

L'idealismo tedesco come problema critico

Riflessioni, fratture, permanenze

a cura di

Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina, Giovanni Andreozzi



COSTELLAZIONI | 11

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

11

*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.

L'idealismo tedesco come problema critico

Riflessioni, fratture, permanenze

a cura di

Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina, 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 978-88-7723-159-8 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-160-4 (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

Prefazione 9
di Marco Ivaldo

Introduzione 15
di Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina,
Giovanni Andreozzi

SEZIONE I RIFLESSIONI

*I risvolti problematici della gnoseologia
kantiana: la rimozione del Ding an sich
come apertura inevitabile alla stagione
della filosofia classica tedesca* 29
di Ilaria Coppola

*L'idealismo tedesco e la sua auto-critica.
Fichte, il sistema trascendentale aperto* 53
di Giovanna Sicolo

<i>Il problema della soggettività. Reinhold interprete di Fichte e Schelling</i> di Simone Tarli	73
---	----

SEZIONE II FRATTURE

<i>Sinnlichkeit e Gattung: il confronto di Feuerbach con la filosofia hegeliana</i> di Flavio Orecchio	107
---	-----

<i>Fine della filosofia: inizio della storia. I Prolegomena di Cieszkowski come sviluppo fichtiano della filosofia della storia di Hegel</i> di Silvestre Gristina	135
---	-----

SEZIONE III PERMANENZE

<i>La funzione della Wechselwirkung hegeliana nel sistema dialettico della natura nell'ultimo Engels</i> di Mariarosaria Iovinella	171
---	-----

<i>Sul progetto di un'ontologia dell'essere sociale: da Lukács a Hegel</i> di Giovanni Andreozzi	189
---	-----

<i>L'interpretazione di Karl Löwith del pensiero post-hegeliano come crisi della filosofia</i> di Valeria Auletta	209
--	-----

APPENDICE

Lo Schelling post-hegeliano
di Paolo Vinci

227

PREFAZIONE

Marco Ivaldo

Il titolo di questo volume suona *L'idealismo tedesco come problema critico*. È un titolo che porta a espressione non soltanto una sintesi *in nuce* dei temi dei saggi in esso pubblicati; soprattutto manifesta un'intenzionalità ermeneutica e speculativa, che riguarda il *significato* di questo contributo scientifico. Prende infatti in considerazione, da vari punti di vista, alcuni momenti e figure del cosiddetto idealismo tedesco inteso in senso ampio e comprensivo anche dei suoi critici – e visto *come problema critico*, cioè come un fenomeno plurale di auto-consapevolezza e di critica filosofica, emerso in Germania nella scia dell'eredità del criticismo kantiano.

Già l'assunzione e l'impiego, oggi, del lemma "idealismo tedesco" sono abbastanza problematici (*frag-würdig*), come i curatori del volume riconoscono nella loro competente introduzione. È perciò opportuno anticipare qualche informazione sul termine nella letteratura filosofica. È interessante osservare che quei pensatori tedeschi che si suole considerare

rappresentanti della filosofia “idealistica” (anche questo è un termine che richiede precisazioni) non vedevano se stessi come appartenenti a una corrente, o a un movimento, denominati “idealismo tedesco”. L'idealismo tedesco è invece un concetto storico-teoretico, enucleato successivamente, e con confini abbastanza flessibili. Per Nicolai Hartmann (cfr. la grande opera *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923-1929) si può indicare «l'elemento comune dei grandi idealisti [tedeschi] come la tendenza unitaria al sistema in genere»¹; «il seguito incalzante dei grandi sistemi dopo Kant [...] è – per Hartmann – la reazione storica del sistema costruttivo nei confronti della critica demolitrice»². Pochi anni prima Richard Kroner (*Von Kant bis Hegel*, 1921-1924) aveva sottolineato il carattere logico-sistematico che caratterizzerebbe lo sviluppo delle filosofie dell'idealismo tedesco, il quale iniziava per lui con la critica della ragione di Kant e culminava nel sistema di Hegel. Kroner si proponeva perciò di enucleare nella sua esposizione soltanto le dottrine che a suo giudizio avevano preso parte allo svolgimento concettuale “idealistico” che si completa con Hegel; Hartmann ha invece da parte sua escluso Kant dalla sua trattazione, e vi ha incluso “kantiani”, “antikantiani” e “romantici”.

Si è fatta però successivamente strada la consapevolezza che le ricostruzioni genealogico-sistematiche finivano per occultare la complessità e la varietà degli intrecci fra i pensatori di quell'epoca, oppure sacrificavano a uno schema generale le concezioni originali

¹ N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it. B. Bianco, Mursia, Milano 1972, p. 6.

² *Ibidem*.

o gli sviluppi peculiari dei singoli filosofi. Si è perciò rivendicata e argomentata – ad esempio da parte di Luigi Pareyson (*Fichte. Il sistema della libertà*, 1950, poi 1976, e *Schelling*, 1975) – l’irriducibilità delle filosofie di Fichte e di Schelling alla dottrina di Hegel come preteso compimento delle filosofie precedenti. Si è visto – ad esempio da parte di Walter Schulz – non in Hegel, ma nella tarda filosofia di Schelling il “compimento dell’idealismo tedesco”, in quanto in essa viene radicalizzato e portato a fondo il problema centrale dell’idealismo stesso, quello della “automediazione”. Si è avanzata – ad esempio da parte di Wolfgang Janke (*Von der dreifachen Vollendung des Deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit*, 1991) – la tesi di una figura di realizzazione/compimento dell’idealismo tedesco non univoca, ma triplice, rispettivamente nella filosofia dell’immagine dell’assoluto di Fichte, nella filosofia tarda di Schelling, nella onto-logica di Hegel. Walter Jaeschke infine (*Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht*, 2000) riconduce la genesi del concetto di idealismo tedesco alle ricostruzioni storico-filosofiche dei neokantiani Friedrich Albert Lange e di Wilhelm Windelband e auspica un “congedo” dal concetto stesso di idealismo tedesco a favore di una ricerca integrata, capace di prestare attenzione, in maniera aperta alla più ampia storia della cultura, sia alle differenze che alle connessioni fra le diverse filosofie dell’epoca.

