 496 sgg.

¹⁸ «Fichte si pone all’interno di quella tradizionale visione giuridica e morale della persona che da Kant giunge fino alla filosofia del Novecento e a Paul Ricoeur in particolare» (ivi, p. 236).

¹⁹ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 53.

corpo come origine di tutte le libere azioni è la condizione preliminare, per il soggetto, per entrare in relazione non solo con gli oggetti del mondo, ma anche con gli altri esseri razionali. Il corpo è sia la prima sfera di azione della soggettività, sia oggetto dell'influenza (*Einwirkung*) di un altro essere razionale. Gli esseri razionali, continua Fichte, «operano necessariamente uno sull'altro presupponendo che l'oggetto dell'azione possenga un senso [*Sinn*]; non operano l'uno sull'altro come su semplici cose, in modo cioè da modificare l'altro per i propri fini mediante la forza fisica»²⁰. Ecco perché, a un tempo, il corpo viene dedotto sia come impedimento (*Hemmung*) sia come condizione di possibilità del concreto esercizio della libertà²¹.

L'incontro con l'altro non è solamente un urto, il che lo renderebbe un mero ostacolo alla (presunta) libertà dell'individuo intesa solipsisticamente. Il corpo è infatti solo la prima condizione del dispiegamento della libertà del volere. Se la seconda condizione è l'intelligenza, ossia la facoltà della riflessione capace di orientare consapevolmente e teleologicamente l'agire, è la terza condizione a essere risolutiva: affinché si dia autoconsapevolezza della propria libertà,

²⁰ Ivi, p. 62.

²¹ Dalla visione del corpo dell'altro quale «prodotto naturale organizzato [*ein organisiertes Naturprodukt*]» (ivi, p. 69) nasce l'esigenza etica del rispetto: «Per l'uomo la figura umana è necessariamente sacra [*Die Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig*]» (ivi, p. 75). Come nota giustamente Valentini, è palese qui «l'emergere della concezione cristiana del corpo umano come tempio abitato dalla divinità e partecipe della stessa vita divina» (T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 252).

c'è bisogno di una partecipazione comune e patica, attraverso cui il soggetto è chiamato alla sua libertà. Questo movimento relazionale è ciò che Fichte intende con il concetto di esortazione (*Aufforderung*). In un certo senso si può dire che l'esortazione è necessaria (di qui il suo carattere trascendentale) poiché essa produce una riflessione su di sé da parte dell'individuo, il quale raggiunge lo stadio di completa autocoscienza solo nel riconoscimento della propria libertà e, al contempo, di quella degli altri.

A questo carattere teoretico dell'*Aufforderung* si associa quello propriamente morale. L'esortazione fa scoprire all'autocoscienza la propria libertà ma, dato che essa è contemporaneamente riconosciuta alle altre autocoscienze, anche la propria limitazione. La consapevolezza della costituzione intersoggettiva della propria individualità porta alla reciproca autolimitazione delle libertà dei soggetti²²: «nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente»²³. Dal punto di vista morale, l'altro-Io si oppone all'Io nel duplice senso di limitazione e di condizione di possibilità. Ma la costituzione dell'altro-Io rientra nella deduzione dell'Io. Infatti, «secondo la dottrina della scienza l'ultimo fondamento di ogni realtà per l'Io è un'originaria azione reciproca tra l'Io e un qualcosa a esso esterno di cui non si può dire nient'altro se non che

²² T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 243.

²³ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 40.

dev'essere interamente opposto all'Io»²⁴. Attraverso la percezione del corpo proprio e il riconoscimento dell'altro si dispiega quell'azione reciproca degli esseri razionali che operano presupponendo il senso (universale) della loro azione.

La fondazione fichtiana della interpersonalità, così com'è svolta nel *Naturrecht*, è intimamente connessa alla concezione del sapere trascendentale. La relazione con l'altro è infatti possibile grazie al trasferimento in un che di esterno – non meramente oggettivo – delle caratteristiche che il soggetto si autoriconosce. Si tratta, in fin dei conti, di una comune intuizione originaria dei singoli individui, la quale è la condizione di possibilità per la fondazione razionale della comunità (come pure dello Stato): riconoscere l'altro come se stessi porta ad affermare la necessità del rispetto nei suoi confronti, in quanto riconosciuto nella sua dignità (*Würde*) di persona umana²⁵. Si comprende, quindi, come *sia* a livello teoretico *sia* a quello morale la struttura dell'Io fichtiano trovi il fondamento in una ontologia relazionale, in quanto l'Io *determina* la relazione ma al contempo è determinato da essa, in quanto dipendente dall'evento dell'*Anstoß / Aufforderung*²⁶.

Il fatto che l'esistenza del singolo sia percepita dall'altro lo *individua* in quanto essere razionale e libero. È questo, secondo Fichte, un aspetto fondamen-

²⁴ Id., *Scritti sulla Dottrina della scienza 1794-1804*, cit., p. 305.

²⁵ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., pp. 253-254.

²⁶ D. Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*, Rodopi, Amsterdam-New York 2003, p. 146. Si tenga tuttavia presente che tale evento è qualcosa di estraneo nell'Io, qualcosa che non si può comprendere ma solo sentire.

tale (se non decisivo) per il costituirsi stesso della società. Come è stato ampiamente giustificato da Lauth, *Anerkennung* e *Aufforderung* sono alla base della costituzione trascendentale dell'esperienza sociale:

l'appello è tale soltanto poiché esso non determina in modo semplice, ma presuppone come possibile una libera manifestazione nell'oggetto cui si rivolge [...]. Soltanto attraverso un simile appello viene costituita qualcosa come una forza causale libera e perciò una persona per una persona²⁷.

Se l'egoità (*Ichheit*) vale come autoposizione pura della soggettività *überhaupt*, l'individualità (*Individualität*) è la sua realizzazione concreta, attraverso la quale il soggetto singolo si distingue da tutti gli altri. Mentre l'egoità si autocoscituisce solo a partire da sé stessa, l'individualità è ontologicamente attraversata dall'altro: in quanto «esortazione al soggetto a risolversi a un'attività causale»²⁸, l'incontro con l'altro è l'occasione della libertà del soggetto.

«Il fondamento dell'attività causale del soggetto si trova allo stesso tempo, secondo la forma o per il fatto che in generale si agisca, nell'essere fuori di lui e in lui stesso»²⁹. Il concetto di individualità include in sé qualcosa di non-individuale, bensì relazionale. L'individualità-persona, infatti, è possibile solo

²⁷ R. Lauth, *La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 207-227:209.

²⁸ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 30.

²⁹ Ivi, p. 37.

nell'atto di un'altra libertà, ossia nel momento in cui l'immagine di me stesso viene mediata da un altro essere libero che mi invita ad autodeterminarmi liberamente. In questa costituzione interpersonale dell'autocoscienza individuale è già implicito il dovere di riconoscere e rispettare la libertà dell'altro, soggetto autonomo che non può essere mai utilizzato come scopo. La fondazione interpersonale della singola individualità impone quindi un limite all'attuazione della mia autonomia, limite fondato nell'autonomia che io riconosco all'altro.

L'altro, quindi, non può essere compreso solo come un punto-limite della mia libertà, altrimenti rischia di apparire più che altro come un ostacolo alla mia libertà. Secondo Fichte, l'altro appare in quanto tale solo nella *comunicazione*, ovvero nel momento in cui io comunico con lui e lo faccio così al tempo stesso termine di un mio dovere di autolimitazione e insieme, positivamente, consorte nel giudicare. Con l'apparizione dell'altro si aggiunge un tassello importante alla riflessione etica di Fichte. Il filosofo tedesco infatti sostiene che l'autonomia assoluta che l'uomo deve ricercare per realizzare se stesso in quanto essere libero non sia in realtà l'autonomia della propria ragione individuale, ma l'autonomia di tutti gli uomini. Il fine ultimo dell'agire morale³⁰ dell'uomo non è, dunque, un fine individuale, ma è un fine che ciascuno condivide con tutti gli altri.

³⁰ Sul tema della moralità concreta vissuta nella co-esistenza e nel rapporto intersoggettivo, rimando a L. Fonnesu, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, il Mulino, Bologna 2010; G. Cantillo, *Con sé oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009.

L'esistenza degli altri esseri razionali, che operano a loro volta una libera causalità, è quindi indispensabile per la struttura ontologica della persona, la cui relazionalità è al contempo necessaria (per la costituzione) e possibile (per l'agire). La persona per poter attribuire a se stessa una propria attività libera, deve riconoscerla anche in altre autocoscienze, marcando una differenza ontologica tra queste e il mondo degli oggetti³¹. Sicché la relazione che si instaura tra le autocoscienze, la cui condizione è sia principio di libertà che di limitazione, è definita da Fichte come rapporto giuridico (*Rechtsverhältniss*): l'istituzione di un diritto deriva da una volontaria e consapevole autolimitazione della propria libertà e proprio questo concede al diritto il suo valore.

Il merito del *Naturrecht* nel tentativo di una deduzione filosofica del diritto è di aver mostrato,, con una forte incisività, l'ontologia relazionale costituente ciò che, da Cartesio a Fichte stesso, è stato definito come "soggetto". Lo sforzo di Fichte, sulla cui base partirà Hegel, è tuttavia non solo quello di dedurre la soggettività a partire dalla *Wissenschaftslehre*, ma anche quello di declinarla nella sua relazionalità. Il concetto di individualità è infatti «un concetto di relazione», possibile solo nella misura in cui viene posto come completato da un altro, da «un concetto comune [*ein gemeinschaftlicher Begriff*], in cui due coscienze vengono riunite in una»³². E tuttavia, come vedremo nelle considerazioni conclusive, Fichte non è riuscito ad andar oltre il principio moderno della

³¹ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 241.

³² Ivi, p. 43.

soggettività, non svolgendo fino in fondo le sue premesse.

2. *L'ontologia relazionale in Hegel: a partire dal VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*

La concezione hegeliana della intersoggettività non può esser compresa senza un esame attento dell'intera evoluzione della sua filosofia. In piena coerenza con il progetto moderno di una costituzione forte della soggettività, Hegel ne svolge le più profonde conseguenze, mostrando come la soggettività sia pervasa da un'alterità irriducibile, e tuttavia concettualizzabile. È infatti possibile ravvisare una trama complessa, mai lineare, attraverso cui la *natürliche Logik* di cui Hegel parla nella seconda prefazione alla *Scienza della logica* si articola e si realizza come vera e propria "logica del riconoscimento". Quest'ultima non è altro che la *concettualizzazione dell'alterità* la quale comporta la riconfigurazione del senso stesso della soggettività. Nel movimento dialettico il soggetto dimette ogni datità immediata, compresa la sua stessa identità individualmente concepita. Non potendo esporre l'insieme delle tappe di questa concettualizzazione, cercheremo di svolgere alcune riflessioni a partire dal capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*: è questo, forse, il luogo ove la soggettività esperisce quella assoluta devastazione (*absolute Zerrissenheit*) che invera una nuova soggettività in quanto risultato dell'azione riconoscitiva.

L'ultimo paragrafo del VI capitolo è il momento finale di ciò che Hegel chiama *Bewegung des Anerkennens*. Hegel, comincia con una ricognizione sul

percorso svolto. L'universale, che nella *Weltanschauung* morale rimane un astratto aldilà, è diventato un momento dell'azione umana, un esser-per-altro che assume il significato concreto nel riconoscimento dell'azione da parte delle altre autocoscienze³³. Il formalismo della concezione morale del mondo assume ora un contenuto concreto, incarnato dal *Gewissen*: esso non è più opposto a una natura estranea con proprie leggi, bensì è la stessa effettualità dell'azione. Il sé, dunque, supera la coscienza morale (*moralisches Bewußtsein*) per la quale la realtà è puro dovere (*Sollen*) privo di presenza³⁴.

L'essenza del *Gewissen* è dunque la convinzione (*Überzeugung*) ed è proprio questa che espone nuovamente il sé alla *negatività*, poiché fa riemergere una determinazione – l'arbitrio (*Willkür*) – che per la sua unilateralità gli preclude la sfera intersoggettiva: «Alla coscienza la certezza di se stesso è la pura verità immediata; e tale verità è dunque la sua

³³ Cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963. Sull'interpretazione hegeliana di Kant si vedano S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 43 (1950), pp. 289-312; E. Fleischmann, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik*, «Hegel-Studien», 3 (1965), pp. 181-207; L. Lugarini, *La "confutazione" hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66; P.F. Giuliani Mazzei, *Kant e Hegel. Un confronto critico*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1998; F. Bosio, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, «Il Pensiero», 11 (1964), pp. 39-104; I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996.

³⁴ Cfr. O. Marquard, *Hegel und das Sollen*, «Philosophisches Jahrbuch», 72 (1964), pp. 103-119. Si veda anche A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

immediata certezza di se stesso rappresentata come contenuto, vale a dire, in generale, è l'arbitrio del singolo»³⁵. Nel *Gewissen* emerge palesemente la consapevolezza dell'intersoggettività come struttura costitutiva dell'autocoscienza poiché è solo il rapporto delle autocoscienze che dispiega l'universalità della convinzione. L'universale assume un significato concreto per il *Gewissen*, poiché è l'essere-per-altro; dimodoché convinzione e contenuto della coscienza sono l'in-sé e il per-sé della relazione di riconoscimento delle autocoscienze³⁶.

La convinzione del *Gewissen* "deve" tradursi nell'ipseità di tutti che contiene l'unità del Sé. Nel contenuto determinato dell'atto, la coscienza esprime l'eguaglianza con se stessa, e cioè la convinzione. Dato che la convinzione è in sé universale, tutte le altre autocoscienze dovrebbero riconoscersi in essa. Ma ciò non accade:

gli altri dunque non sanno se questa coscienza è moralmente buona o cattiva; o, meglio, non soltanto non lo possono sapere, ma la debbono anzi prendere per cattiva. Infatti, a quel modo che tale coscienza è libera dalla determinatezza del dovere

³⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 172.

³⁶ Cfr. C. Iber, *Selbstbewusstsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in A. Arndt, E. Müller (Hrsg.), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, De Gruyter, Berlin 2004, pp. 98-117. Vale qui il principio che Gamm attribuisce all'intero Idealismo tedesco: «keine Welt ohne Selbst und kein Selbst ohne Welt» (G. Gamm, *Der deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart 1997, p. 52).

[*Bestimmtheit der Pflicht*] e dal dovere come in sé essente, non diversamente lo sono anche gli altri³⁷.

Hegel chiarisce in poche righe che se si dubitasse che l'agire della coscienza fosse davvero il dovere, «si presupporrebbe che l'intenzione interiore sia diversa da quella data per buona, vale a dire che il volere del Sé singolo possa separarsi dalla volontà della coscienza pura e universale pura»³⁸. Ma ciò è impossibile, poiché la coscienza è propriamente il togliimento della differenza tra coscienza universale e autocoscienza del singolo. Il sé enunzia se stesso come verità universale: l'anima bella³⁹.