Come accennavo, i curatori e gli autori di questa opera collettiva che presento sono ben consapevoli della problematicità insita nella scelta del lemma “idealismo tedesco”, e fanno opportunamente intera-

gire le due locuzioni di “idealismo tedesco” e di “filosofia classica tedesca”, consigliando di contestualizzare la prima nella seconda – più ampia, variegata e mobile –, per riflettere criticamente sulla natura dell’idealismo tedesco, i suoi rappresentanti, i suoi continuatori, i suoi critici, i suoi (pretesi) dissolutori, le sue riprese. Pur con tutte le riserve critiche che una storiografia filosofica avvertita deve far valere, direi che l’idealismo tedesco può ancora agire come centro di attrazione e di irradiazione di studi critici e di meditazioni fondamentali. Può essere istruttivo a questo proposito rileggere l’inizio delle lezioni su *Fichte e l’ideale dell’umanità* che Husserl tenne in un primo tempo alla facoltà di scienze politiche dell’Università di Friburgo nel 1917. Segnalo che queste lezioni rappresentano un capitolo assai significativo della ricezione del pensiero di Fichte in Germania al tempo della Prima guerra mondiale, come ha sottolineato Elena Alessiato in un significativo libro recente su questa ricezione, dal titolo *Lo spirito e la maschera* (2018). Husserl richiama il fatto che la vita spirituale tedesca dalla Riforma alla morte di Goethe presentava un’immagine singolare: «Dalle steppe desolate con scarse ondulazioni del terreno si elevano cime isolate, grandi spiriti solitari»³: Copernico, Keplero e successivamente Leibniz. Poi – osserva ancora Husserl – «si erge all’improvviso un intero massiccio montuoso di grandi spiriti», tra i quali menziona Lessing, Herder Winckelmann, Wilhelm von Humboldt, e in poesia «le vette sublimi di Goethe e di Schiller». Infine – conclude Husserl – «in filosofia [si leva] il

³ E. Husserl, *Fichte e l’ideale di umanità*, a cura di F. Rocchi, ETS, Pisa 2006, p. 47.

genio di Kant e, destata da lui, la filosofia dell'idealismo tedesco, una possente catena montuosa a sé stante con molte cime difficilmente accessibili: Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, per citare soltanto i più conosciuti»⁴.

Orbene, la domanda che Husserl pone dopo aver delineato questa suggestiva ed eloquente immagine dell'idealismo tedesco come «possente catena montuosa a sé stante con molte cime difficilmente accessibili»⁵ – domanda che egli rivolgeva alla sua epoca e al mondo intellettuale tedesco – mantiene un'attualità e incisività anche per noi, pur se in un contesto storico-spirituale molto diverso⁶. Husserl domanda: «Siamo già riusciti a esaurire la ricchezza di valori culturali che si irradia da questi grandi? La loro vita spirituale ha già influito a pieno su di noi?»⁷. Ritengo che la ricchezza e la varietà di valori speculativi che appartengono all'idealismo tedesco – inteso in senso ampio – sia lungi dall'essere esaurita e sia invece suscettibile di autonoma ripresa e di rinnovata interpretazione, se si sa ascoltare pensosamente il suo appello al di là dei molteplici stereotipi storiografici che si sono accumulati nel tempo. I contributi ospitati in questo libro danno eloquente attestazione di questo approccio rinnovato all'idealismo tedesco, ai suoi proscrittori e ai suoi critici – alle permanenze che si

⁴ *Ibidem.*

⁵ Sulla montagna come metafora ed esperienza filosofica si veda il notevole libro di Francesco Tomatis, *La via della montagna*, Bompiani, Milano 2019.

⁶ Diverso ma non estraneo: entrambe le epoche – la loro e la nostra – hanno forse qualche analogia nel fatto di essere o di percepirsi come età di pericolo estremo.

⁷ E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità*, cit., p. 47.

affermano nonostante le rotture, e alle discontinuità che si rivelano nonostante le permanenze.

Nel suo significativo *Fichte lesen* (2013), Gün-ter Zöller osserva che i sistemi di Fichte, Schelling e Hegel sono da considerare come manifestazioni «storicamente alternative e sistematicamente complementari» di un pensiero filosofico che muove da Kant, e che a distanza di due secoli ci appare singolarmente vicino e insieme lontano: vicino per la sua focalizzazione critica e autocritica sulla ragione e la libertà, ma anche lontano per la fiducia e la certezza, che (ancora) lo caratterizza, di poter abbracciare con lo sguardo del pensiero la totalità, così che questa si mostri e si comprovi per esso come oggetto affidabile di umana configurazione (*Mitgestaltung*). Per parte mia sottolineerei che il punto di forza dell'idealismo tedesco consiste probabilmente proprio nell'aver voluto tenere e pensare *insieme* questi due aspetti in un processo ininterrotto di critica e autocritica: il riferimento strutturale alla ragione e alla libertà e la tensione ininterrotta del pensiero alla totalità, alimentata al di là della scissione. Prossimità e distanza si rivelano allora come due stati mentali o due sentimenti che, lungi dall'escludersi, si richiamano reciprocamente, e che nel loro intreccio inseparabile costituiscono la forza di attrazione e di richiamo che – come questo libro rivela – emana da quella grande epoca filosofica designata come idealismo tedesco, ovvero il suo tuttora vivo appello al pensare.

INTRODUZIONE

Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina,
Giovanni Andreozzi

Il presente volume nasce a seguito del ciclo di seminari *L'idealismo tedesco nei suoi critici. Fratture e permanenze? Schelling, Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche*, al quale gli autori hanno preso parte, dal 27 al 31 maggio 2019, presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli¹. Non avendo gli autori partecipato in qualità di relatori, la raccolta è pensata non come pubblicazione degli atti del convegno, bensì come interpretazione e prosecuzione delle stesse tematiche e dei punti critici emersi dalle lezioni.

Come lo stesso titolo dei seminari napoletani suggerisce, occorre fin da subito precisare l'estensione e la validità della categoria storiografica "idealismo tedesco" e porla in relazione con l'espressione "filosofia classica tedesca". Occorrerà in seconda battuta chiarire cosa si intenda per "critica" e quale sia il

¹ La registrazione degli interventi è ora disponibile sul canale YouTube dell'Istituto (<https://www.youtube.com/watch?v=Hehal4ld8qc&t=4042s>).

suo ruolo nell'evoluzione dell'"idealismo tedesco" e, soprattutto, nella sua capitolazione come sistema di pensiero. Per quale ragione, infatti, il cosiddetto idealismo tedesco è stato motivo di una così intensa rielaborazione speculativa? In che misura ciò ha a che fare con la natura costitutiva della filosofia classica tedesca – cioè, con quella complessa relazione tra la sua originaria istanza critica e la sua ambizione scientifico-sistemica? Detto altrimenti, con quella dialettica di costruzione e decostruzione delle forme del filosofare, che porta in sé una carsica vocazione anti-sistemica?

Per inquadrare la questione relativa al rapporto tra idealismo tedesco e filosofia classica tedesca può essere opportuno, senza avanzare alcuna pretesa di esaustività, risalire alla prima apparizione della seconda formula. Nel dicembre 1998, Claudio Cesa, in un intervento nell'ambito di un convegno padovano sulla libertà nella filosofia classica tedesca², rilevava come la scelta di questa formula non fosse affatto ovvia o arbitraria e che, dunque, ne fosse necessaria una corretta tematizzazione, proprio a partire dalla sua consacrazione a categoria periodizzante. L'espressione, come ricordato in quell'occasione, venne consolidata³ da una prospettiva panoramica più ampia – per

² L'intervento in questione è stato poi raccolto in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000 (poi in C. Cesa, *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu, A. Savorelli, Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 2013).

³ Il termine era, a dire il vero, già in uso nel *Vormärz* a partire dal *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* di Heine, che lo stesso Engels ricorda come il primo pensatore ad

quanto di certo non scivola da un forte impianto ideologico premarxista – da Engels, in un articolo del 1886 sulla *Neue Zeit*, come recensione critica a un libro di Starcke su Feuerbach. L'articolo fu poi rimaneggiato e pubblicato nel 1888 sotto forma di opuscolo nel celebre *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. È significativo che, nel presentare il volumetto, Engels raccontasse di come, per la rielaborazione dell'articolo, fosse tornato sul capitolo dedicato a Feuerbach – e mai compiuto – dell'*Ideologia tedesca* e di come, scoperte in un vecchio quaderno di Marx le *Undici tesi su Feuerbach*, avesse deciso di proporle in appendice. Questa vicenda permette di datare quel periodo che Engels, alla vigilia della Seconda Internazionale, sentiva di poter definire “filosofia classica tedesca”. Quest'ultima si era conclusa con la filosofia hegeliana in senso lato, «als der Abschluß der ganzen Bewegung seit Kant». In questo senso, concludeva Cesa,

Kant quale punto di partenza, e Hegel, con gli hegeliani, quale punto di arrivo. Entro questi termini cronologici, si era affermata la consapevolezza che la verità filosofica non consisteva in una “*Sammlung fertiger dogmatischer Sätze*”, magari da mandarsi a memoria, e ripetere, ma in un processo ininterrotto, sia teoretico che pratico, che critica e nega ciò che esso stesso è venuto affermando; a questo processo, dialettico e quindi rivoluzionario, si affiancherebbe

aver compreso la cifra dello spirito tedesco. Tuttavia, nella “filosofia classica tedesca” di Engels, venivano a essere considerati una decina di anni in più, con tutto quello che ciò comportava dal punto di vista teoretico e politico.

il “sistema”, per sua natura scolastico e conservatore⁴.

La definizione di Engels, se opportunamente calibrata e integrata, può ancora essere considerata valida dal punto di vista storiografico, soprattutto se si tiene conto che già Heine, all'inizio degli anni Trenta, considerava interni alla tradizione filosofica tedesca autori come Herder e Lessing. In questo senso, smarcandosi dall'interpretazione riduttiva di Kroner⁵ ed evitando di cadere in un'interpretazione radicale di tradizione marxista à la Buhr⁶, è possibile accogliere sotto la categoria “filosofia classica tedesca” il periodo che va dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* ai *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) di Feuerbach; in questo modo, secondo l'indicazione di Engels, si comprendono tutti quegli autori che lavorarono intorno ai problemi lasciati in eredità da Kant. Così, nel periodo storico che va dal 1781 al 1845-46 (data di stesura delle *Tesi su Feuerbach* e dell'*Ideologia tedesca*), si può rintracciare, come è stato suggerito anche da Illetterati, «uno *stile* filoso-

⁴ C. Cesa, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, cit., p. 12.

⁵ Cfr. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde, J.C.B. Mohr, Leipzig 1924.

⁶ Per una sintesi della posizione di Manfred Buhr rispetto alla filosofia tedesca, si rimanda al volume M. Buhr, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*, L'officina tipografica, Napoli 1992. Il volume raccoglie le lezioni che Manfred Buhr tenne a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nell'ambito di un seminario proprio sul tema *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca* (19-23 marzo 1990).

fico, un certo modo di porre le questioni filosofiche; uno stile e un modo che appartengono *in primis* alla tradizione tedesca moderna e che hanno influenzato in modo dirompente l'intera filosofia continentale europea dalla seconda metà del Settecento fino alla prima metà del Novecento»⁷.

Per Engels, il termine “classico” andava a connotare una filosofia compiuta, che proprio in quanto filosofia aveva ormai assolto alla sua funzione. In questo quadro, “classico” coincideva con “filosofico” e abbandonare la filosofia classica tedesca non significava solamente abbandonare la soluzione teorica di Hegel o la sua costruzione sistematica, ma significava abbandonare la filosofia *tout court*. Significava, in altri termini, abbandonare la filosofia in quanto comprensione concettuale dei problemi, che aveva impedito e impediva di cogliere l'azione storica dell'uomo, il suo essere prassi concreta nel mondo.

Pur ritenendo tale questione uno dei principali snodi della critica alla filosofia classica tedesca, alcune delle voci di questo volume invitano a verificarne la legittimità. Di certo, nella storia della filosofia la rottura di Engels e Marx con la filosofia classica tedesca aprì la strada del materialismo storico, ma non chiuse davvero quella della filosofia classica tedesca, i cui temi sarebbero rimasti sottotraccia per tutta la seconda metà dell'Ottocento, per poi riemergere come nuovo problema nel Novecento.

⁷ L. Illetterati, *La filosofia classica tedesca come problema*, p. 7 (è il testo dell'intervento al convegno tenutosi il 25 novembre 2016 a Pavia in ricordo di Claudio Cesa, reperibile al seguente link: <http://www.hegelpd.it/hegel/materials-luca-illetterati-la-filosofia-classica-tedesca-come-problema-pavia-25-novembre-2016/>).

In questa definizione a maglie larghe bisogna collocare l'idealismo tedesco e il problema della critica filosofica. La nostra convinzione di partenza è che l'espressione "idealismo tedesco" sia imprecisa, sia come categoria di periodizzazione, sia come etichetta per un certo stile filosofico. Fichte, Schelling e Hegel sono da considerare come tre pensatori autonomi, i quali solo a causa della descrizione hegeliana della storia della filosofia, e della vulgata che la riprese didatticamente, possono essere inanellati sulla stessa dorsale filosofica. È in questo senso che, come accennato, l'idealismo tedesco può e deve essere sciolto nella categoria di filosofia classica tedesca, proprio per essere conservato come problema. Se dalla nostra prospettiva non si può più parlare di "idealismo tedesco", nel riferirsi al periodo storico che va da Kant a Hegel, è però ancora oggetto di discussione se esso debba o meno essere inserito nell'ambito della filosofia classica tedesca. Nella prospettiva dei suoi critici, infatti, l'idealismo tedesco doveva potersi dare come corpo unico, come bersaglio polemico per emanciparsi da una tradizione che aveva in Hegel il suo culmine speculativo. Ed è in quest'ottica che la stessa critica diventa un concetto decisivo, che nel suo progressivo evolversi, nel suo graduale aggiustare il tiro, segue il corso della filosofia classica tedesca, presentandosi come una delle sue caratteristiche portanti. L'originaria istanza critica kantiana sembra così essere declinata in modi differenti e utilizzata dagli eredi del criticismo contro il criticismo stesso.

L'idealismo tedesco si presenterebbe infatti, in questa prospettiva, come esito di una prima fase di critica del criticismo, resa possibile proprio dalla scoperta di un nuovo tipo di filosofare riflessivo-tra-

scendentale; questo movimento finì poi per evolversi in diversi tentativi sistematici, dotatisi a loro volta di una specifica concezione della critica filosofica e dell'oggetto a cui questa avrebbe dovuto rivolgersi. Basti pensare alla filosofia trascendentale di Fichte con la sua istanza critica antidogmatica, alla filosofia di Schelling come tentativo di progressiva storicizzazione dei sistemi filosofici e al metodo dialettico critico di Hegel nella costruzione del sistema dell'idealismo assoluto.