Scrive Vinci: «L'autocoscienza-coscienziosità si avvia inesorabilmente a diventare anima bella, a causa del suo chiudersi in una identità che, *nella pretesa di completezza*, si mostra incapace di aprirsi alla differenza e refrattaria a ogni relazione»⁴⁰. Il comparire dell'anima bella rappresenta un vertice determinante per l'intera *Fenomenologia*, nel quale è prefigurato l'esito conclusivo dello sviluppo dello spirito: attraverso il *togliimento* dell'anima bella e dell'autoreferenzialità del sapere, lo Spirito si riconosce come sapere assoluto (*episteme*). Tale processo non è *prodotto* dell'Io, ma è la stessa *realtà* autocosciente, di cui la *Fenomenologia*

³⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 177.

³⁸ Ivi, p. 180.

³⁹ Sulla figura dell'anima bella si veda: B. Paha, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik*, Green Verlag, München 1992; K. Well, *Die «schöne Seele» und ihre «sittliche Wirklichkeit»*. Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel, Peter Lang, Bern 1896.

⁴⁰ P. Vinci, «Coscienza infelice» e «Anima bella», Guerini e Associati, Milano 2011, pp. 510-511 (corsivo mio).

è espressione; *l'episteme* non è altro che la presa di coscienza dello sviluppo della realtà spirituale.

L'anima bella è l'assoluta autocoscienza che, avendo assorbito dentro di sé l'oggetto, non ha «la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere [*Sein ertragen*]»⁴¹. Invero l'anima bella è rivolta alla costruzione della comunità etica intersoggettiva, ma il suo agire si ritrae in sé, assumendo i contorni dell'anima romantica, divenendo una *mancaza d'azione* (*Fehlen des Handelns*). L'agire che aveva caratterizzato lo spirito fin dalla coscienza di Sé, ora viene accantonato in favore della contemplazione. Così «in questa lucida purezza dei suoi momenti, una *infelice anima bella*, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e diliega qual vana caligine che si dissolve nell'aria»⁴².

La coscienza agente comprende che la costituzione della coscienza giudicante è uguale alla propria: «Intuendo tale eguaglianza ed esprimendola, la coscienza agente le si confessa e aspetta dal canto suo che l'altra, come le si è resa eguale di fatto, così anche replichi, e nel suo discorso esprima la sua eguaglianza; [...] La sua confessione non è un'umiliazione»⁴³. La coscienza agente, nella confessione, si espone all'altra, nell'attesa che anch'essa faccia altrettanto. La coscienza giudicante, però, rifiuta la confessione, «contrapponendo al male [*Böse*] la bellezza della propria anima e alla confessione la caparbia del carattere *sempre eguale*

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 183.

⁴² Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 184 (corsivo mio).

⁴³ Ivi, pp. 190-191.

a se stesso nonché il silenzio consistente nel trattenere sé in se medesimo e nel non far getto di sé in cambio di un altro»⁴⁴. Così, la coscienza giudicante, col suo *cuore duro* (*hartes Herz*), nega la continuità fra le autocoscienze e accusa la coscienza agente di ipocrisia (*Heuchelei*). In quanto si riconosce nel dovere universale, la coscienza giudicante ravvisa in ogni azione scaturente dalla singolarità l'incarnazione del male.

Nel giudicare, però, la coscienza mostra l'adesione a una legge particolare e quindi si rivela ipocrita, poiché vuole preservarsi nella sua purezza che guarda il male e lo aborre come tale. L'anima bella rifiuta di ripristinare la simmetria con la coscienza agente e si abbandona nella consunzione nostalgica (*sehnsüchtiger Schwindsucht*), divenendo essa stessa malvagia e colpevole (responsabile). Infatti, come nota Hyppolite, «c'è un postulato metafisico ricorrente in molti filosofi e teologi, che si potrebbe enunziare così: "La finitezza è necessariamente peccato"»⁴⁵. La coscienza giudicante, scoprendo lo stesso pensiero come individualità della propria azione, riconosce se stessa come il male. L'universalità della coscienza giudicante non è concreta, ma astratta, dal momento che, nell'atto stesso di giudicare, riemerge l'irrigidimento della sua particolarità e quindi l'errore. «Si produce una inversione di tutte le caratteristiche dell'autocoscienza: il puro sapere di sé diventa follia, la pienezza sfuma nella nostalgia, il suo linguaggio si muta in silenzio»⁴⁶.

Tuttavia, «il giudicare è da considerarsi anche

⁴⁴ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴⁵ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2005, p. 640.

⁴⁶ *Ivi*, p. 519.

come azione positiva del pensiero»⁴⁷. Benché la coscienza giudicante resti nel non-riconoscimento, essa riconosce all'altra il diritto alla propria singolarità e indipendenza. Lo spirito ha da ricomporre se stesso estirpando il male dell'unilateralità: «quel male pone tale alienazione di sé o pone sé come momento, attirato, mediante l'intuizione di se stesso, entro l'altro, nell'esserci facente confessione di sé»⁴⁸. Nella confessione risuona il silenzio in cui sprofonda l'anima bella e in essa affiora l'origine-destinazione intersoggettiva della autocoscienza, ciò che la costituisce come *nuova soggettività*⁴⁹. Ancora una volta a essere propulsivo per il passaggio dialettico è il linguaggio. Nel linguaggio coscienza agente e coscienza giudicante si riconoscono: la prima, in quanto si è ritrovata nell'altra coscienza, instaura l'universalità del linguaggio affermandone la potenza; la seconda, fuoriuscendo dall'unilateralità, va oltre il mero riferimento a sé del giudizio, affermando l'impossibilità della determinazione solipsistica dello spirito.

Questa dimensione essenziale e intersoggettiva⁵⁰,

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 188.

⁴⁸ Ivi, p. 193.

⁴⁹ Il *novum* è l'unificazione compiuta dalla soggettività di autoriferimento ed eteroriferimento. Si veda in particolare M. Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt a. M. 1978; K. Düsing, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, «Hegel-Studien», 19 (1984), pp. 201-214.

⁵⁰ Come scrive Pap: «l'interpersonalità nella Fenomenologia non viene compresa come una specifica teoria dell'intersoggettività quanto piuttosto come dimensione fondamentale dell'esistenza umana [*fundamentale Dimension der menschlichen Existenz*]» (G. Pap, *Das Gemeinschaftsgefühl aus der Sicht der Intersubjektivität*).

intessuta della dialettica tra le coscienze, è proprio la costituzione di una nuova soggettività, la quale è sotto il medesimo rispetto singolare e intersoggettiva, stabile e dinamica. Essa è l'esistere dello spirito nel riconoscimento, la cui attualità risiede nella confessione e nel perdono: «la parola della conciliazione [*Wort der Versöhnung*] è lo spirito esistente che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza universale nel suo contrario, nel puro sapere di sé come singolarità che è assolutamente in se stessa, reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto»⁵¹. Come ha giustamente osservato Haering⁵² è con il *linguaggio* che propriamente inizia la filosofia dello spirito. Se la memoria è la possibilità di richiamare alla presenza gli oggetti, il linguaggio è il comunicare tale presenza in una dimensione che oltrepassa la singolarità del sé. «Solo con il linguaggio, che è il “medio” della memoria, il suo *Lebenselement*, esiste realmente lo spirito»⁵³. Il linguaggio è l'*exsistere* dell'intersoggettività come nuovo soggetto, il suo manifestarsi come origine/destinazione dello spirito.

vität, cit., p. 32). Si veda anche R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Id., *Recognition and Reconciliation: Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology*, in B. van den Brink, D. Owen (eds), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 57-78.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 194. Non a caso Williams definisce lo spirito come «una concezione sociale e intersoggettiva di tipo olistico» (R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, cit., p. 191).

⁵² Th. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 voll., Scientia Verlag, Leipzig-Berlin 1929-1938, vol. II, p. 432.

⁵³ G. Cantillo, *La nascita del soggetto in Hegel*, cit., p. 16.

3. *Interpersonalità e intersoggettività: due modelli di ontologia relazionale*

Attraverso la *Bewegung des Anerkennens*, come si è visto, Hegel offre una riconfigurazione speculativa della soggettività. Le caratteristiche moderne della soggettività – stabilità, autoriferimento, autoriflessione – permangono ma in una cornice completamente diversa, risultante dalla logica del riconoscimento. Sicché non è improprio affermare che la categoria di *Anerkennung* non ha solo una valenza teoretica-etica per il soggetto, ma anzi, e soprattutto, ontologica. Il *novum* della filosofia hegeliana è proprio la centralità *ontologica* del riconoscimento.

Ciononostante, come si è mostrato nel primo paragrafo, non bisogna pensare che Hegel sia il primo o tantomeno l'unico filosofo a innestare la soggettività in una ontologia relazionale, declinandone la costituzione aperta nei confronti dell'alterità. Come sottolinea giustamente Cortella, «il primo vero teorico del principio del riconoscimento come fondamento dell'autocoscienza non è Hegel, ma Fichte»⁵⁴. Con la distinzione che abbiamo visto tra egoità e individualità, Fichte separa nettamente la pura autoposizione della soggettività trascendentale dalla specificità e fattualità del singolo individuo⁵⁵. Mentre la costituzione della prima è autonoma, la seconda ha l'incontro con l'altro come condizione della propria costituzione: «per esperire sé come un'essenza razionale, c'è bi-

⁵⁴ L. Cortella, *Autocritica del moderno*, cit., p. 268.

⁵⁵ Due piani che invero sono sempre correlati nella *Fenomenologia*; cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it. di G. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1983.

sogno della esortazione da parte di un'altra essenza razionale. Solo così l'individuo giunge alla coscienza di sé [zum Selbstbewusstsein]»⁵⁶.

Da ciò è evidente come il pensiero di Fichte sia interamente attraversato dalla questione dell'alterità. Sul piano epistemologico quanto su quello pratico, l'istanza del riconoscimento dell'altro (dalla propria coscienza) è la questione centrale della filosofia fichtiana. Come abbiamo visto, connettere il principio del riconoscimento alla *Wissenschaftslehre* significa andare al fondamento dell'interpersonalità proposta da Fichte. Ma, conseguentemente alla *Wissenschaftslehre*, se tutte le determinazioni sono dell'Io, allora l'alter-ego è una determinazione *posta* dall'Io. Ecco perché un autore come Findlay si è spinto ad affermare che Fichte riduce l'altro a mito⁵⁷, proprio perché ogni altro non è che un'azione dell'Io. Pur condividendo tale giudizio, bisogna chiarire che, seppur l'io è assoluto nella propria autodeterminazione, non si può parlare di "autopoiesi" dell'Io fichtiano: «l'Io – scrive Williams – non è autopoietico: esso è dipendente dalla sua stessa esistenza. L'Io è assoluto e autonomo solo in relazione alle sue determinazioni di senso [*determinations of sense*]»⁵⁸. In Fichte persiste uno scarto tra l'Io e la auto-determinazione e tale scarto è proprio l'alter-ego.

Si comprende, dunque, come l'*Aufforderung zur*

⁵⁶ G. Pap, *Das Gemeinschaftsgefühl aus der Sicht der Inter-subjektivität*, cit., p. 31.

⁵⁷ J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, Collier Macmillan, New York 1962, pp. 46 sgg.

⁵⁸ R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, cit., p. 51.

Freiheit, in quanto «esortazione al soggetto a risolversi a un'attività causale»⁵⁹, possa esser intesa come "anticipazione" della *Bewegung des Anerkennens* hegeliana. E tuttavia in Fichte il processo di riconoscimento resta un processo interpersonale: esso è un prodotto dell'azione delle singole autocoscienze. Non è la relazione oggettiva a costituire la libertà degli individui, piuttosto è l'azione degli individui che produce la relazione (pseudo)oggettiva. Per Fichte l'originario è il pensiero che pone se stesso e la interpersonalità resta un'articolazione dell'autoriflessione del pensiero.

È questo, in fondo, a determinare la distanza tra l'ontologia relazionale dell'interpersonalità da quella dell'intersoggettività. In Hegel, infatti, la *Bewegung des Anerkennens* e il suo movimento dialettico non conoscono alcuna origine. Quest'ultima altro non è che una forma di datità, alla cui attestazione si arresta la filosofia trascendentale di Fichte, il cui metodo genetico non può oltrepassare, in fin dei conti, il "fatto" della libertà.

Nel *Diritto naturale*, come si è mostrato, Fichte mostra che l'elemento fondamentale e permanente della *Person* è la corporeità. Essa è il *principium individuationis* di tutte le possibili libere azioni dell'individuo. Come nota Valentini, «è a partire dall'originario riconoscimento del proprio corpo che il soggetto entra in relazione con gli oggetti e con gli altri esseri razionali»⁶⁰. *Anerkennung* e *Aufforderung* interper-

⁵⁹ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 30.

⁶⁰ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 235.

sonali sono certo le figure teoriche fondamentali per una deduzione trascendentale della libertà umana e tuttavia, proprio poiché esse scaturiscono dal riconoscimento originario del proprio corpo, restano un *Sollen* ineffettuale. L'ontologia relazionale è sì annunciata da Fichte, che insiste sul ruolo della comunità spirituale affinché ogni soggetto diventi sempre più consapevole della propria libertà, e tuttavia essa viene *bloccata* dalla intuizione intellettuale⁶¹. Proprio in quanto originaria e assoluta, nota Zölller, l'intuizione intellettuale fa sì che «ogni certezza deve essere ricondotta all'autocoscienza originaria e deve essere fondata presupponendola. [...] Ogni coscienza oggettiva sorge dalla coscienza originaria di se stessi»⁶². Fichte in tal modo non riesce a compiere il passaggio dalla relazione soggetto-oggetto a quella di soggetto-soggetto, proprio perché la relazione interpersonale si fonda sul «“trasferimento” [*Übertragung*] nell'altro delle caratteristiche che un soggetto si riconosce come sue proprie (corporeità, razionalità e libertà)»⁶³.

È considerevole il fatto che fin dalla prima *Wissen-*

⁶¹ Si condivide qui l'analisi di Masullo secondo cui «in Fichte però il pensiero è ancora al di qua sia dell'oggettività che esso pone sia dell'esserci di fatto di cui subisce il condizionamento. L'intersoggettività è il proprio di una ragione ferma al di qua dell'effettività naturale e storica, oscillando così tra l'irrealtà di un puro, infinito compito e la realtà dogmatica di un mito religioso. [...] In Fichte l'immediato conserva quel suo potere invincibilmente separante, che blocca il tentativo di fondare la soggettività come intersoggettività» (A. Masullo, *La potenza della scissione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 6).

⁶² G. Zölller, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, cit., p. 33.

⁶³ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 253.

schaftslehre Fichte avverte il pericolo del solipsismo teoretico, cercando così di giustificare sempre di più la pluralità dei soggetti. Tuttavia, è proprio il “motivo esigenziale dell’identità” a far scaturire la necessità di questa giustificazione.

Sull’esigenza della coerenza del soggetto – scrive Masullo – Fichte ha fondato il riconoscimento degli altri e della società; sull’esistenza di una pluralità di soggetti e di una società fonda ora la possibilità reale della necessità logica della coerenza del singolo soggetto. [...] L’io puro, in quanto è il contrario del Non-Io, della molteplicità, è unità, e quindi identità, e mai quindi contraddizione con se stesso⁶⁴.