La prima sezione del volume, intitolata "Riflessioni", intende mostrare, all'interno di questo orizzonte generale, la genesi della frizione tra esigenza sistematica e apparato critico e come questo attrito cominci a essere consapevolmente elaborato nell'*aetas* kantiana e già all'interno dell'idealismo tedesco come critica e auto-critica.

Nel primo contributo, Ilaria Coppola getta uno sguardo sull'origine dell'idealismo tedesco. Se è stato il dibattito sul criticismo ad aprire le porte all'idealismo, emerge la necessità di soffermarsi sugli snodi teorici intorno ai quali si è svolto: il dualismo irrisolto che caratterizza la gnoseologia kantiana e la problematicità del concetto di cosa in sé. Le implicazioni dello spostamento del baricentro del sapere dall'oggetto al soggetto operato da Kant non sono trattate solo nell'orizzonte delle difficoltà a cui danno vita nella stessa istituzione kantiana, ma anche in alcune posizioni critiche immediatamente successive (Reinhold, Schulze, Maimon, Beck).

Nel testo successivo, Giovanna Sicolo intende invece mostrare come uno dei tratti più caratteristici della filosofia classica tedesca sia proprio il fatto che

molte problematiche sollevate a posteriori dai suoi critici fossero state in realtà già lucidamente affrontate, seppur non sempre risolte, dagli stessi autori che ne compongono l'orizzonte speculativo. L'esempio discusso è relativo alla tarda filosofia della storia e della religione di J.G. Fichte, in particolare il problema della compiutezza sistematica e della relazione tra teoria e prassi.

Nel suo testo su K.L. Reinhold, Simone Tarli mostra come, alla ricerca di una filosofia in grado di conciliare certezza matematica, pensiero razionale "oggettivo" e confessione teologica, Reinhold consideri fallace un pensiero inteso come attività necessariamente soggettiva. I principali bersagli polemici della critica alla soggettività in quanto principio della filosofia idealistica, che caratterizza i sei volumi dei *Beyträge*, sono Fichte e Schelling: essi avrebbero mostrato l'essenza della soggettività, trascurando la distinzione tra il vero originario e la verità filosofica. Tarli restituisce genesi, sviluppo ed esiti della critica all'"idealismo" e al contempo espone gli elementi fondamentali del realismo razionale di Reinhold.

Nella sezione successiva, intitolata "Fratture", si intende gettare uno sguardo sul cambio di paradigma della critica, che, nel volgersi contro Hegel e l'idealismo tedesco come blocco univoco, avviava il processo di dissoluzione del sistema come *stile* filosofico e dell'aspirazione alla scientificità, preparando quello che sarebbe stato un passaggio al non-filosofico. In questo snodo – gli anni trenta dell'Ottocento, dopo la morte di Hegel – risiederebbe idealmente la possibilità di mettere in tensione l'idealismo tedesco e i suoi critici sul piano della filosofia classica tedesca, che andrebbe così a definirsi come una lunga durata,

capace di illuminare l'idealismo tedesco in modo non ingenuo e storicamente fedele.

Flavio Orecchio prende in esame l'evoluzione del pensiero di Feuerbach nel lasso di tempo che intercorre tra la *Dissertazione* (1829) e la rottura con l'idealismo, databile intorno alla fine degli anni '30. Centrale è lo sviluppo del rapporto con Hegel, analizzato attraverso l'elaborazione feuerbachiana delle nozioni di "sensibilità" e "genere". L'autore illustra le linee teoretiche tramite cui Feuerbach, mantenendosi dapprima nel campo logico-metafisico dell'idealismo hegeliano, costruisce le basi per una filosofia propria, orientata in senso antropologico e, a suo modo, materialista.

Nel contributo successivo, Silvestre Gristina ricostruisce le linee generali della critica di August von Cieszkowski alla filosofia di Hegel, mettendone in luce gli elementi di matrice fichtiana utilizzati in chiave anti-hegeliana. Dopo aver ricostruito, sotto forma di appunti, un'ipotesi di ricezione diretta della filosofia di Fichte nei *Prolegomena zur Historiosophie*, l'autore segue il dipanarsi della critica del barone polacco alla filosofia della storia hegeliana e la conseguente fondazione di una filosofia della *praxis*, al fine di dimostrare come per Cieszkowski (e, in seguito, per molti dei giovani hegeliani) le strutture speculative della *Wissenschaftslehre* e la derivante filosofia applicata fossero servite da segnavia per criticare e superare i limiti riconosciuti nel sistema hegeliano.

Nell'ultima sezione, infine, "Permanenze", si dà esempio di cosa rimanga delle categorie della filosofia classica tedesca come nucleo di problemi vivi, anche oltre il periodo storico delineato. In questo modo, tramite Engels, Löwith e Lukács si potrà dare

un esempio di quel modo di porre le questioni filosofiche e di riattivarle criticamente, come è tipico della filosofia tedesca moderna.

In questa prospettiva, Mariarosaria Iovinella propone un'interpretazione della categoria di azione reciproca (*Wechselwirkung*) hegeliana, per come essa ha luogo nell'ambizioso progetto di Engels di un sistema dialettico della natura, così come delineato nella *Dialettica della natura* e nell'*Anti-Dühring*.

Muovendo dalla critica di Lukács alla dialettica hegeliana, il contributo di Giovanni Andreozzi intende invece vagliare in che modo la *Scienza della logica* possa offrire un contributo al progetto di un'ontologia dell'essere sociale. L'autore mostra in che modo essa consenta una concettualizzazione dell'ontologia relazionale, soprattutto in quella che chiama "totalità complessa". Infine, vengono proposte alcune indicazioni programmatiche per pensare, con Lukács e Hegel, una riattualizzazione del progetto dell'ontologia dell'essere sociale.

Nel suo saggio, infine, Valeria Auletta ripercorre il punto di vista critico attraverso cui l'opera di Karl Löwith ha impostato un confronto con la filosofia hegeliana e post-hegeliana, al fine di far emergere alcune questioni fondamentali che riguardano il pensiero moderno in generale. L'autrice si sofferma sul superamento, individuato da Löwith nella riflessione post-hegeliana, dell'interpretazione della filosofia come indagine teoretica. In questo modo è messa in luce la linea di continuità tra l'importanza della storia nel pensiero occidentale post-cristiano e il nichilismo, all'interno della più ampia problematica della secolarizzazione. In ultimo, è esplicitato il nesso che, nell'interpretazione löwithiana, lega la filosofia he-

geliana al pensiero di Nietzsche, compimento della spinta nichilistica moderna (che ha origine con Hegel) e, allo stesso tempo, pensatore che, nel tentativo di riguadagnare una visione antica del cosmo, ha tracciato l'unico sentiero filosofico percorribile oltre i paradossi dell'assolutizzazione moderna della storia. Con questa distinzione, la maggior parte degli autori trattati durante il ciclo di lezioni napoletane e nel presente volume verrebbe compresa nella filosofia classica tedesca come periodo storico, mentre Nietzsche, Engels, Lukács e Löwith verrebbero a essere ricollocati all'interno dell'onda lunga dei suoi problemi, come critici della filosofia classica tedesca, intesa integralmente nella sua complessità.

SEZIONE PRIMA

RIFLESSIONI

I RISVOLTI PROBLEMATICI DELLA GNOSEOLOGIA
KANTIANA: LA RIMOZIONE DEL *DING AN SICH*
COME APERTURA INEVITABILE ALLA STAGIONE
DELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

Ilaria Coppola

Non è possibile tornare a Kant prescindendo dalla filosofia postkantiana, perché ciò provocherebbe la perdita di quel concetto di *storicità* che è la grande conquista della filosofia posteriore a Kant. Ora, proprio l'abbandono del Kant di una certa interpretazione della storia dell'idealismo tedesco ha reso possibile la determinazione che il vero Kant è il Kant storicizzato dall'ulteriore idealismo. La storicizzazione dell'istituzione kantiana è il compito essenziale, il motore sollecitante della filosofia idealistica, colta, però, nella sua più valida evoluzione storico-teoretica¹.

La stagione dell'idealismo tedesco ha un peso determinante per la storia del pensiero e il ciclo seminariale *L'idealismo tedesco nei suoi critici*, promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli,

¹ P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia Editori, Urbino 1975, p. 611.

ha offerto l'occasione di pensarla e ripensarla anche nella prospettiva di una genesi della filosofia contemporanea. Il necessario punto di partenza di una tale operazione consiste nel risalire alle radici dell'idealismo tedesco, ovvero nell'andare a considerare i presupposti a partire dai quali è nato e si è sviluppato questo indirizzo del pensiero, per poterli poi proiettare dentro e oltre di esso.

Dopo Kant, l'imponente apparato concettuale a cui egli aveva dato vita e i problemi teoretici lasciati aperti dalle sue dottrine divengono il nucleo centrale di un produttivo dibattito tra pensatori. Il dibattito sul criticismo ruota principalmente attorno a due questioni: il dualismo irrisolto che caratterizza la dottrina kantiana della conoscenza e il concetto problematico della cosa in sé. Ciò che primariamente veniva rimproverato al *Magister* di Königsberg rispetto al dualismo tra la ricettività della sensibilità e la spontaneità dell'intelletto era tanto l'impossibilità di giungere a un principio unitario della conoscenza quanto la difficoltà di comprendere, all'interno dell'impianto gnoseologico che egli aveva creato, il concetto di una cosa in sé (*Ding an sich*). Nello specifico, l'interrogativo che nasce in seno al dibattito sul criticismo e apre all'idealismo riguarda la possibilità dell'esistenza della kantiana cosa in sé: se nella prospettiva aperta dalla *Critica della ragion pura* la nostra conoscenza del mondo viene a dipendere dalla particolare struttura della nostra sensibilità e del nostro intelletto, è davvero possibile affermare, senza cadere in contraddizioni, l'esistenza di qualcosa che si trova al di fuori dal nostro orizzonte conoscitivo? In che misura è lecito sostenere che esista una cosa in sé, dal momento che ci è preclusa – dal punto di vista teore-

tico – la sua conoscenza? Come vedremo, un lungo percorso costellato di tentativi volti a proporre una risposta soddisfacente a queste domande culminerà in quell'operazione filosofica radicale che giunge a negare l'esistenza della cosa in sé creando una rinnovata attenzione per il soggetto e le sue capacità. Tale negazione può a ragione essere considerata come il vero e proprio atto di nascita dell'idealismo tedesco.

Procediamo per gradi. Gli snodi teorici problematici del pensiero kantiano a cui abbiamo accennato e con cui i pensatori successivi a Kant si sono misurati vanno considerati preliminarmente di per se stessi, ovvero così come ci vengono presentati all'interno della *Critica della ragion pura*. Se il grande merito che riconosciamo a Immanuel Kant è quello di aver ripensato il rapporto soggetto-oggetto operando una vera e propria rivoluzione nel modo di pensare – la conoscenza non deve più regolarsi sull'oggetto, ma è l'oggetto a doversi regolare in base al nostro modo di conoscere² –, l'esito inevitabile di questa impresa è

² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2005, p. 17. In questa sede, è lo stesso Kant a paragonare la sua impresa alla rivoluzione compiuta da Copernico, la cui importanza storica risiederebbe non nella semplice confutazione del sistema geocentrico di Tolomeo, quanto nel fatto che egli, superando la prospettiva della coscienza naturale, comprese l'importanza di un nuovo modo di considerare il soggetto in rapporto al suo oggetto. Analogamente l'obbiettivo di Kant non è solo quello di confutare e superare le teorie metafisiche del passato (razionalismo, empirismo e scetticismo), ma di proporre un nuovo modo di porsi del soggetto cosciente di fronte all'oggettività: «Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una conoscenza a priori che stabilisca qualcosa

la nascita di un soggetto conoscente del tutto nuovo e inedito. Dopo aver affermato che l'intuizione e il concetto sono i due poli imprescindibili della conoscenza umana, Kant, prendendo le distanze dalla tradizione sostanzialista di stampo cartesiano³, ci presenta questo soggetto significativamente all'interno della deduzione trascendentale delle categorie, ovvero nell'ambito del tentativo di rispondere alla *quaestio iuris* circa la legittimità della pretesa avanzata dalle categorie, la cui origine non è empirica, di applicarsi

relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati» (ivi, p. 17). Per Kant è necessario liberarsi dal realismo gnoseologico per poter finalmente comprendere che la necessità e l'universalità della conoscenza oggettiva hanno a che fare con le strutture conoscitive del soggetto. Questo non significa che la conoscenza oggettiva dipenda dalla costituzione empirica del soggetto, ma che gli oggetti della conoscenza oggettiva divengono fenomeni, cioè conoscibili, solo grazie al soggetto trascendentale: la teoria dell'oggetto viene a dipendere dalla teoria del soggetto e non c'è più spazio per alcuna ontologia autonoma.

³ La liberazione dell'io dal bozzolo della sostanza è il risultato di profonde riflessioni che impegnano Kant sin dagli anni settanta del Settecento. L'evoluzione del suo pensiero del soggetto può essere seguita prendendo in particolare considerazione alcuni scritti del cosiddetto periodo precritico: I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982, pp. 273-277; Id., *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766), in *Scritti precritici*, cit., pp. 360-373; Id., *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* (1764), in *Scritti precritici*, cit., pp. 235-241. Segnalo, inoltre, alcuni importanti studi in merito a questa evoluzione interna al pensiero kantiano: J.-M. Beyssade, *Descartes' "I Am a Thing That Thinks" versus Kant's "I Think"*, in D. Garber, B. Longuenesse (eds), *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, Princeton 2008, pp. 32-40; Y. Belaval, *Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel*, Gallimard, Paris 1976; C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.

all'esperienza⁴. Nel tentativo, dunque, di fondare il rapporto tra la ricettività della sensibilità e la spontaneità dell'intelletto e di mostrare come la ricettività presupponga già l'acribia uniformante della sintesi dell'intelletto, Kant opera l'interiorizzazione dell'atto del pensare all'io. Nel cuore del primo momento della deduzione – il §16 dell'*Analitica dei concetti* – l'*Ich denke* ci viene presentato come ciò che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»⁵: se così non fosse non mi sarebbe possibile pensare queste rappresentazioni né tanto meno qualificarle come *mie*. Se seguiamo l'interpretazione di Enzo Paci, il *muss* dell'espressione utilizzata da Kant in questo passo rimanda a una possibilità dell'io, la cui attività di sintesi delle rappresentazioni non è qualcosa che è, bensì qualcosa che deve essere⁶.