Se la realizzazione della ragione

fosse una volta appieno conseguita, cesserebbe la pluralità dei soggetti umani, poiché la perfezione della ragione è la sua assoluta unità, il cessar d’essere delle sue parti come parti. [...] La realizzazione perfetta della società, la comunità razionale perfetta sarebbe paradossalmente la fine della società e di ogni modalità comunitaria. La pluralità dei soggetti è dunque una sorta di purgatorio, che vive nell’attesa di un paradiso impossibile⁶⁵.

Secondo Fichte affinché si compia il passaggio alla libertà materiale c’è bisogno della presa di coscienza, da parte di ogni soggettività, della propria indeterminatezza e quindi della propria facoltà di determinar-

⁶⁴ A. Masullo, *Lezioni sull’intersoggettività*, cit., p. 49.

⁶⁵ Ivi, p. 26.

si. Questa presa di coscienza avviene in virtù di un «impulso a determinarsi senza nessuna relazione con l'impulso naturale e contrariamente adesso»⁶⁶. Si potrebbe dire, in termini hegeliani, che il riconoscimento a cui pensa Fichte ha una valenza propriamente morale e non etica. Questo perché il riconoscimento, in quanto struttura solamente soggettiva, abbisogna inizialmente solo dell'atto della singola coscienza segnando lo scacco del tentativo fichtiano di fondare un'ontologia relazionale. Ecco perché Punzi arriva ad affermare che «il suo [= di Fichte] modello di riconoscimento, però, privato di sostanza etica, scade a forma senza contenuto, a regola di composizione astratta degli interessi, lasciando che prevalga ancora una volta, pur sotto mentite spoglie, la logica dell'individualismo moderno»⁶⁷.

I retaggi della concezione moderna dell'individualità, in quanto singolarità identica a se stessa, sono cruciali nel fallimento dell'ontologia relazionale in Fichte. Essa, infatti, proprio perché fondantesi sulla categoria centrale di *Aufforderung*, presenta una struttura ontologica caratterizzata dall'asimmetria relazionale, asimmetria che blocca il piano dell'effettualità. Tale incompiutezza è avvertita dallo stesso Fichte quando, nella *Missione del dotto*, afferma: «se tutti quanti gli uomini potessero divenire perfetti, se potessero pervenire al loro supremo ed estremo

⁶⁶ J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della Dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 127.

⁶⁷ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente: riflessioni filosofico-giuridiche su Adorno e Fichte*, Giappichelli, Torino 1998, p. 92.

obiettivo, allora sarebbero tutti quanti perfettamente uguali. Essi formerebbero un'unità, un soggetto unico [*sie wären nur Eins; ein einziges Subjekt*]]⁶⁸. In queste poche righe Fichte pone in questione l'ontologia relazionale ma solo sotto il segno del periodo ipotetico. Proprio perché la filosofia trascendentale di Fichte non può rinunciare a quel "motivo esigenziale dell'identità", essa può ammettere solo l'ipotesi di una costituzione *ex novo* della soggettività, per la quale essa sarebbe determinata come integralmente relazionale.

L'interpersonalità è sì il postulato della ragione ma è solo «un ideale, a cui è doveroso avvicinarsi e avvicinarsi all'infinito, un traguardo che è fuori della condizione umana, proprio perché è fuori della ragione viva e fuori della storicità»⁶⁹. Dato che la ragione per realizzarsi non può che lacerarsi, allora la pluralità degli individui, ognuno identico a sé stesso, è intrascendibile per il mantenimento stesso della ragione. «Se la ragione non si rompesse, essa non sarebbe nulla. Se gli individui attingessero la perfezione, la ragione precipiterebbe nel nulla nell'istante medesimo del suo trionfo»⁷⁰.

«È fatale, però, che lo svuotamento dell'idea della genesi comunitaria dell'individuo si ripercuota negativamente sulla costruzione della volontà comune [*gemeinsamer Wille*]]»⁷¹. Quest'ultima, in quanto «sicurezza dei diritti di tutti»⁷², non è che la compos-

⁶⁸ J.G. Fichte, *Missione del dotto*, cit., p. 233.

⁶⁹ A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività*, cit., p. 52.

⁷⁰ Id., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 81.

⁷¹ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente*, cit., p. 84.

⁷² J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 136.

sibilità di egoismi, una volontà totalmente esteriore, ancorata alla indipendenza della soggettività solipsisticamente concepita: «la stessa regola del riconoscimento, una volta tradotta nell'orizzonte dell'egoismo razionale, vede fortemente circoscritta la sua portata, limitandosi a imporre la mera sicurezza reciproca, instaurando cioè un ordine puramente formale, come mera assenza di conflitti»⁷³.

Se l'indipendenza della soggettività in Fichte è delimitata da un orizzonte temporale indefinito nel quale realizzare la progressiva liberazione, ossia il farsi indipendente da ciò che è fuori di lei⁷⁴, in Hegel l'indipendenza stessa ospita la massima contraddizione, compenetrandosi con la dipendenza ontologico-relazionale. Al di là della fissa identità (dell'originario come pure della datità) Hegel mostra come la contraddizione non sia semplicemente un accidente, ma anzi è coesistente allo sviluppo della soggettività. L'origine stessa non è che un momento ricorsivo della "logica del riconoscimento", il cui risultato è appunto una nuova soggettività, autoriflessiva e al contempo dinamica, massimamente singolare ma totalmente intersoggettiva.

La rimozione della contraddizione da parte di Fichte pregiudica la costituzione di un'ontologia relazionale effettuale. Si badi: Fichte non nega la con-

⁷³ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente*, cit., p. 85. Cfr. H. Verwey, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, München 1975, pp. 93 sgg.; R. Schottky, *La "Grundlage des Naturrechts" et la philosophie politique de l'Aufklärung*, «Archives de Philosophie», 25 (1962), 3-4, pp. 441-483.

⁷⁴ J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 141.

traddizione, come non nega la lacerazione. E tuttavia, in termini scolastici, esse sono “accidenti”. La soggettività, in questo senso, deve sempre agire per affermarsi o limitarsi, per fuggire alla contraddizione e realizzare la propria libertà: «il suo modello di riconoscimento, però, privato di sostanza etica, scade a forma senza contenuto, a regola di composizione astratta degli interessi, lasciando che prevalga ancora una volta, pur sotto mentite spoglie, la logica dell’individualismo moderno»⁷⁵.

L’ontologia relazionale presentata da Hegel si situa in una posizione diversa, *a parte obiecti*. L’intersoggettività, infatti, è una struttura oggettiva all’interno della quale il soggetto trova la propria espansione e libertà. Hegel rifiuta la «scorciatoia che la libertà sia data come un fatto della coscienza e si debba credere ad esso». L’indipendenza stessa è sia il momento che il risultato della logica del riconoscimento, unità di auto ed etero-determinazione, al cui culmine c’è il «concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell’autocoscienza»⁷⁶, ossia l’eticità (*Sittlichkeit*). L’assoluta libertà dell’autocoscienza che si riconosce come spirito nella condivisione delle leggi e nel partecipare della vitalità dello Stato è, invero, seguendo Hegel, la consapevolezza di essere uno spirito finito (soggettivo), che, agendo su di sé, diviene infinito (intersoggettivo). La *Sittlichkeit* può essere compresa nella sua significatività solo se non

⁷⁵ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente*, cit., p. 92; cfr. R. Schottky, *La “Grundlage des Naturrechts” et la philosophie politique de l’Aufklärung*, cit.

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 133.

si dimentica l'ontologia relazionale che essa dispiega. Ogni momento dell'Eticità (famiglia, società civile, Stato), seppure in diverso modo e con diverso grado di intellegibilità, ammette sempre la relazione inter-soggettiva come fondamento non solo dell'agire ma anche della propria costituzione ricorsiva. La prassi etica della soggettività è una prassi trasformativa che rinnova se stessa configurandosi come totalità relazionale.

SEZIONE III

INCURSIONI

DA KANT A HEGEL.
BERTRANDO SPAVENTA E IL PROGRESSO
DELL'IDEALISMO CLASSICO TEDESCO

Marco Diamanti

1. *Kant e la filosofia moderna*

Il percorso della filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, rappresenta per Bertrando Spaventa il cammino che conduce all'affermazione del "pensiero critico", che consente di afferrare il carattere ideale dell'esistenza: quella legge per la quale il «reale non cessa mai di essere ideale», e l'«ideale non è mai senza realtà».

Che la filosofia di Kant avesse svolto un ruolo decisivo per lo sviluppo del pensiero moderno, tanto da rappresentare il punto di partenza imprescindibile per l'evoluzione stessa della storia delle idee, cominciò a chiarirsi nel corso dell'Ottocento. L'analisi dei principali indirizzi seguiti all'opera del filosofo di Königsberg portò gli interpreti a concludere che «auf Kant muß zurückgegangen werden»¹. La con-

¹ «Bisogna dunque ritornare a Kant»: così conclude Otto Liebmann il suo lavoro *Kant und die Epigonen*, sintetizzando

clusione valeva tanto per le correnti opposte all'Idealismo quanto per quelle favorevoli; e includeva tanto coloro «che si definivano *kantiani*» quanto chi non si riconosceva in maniera tanto diretta nel criticismo. «Costoro – puntualizza Otto Liebmann –, è vero, da un lato dipendono in tal misura dalla filosofia di Kant che senza di essa sarebbero non solo incomprensibili, ma addirittura impossibili, dall'altro però hanno sviluppato le conseguenze di quella dottrina fondamentale comune in direzioni così lontane e diverse che bisogna considerarli pensatori autonomi»². La filosofia di Kant diveniva la base del progresso del pensiero e la condizione per la sua interpretazione.

Non diversamente, gli interpreti italiani assegnarono alla filosofia di Kant un ruolo centrale per lo sviluppo e il chiarimento del pensiero moderno, segnato in profondità dal pensiero critico. «Kantiano ci si è sempre», osservò Angelo Camillo De Meis in una lettera all'amico Bertrando Spaventa. «Il Kantismo – continuava – è la base comune, il punto di partenza di tutte le filosofie, o piuttosto di tutta la filosofia moderna»³. Lo stesso Spaventa, riallacciandosi all'ipotesi di Liebmann, riconduceva l'evoluzione del pensiero postkantiano al criticismo, «e lo stesso – aggiungeva – si può dire, sino a un certo punto, de' sistemi italiani. Questi – concludeva – non cominciano

in maniera efficace le tendenze teoriche e interpretative del suo tempo (cfr. O. Liebmann, *Kant e gli epigoni*, a cura di G. Cognetti, Editoriale Scientifica, Napoli 1990, p. 188).

² Ivi, p. 7.

³ Il passo è riportato da Giovanni Gentile nella biografia *Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. II, p. 147.

col far *tabula rasa* del kantismo»⁴. Nell'opinione di Spaventa, Kant diveniva l'autore che «compendia in sé tutto il pensiero europeo anteriore» e che dà inizio un «nuovo pensiero», a un nuovo svolgimento della filosofia⁵. Il giudizio di Spaventa si chiariva intorno al tema del passaggio dal pensiero antico al moderno, che, nel suo parere, decretava la fine di una concezione del conoscere legata alla trascendenza dell'oggetto e al suo carattere oggettivo e naturale. Il pensiero moderno contrapponeva all'«oggetto antico», all'«oggettività ideale, che *trascende* la naturale», un «nuovo oggetto»: la «considerazione del *sogetto*, della realtà cosciente, dello spirito»⁶. «Si sa come per istinto (per tutta la esperienza da Talete a Cartesio) – osservava Spaventa – che, spiegato questo, tutto è spiegato»⁷. Nel passaggio al moderno, più precisamente, si passa dalla trascendenza dell'oggetto ideale all'origine *trascendentale* del conoscere, che prende il posto della precedente concezione e individua il fondamento della cognizione nel movimento del conoscere medesimo, nella pura attività della coscienza, nella libertà e spontaneità dell'io, che come tale è spirito.

Questo – riconobbe Spaventa – è il problema: come l'intelligibile si fa sensibile, e il sensibile intelli-

⁴ B. Spaventa, *Kant (1860)*, in Id., *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, a cura di G. Landolfi Petrone, Il Prato, Padova 2015, p. 68.

⁵ Id., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 561.

⁶ Id., *Schizzo di una storia della logica*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 622.

⁷ *Ibidem*.

bile, e perciò l'intelligibile vero intelligibile? Come l'intelligente si fa senziente, e il senziente intelligente, e perciò l'intelligente vero intelligente? Come la pura idea si fa natura, e la natura spirito, e perciò lo spirito vero spirito? È il problema della creazione: il nuovo problema. È il problema dello spirito, che il Kant si presenta come problema del *conoscere*⁸.

In maniera non molto lontana da questo modo di concepire il pensiero moderno, Kant chiarì la sua nozione di trascendentale. «Chiamo *trascendentale* – scrisse – ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori»⁹. Ma la corrispondenza che Spaventa ritenne di scorgere tra il pensiero moderno e la filosofia di Kant va ben al di là della nozione kantiana. Kant, e più in là Antonio Rosmini, avrebbe trovato «la *chiave d'oro* di tutta la filosofia dello spirito umano»¹⁰, che consiste nella sintesi *a priori* di intelletto e senso, cioè nell'individuazione delle condizioni pure del conoscere nel soggetto. L'analisi teoretica di Kant muoveva infatti dal problema del conoscere e ne ricercava le condizioni pure o *a*

⁸ Id., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, cit., p. 555.

⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (in seguito *KrV*), p. B25, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 103.

¹⁰ A. Rosmini, *Il nuovo saggio sull'origine delle idee*, Del Majno, Piacenza 1837, p. 37.

priori. Sin dalla *Dissertazione* del 1770¹¹, Kant aveva individuato nello spazio e nel tempo delle particolari condizioni soggettive della mente umana, finalizzate a coordinare i fenomeni rispettivamente esterni e interni dell'esperienza. Anticipando il senso della cosiddetta rivoluzione copernicana, svolta poi compiutamente nella *Critica della ragion pura*¹², Kant specificava il significato dello spazio e del tempo assumendo entrambe le nozioni come intuizioni pure della sensibilità.

Il tempo – spiegò – *non è qualcosa di oggettivo e reale, né sostanza, né accidente, né relazione, ma è condizione soggettiva, necessaria per natura della mente umana, di coordinazione reciproca, mediante una legge certa, di tutto ciò che è sensibile, ed è intuizione pura. [...] Lo spazio* – aggiunse – *non è qualcosa di oggettivo e reale, né sostanza, né accidente, né relazione, ma è come uno schema soggettivo e ideale che si origina dalla natura della mente secondo una legge stabile di coordinazione di tutte, senza eccezione, le cose sentite esternamente*¹³.

Nella *Critica della ragion pura*, l'analisi dell'esperienza esterna e interna, svolta nell'*Estetica trascendentale*, conduceva nuovamente a considerare

¹¹ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Ak II, pp. 385-419, trad. it. *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014, pp. 191-303.

¹² Kant chiarisce il senso della sua rivoluzione copernicana nella *Critica della ragion pura*, cfr. I. Kant, *KrV*, p. Bxvi.