Ma cosa significa che l'attività dell'io non è qualcosa che è, ma che deve essere? Attraverso l'analisi di

⁴ Va segnalato che qui, come in seguito, si fa riferimento alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* (1787), all'interno della quale la deduzione trascendentale delle categorie occupa un posto di primo piano. In merito alla deduzione trascendentale la letteratura secondaria è sterminata, dal momento che intorno a essa gravita una serie di problematiche – la questione della coscienza trascendentale, le differenze che tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, il ruolo di intelletto e immaginazione, le sintesi, ecc. – che sono ancora oggi oggetto di studio. Rimando, per ulteriori approfondimenti, a M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2006; A. Massolo, *Introduzione alla analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946; P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961; P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Vrin, Paris 1950; P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit.

⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 125-130.

⁶ Cfr. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957, pp. 225-226.

una rappresentazione riusciamo a comprendere la necessità del rapporto che lega l'io alle rappresentazioni e perveniamo alla consapevolezza che noi non abbiamo sempre coscienza del fatto che questo rapporto opera costantemente. Pasquale Salvucci ha sottolineato che in questo luogo della *Critica* Kant raggiunge Cartesio nella misura in cui l'analisi scopre un aver coscienza, un *cogito* da intendersi come termine di un rapporto necessario perché sorga per me qualcosa come una rappresentazione; il procedimento analitico, però, si ferma a questa conquista, non ci permette cioè di scorgere il legame tra la rappresentazione e il pensiero inteso come attività sintetica produttrice di conoscenza:

L'analisi ferma alla individuazione (la sola che essa può raggiungere) del rapporto che ciascuna rappresentazione ha con una coscienza non è di aiuto nella determinazione del rapporto necessario con l'unità della coscienza. Il diverso, proprio perché è diverso, riceve da altro l'unità. Da ciò che non è diverso dalla coscienza, dal soggetto trascendentale. Nello stesso soggetto [*Subject*], il diverso dell'intuizione si trova in rapporto necessario [*eine notwendige Beziehung*] con l'io *penso*. Kant non procede alla ricerca di che cosa si debba intendere per questo rapporto necessario. Egli muove a determinare che cosa sia, da che cosa risulti l'io *penso*⁷.

Nella prospettiva aperta da Kant in sede teoretica, l'*Ich denke* viene a configurarsi come una rappresentazione *sui generis* (intellettuale e pura), la quale richiede la presenza di un'attività rappresentatrice.

⁷ P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 228.

Tale attività, che precede geneticamente l'*Ich denke*, è l'appercezione trascendentale, ovvero quell'autocoscienza – pura e originaria – che «produce la rappresentazione Io penso»⁸ e che sola mi consente di qualificare le rappresentazioni come *mie*. Difatti, l'*Ich denke* va interpretato esclusivamente come il termine medio necessario alla comunicazione tra il contenuto percettivo e l'identità dell'autocoscienza, ma – sottolinea Kant – le molteplici rappresentazioni date in un'intuizione «non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza»⁹. Altrimenti detto: l'io penso è la semplice forma vuota della coscienza che accompagna le rappresentazioni per farne conoscenza, ma ciò che sta a fondamento di qualsiasi unificazione è l'appercezione. In questo luogo della *Critica* Kant insiste sul fatto che l'unità sintetica della coscienza rende possibile quella analitica ed è la sola a poter render davvero conto del processo conoscitivo: l'unità sintetica originaria dell'appercezione è «il punto più alto a cui occorre legare ogni uso dell'intelletto, tutta la logica stessa e dopo di questa la filosofia trascendentale; anzi questa facoltà è l'intelletto stesso»¹⁰.

Il soggetto conoscente puramente formale che viene fuori dalle pagine dell'*Analitica* della seconda edizione della *Critica della ragion pura* rappresenta di fatto «l'originaria possibilità dell'unificazione dell'esperienza»¹¹, ma il suo valore non si esaurisce

⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 111.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 113.

¹¹ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1993, vol. II, p. 530.

nell'ambito conoscitivo che Kant delimita nettamente. Nel conoscere, noi portiamo a unità il molteplice intuitivo grazie all'attività dell'intelletto, e questa unità è resa possibile da un io che è geneticamente preceduto da un'attività originaria, la quale fa sì che la conoscenza degli oggetti venga inscindibilmente connessa al riferimento a noi stessi. Ora, questo stato di cose assume una piega particolare quando si tratta di conoscere noi stessi o le cose che non cadono sotto i nostri sensi. Nella *Critica della ragion pura*, Kant suggerisce non solo la possibilità che io mi riconosca come intelligenza dotata di potenza unificatrice, ma avverte anche che noi «dobbiamo poter pensare gli oggetti stessi anche come cose in sé, sebbene non possiamo conoscerli»¹², perché altrimenti «ne seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe un'apparenza senza qualche cosa che in essa appaia»¹³. Mi sembra opportuno accennare qui alla rilettura hegeliana del pensiero kantiano, dal momento che Hegel pone attenzione al fatto che, sul piano della conoscenza, la coscienza trascendentale può agire come condizione ultima della nostra conoscenza solo a patto di calarsi nella dimensione temporale, senza perdere con ciò la sua assolutezza (ciò è dimostrato dal costante rischio di cadere nelle illusioni). Un'analogia situazione si verificherebbe – stando all'interpretazione di Hegel – nella sfera dell'agire: è la stessa coscienza umana che per attuare una conciliazione dell'antitesi tra assolutezza e molteplicità si pone, di volta in volta, o come coscienza morale singola o come coscienza assoluta.

I limiti e le aperture che caratterizzano il soggetto

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 22.

¹³ *Ibidem*.

conoscente kantiano lo hanno esposto a obiezioni e critiche che investono la dottrina kantiana della conoscenza nel suo insieme e si estendono inevitabilmente all'ambito pratico, perché alla questione del soggetto conoscente, alla sua intrinseca problematicità, si lega in primo luogo l'altra grande questione su cui si concentra il dibattito sul criticismo, l'esistenza della cosa in sé, la quale ci proietta oltre il terreno della conoscenza.