¹³ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 14, trad. it. cit., pp. 255-257 (tempo); § 15, trad. it. cit., p. 265.

lo spazio e il tempo come due intuizioni pure, come *forme* pure della sensibilità, in quanto, in entrambi i casi, sia per la dinamica del senso esterno quanto per quella del senso interno, l'esperienza veniva anticipata e resa possibile da essi. «Lo spazio – spiegò Kant nella prima *Critica* – altro non è se non la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, cioè la condizione soggettiva della sensibilità, sotto la quale soltanto ci è possibile un'intuizione esterna»¹⁴. «Il tempo – aggiunse – altro non è che la forma del senso interno, cioè la forma con cui intuiamo noi stessi e il nostro stato interno»¹⁵. «È dunque indubitabilmente certo, e non soltanto possibile e probabile – concluse –, che spazio e tempo – in quanto condizioni necessarie di ogni esperienza (esterna e interna) – siano condizioni semplicemente soggettive di ogni nostra intuizione, rispetto alle quali perciò tutti gli oggetti sono semplici fenomeni, e non cose che si diano in questo modo di per se stesse»¹⁶. La filosofia di Kant, come si vede, mirava a stabilire l'esistenza di una fonte pura della umana conoscenza, «indipendente dall'esperienza e persino da tutte le impressioni dei sensi». «Tali *conoscenze* – chiarì il filosofo – sono chiamate *a priori*, e sono distinte da quelle *empiriche*, che hanno le loro fonti a posteriori, cioè nell'esperienza»¹⁷.

Da qui al successivo svolgimento del pensiero il passo non è semplice. Kant aveva davvero rivoluzionato la filosofia e il modo di concepire il rapporto con il mondo. Se prima di Kant si riteneva che la

¹⁴ I. Kant, *KrV*, p. B42, trad. it. cit., p. 125.

¹⁵ Ivi, p. B49, trad. it. cit., p. 135.

¹⁶ Ivi, p. B66, trad. it. cit., pp. 155-157.

¹⁷ Ivi, p. B2, trad. it. cit., p. 69.

conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti, con Kant si ammetteva che gli oggetti dovessero regolarsi sulla nostra conoscenza. «Si tratta – spiegò Kant stesso – di una cosa simile a quella che per la prima volta pensò *Copernico*: poiché la spiegazione dei movimenti celesti non riusciva a procedere bene ammettendo che tutto quanto l'ordine delle stelle girasse attorno allo spettatore, egli tentò di vedere se non potesse andar meglio facendo ruotare lo spettatore e star ferme invece le stelle»¹⁸. La differenza è netta: Kant ammetteva l'origine trascendentale, *pura*, del conoscere, cioè spostava il fondamento della cognizione dall'oggetto al soggetto, già formato e predisposto ad apprendere. Ma la facoltà di apprendere era, secondo la sua analisi, una predisposizione pura nel soggetto in maniera soltanto *formale*. La materia del conoscere continuava ad avere una provenienza empirica: ad avere, cioè, radice in ciò che è esterno all'Io, nello stimolo e nell'impressione dell'oggetto sui sensi. «Potrebbe darsi benissimo, infatti – ipotizzava Kant –, che la nostra stessa conoscenza empirica sia un composto di ciò che riceviamo mediante le impressioni e ciò che nostra propria facoltà conoscitiva (semplicemente provocata dalle impressioni sensibili) apporta da se stessa: un'aggiunta, questa, che noi non distinguiamo rispetto a quella materia prima, fino a quando un lungo esercizio non ce la faccia riconoscere e non ci renda capaci di separare le due cose»¹⁹. Sulla distinzione tra conoscere «puro» e conoscere «empirico», che Kant ammetteva a fondamento della filosofia trascendentale, il pensiero

¹⁸ Ivi, p. Bxvi, trad. it. cit., p. 35.

¹⁹ Ivi, pp. B1-B2, trad. it. cit., p. 70.

successivo a Kant avrebbe svolto la propria critica, per cercare di superarne il limite.

Seguendo Hegel, questo limite consisterebbe in una riduzione complessiva dell'oggetto al soggetto. Più precisamente, Kant, secondo Hegel, continuerebbe a muoversi dentro la separazione di ragione e mondo, di pensiero e oggetto (Io e non Io), che rimarrebbero, nel pensiero del filosofo di Königsberg, opposti e irrelati. In questo modo, Kant, nell'opinione di Hegel, avrebbe «giustificato, dal punto di vista scientifico, la rinuncia al pensare speculativo»²⁰. L'individuazione del carattere formale della conoscenza, che si costituisce *a priori* sulle strutture pure della mente umana (le intuizioni pure della sensibilità – lo spazio e il tempo – e i concetti puri dell'intelletto – le categorie), determinerebbe, nel parere di Hegel, una limitazione grave nel contenuto stesso della cognizione, che non si costituirebbe mai come essere reale, ma permanerebbe inesorabilmente nella forma del *fenomeno*. «Che è come – chiosò Hegel – se si attribuisse a un uomo un intendimento esatto, aggiungendo ch'egli non sia però capace d'intender nulla di vero, ma solo di intendere il non vero»²¹.

Il difetto è ancora una volta quello della contrapposizione tra pensiero e realtà, comune, secondo Hegel, tanto alla logica formale (molto diffusa nelle università tedesche di fine Settecento) quanto al criticismo. Secondo questo modo errato di configurare la relazione tra ragione e mondo, il pensiero non sarebbe altro che una vuota «forma», che si applica a un

²⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, trad. it. rivista da C. Cesa, Laterza, Bari 1968, pp. 3-4.

²¹ Ivi, p. 27.

contenuto a sua volta estraneo e del tutto indipendente da essa. «Si presuppone in primo luogo – ribatteva Hegel – che la materia del conoscere sussista già in sé e per sé quale un mondo bell'e compiuto al di fuori del pensiero, che il pensiero sia per sé vuoto, che sopravvenga a quella materia estrinsecamente quale una forma, si riempia di essa, e solo con questo acquisti un contenuto e così diventi un conoscere reale»²². Ma in tal modo non si sarebbe fatto altro, secondo Hegel, che rafforzare la riduzione dell'oggetto al soggetto, della natura all'io, separando in maniera netta la certezza dalla verità. «Alla manchevolezza di questa maniera di considerare il pensiero, la qual lascia da parte la verità, si può unicamente riparare – chiari – col tirar dentro alla considerazione pensante non solo quello che si suole imputare alla forma esteriore, ma anche il contenuto»²³. La soluzione consisterebbe allora nell'intendere il pensiero non come forma opposta a un contenuto, ma come determinazione logica, cioè come contenuto che si svolge e si costituisce nel suo stesso svolgersi.

Prima di Hegel, Fichte aveva cercato di risolvere il problema rappresentato dalla «manchevolezza» kantiana assumendo l'Io come attività assoluta, come movimento autocosciente che include l'essere, nella forma di un prodotto proveniente dalla sua stessa attività. In tal modo, Fichte riconduceva l'essere al pensare, la realtà al conoscere, senza lasciare spazio all'insorgere di opposizioni che limitassero o circoscrivessero la cognizione. «L'Io – spiegò Fichte nella *Dottrina della scienza* – pone se stesso ed è in virtù di

²² Ivi, p. 25.

²³ Ivi, p. 18.

questo puro e semplice porre da se stesso e viceversa: l'Io è e *pone* il suo essere in virtù del suo puro e semplice essere. Esso è allo stesso modo l'agente e il prodotto dell'agire; azione e atto sono una e la medesima cosa e perciò l'*Io sono* è espressione di un atto: ma anche dell'unico atto possibile»²⁴. La verità veniva ricondotta alla certezza, nella misura in cui coincideva con la certezza stessa che si svolge, eliminando ogni genere di opposizione della natura con lo spirito. Eppure, questo modo di considerare la questione non tardò a destare il sospetto di Hegel, che ricondusse il tentativo fichtiano a una radicalizzazione del soggettivismo di Kant. Proprio perché effetto semplice dell'Io, il non Io ha il suo *sensu* solo nell'Io, e non è nulla per sé: non è il *vero* non Io, il non Io *reale*. Certezza e verità, pensare ed essere, risultavano, così, più separati che mai. In uno dei primi testi pensati per chiarire la *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, Hegel, soffermandosi sul significato della natura in Fichte, spiegava che essa «viene dedotta come condizione dell'autocoscienza e posta per spiegare l'autocoscienza, essa non è altro che un elemento posto dalla riflessione ad uso della spiegazione, un effetto ideale»²⁵.

Dello stesso difetto si accorgeva anche Spaventa, che, senza discostarsi dall'interpretazione di Hegel, distingueva un lato vero e un lato falso nella filosofia

²⁴ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, trad. it. a cura di M. Sacchetto, UTET, Torino 1999, p. 155.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, p. 61.

di Fichte. «Il fichtismo è vero – spiegò –, in quanto s'intende così: conoscere vuol dire soggetto e oggetto; io dunque non *conosco*, se non sono in me – come soggetto, come conoscere – soggetto e oggetto»²⁶. Tuttavia, in quanto assoluta forma, l'Io poteva includere un non io solo *ideale* senza afferrare la *realtà* dell'essere. «Il fichtismo è falso – aggiunse –, se s'intende così, che il non-io (il mondo, la natura, l'oggetto) che è nell'Io ed è posto dall'Io, sia il *reale* non-io; cioè dire, che l'Io crei davvero il mondo, il mondo reale»²⁷. La separazione persistente di natura e spirito, che aveva caratterizzato, nell'opinione di Spaventa, la filosofia di Kant e di Fichte, si risolve solo nella filosofia di Hegel, dove gli opposti non si superavano sul presupposto dell'Io o della natura, ma su quello della loro identità, che «è la *ragione conscia di sé*»²⁸. A fondamento dell'identità si riscopriva la ragione, l'idea, che svolgendosi si chiariva come fondamento dell'identità medesima e ne rendeva possibile la deduzione.

L'evoluzione speculativa da Kant a Hegel è per Spaventa lo svolgimento e il chiarimento della «*forma scientifica*»²⁹. Kant, per Spaventa, ammette la radice naturale del conoscere, la base empirica, ma ne fa un principio parallelo e separato dalla forma. Distinguendo il conoscere puro dal conoscere empirico, Kant limita il conoscere, che, nella sua configurazione pura, non si concilia mai con la realtà. La sintesi di

²⁶ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 633.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Id., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, cit., pp. 566-567.

²⁹ Id., *Kant (1860)*, cit., p. 116.

empirismo e idealismo, che Kant credeva di svolgere nella sua filosofia, in altri termini, per Spaventa non è una sintesi, perché le fonti del conoscere restano due: la pura e l'empirica, l'Io e il senso. Questi due principi non si unificano realmente e la loro divisione finisce per configurare la conoscenza come una applicazione «quasi esterna» delle categorie all'intuizione. Seguendo l'interpretazione di Hegel, Spaventa riconduce la filosofia di Kant a una forma di «idealismo soggettivo», dove «il principio delle cose è solamente in noi»³⁰ e l'essere delle cose – l'essere reale – è solamente in sé. L'Io kantiano è un Io legislatore della natura: «non attinge le sue leggi (a priori) dalla natura, ma le prescrive ad essa»³¹. L'Io fornisce la regola del conoscere, mentre la materia viene da fuori – ha un'altra origine – e non è la forma che si svolge. «La vera conciliazione – ribatte Spaventa – è il sillogismo *a priori*; la ragione non come *regolatrice*, ma come *costruttrice*; e non può essere tale, se il particolare è dato da fuori»³². Il sillogismo, secondo la definizione che ne aveva dato Hegel³³, è il pensiero, la *forma* stessa del pensare, che non ha l'essere fuori di sé, ma è l'essere stesso nel suo farsi, perché è produzione del particolare da parte dell'universale e non acquisizione estrinseca del particolare sussunto sotto una regola *a priori*. L'unità di spirito e natura è tale solo se l'essere non si distingue dal conoscere, ma è lo svolgimento del conoscere medesimo, che, come «*fare* che è svi-

³⁰ Ivi, p. 136.

³¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 36 (traduzione mia).

³² B. Spaventa, *Kant (1860)*, cit., p. 125.

³³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 753-756.

luppo», non è «semplice fare o causare», ma assoluta mediazione, fare e farsi. «Tale – riconobbe Spaventa – è il processo necessario del pensiero da Kant ad Hegel. L'unità kantiana, posta come semplice coscienza, poi come autocoscienza, poi come ragione, diventa finalmente assoluto sapere»³⁴.

2. Criticismo e filosofia trascendentale

A prescindere dall'esattezza dei riferimenti, Spaventa volle presentare il progresso speculativo da Kant a Hegel come una evoluzione «chiara, graduale, conseguente»³⁵. «Basti qui dire – spiegò – che con ragione è stato osservato da alcuni, che Kant è il Socrate, Schelling il Platone, Hegel l'Aristotele del nostro tempo»³⁶. Alla fine del processo, il principio filosofico sarebbe giunto a «perfezione organica» e si sarebbe organizzato in «forma scientifica», per assumere l'aspetto di un «sistema» e prepararsi a dominare «lungamente l'avvenire dell'umanità»³⁷. La filosofia di Hegel, «il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna»³⁸, rappresenta, nell'opinione di Spaventa, questo compimento. Nella evoluzione speculativa da Kant a Hegel, l'opera di Kant avrebbe svolto una funzione caratteristica. Sebbene – come Spaventa osservò – «prima di Hegel nessun filosofo ha spiegato

³⁴ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, cit., p. 567.

³⁵ Ivi, p. 573.

³⁶ Id., *Studi sopra la filosofia di Hegel*, in *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, cit., p. 217.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 216.

il conoscere, e così risoluto il problema della logica (il sistema delle categorie)»³⁹, è solo con Kant che il problema del conoscere viene indagato dalla giusta prospettiva. «Sino a Kant – spiegò – i filosofi non avevano compreso il problema del conoscere; non l’avevano posto, come dovea esser posto»⁴⁰. Il problema del conoscere si chiariva in Kant come problema della «possibilità» del conoscere, del conoscere nella sua configurazione pura. «Gran merito di Kant è la scoperta del *puro*»⁴¹. L’*a priori* kantiano è «unità come *sviluppo*»: non semplice attività concettuale che anticipa il darsi della realtà alla coscienza, né semplice acquisizione del dato empirico nell’atto della percezione, ma *unità sintetica a priori, pura, originaria*, cioè «*unità*, che non risulta dagli elementi di cui consta come l’effetto dalla causa, e perciò non è *posteriore* ad essi; e che né meno produce essa i suoi elementi, come la causa produce l’effetto, e perciò non è *anteriore* ad essi»⁴². Il conoscere *a priori* è quel «*fare che è sviluppo*», cioè quel «*fare, farsi, fare se stesso*», che, come un’assoluta mediazione, è produzione pura, creazione di sé come essere. «Adunque – chiarì Spaventa –, il conoscere – non essendo né semplice risultato né semplice causa – è insieme *risultato* e *causa*. Ma di che? Di *se stesso*»⁴³.

L’unità sintetica *a priori*, che Kant ammetteva a fondamento del conoscere, manifesterebbe proprio,

³⁹ Id., *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 643.

⁴⁰ Id., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, cit., p. 562.

⁴¹ Ivi, p. 554.

⁴² Ivi, p. 552.

⁴³ *Ibidem*.

secondo Spaventa, questa idea dello «sviluppo o spiegamento: come processo»⁴⁴. La spiegazione del conoscere consisterebbe, quindi, nello svolgimento del conoscere medesimo: fare e farsi coinciderebbero nell'orizzonte puro del processo del conoscere, senza presupporre nulla di empiricamente dato. Il carattere *a priori* del conoscere manifesterebbe dunque, per Spaventa, già il «concetto» del conoscere. In quanto assoluta mediazione, nel conoscere è già l'essere, nell'idea la natura, nel pensiero la realtà. «È – specificò Spaventa – il problema dello spirito, che in Kant si presenta come problema del conoscere»⁴⁵. Il conoscere, nella filosofia di Kant, è puro, *a priori*, poiché è «unità che produce se stessa come unità, come vera unità»⁴⁶. In questo puro spiegamento, senso e intelletto fanno tutt'uno. L'Io kantiano si configurava come un fare o farsi originario che «trascende il fatto». Nell'autoproduzione del concetto, la realtà si identificava, pertanto, con il movimento del pensare puro. «Con Kant – fissava Spaventa – comincia dunque il vero e nuovo psicologismo, il *psicologismo trascendentale*»⁴⁷.

La «scoperta del *puro*» che Kant aveva contribuito a determinare è, per Spaventa, tale da segnare in maniera profonda non soltanto il rapporto con il dopo, ma anche quello con il prima nella storia del pensiero. Nell'idea di un conoscere puro, «empirico, ma trascendentale»⁴⁸, consisteva, infatti, l'avanza-

⁴⁴ Ivi, p. 553.

⁴⁵ Ivi, p. 555.

⁴⁶ Ivi, p. 553.

⁴⁷ Ivi, p. 563.

⁴⁸ Ivi, p. 551.

mento «necessario» del pensiero da Kant a Hegel. Ma in Kant non vi era ancora chiaramente dispiegata l'idea di un pensiero autocosciente che si svolge e si costituisce come l'essere. L'unità sintetica kantiana non poteva configurarsi, a ben vedere, come sviluppo o spiegamento. Kant, infatti, «la intende come semplice *giudizio*»⁴⁹. «Il *giudizio* (*χρίσις*) – specificò Spaventa – non è semplice unità, unità meramente immediata, ma *unità che si distingue* in se stessa, unità *nella forma della distinzione*»⁵⁰. Il giudizio sintetico *a priori*, l'unificazione pura dell'unità e del vario, che Kant ammetteva come «principio supremo di tutti i giudizi sintetici»⁵¹, «non è la vera unità», perché non è sviluppo e autoproduzione. «Tale – puntualizzò Spaventa – è solo il *sillogismo*»⁵², l'unità nella forma del pensiero. Nel giudizio l'unità si scinde nei suoi costituenti: l'universale si separa dal vario e gli si oppone. «Qui – specificò Spaventa – l'identità è nella forma dell'opposizione, ma dell'opposizione che presuppone l'unità immediata e nasce da essa»⁵³. Si riproponeva il difetto della funzione soltanto «regolatrice» e non «costruttrice» del pensiero in Kant. L'intelletto kantiano non è processo, autodeterminazione, perché riceve la materia da fuori, *a posteriori*. «Separato l'intendimento dal vario sensibile – chiari –, questo apparisce come qualcosa d'estraneo a quello; l'intendimento (il soggetto) è l'*a priori*; il vario

⁴⁹ Id., *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 629.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ I. Kant, *KrV*, p. B197, trad. it. cit., p. 327.

⁵² B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 629.

⁵³ Id., *Kant (1860)*, cit., p. 124.

(l'oggetto) è l'*a posteriori*, l'elemento empirico»⁵⁴. L'unità *a priori* di intelletto e senso finiva con il configurarsi, pertanto, come «la vuota identità dell'*Io*», che si oppone alla natura e lascia invariata la realtà.

Il difetto dell'opposizione si ripresentava sostanzialmente invariato, secondo Spaventa, anche negli altri aspetti del pensiero di Kant. «L'errore di Kant – puntualizzò – è sempre lo stesso, cioè l'unità originaria compresa solamente come giudizio»⁵⁵. Sia che si tratti di determinare l'azione morale, sia che si voglia comprendere la finalità dell'oggetto naturale o estetico, l'esito è il medesimo. Già Hegel aveva mosso un rimprovero severo a Kant per aver separato, in ambito pratico, i contenuti morali dal volere. Spaventa, riprendendo la critica di Hegel, ricondusse la ragione pratica di Kant al formalismo, e vide nell'universalità del volere kantiano l'indeterminatezza dell'agire.

Laonde – concluse –, come nella ragione teoretica non ci è la vera conoscenza, perché l'*Io* e il *non Io* sono l'uno indipendente dall'altro, e la loro relazione non è che un contatto meccanico; così nella ragione pratica manca la vera azione, perché io so che debbo operare in *modo universale*, ma non so *cosa* debbo fare⁵⁶.

Nella terza Critica, osservò, Kant «tocca il vero, ma lo rigetta»⁵⁷, senza alcun passo in avanti. Il peculiare «concetto *a priori*» rappresentato dall'oggetto

⁵⁴ Ivi, p. 126.

⁵⁵ Ivi, p. 145.

⁵⁶ Ivi, p. 144.

⁵⁷ Ivi, p. 148.

come fine (*Zweck*) non ha, di fatto, valore costitutivo per la conoscenza. La finalità kantiana si configura, pertanto, come una massima della riflessione, come un principio, vale a dire, «non oggettivo» e non costitutivo della conoscenza. La concezione finalistica dell'oggetto non implica, in altre parole, l'esistenza dell'oggetto in quanto fine. «Poiché noi – spieghò Kant – non *osserviamo* propriamente i fini della natura come fini intenzionali, ma è solo nella riflessione sui prodotti della natura che noi aggiungiamo *con il pensiero* questo concetto [...] per noi è pure impossibile a priori giustificare un simile concetto come ammissibile secondo la sua realtà oggettiva»⁵⁸. Sebbene, dunque, l'oggetto in quanto fine viene determinato senza presupporre qualcosa di empirico, nella terza *Critica* non è possibile parlare di «unità concreta» di sensibilità e intelletto: l'oggetto continua ad avere un condizionamento naturale legato all'intuizione empirica, mentre l'idea di una determinazione ideale svanisce in «un concetto incomprensibile, appunto perché vuoto»⁵⁹.

Il mancato obiettivo nel presentare la ragione come autodeterminazione dell'oggetto non esclude, per Spaventa, che Kant abbia davvero sentito l'esigenza di configurare la ragione come svolgimento libero e autonomo, e che il filosofo si sia realmente sforzato di pensarne l'unità con l'essere. «La ragione – notava bene Kant – si riserva soltanto la totalità assoluta nell'uso dei concetti dell'intelletto e cerca di condurre l'unità sintetica, la quale viene pensata nelle

⁵⁸ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, § 75, trad. it. *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004, p. 505.

⁵⁹ B. Spaventa, *Kant (1860)*, cit., p. 149.

categorie, sino all'assolutamente incondizionato»⁶⁰. La ragione non consiste propriamente, secondo Kant, nell'uso improprio, o nell'abuso, dell'intelletto: i principi della ragione sono «trascendenti», in contrapposizione a quelli «immanenti» dell'intelletto, perché oltrepassano i limiti dell'esperienza possibile. «Con questi ultimi principi – spiegò il filosofo di Königsberg – non intendo riferirmi all'uso *trascendentale* o abuso delle categorie – che è soltanto un errore proprio della facoltà di giudizio non imbrigliata a dovere tramite la critica, e che quindi non presta sufficiente attenzione ai confini del campo in cui soltanto all'intelletto puro è concesso di agire –, ma intendo dei principi reali, che ci spingono ad abbattere tutti quei paletti di confine e a pretendere per se stessi un terreno del tutto nuovo, che non riconosce da nessuna parte demarcazione alcuna»⁶¹. La ragione non è un errore e non produce risultati falsi. «L'errore – preciso – viene indotto soltanto da un inavvertito influsso della sensibilità sull'intelletto»⁶². La ragione esprime piuttosto il principio «reale» della autodeterminazione dello spirito, che costituisce l'essere e determina in maniera autonoma il particolare. Questa tendenza, tuttavia, finiva per configurarsi come un'illusione assolutamente inevitabile, simile a quella per cui «non possiamo evitare che il mare ci appaia più alto al largo che a riva, poiché al largo lo vediamo con raggi luminosi più alti rispetto a come lo vediamo a riva; o come, ancor più neppure un astronomo potrà impedire il fatto che la luna gli appaia più grande al suo

⁶⁰ I. Kant, *KrV*, p. B383, trad. it. cit., p. 569.

⁶¹ Ivi, p. B352, trad. it. cit., p. 531.

⁶² Ivi, p. B350, trad. it. cit., pp. 527-529.

sorgere, sebbene egli non si lasci ingannare da questa illusione»⁶³.

Il difetto del kantismo si riferiva all'impossibilità di configurare, nel conoscere, il vero. Se l'oggetto è dato nell'intuizione non è in se stesso ideale e si oppone al suo concetto. «Da una parte – come Spaventa osserva – ci è lo spirito come vuota facoltà di conoscere, e dall'altra ci è l'oggetto che lo spirito deve afferrare»⁶⁴. In questo consisteva il limite della filosofia di Kant, il quale, nell'opinione di Spaventa, non si avvede che «il conoscere l'oggetto non è altro che comprenderlo come unità concreta delle sue determinazioni opposte» e che «la determinazione non deve venire da fuori (come nel giudizio), ma deve generarsi dalla natura stessa dell'oggetto, o in altri termini, il vero oggetto è il processo stesso de' suoi predicati»⁶⁵. Se per un verso Kant mostrava di comprendere il vero significato dell'universale, «cioè di quello che produce e determina da sé il particolare», per altro verso, opponendo oggetto e predicato, riconduceva l'unità *a priori* alla «vuota identità dell'io» e negava l'unità hegeliana di logica e metafisica. Così, come aveva già spiegato Hegel, Kant, per Spaventa, distrugge «colle proprie mani l'elemento veramente speculativo della sua filosofia»⁶⁶.

Fallendo nel tentativo di conciliare sensibilità e intelletto, Kant, secondo l'opinione di Spaventa, si mostrerebbe comunque consapevole «che questa op-

⁶³ Ivi, pp. B353-354, trad. it. cit., pp. 531-533.

⁶⁴ B. Spaventa, *Kant (1860)*, cit., p. 131.

⁶⁵ Ivi, p. 141.

⁶⁶ Ivi, p. 125.

posizione presuppone un termine medio»⁶⁷. Nell'idea di una finalità della natura si era profilata, infatti, la possibilità di una determinazione ideale dell'oggetto, e quindi di una effettiva conciliazione di realtà e ragione. Ma, come si poteva evincere dalla stessa analisi kantiana, il principio di finalità non è costitutivo dell'oggetto, e per Spaventa questa nuova limitazione ripropone infine il difetto tipico di una ragione regolatrice e non costruttrice. Intuizione e concetto, nell'idea kantiana di una finalità naturale, sono nuovamente separati: la loro unità si configura come «un *auxilium* della riflessione», come un concetto vuoto, «e gli opposti che solo possono formare il suo contenuto, sono fuori di esso, al *di qua*»⁶⁸. La determinazione dell'oggetto non dipende dall'intelletto, e il pensiero non include il principio di realtà dell'ente. «Manca la vera unità»: l'unico rapporto possibile tra intuizione e concetto è, anche qui, «l'unione meccanica, cioè l'unità in sé vuota (non già la sintesi originaria) che determina il vario, e il vario in sé cieco che riempie l'unità»⁶⁹. La filosofia di Kant si costituisce intorno alla scissione di sensibilità e intelletto, «e questa contraddizione si manifesta in tutta la sua luce nella conclusione finale del criticismo: Dio (l'unico vero oggetto della ragione) non può essere conosciuto dalla ragione»⁷⁰.

Con la *Critica del giudizio* si esaurisce, nell'opinione di Spaventa, il tentativo kantiano di configurare una filosofia dell'unità di realtà e pensiero. L'idea di

⁶⁷ Ivi, p. 149.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

una finalità della natura, vale a dire di una determinazione ideale dell'oggetto, svaniva in quella di un concetto senza oggetto, pari alla vuota formazione categoriale, a cui si contrappone l'intuizione cieca. Da questa contrapposizione strutturale derivava, per Spaventa, anche l'impossibilità di concepire, nella filosofia di Kant, l'unità di intelletto e senso come sviluppo e autoproduzione. Intelletto e senso si oppongono e il conoscere si configura come «un immediato (un originario), che consta di due immediati (di due originari; almeno appaiono così), che sono il pensare e il sentire, il concetto e l'intuizione, l'universale e il particolare, il così detto *a priori* e l'*a posteriori*»⁷¹. Il «concetto» del conoscere (la sua configurazione pura) non coincide con lo svolgimento del conoscere medesimo, che ha nell'intuizione empirica l'altra sua fonte.

⁷¹ Id., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, cit., p. 551.

«IN PRINCIPIO ERA L'AZIONE!».
RIVOLUZIONE CULTURALE E RIFORMA
DELL'ONTOLOGIA
NEL PRIMO IDEALISMO TEDESCO

Mattia Filippo Orsatti

Il criticismo kantiano inaugura una nuova stagione della storia del pensiero occidentale, caratterizzata dal radicale rinnovamento delle soluzioni ai problemi tradizionali della filosofia. Secondo una celebre interpretazione offerta nei primi del Novecento da Ernst Cassirer, la filosofia critica di Kant avrebbe rivoluzionato i presupposti logici dell'intero discorso filosofico, grazie all'introduzione di un nuovo paradigma, esemplificato dal concetto di funzione. Sulla scia della linea interpretativa tratteggiata da Cassirer, il contributo è teso a rintracciare nel contesto del primo Idealismo tedesco gli effetti della rivoluzione paradigmatica operata dal criticismo kantiano. Passando attraverso le riflessioni di Reinhold, Fichte e Schelling, il concetto di funzione e l'insieme delle nozioni a esso correlate, quali "atto" (*Tat*), "azione" (*Handlung*) e "sintesi" (*Synthese*), verranno ampiamente impiegati oltre i confini tracciati dalla filosofia critica. Più precisamente, lo studio si propone di individuare, negli sviluppi del dibattito ontologico

dell'ultimo decennio del Settecento tedesco, l'eredità e la fortuna dello schema fornito dal concetto di funzione.

1. *Due paradigmi filosofici a confronto*

La tesi sostenuta da Cassirer nel saggio del 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, prende le mosse dall'argomento secondo il quale, nel corso della storia della filosofia, ogni dottrina o scuola di pensiero viene guidata e sviluppata a partire da alcuni «presupposti logici»¹, destinati a influire su tutte le problematiche e le teorie filosofiche di carattere generale. Questi presupposti logici rappresentano lo schema formale – o il paradigma – secondo il quale all'interno di una tradizione di pensiero vengono formati e costruiti «concetti» e «giudizi»². Pertanto, sostiene Cassirer, l'interpretazione delle forme del concetto e del giudizio determinano, di riflesso, tutte le questioni che tradizionalmente rientrano nella sfera della dottrina filosofica. Un celebre esempio di questo rapporto di dipendenza tra premesse formali e dottrina è fornito, secondo Cassirer, dalla filosofia aristotelica:

La definizione del concetto mediante il suo genere prossimo e la differenza specifica rispecchia il processo in virtù del quale la sostanza reale si dispiega successivamente nei suoi particolari modi di essere.

¹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910, trad. it. *Sostanza e funzione*, a cura di G. Preti, E. Arnauld, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 5.

² *Ibidem*.

A questo fondamentale *concetto di sostanza* rimangono pertanto costantemente legate anche le teorie puramente logiche di Aristotele. Il sistema completo delle definizioni scientifiche sarebbe al tempo stesso l'espressione completa delle *potenze* sostanziali che dominano la realtà. La struttura specifica della logica aristotelica è in tal modo condizionata dalla struttura specifica del suo concetto di essere³.

La metafisica della sostanza e la logica aristoteliche sono l'espressione fedele della teoria aristotelica della formazione dei concetti. Infatti, così come solo a partire dall'idea di sostanza «sono pensabili le molteplici determinazioni dell'essere», in pari maniera solo a partire da «un saldo sostrato oggettivo» i generi e le specie logico-grammaticali «possono trovare il loro reale punto d'appoggio e il loro fondamento»⁴. Sia le proprietà dell'essere come la «qualità», la «quantità», le «determinazioni spazio-temporali» e la «relazione»⁵, che i generi e le specie, non hanno un valore assoluto, bensì essi esistono solo come relativi a un sostrato preesistente, come categorie o predicati di determinate sostanze o soggetti. La prerogativa di questo schema di formazione dei concetti è rappresentata dall'unilateralità con la quale vengono tenute in considerazione le relazioni logiche che governano i concetti. Nella tradizione aristotelica, infatti, le uniche relazioni possibili tra concetti sono quelle ottenute mediante un'ascesa guidata induttivamente dai particolari sensibili sino ai concetti più generali,

³ Ivi, p. 15.

⁴ Ivi, p. 16.

⁵ *Ibidem*.

secondo un principio ordinatore, organizzato in generi e specie. Per queste ragioni Cassirer definisce la teoria della formazione dei concetti di matrice aristotelica anche come “teoria dell’astrazione”. Avremo, pertanto, una tradizione logica incentrata sullo schema soggetto-predicato, una metafisica intelaiata sul concetto di sostanza come sostrato fisso e, infine, una teoria della conoscenza volta a instaurare un rapporto di somiglianza tra le sostanze esistenti e le nostre rappresentazioni.

A detta di Cassirer, la teoria dell’astrazione rimane lo sfondo sul quale si innesta una parte considerevole dell’intera tradizione filosofica sino all’epoca moderna. Il punto saldo di questa dottrina concerne il prevalere dell’idea della «cosa» sull’idea della «relazione»⁶. Tuttavia, con l’avvento del pensiero moderno e della cultura scientifica l’egemonia della teoria dell’astrazione incomincia a vacillare. Scrive Cassirer:

A seconda del diverso valore che si attribuisce al *concetto di cosa* rispetto al *concetto di relazione*, si distinguono [...] le due *principali forme tipiche della logica* che si contrappongono l’una all’altra particolarmente nello sviluppo scientifico dell’età moderna⁷.

La teoria dell’astrazione incardinata sul concetto di sostanza si rivela infatti incompatibile con le nuove metodologie scientifiche e, in particolar modo, con la struttura dei concetti matematici. Una nuova teoria

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

quindi dovrà esser capace di soddisfare la molteplicità di operazioni e «funzioni del pensiero»⁸ implicate nella formazione dei concetti matematici. Il pensiero scientifico moderno – come dimostrato dalla fine della fisica aristotelica – non può più limitarsi al mondo delle sostanze, nel quale, da un lato, tutte le operazioni del pensiero sono ridotte alla semplice astrazione e, dall'altro, tutte le relazioni sono ricondotte e livellate al concetto di cosa. Cassirer propone pertanto un'analisi della storia del pensiero filosofico e scientifico in cui lo schema della sostanza cede il passo a quello della funzione, nel quale al prevalere della cosa si sostituisce l'azione ordinatrice del pensiero. Nella lettura offerta da Cassirer il concetto di «funzione»⁹ rappresenta infatti quell'attività del pensiero caratterizzata dalla formazione di concetti e giudizi mediante la «libera produzione»¹⁰ di nessi relazionali. Tuttavia, egli ritiene che il concetto di funzione verrà adeguatamente sviluppato in campo filosofico solamente dal criticismo di Immanuel Kant. Secondo il rappresentante del neokantismo, infatti, solo il criticismo kantiano sarà in grado di chiarire adeguatamente la genesi dei nostri concetti e giudizi a partire dall'attività organizzatrice del nostro pensiero. Nella *Critica della ragion pura* leggiamo:

Perciò la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva ma discorsiva. [...] I concetti, dunque, sono funzioni. Ma io intendo per funzio-

⁸ Ivi, p. 23.

⁹ Ivi, pp. 23, 26.

¹⁰ Ivi, p. 21.

ne l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune. I concetti dunque si fondano sulla spontaneità del pensiero¹¹.

La formazione dei nostri concetti avviene, secondo Kant, a partire da una funzione del pensiero capace di ordinare le nostre rappresentazioni. Affinché sia possibile un'«analisi delle nostre rappresentazioni», queste devono esser già state prima «unificate» mediante una «sintesi» dei concetti operata dall'intelletto, poiché «nessun concetto per il *suo contenuto* può nascere analiticamente»¹². Questo «atto» o funzione dell'intelletto rappresenta dunque «l'origine prima della nostra conoscenza»¹³. La filosofia critica di Kant determina un rovesciamento dei termini fondativi o meglio, come direbbe Cassirer, dei presupposti logici del discorso filosofico. L'«atto della spontaneità» del nostro «intelletto»¹⁴, che Kant definisce con il termine generale di «sintesi» è infatti il presupposto di ogni nostro concetto o giudizio. Solo «*per opera*»¹⁵ di questo atto può esser data dunque una conoscenza, poiché esso rappresenta «il punto più alto al quale si deve legare tutto l'uso dell'intelletto, tutta la logica stessa, e dopo di questa la filosofia trascendentale»¹⁶.

¹¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. I, Bd. III-IV, Reimer, Berlin 1911, p. A68 / B93, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile, G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 89.

¹² Ivi, pp. A77-78/B103, trad. it. cit., p. 95.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. B130, trad. it. cit., p. 109.

¹⁵ Ivi, p. B130, trad. it. cit., p. 110.

¹⁶ Ivi, p. B132, trad. it. cit., p. 111.

In sintesi, la teoria della conoscenza di Kant rappresenta, seguendo ancora il discorso di Cassirer, quel passaggio sul terreno filosofico dal paradigma della *sostanza* al paradigma della *funzione*, dal predominio del *concetto di cosa* al predominio del *concetto di relazione*. Concetto, quest'ultimo, che pone all'origine dei nostri giudizi l'azione ordinatrice del pensiero.

2. Un nuovo paradigma ontologico

La ricostruzione storico-filosofica fornita in *Sostanza e funzione* viene incardinata sulla tesi del passaggio in epoca moderna dal paradigma della sostanza al paradigma della funzione. Kant rappresenta il “traghettatore” che conduce la riflessione su di una sponda inesplorata, inaugurando l'inizio di una nuova stagione filosofica. Non solo l'intero dibattito della filosofia classica tedesca, ma, in pari maniera, i ricorsi e la fortuna otto-novecenteschi del criticismo testimoniano la portata rivoluzionaria del pensiero kantiano. Nella monografia del 1910, Cassirer non è interessato a misurare gli esiti filosofici e culturali della tesi del passaggio paradigmatico all'interno del dibattito immediatamente posteriore all'opera di Kant. Tuttavia, già a partire dagli anni '80 del Settecento, con l'affermarsi della logica trascendentale kantiana si assiste a un progressivo decentramento dei *principia philosophiae primae*¹⁷, vale a dire dell'insieme dei principi logico-ontologici che a partire dalla tradizione

¹⁷ Termine assegnato da Wolff per indicare l'insieme dei principi di non contraddizione, del terzo escluso e di ragion sufficiente. Cfr. F. De Felice, *Il principio di ragion sufficiente. Considerazioni*

aristotelica sino alla scolastica precritica sono stati a fondamento della metafisica e al contempo *condicio sine qua non* del filosofare stesso. Nella *Critica della ragion pura*, questi principi, seppur ancora validi, vengono subordinati all'attività sintetica originaria chiamata da Kant «appercezione trascendentale» o anche detta «Io penso»¹⁸.

L'idea di una «azione» o di una «funzione» come punto di origine di un sistema scientifico si farà strada nel corso del dibattito sulla filosofia trascendentale, non più solo come principio logico-gnoseologico, bensì come principio logico-ontologico. Sorge così, sotto la spinta del dibattito innescato dal criticismo, un universo di prospettive orientato al “recupero” in sede teoretica della componente ontologico-metafisica della riflessione filosofica. Uno spettro di autori, pur accogliendo la critica kantiana della metafisica e l'ontologia di matrice scolastico-aristotelica, impiega una nuova concettualità sviluppata in seno al criticismo per tornare a riflettere sulla costituzione degli oggetti della nostra conoscenza e sullo statuto ontologico del reale, oltrepassando gli stessi limiti evidenziati da Kant in sede teoretica nella *Dialettica trascendentale*. Secondo percorsi teorici diversi tra loro, le riflessioni di Fichte e, successivamente, di Schelling si caratterizzerebbero dunque per il comune tentativo di istituire una filosofia dell'incondizionato¹⁹. Tentativo,

sulla concezione wolffiana, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 1 (2016), pp. 91-113.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. B132, trad. it. cit., p. 111.

¹⁹ Termine assegnato da Kant per indicare ciò di cui non possiamo avere alcun tipo di conoscenza in sede teoretica, al quale tuttavia tende naturalmente la nostra ragione spingendosi

quest'ultimo, che tuttavia nell'ottica kantiana si configura come una estensione indebita della speculazione oltre la "condizione" offerta dalla sola esperienza possibile, pervenendo cioè, come nel caso della metafisica precritica, a una conoscenza illusoria e apparente²⁰.

Nonostante il giudizio negativo offerto da Kant intorno alla *Dottrina della scienza*²¹, la filosofia di Fichte non intende riproporre una metafisica di matrice scolastico-aristotelica sotto la veste della più recente filosofia trascendentale. Al contrario, la riflessione fichtiana rappresenta il tentativo di rispondere

ci fuori dai confini dell'esperienza possibile (cfr. *ivi*, pp. A308/B365-A309/B366; pp. 242-244); Fichte al contrario indica con il termine "incondizionato" il primo «principio assoluto» dell'intera *Dottrina della scienza* (J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in *Werke 1793-1795*, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, Abt. I, Bd. II, p. 225, trad. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, p. 151).

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. A293/B346-A309/B366, trad. it. cit., pp. 235-244. Sarà lo stesso Kant che negli ultimi anni di vita si impegnerà a difendere la sua dottrina dai nuovi sviluppi "non ortodossi" della filosofia trascendentale, così come ci testimonia una lettera a Fichte del 7 agosto 1799 intitolata *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. Kant vede negli sviluppi del pensiero fichtiano il ritorno sotto nuove vesti della filosofia scolastico-aristotelica. La *Dottrina della scienza* di Fichte, secondo Kant, rappresenterebbe il vano tentativo di ricavare «un oggetto reale» astraendo dal suo contenuto mediante la sola «logica pura» (cfr. I. Kant, *Kant's Briefwechsel 1795-1803*, in *Gesammelte Schriften*, Abt. II, vol. III, Reimer, Berlin 1902, pp. 396-397, trad. it. *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, il Melangolo, Genova 1990, pp. 397-400).

²¹ *Ibidem*.

alle criticità emerse durante il corso del dibattito sulla filosofia trascendentale, che coinvolge numerosi protagonisti appartenenti al panorama filosofico tedesco di fine Settecento, tra i quali Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon e Beck. Il dualismo al quale la filosofia kantiana sembrava necessariamente approdare e la mancanza di un principio unitario e sistematico della filosofia trascendentale sono alcuni dei temi al centro della discussione.

Karl Leonhard Reinhold, fermo sostenitore del criticismo, nei suoi scritti²² tra il 1789 e il 1791 cerca di sviluppare una teoria della facoltà rappresentativa mirata a garantire la scientificità della filosofia trascendentale attraverso l'istituzione di un principio unitario e sistematico. Tale compito viene assolto secondo Reinhold dal «principio di coscienza», ossia un fatto originario, autoevidente e incondizionato, presupposto necessario di ogni sapere scientifico²³. Reinhold, dunque, tenta di risolvere il problema della mancata unitarietà e sistematicità della filosofia trascendentale richiamandosi alla componente fattuale del principio, estendendo così la discussione al piano ontologico. Ma l'impostazione del lavoro di Reinhold dovette subito accogliere nel 1792 la critica di Gottlob Ernst Schulze esposta nel celebre *Aenesidemus*²⁴,

²² K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789); Id., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790); Id., *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791).

²³ Cfr. D. Breazeale, *Reinhold K.J.*, in H.F. Klemme, M. Kuehn (ed.), *Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, 3 voll., Continuum, London 2010, pp. 938-945.

²⁴ G.E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elemen-*

così intitolato in ragione della posizione scettica sostenuta dall'autore. La componente fattuale del principio di coscienza di Reinhold, secondo Schulze, non è capace di istituire un principio necessario. Infatti, se per necessità intendiamo *ciò che non può essere altrimenti*, allora in virtù della semplice fattualità – ovvero della sola esistenza – non è possibile affermare che il fatto opposto sia contraddittorio.

Come descrive lo stesso Fichte nel 1794²⁵, l'idea di una dottrina della scienza nasce in occasione delle riflessioni che l'autore sviluppa a partire dalla lettura dei «nuovi scettici», Schulze e Maimon, i quali – analogamente a come già aveva fatto la lettura di Hume per Kant – hanno messo in crisi con le loro critiche la più recente filosofia – ossia quella kantiana – e il concetto stesso di sapere scientifico. La *Dottrina della scienza* ha dunque l'obiettivo di illustrare come una filosofia debba strutturarsi affinché possa elevarsi al rango di scienza, intesa come sapere volto alla chiarificazione del sapere stesso. Questa operazione richiede, come già accaduto per Reinhold, l'individuazione di un principio unitario e sistematico dell'intera filosofia trascendentale senza, tuttavia, incorrere nelle critiche mosse al principio di coscienza di Reinhold.

Con lo scopo di superare le difficoltà emerse nel dibattito con i nuovi scettici, Fichte ipotizza la pos-

tar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik (1792), hrsg. von M. Frank, Meiner, Hamburg 1996.

²⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift*, in *Werke 1793-1795*, cit., trad. it. *Concetto dell'intera dottrina della scienza, Prefazione*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, cit., pp. 81-84.

sibilità di rendere la coscienza oggetto di dimostrazione. La coscienza, dunque, nel dimostrare la sua costituzione fattuale, dovrebbe in pari tempo porre sé stessa mediante un atto della coscienza stessa. Fichte sviluppa il concetto di «*Tathandlung*»²⁶ – traducibile in italiano con l'espressione “agire-in-atto” – per indicare quell'attività della coscienza che, da un lato, scaturisce dalla processualità della struttura coscienziale e, dall'altro, attraverso la genesi della propria attività, rinvia all'oggettività fattuale della coscienza stessa. Se fosse possibile pensare il primo principio incondizionato come *Tathandlung*, allora si potrebbero oltrepassare i limiti della mera fattualità data. Infatti, mostrandosi genealogicamente nel suo porsi, la fattualità del principio non sarebbe più semplicemente un fatto autoevidente e dunque soggetto alle critiche mosse da Schulze, ma sarebbe il prodotto dell'autoposizione e dell'autoattività originarie del principio, definito da Fichte con il termine «Io»²⁷.

Con la filosofia di Fichte l'attività originaria sarà a fondamento dell'intera *Dottrina della scienza*, e dunque, non solo della serie delle conoscenze, bensì, al contempo, della serie degli oggetti della coscienza²⁸. L'attività sintetica originaria del «primo principio incondizionato» non rappresenta solamente la condizione formale volta a garantire la correttezza procedurale delle deduzioni. In pari tempo, infatti, con la sintesi originaria viene «stabilito un contenuto per tutte le possibili sintesi future», poiché «tutto ciò che

²⁶ Cfr. Id., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., pp. 255-264, trad. it. cit., pp. 151-160.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 255, trad. it. cit., p. 151.

deve appartenere al campo della dottrina della scienza deve potersi sviluppare a partire da quella sintesi fondamentale»²⁹. A partire dal principio originario dell'«Io» si dispiega, da un lato, l'intero mondo degli oggetti in cui si consuma la nostra esperienza quotidiana³⁰ e, dall'altro, l'insieme delle strutture pratiche³¹.

Le serie deduttive poste in origine come ipotetiche trovano, nel corso dell'esposizione dell'intera dottrina della scienza, la loro oggettività negli elementi ritrovati nella coscienza empirico-reale. La «sistematicità» dell'esposizione e la «circolarità» tra ipotesi ed elementi empirico-reali sono volte pertanto a garantire la solidità del discorso scientifico fichtiano³².

Secondo il programma illustrato nella *Dottrina della scienza*, Fichte è in grado di dedurre anche ciò che in Kant richiedeva qualcosa di dato. Le funzioni sintetiche dell'intelletto erano state dedotte da Kant grazie alla loro perfetta correlazione con le forme pure a priori dello spazio-tempo e, affinché vi possa essere conoscenza, di queste funzioni ne veniva richiesto un uso esclusivamente «immanente»³³. Rendere la coscienza oggetto di dimostrazione significherebbe per Kant fare un uso «iperfisico»³⁴ delle funzioni dell'intelletto, ovvero un utilizzo di esse all'infuori di una esperienza possibile. In questo senso, l'«Io» fichtiano

²⁹ Ivi, p. 283, trad. it. cit., p. 178.

³⁰ Cfr. ivi, pp. 283-384, trad. it. cit., pp. 178-278.

³¹ Cfr. ivi, pp. 385-451, trad. it. cit., pp. 279-375.

³² Cfr. Id., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, cit., pp. 129-133, trad. it. cit., pp. 103-107.

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. A295/B352-A296/B353, trad. it. cit., p. 237.

³⁴ Ivi, pp. A63/B88, trad. it. cit., p. 85.

risulterebbe per Kant il prodotto di una conoscenza fallace, o meglio un *paralogismo*³⁵. Ciò nonostante, Fichte assegna all'azione originaria dell'«Io» ben più della semplice funzione sintetica dell'*Io penso* kantiano, poiché a partire dall'autoposizione del principio e in virtù della funzione poetica dell'«Io», egli è in grado di dedurre l'intero sistema scientifico del sapere. Questa istanza creativa del principio fichtiano viene esplicitata nella funzione dell'immaginazione produttiva (*Einbildungskraft*)³⁶, la quale rappresenta il punto di congiunzione tra «Io» trascendentale e «Io» empirico.

Sullo sfondo del dibattito postkantiano emerge in questi anni un giovanissimo Schelling, presentandosi al grande pubblico come alfiere della “Dottrina della scienza”. Sebbene entusiasta del nuovo orientamento della filosofia tedesca, il genio di Schelling non poteva tuttavia limitarsi a compilare e divulgare passivamente l'opera inaugurata dai suoi predecessori, i quali potevano fare affidamento sulle numerose «mani»³⁷ già dedite a questo mestiere. Tra il 1795 e il

³⁵ Ivi, pp. A341/B399-A347/B432, trad. it. cit., pp. 262-279. Per Kant l'Io non può essere conosciuto ma solamente presupposto. Esso infatti rappresenta quell'incondizionato presupposto necessario della serie delle condizioni. Tuttavia, noi possiamo avere una conoscenza fenomenica solo del condizionato e, dunque, non essendo possibile una esperienza dell'Io ciò ne comporta la sua inconoscibilità teoretica. Cfr. ivi, B157-158, trad. it. cit., p. 124.

³⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., pp. 313-314, trad. it. cit., p. 209.

³⁷ F.W.J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart-Augsburg 1856-61, Abt. I, Bd. I, p. 375, trad. it. *Rassegna generale della letteratura fi-*

1798 Schelling pubblica nel *Philosophisches Journal* curato da Fichte e Niethammer una serie di articoli³⁸ volti a illustrare «una breve storia di tutta l'epoca kantiana»³⁹ e a esaminare gli esiti della «più recente letteratura filosofica». Questi lavori testimoniano, da un lato, una originale attitudine interpretativa nei confronti del proprio tempo e, dall'altro, la maturazione di una posizione autonoma, non riconducibile all'idealismo di Fichte, dal quale Schelling si distaccherà ufficialmente solo pochi anni più tardi.

Schelling riconosce a Kant il merito di aver avviato quella «rivoluzione ideale»⁴⁰ del pensiero, prodotta dal rovesciamento copernicano dell'attività dell'oggetto in quella del soggetto. Tuttavia, il criticismo kantiano ha solamente posto le fondamenta per un rinnovamento del discorso filosofico, sulle quali Reinhold e Fichte hanno posato i primi mattoni, in vista dell'edificazione del nuovo sistema del sapere. Lo stesso criticismo kantiano, se interpretato «alla lettera»⁴¹, corre il rischio di dar luogo a una filosofia altrettanto dogmatica quanto quella osteggiata dal-

losofica più recente, a cura di C. Tatasciore, in F.W.J. Schelling, *Schelling*, Arnoldo Mondadori, Milano 2009, p. 373.

³⁸ Le pubblicazioni comprese tra il 1795 e il 1796 verranno raccolte, con qualche modifica, sotto il titolo di *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, mentre un altro gruppo di pubblicazioni comprese tra il 1797 e il 1798 verranno raccolte sotto il nome di *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*. Entrambe le raccolte compariranno nell'edizione delle opere di Schelling del 1809.

³⁹ Ivi, p. 345, trad. it. cit., p. 342.

⁴⁰ Id., *Immanuel Kant*, in *Sämtliche Werke*, cit., Abt. I, vol. VI, p. 5 (traduzione mia).

⁴¹ Id., *Abhandlungen*, cit., trad. it. cit., p. 396.

lo stesso Kant. Dogmatismo e criticismo, idealismo e realismo – secondo il loro significato letterale – si configurano, infatti, come posizioni filosofiche irriducibili e antinomiche⁴². Al contrario, l'istituzione della nuova filosofia deve passare, nell'interpretazione di Schelling, attraverso una storicizzazione delle posizioni filosofiche in opposizione tra loro⁴³. Infatti, per far fronte al realismo dogmatico dei filosofi di scuola, il criticismo kantiano ha dovuto, di contraccolpo, riaffermare il valore ideale delle nostre rappresentazioni, attraverso l'elaborazione del concetto «simbolico»⁴⁴ di *cosa in sé*. Ma «un kantiano che non rimanga attaccato alle parole – sostiene Schelling – dovrebbe affermare che *noi conosciamo realmente le cose come sono in sé*»⁴⁵. Infatti, una volta che la filosofia critica ha riportato l'attenzione sulla dimensione ideale della nostra conoscenza, può essere abbandonata la distinzione tra *fenomeni* e *cose in sé*, appartenenti a un linguaggio e una concettualità altrettanto dogmatici e contraddittori quanto quelli della passata filosofia

⁴² Schelling sostiene che dogmatismo e criticismo, così come realismo e idealismo, non fanno altro che conservare una presupposta contraddizione tra finito e infinito, spostando tuttavia tale contraddizione da un lato all'altro dell'antinomia, dall'oggetto al soggetto. Infatti, così come il dogmatismo e il realismo presuppongono un oggetto che si impone causalmente su di un soggetto, viceversa, il criticismo e l'idealismo presuppongono un soggetto che determina causalmente i suoi oggetti. Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in *Sämtliche Werke*, cit., Abt. I, vol. I, pp. 283-343, trad. it. *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1956, p. 82.

⁴³ Cfr. Id., *Abhandlungen*, cit., trad. it. cit., p. 396.

⁴⁴ Ivi, p. 406, trad. it. cit., p. 397.

⁴⁵ Ivi, p. 405, trad. it. cit., p. 396.

precritica. Questa sarà per Schelling la strada giustamente battuta da Fichte, il quale, compiendo un ulteriore passo in avanti nel cammino che conduce all'istituzione della nuova filosofia, potrà «fare a meno di queste espressioni simboliche»⁴⁶. Il «principio di spiegazione dell'origine delle nostre rappresentazioni» sarà pertanto espresso da una «semplice azione *ideale*»⁴⁷ in cui l'Io si oppone al Non-Io. Tuttavia, già in questi anni Schelling si mostra titubante nei confronti del discorso di Fichte: la semplice opposizione dell'Io al Non-Io, nella sua «*unilateralità*», non chiarisce il «sorgere delle *rappresentazioni reali*»⁴⁸. Il giovane pensatore svevo individua nell'impostazione della *Wissenschaftslehre* un presupposto nesso relazionale di tipo causale tra Io e non-Io, tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto. La relazione di tipo causale riduce infatti la dimensione oggettuale della realtà al semplice prodotto dell'attività «*unicamente ideale*»⁴⁹ del soggetto, dove il secondo termine viene interamente determinato dall'azione del primo. Schelling suggerisce pertanto di ripensare il rapporto tra Io e non-Io.

⁴⁶ Ivi, p. 410, trad. it. cit., p. 400.

⁴⁷ Ivi, p. 413, trad. it. cit., p. 402. Schelling sostiene pertanto che Fichte ha individuato, meglio dello stesso Kant, la strada che la filosofia critica deve necessariamente imboccare in vista del nuovo sistema del sapere. Motivo per il quale il giovane Schelling suggerirà in una missiva del 1799 a Fichte di non prendere più in seria considerazione le critiche kantiane rivolte alla "Dottrina della scienza", poiché l'ormai anziano pensatore di Königsberg non è più in grado di comprendere e di completare la rivoluzione inaugurata dalla sua stessa filosofia. Cfr. J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986, p. 55.

⁴⁸ F.W.J. Schelling, *Abhandlungen*, cit., trad. it. cit., p. 402.

⁴⁹ *Ibidem*.

L'«attività originaria» (*ursprüngliche Tätigkeit*) dell'Io si manifesta nelle sue «continue produzioni»⁵⁰. Ora, poiché i prodotti di tale attività non saranno nient'altro che le «rappresentazioni» proprie del soggetto, esso sarà «reciprocamente causa ed effetto»⁵¹ di se stesso. Il soggetto dunque intuisce «sempre la sua propria natura che si dispiega»⁵², poiché l'Io viene a trovarsi in un rapporto di causalità immanente con le sue produzioni⁵³. Questa attività per la quale, da un lato, il soggetto si «deve distinguere» e, dall'altro, cogliersi identico a se stesso «nei suoi prodotti», viene definita da Schelling con il termine di «spirito»⁵⁴. Accanto all'attività dello spirito – espressione quest'ultima che negli scritti schellinghiani si andrà gradualmente sostituendo al termine «Io» – si affaccia un secondo concetto, quello di natura:

Dato che nel nostro spirito vi è una infinita tendenza a organizzare se stesso, anche nel mondo esterno deve allora rivelarsi una generale tendenza all'organizzazione⁵⁵.

Così come lo spirito indica quell'attività organiz-

⁵⁰ Ivi, p. 384, trad. it. cit., p. 380.

⁵¹ Ivi, p. 386, trad. it. cit., p. 381.

⁵² Ivi, p. 383, trad. it. cit., p. 379.

⁵³ Schelling, nel tentativo di riformare l'impostazione della filosofia trascendentale, reintroduce dei dispositivi concettuali appartenenti a una tradizione di pensiero “precritica”. Il concetto di «causa immanente» in questo caso viene mutuato dalla filosofia di Spinoza. Cfr. B. Spinoza, *Etica*, IP18, in *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, p. 809.

⁵⁴ F.W.J. Schelling, *Abhandlungen*, cit., trad. it. cit., p. 384.

⁵⁵ Ivi, p. 387, trad. it. cit., p. 382.

zatrice del soggetto che nel differenziarsi resta sempre identica a se stessa⁵⁶, il concetto di natura descrive il versante oggettuale della medesima attività. In questo senso la natura è ben più della passività negativa del non-Io, ovvero della semplice opposizione all'Io. Essa rappresenta quell'attività dell'oggetto che organizza intelligentemente se stessa secondo un fine⁵⁷. Spirito e natura indicando dunque due tendenze di segno opposto; il primo procede dal polo soggettivo a quello oggettivo, la seconda dall'oggettivo al soggettivo. Lo spirito, immergendosi nell'oggetto, «non intuisce più nient'altro che *se stesso* nella sua attività»⁵⁸ e nelle sue produzioni, così come la natura, nelle sue forme sempre più raffinate, «non è altro che quel conflitto» che lo spirito «esibisce in determinati oggetti»⁵⁹. Per questa ragione, il nostro sapere sarà «*in pari tempo* ideale e reale», poiché le nostre rappresentazioni sorgono «dalle relazioni che hanno luo-

⁵⁶ Ancora un'altra figura mutuata dalla tradizione "precritica", questa volta con riferimento alla *Monadologia* di Leibniz. I «mutamenti» della monade sono il prodotto di un «principio interno», per il quale la monade è una «molteplicità nell'unità». Le sue proprie «rappresentazioni» e «modificazioni» sorgono infatti unicamente dalle «azioni interne» della monade. Cfr. G.W. Leibniz, *Monadologia*, §§ 11-14, in *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino 1967, vol. I, p. 284.

⁵⁷ Come testimoniano sia le pubblicazioni tra il 1795 e il 1798 sul *Philosophisches Journal* che le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* del 1797, Schelling si richiama spesso a Leibniz nell'elaborazione del suo concetto di natura. In questo caso specifico emerge l'idea di una oggettualità «autonomamente» organizzata in un sistema di forze e orientata secondo un fine. Cfr. *ivi*, § 36, pp. 288-289.

⁵⁸ F.W.J. Schelling, *Abhandlungen*, cit., trad. it. cit., p. 379.

⁵⁹ *Ibidem*.

go tra noi e l'oggetto»⁶⁰. Il rappresentare è dunque, da un lato, un prodotto della «sintesi» del nostro spirito e, dall'altro, il «prodotto di un'azione esterna» che lo spirito esercita a titolo di oggetto⁶¹.

L'attività originaria posta a principio dell'intera filosofia non potrà pertanto essere né il «*rappresentare*»⁶², il *Satz des Bewusstseins* di Reinhold, né l'attività pri-

⁶⁰ Ivi, pp. 377, 379, trad. it. cit., pp. 374, 376.

⁶¹ *Ibidem*. Schelling afferma il principio secondo il quale «L'attività viene colta solo con l'attività» (ivi, p. 402, trad. it. cit., p. 393: *Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt*). Ciò vale a dire che la conoscenza rappresenta il prodotto di una duplice attività, la quale è tuttavia in origine riferita alla medesima attività. Infatti, il soggetto – il nostro spirito – coglie se stesso nell'oggetto mediante la sua attività; ciò che viene colto è, allo stesso tempo, l'attività dell'oggetto – ovvero l'azione che la natura esibisce e che del resto non è niente di meno che spirito visibile. Soggetto e oggetto rappresentano sia l'elemento attivo che quello passivo dell'azione conoscitiva, la quale esemplifica alla perfezione il presupposto principio d'identità tra spirito e natura. Pensiero e materia, ideale e reale non sono pertanto termini irriducibilmente differenti, ma indicano piuttosto i poli di una scala di gradi attraverso la quale si dispiega la medesima attività originaria. Come già sottolineato, anche in questo aspetto della filosofia schellinghiana del periodo emergono diverse immagini e concetti mutuati dalla filosofia precritica, spesso anche originariamente in contrasto tra loro. Anche nell'organizzazione del rapporto tra pensiero e materia, tra ideale e reale, Schelling rievoca l'*Etica*, nella quale Spinoza afferma che «l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e la connessione delle cose» (B. Spinoza, *Etica*, IIP7, p. 840. Cfr. F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, cit., Abt. I, Bd. II, p. 21, trad. it. parziale *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 10-11).

⁶² F.W.J. Schelling, *Abhandlungen*, cit., trad. it. cit., p. 414.

migenia del «pensiero»⁶³, la *Tathandlung* di Fichte. Entrambe queste attività, infatti, devono seguire da un «principio superiore», la cui «sintesi originaria»⁶⁴ sia in grado di chiarire non solo il sorgere della processualità ideale delle nostre conoscenze, bensì anche l'effettivo dispiegarsi reale degli oggetti della conoscenza. Schelling afferma dunque che il principio deve essere istituito in una regione che «si trova *al di là della coscienza*»⁶⁵. Lo schema della funzione ereditato dalla tradizione critica assume dichiaratamente, già nei primi scritti schellinghiani degli anni '90, i caratteri di un principio ontologico⁶⁶. «Quest'unica azione – chiarisce Schelling – abbraccia due mondi», sia il mondo ideale che quello reale. Col venir meno della distinzione tra fenomeno e noumeno, cadono anche la presenzialità e la datità di ogni sostrato preconstituito. Ciò che concepiamo come sostanziale – la nostra anima e il mondo fisico – appaiono come «attività *in riposo*» (*ruhende Tätigkeiten*), ovvero «come forze che non sono *di per se stesse* attive, ma che re-agiscono solo all'urto»⁶⁷ reciproco. L'oggetto è dunque un centro di attività, la rappresentazione di esso è invece l'attività capace di cogliere questo centro di attività; fondativa dunque non è né questo, né quella, bensì la *relazione* che intercorre tra i due⁶⁸. Sia le nostre rappresentazioni

⁶³ Ivi, p. 392, trad. it. cit., p. 386.

⁶⁴ Ivi, p. 428, trad. it. cit., p. 414.

⁶⁵ Ivi, p. 443, trad. it. cit., p. 426.

⁶⁶ Ivi, p. 383, trad. it. cit., p. 379: «diese Eine Handlung die beiden Welten umfaßt».

⁶⁷ Ivi, p. 380, trad. it. cit., p. 377.

⁶⁸ Nell'elaborazione della sua proposta ontologica, Schelling si richiama a quella stessa tradizione che, nell'interpretazione offerta in *Sostanza e funzione*, si fonda sul *concetto di relazione*

ideali che gli oggetti reali si fondano perciò sull'attività sintetica originaria, una funzione che tuttavia Schelling pone in una regione prenoetica.

3. Conclusioni

Nei primi anni dell'Ottocento la massima autorità intellettuale dell'epoca, Johann Wolfgang Goethe, farà tradurre dalla penna del dottor Faust l'incipit del vangelo giovanneo col tedesco: «Im Anfang war die Tat!»⁶⁹. Nella tradizione scolastico-aristotelica, il concetto di azione è stato generalmente considerato come uno dei predicati della sostanza, ossia come una delle categorie attribuibili all'ente⁷⁰, e dunque logicamente posteriore ad esso. L'idea di una «azione» o di una «attività» posta invece all'origine della formazione dei nostri concetti e giudizi come principio di un sistema scientifico del sapere si farà strada nel corso dell'ul-

e che rappresenta l'alternativa storica alla più diffusa tradizione "aristotelica", fondata sul *concetto di sostanza*. Schelling già nel 1794 redige il *Timaeus*, un commento al dialogo platonico, raro esempio nella letteratura antica nel quale è possibile individuare una ontologia degli oggetti concreti «alternativa a quella aristotelica» (cfr. G. Galluzzo, *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011, pp. 149-150); tra gli altri testi che testimoniano l'interesse del giovane Schelling per la tradizione platonica – o in generale alternativa a quella aristotelica – sono *Von der Weltseele* del 1798 e il dialogo *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, del 1802.

⁶⁹ J.W. Goethe, *Faust, der Tragödie erster Teil* (1808), v. 1237, trad. it. *Faust*, a cura di G. Manacorda, BUR, Milano 2005, p. 93: «In principio era l'Azione!».

⁷⁰ Aristot. *Cat.* I.XI 11b1-7, trad. it. *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955, p. 38.

timo Settecento, grazie a quella «rivoluzione ideale» intrapresa dalla filosofia critica di Kant. L'attività originaria sarà posta, con la filosofia di Fichte, a fondamento non solo della serie delle conoscenze, bensì, al contempo, della serie degli oggetti della coscienza. Successivamente, nei primi scritti schellinghiani, l'attività primigenia verrà collocata in una regione anteriore alla coscienza, con l'obiettivo di spiegare il sorgere dell'intero regno della natura e, in pari tempo, la scaturigine parallela delle nostre conoscenze e degli oggetti della coscienza. Nel giro di pochi anni l'attività originaria viene ad assumere il valore non più solo di un principio logico-gnoseologico, bensì anche di un principio logico-ontologico. In forza dunque della direzione intrapresa dal dibattito postkantiano degli anni '90, con il primo Idealismo tedesco lo schema della funzione diventerà un modello ontologico alternativo a quello incardinato sul concetto di sostanza.

La riflessione inaugurata in questa stagione culturale esercita un rimodellamento concettuale delle categorie filosofiche e linguistiche tradizionali, determinando così un salto paradigmatico sul versante ontologico. Al contempo, tali trasformazioni non rimangono confinate all'interno della sfera del sapere specificatamente filosofico; al contrario, come testimonia l'opera dello stesso Goethe, esse sono destinate a riflettersi trasversalmente nei diversi ambiti del sapere. Questo secondo aspetto consente di ascrivere l'insieme delle prospettive sorte dall'alveo della filosofia critica a un più ampio processo di rivoluzione culturale⁷¹. In conclusione, la tesi del passaggio para-

⁷¹ Goethe, in una lettera a Eckermann dell'11 aprile 1827, ammette di aver seguito, a suo modo, la strada aperta da Kant (cfr.

digmatico dal concetto di sostanza a quello di funzione rappresenta un efficace strumento interpretativo, attraverso il quale poter leggere opportunamente le trasformazioni semantiche e le rielaborazioni concettuali sorte sullo sfondo del dibattito postkantiano e del primo Idealismo tedesco.

J.W. Goethe, *Goethes Gespräche. Gesamtausgabe*, hrsg. von F.W. von Biedermann, Leipzig 1909-1911, vol. III, p. 372). Cassirer, citando la lettera di Goethe, afferma infatti che «nessuno studioso è in grado di rimanere indifferente all'opera iniziata da Kant; in maniera diversa tutti, studiosi e artisti, vennero colpiti dall'opera di Kant» (E. Cassirer, *Goethe and the Kantian Philosophy*, in Id., *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, Princeton University Press, Princeton 1970, pp. 97-98 [traduzione mia]).

INDICE DEI NOMI

- Arndt, A. 135
Aristotele 57, 165, 177
Agostini, I. 157
- Baltrušaitis, J. 49-51
Baum, M. 57
Bausola, A. 85, 87
Belli, C. 56
Beck, J.S. 184
Bianca, D.O. 193
Biedermann (von), F.W.
198
Bodei, R. 30, 53, 162
Breazeale, D. 89-90, 98,
184
Brachtendorf, J. 121
Buchner, H. 53
- Califano, G. 60
Cantillo, G. 20-21, 125,
131, 140
- Cantoni, A. 34
Carrano, A. 17
Cartesio, R. 132, 155
Cassirer, E. 13, 25, 175-
176, 178-181, 198
Cesa, C. 41, 160
Ciccattello, A. 60
Cognetti, G. 154
Colli, G. 196
Copernico, N. 159
Cortella, L. 53, 141
- De Felice, F. 181
De Luzenberger, C. 125
De Meis, A.C. 154
De Pascale, C. 30, 44, 146
Dozzi, G. 50, 61
Düsing, K. 50, 56, 58-59,
62, 139
- Ebert, T. 57

- Eckermann, J.P. 197
 Ehrhardt, W.E. 86
 Engels, F. 10, 105
 Eschenmayer, A.K. 86
 Esposito, C. 156
- Fichte, J.G. 11, 13, 16-19,
 23-25, 29-47, 89, 90,
 104, 106-108, 110-132,
 141-149, 161-163, 175,
 182-183, 185-189, 191,
 195, 197
- Filieri, L. 60
 Finelli, R. 54, 61-62
 Findlay, J.N. 142
 Florig, O. 93
 Fleischmann, E. 134
 Fonnesu, L. 43, 125, 131
 Frank, M. 185
 Fuchs, E. 32, 112
- Galluzzo, G. 196
 Gambaro, G. 34
 Gamm, G. 135
 Garaventa, R. 68, 81, 83-84
 Gentile, G. 154, 180
 Giuliani Mazzei, P.F. 134
 Gliwitzky, H. 32
 Giuspoli, P. 64
 Görland, I. 134
 Goethe, J.W. 10, 11, 71,
 196-198
- Habermas, J. 53, 141
 Haering, Th. 140
 Hartmann, N. 61, 85
- Heede, R. 69
 Hegel, G.W.F. 9, 11, 13,
 15-16, 20-25, 29-30, 32,
 49-54, 57-79, 81, 83-
 84, 105, 118-120, 124,
 132-133, 135-141, 143,
 148-150, 153, 160-165,
 168-172
- Hennigfeld, J. 86-87, 89,
 91, 94
 Henrich, D. 10, 50, 59, 62
 Horstmann, R.P. 56
 Hyppolite, J. 138
- Iber, C. 135
 Illiceto, M. 17
 Ivaldo, M. 17, 31, 33-34,
 38, 40, 44-45, 47, 130
- Jacobi, F.H. 11, 19, 184
 Jaeschke, W. 16, 50, 52, 57,
 68-69, 81
 Jacob, H. 32, 112
- Knauer, P. 17
 Kant, I. 10, 11, 16, 25, 34,
 44-45, 57, 108, 113,
 121, 126, 134, 153-160,
 162-169, 171-175, 179-
 185, 187-191, 197-198
- Kierkegaard, S. 105
 Kimmerle, H. 56
 Klemme, H.F. 184
 Knittermeyer, H. 85
 Kuehn, M. 184

- Landolfi Petrone, G. 155
Lauth, R. 12, 30, 32, 41,
110, 112, 120, 130
Liebmann, O. 153-154
Lombardo Radice, G. 180
Lugarini, L. 50, 134
- Maimon, S. 184-185
Majoli, B. 99
Manacorda, G. 196
Marassi, M. 170
Marquard, O. 134
Mascacat, J.M.H. 56
Masullo, A. 35, 41-42, 45,
122-125, 144-145, 147
Mathieu, V. 180
Meist, K.R. 57
Meo, O. 183
Mignini, F. 192
Mirri, E. 52
Moiso, F. 116, 191
Monaldi, M. 68-70, 84
Montefusco, W. 64
Moyar, D. 51
Müller, E. 108, 135
- Niethammer, F.I. 189
Nohl, H. 52
Nicolin, F. 52
Nuzzo, A. 62
Negri, A. 63
- Owen, D. 140
- Platone 165
Pagano, M. 84
- Paha, B. 136
Palermo, S.V. 62
Pap, G. 123, 139, 142
Pareyson, L. 12, 30, 31, 33,
37, 40-41, 86, 96, 98
Perioli, E. 30
Philonenko, A. 29, 41, 122
Pippin, R. 140
Polkinghorne, J. 17
Pöggeler, O. 53
Pozzo, R. 57-58
Preti, G. 176, 194
Proietti, O. 192
Punzi, A. 146-149
- Rametta, G. 18-19, 34, 37,
46, 103-104
Reinhold, K.L. 25, 34, 38,
40, 44-45, 53, 175, 184-
185, 189, 194
Rigobello, A. 134
Rill, I. 52
Rosenkranz, K. 56
Rosmini, A. 156.
Rousseau, J.-J. 198
Ruggiu, L. 51, 60
- Sacchetto, M. 123, 162, 183
Salzani, C. 64
Sandkaulen, B. 51
Schelling, F.W.J. 11, 13,
15, 19-20, 23-24, 49-50,
58-59, 103-111, 113-
118, 175, 182, 188-197
Schelling, K.F.A. 86, 188
Schneider, P.K. 32

- Schottky, R. 148-149
Schulze, G.E. 184-186
Semerari, G. 89, 114, 190
Socrate 165
Spaventa, B. 13, 25, 153-156, 162-165, 174
- Tagliapietra, A. 49
Talete 155
Tatasciore, C. 189
Theunissen, M. 139
Tomatis, F. 19-20, 103-105, 117
Trede, J.H. 51, 56, 63
- Valentini, T. 31, 127-129, 132, 143-144
Vinci, P. 22, 136
Vanni Rovighi, S. 134
- Verweyen, H. 148
van den Brink, B. 140
Verra, V. 86, 134
- Weisedel, W. 124
Wéber, E.H. 126
Well, K. 136
Wildenburg, D. 129
Wildman, W.G. 17
Wildt, A. 134
Williams, R. 123-124, 140-142
Wolff, Ch. 181
- Zimmerli, W.C. 61
Žižek, S. 64
Zizioulas, J. 17
Zöllner, G. 10, 121-122, 144

Finito di stampare
nel mese di maggio 2022
presso Universal Book s.r.l.
Rende (CS)