Nell'andare a considerare il concetto di cosa in sé incontriamo una prima grande difficoltà dovuta all'assenza di una definizione univoca di essa, dobbiamo cioè fare i conti con un'ambiguità di fondo nella sua presentazione che dipende dalla mutevolezza del pensiero di Kant in merito. Nell'*Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura* la cosa in sé è determinata solo negativamente e viene a configurarsi come l'assoluta realtà, a-spaziale e a-temporale, di cui non si può negare l'esistenza, ma che cade fuori dall'orizzonte conoscitivo umano. Per ciò che concerne l'*Analitica*, va segnalato che nella prima edizione della *Critica* (1781) la cosa in sé viene a identificarsi con l'oggetto trascendentale, ovvero con quell'incognita irrisolvibile a cui le nostre conoscenze devono necessariamente accordarsi, laddove nella seconda edizione è il noumeno a essere presentato come l'in sé. In merito a questo mutamento di prospettive, Leo Lugarini, nell'ambito dei suoi studi sulla logica trascendentale kantiana, ha proposto delle riflessioni interessanti che mettono in luce le ragioni per le quali Kant ripensa le sue precedenti posizioni:

L'oggetto trascendentale è assunto quale ipotesi di lavoro per conciliare con la fenomenicità la validità oggettiva della conoscenza, il noumeno è viceversa

tratto in scena come l'ipotetico oggetto di un'intuizione intellettuale. [...] La cosa in sé cui l'Estetica ci rinvia è l'oggetto di una conoscenza non legata alla recettività del senso, il noumeno invece non è oggetto di conoscenza ma indica il problema del concretarsi dell'attività del pensare indipendentemente dal concorso della sensibilità. Così che mentre la categoria costituisce il *mezzo* per conferire realtà obiettiva alle rappresentazioni intuitive fenomeniche dell'oggetto trascendentale, il concetto di noumeno indica viceversa il problema non tanto di un'altra specie di conoscenza dello stesso oggetto, quanto di un'intelligenza assolutamente spontanea e perciò non bisognosa dell'aiuto di altri fattori per concretarsi¹⁴.

A chiare lettere Kant afferma, all'interno della sezione dell'*Analitica* intitolata *Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni*¹⁵, che il concetto di noumeno pur essendo problematico non è contraddittorio (non siamo infatti legittimati a sostenere che la sensibilità sia l'unico modo di intuire), e anzi è un concetto limite (*Grenzbegriff*) necessario a circoscrivere la pretesa della sensibilità, in quanto impone che la sfera degli oggetti conoscibili non venga a confondersi con quella degli oggetti semplicemente pensabili¹⁶.

¹⁴ L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano 1950, pp. 263-264.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 199-213.

¹⁶ La differenza tra conoscere e pensare ha un ruolo di primo piano all'interno della gnoseologia kantiana. Il pensare è più esteso del conoscere perché l'uomo può pensare – attraverso i concetti puri dell'intelletto – molte più cose di quelle che può conoscere, dal momento che per la conoscenza è necessaria l'applicazione

Ora, se dal punto di vista gnoseologico la funzione del noumeno non può che essere negativa, in ambito morale il noumeno può acquistare quel senso positivo che Kant gli riconosceva già in sede teoretica. Nel passaggio dalla ragione teoretica a quella pratica è innegabile che avvenga un'estensione della ragione speculativa, anche se questa estensione riguarda esclusivamente la sfera dell'agire. Nella *Critica della ragion pratica* è il mondo noumenico della libertà a rappresentare quella sfera dell'in sé che sta di contro al mondo fenomenico. Quest'idea di un mondo morale ha carattere pratico e possiede la realtà oggettiva dei principi pratici; essa deve poter esercitare il suo influsso sul mondo sensibile affinché quest'ultimo si adoperi per conformarsi alla perfezione di cui il mondo morale è espressione.

Questo breve *excursus* sull'oscillazione del significato che Kant attribuisce alla cosa in sé a seconda dei contesti entro i quali viene presa in considerazione è teso a mettere in luce come essa inevitabilmente condizioni le diverse interpretazioni a cui le grandi voci della filosofia hanno dato vita. Sia detto per inciso, la constatazione di questa ambiguità non vuole e non deve tradursi in un'accusa a Kant di mancata coerenza rispetto al pensiero della cosa in sé, che,

delle categorie al materiale sensibile dato nell'intuizione. Questa differenza si tira dietro tutta una serie di questioni sull'uso delle categorie e sull'essenziale della teoria della conoscenza kantiana che non possono essere trattate in questa sede. Per approfondimenti rimando a G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana Editrice, Padova 1963; G. Giannetto, *Intuizione intellettuale e sintesi trascendentale in Kant*, La scuola di Pitagora, Napoli 2016; L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, cit.; P. Martinetti, *Kant*, a cura di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968.

come vedremo più avanti, possiede una sua intrinseca coerenza se considerato nell'insieme dell'opera. Piuttosto, vuole essere un monito a guardare con attenzione alle riletture successive, che solo in parte potranno essere richiamate in questa sede.

Karl Leonard Reinhold ha elaborato un'interpretazione del pensiero kantiano destinata a influenzare in maniera decisiva gli sviluppi del dibattito sul criticismo. Pur non volendo negare autonomia e originalità al suo pensiero, è un fatto che egli sia spesso riconosciuto come un divulgatore della filosofia kantiana e come colui che ha dato un contributo importante al passaggio dal criticismo all'idealismo attraverso la critica alla gnoseologia kantiana e la teoria della facoltà rappresentativa¹⁷. Reinhold riconobbe in Kant il fautore della trasformazione irreversibile della filosofia in scienza e giunse a sostenere che i futuri sviluppi di questa scienza non potranno che essere qualificati come ulteriori sviluppi del kantismo. Kant sarebbe riuscito in una tale impresa perché capace di fondare l'intera filosofia su di un unico principio: la coscienza. Reinhold dedica un'intera serie di scritti alla questione del fondamento del sapere filosofico – a partire

17 Per approfondimenti sulla filosofia reinholdiana, sulla sua ricezione e sul rapporto che intrattiene con la filosofia kantiana, rimando a alcuni studi italiani: M. Ivaldo, *Ragione pratica, Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012, pp. 157-215; E. Cafagna, *La teoria della rappresentazione di Reinhold nel confronto con la filosofia teoretica di Kant*, in U. Galeazzi, D. Bosco (a cura di), *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore del Professor Luigi Gentile*, Aracne, Roma 2008, pp. 203-220; F. Fabbianelli, *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

dal quale egli intende poi trarre tutta la “filosofia degli elementi” – nei quali giunge non solo a identificare la coscienza con la facoltà rappresentativa, ma anche a esprimere il principio della filosofia come scienza nei termini di una rappresentazione che nella coscienza è distinta dal rappresentante e dal rappresentato pur essendo riferita a entrambi. Analizzando la coscienza, scopriamo che le condizioni intrinseche della rappresentazione sono il rappresentante e il rappresentato, rispettivamente il soggetto e l’oggetto della rappresentazione. Il soggetto produce la forma della rappresentazione, mentre l’oggetto fornisce la materia al soggetto consentendo al processo conoscitivo di avere inizio. Grazie all’intuizione e al materiale che essa ci offre, la rappresentazione può essere riferita a quell’oggetto indipendente da ogni rappresentazione – e in quanto tale inconoscibile – che è la sola condizione dell’immediata rappresentazione di un oggetto: la cosa in sé. L’ambiguità di questo concetto, come abbiamo accennato in apertura, apre a una serie di interrogativi, primo tra tutti quello che riguarda la possibilità di affermare la sua esistenza in assenza delle condizioni che ci permettono di conoscerla. Alla domanda «in che modo possiamo affermare l’esistenza di una cosa in sé di cui ci è preclusa la conoscenza?» la risposta di Reinhold è che tale possibilità riposa sulla rappresentabilità del *Ding an sich* non come oggetto, ma come concetto:

La cosa in sé e le sue proprietà distinte dalla forma della rappresentazione non solo risultano possibili, ma anche qualcosa di indispensabile per la rappresentazione, in quanto nessuna rappresentazione per sé è concepibile senza materia e nessuna materia

senza un qualcosa al di fuori della rappresentazione che non deve avere la forma della rappresentazione, ossia senza la cosa in sé. Ma rispetto a questo la cosa in sé non è in nessun modo rappresentabile come una qualunque cosa, bensì solo come concetto di un qualcosa che non è rappresentabile. E la rappresentazione di questo qualcosa non è una rappresentazione della cosa in sé vera e propria, ma la rappresentazione di un soggetto spogliato di tutti i suoi predicati, e questa non è una cosa qualunque ma il concetto più astratto di tutti¹⁸.

È lo stesso Reinhold a chiarire, in una nota al testo citato, che il suo intento non è quello di sostenere che la cosa in sé esiste come un mero concetto, bensì che può essere rappresentata esclusivamente come concetto¹⁹. Questa riduzione della cosa in sé a concetto rappresentabile ha avuto, dal punto di vista della storia del pensiero, due conseguenze importanti:

¹⁸ «Das Ding an sich und seine von der Form der Vorstellung verschiedenen Beschaffenheiten sind nicht nur nichts unmögliches; sondern sogar etwas zur blossen Vorstellung unentbehrliches, weil keine blosser Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas ausser der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d.h. ohne das Ding an sich denkbar ist. Aber in dieser Eigenschaft ist das Ding an sich selbst keineswegs als eine Sache, sondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorstellbar ist, *vorstellbar*; und die Vorstellung davon ist nicht Vorstellung des wirklichen Dinges wie es an sich ist, sondern Vorstellung eines von allen seinen Prädikaten entblössten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, sondern der abgezogenste unter allen Begriffen ist» (K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bey C. Widtmann und I.M. Mauke, Prag/Jena 1789, p. 249 [traduzione mia]).

¹⁹ *Ibidem*.

la prima è che Reinhold ha di fatto eliminato uno dei capisaldi del criticismo; la seconda è che ha involontariamente preparato il terreno alla sua interpretazione idealistica.

Appare evidente che la rilettura del pensiero kantiano proposta da Reinhold sia legata al testo della prima edizione della *Critica della ragion pura* e che risenta del fatto che all'altezza del 1781 Kant non aveva ancora stabilito con chiarezza la differenza che intercorre tra la rappresentazione e il fenomeno. Difatti, prendendo in considerazione l'opera kantiana nel suo insieme, l'identificazione dell'oggetto della conoscenza con un rappresentato che è nella coscienza non risulta coerente con il pensiero di Kant. Nonostante ciò, questa interpretazione del kantismo venne generalmente accolta dai contemporanei di Reinhold e riuscì a influenzare in maniera significativa i maggiori esponenti dell'idealismo tedesco (Fichte, Schelling e Hegel).

Il primo a muoversi sulla falsa riga della succitata interpretazione fu Gottlob Ernst Schulze. In un suo testo del 1792, intitolato *Enedeismo o Dei fondamenti della filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*²⁰, Schulze critica alcune delle tesi fondamentali della filosofia teoretica kantiana così come erano

²⁰ Di quest'opera abbiamo una traduzione italiana curata da Angelo Pupi per Laterza, Bari 1971 (G.E. Schulze, *Enesidemo o Dei fondamenti della filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena con una difesa dello scetticismo contro le pretese della critica della ragione*).

state interpretate da Reinhold. Potremmo sintetizzare la posizione di Schulze in questi termini: esistono delle contraddizioni irrisolvibili che caratterizzano il pensiero kantiano della cosa in sé e che emergono in maniera chiara dalla considerazione dei suoi concetti di causalità e apriori. Per ciò che concerne il concetto di causalità, il *Magister* di Königsberg ha sostenuto, in contrasto con la posizione humiana, che la causalità ha una validità oggettiva solo in ambito fenomenico, ma allo stesso tempo ci presenta il fenomeno come null'altro che la manifestazione-effetto di una causa soprasensibile (la cosa in sé). Inoltre, Kant, pur affermando che «non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi»²¹, sostiene altresì che siamo in possesso di *apriori* conoscibili e indispensabili alla conoscenza. Con queste critiche, Schulze denuncia in definitiva l'esistenza di un contrasto evidente tra le premesse e le conclusioni della dottrina kantiana, dinanzi alle quali si prospettano due sole possibilità di soluzione: distinguere la causalità intesa come categoria dalla causalità attribuita alla cosa in sé oppure negare quest'ultima. A tentare la prima strada fu Jacobi, il quale ritenne necessario salvare la cosa in sé ritenendola un elemento imprescindibile del pensiero kantiano, mentre Maimon, Beck e Fichte, come vedremo, optarono per la seconda soluzione.

Ora, sebbene le obiezioni di Schulze alla dottrina kantiana svolsero un ruolo decisivo all'interno del

²¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 33.

dibattito sul criticismo – riuscendo, tra l'altro, a influenzare Fichte a tal punto che è possibile sostenere che il suo idealismo sia già annunciato nella recensione che fece all'*Enesidemo*²² –, non va dimenticato che egli prese in considerazione il Kant interpretato da Reinhold, perdendo di vista aspetti essenziali del pensiero kantiano. Leo Lugarini, richiamandosi anche ad altri autorevoli studi, si è espresso in questi termini:

Lo Schulze [...] non mostra di comprendere che la *Critica della ragion pura* non è, in Kant stesso, propriamente un conoscere ma piuttosto un pensare. Nondimeno egli vede che c'è un insanato difetto nella *Critica*, e se non lo lumeggia adeguatamente tuttavia dà inizio a quell'approfondimento della problematica kantiana da cui uscirà la speculazione dell'idealismo tedesco. Osserva il Durante che [...] lo Schulze precorre l'obiezione più tardi mossa a Kant «d'aver fondato bensì la logica della fisico-matematica o della scienza sperimentale, ma non la logica del suo stesso procedimento critico, o la logica della filosofia». La quale è in realtà quella di cui Fichte solleverà l'esigenza in *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* e che tenterà di eseguire nella prima *Dottrina della Scienza*, ma che solo con lo Hegel riceverà un effettivo svolgimento²³.

Proprio le pungenti parole che Hegel utilizza, all'interno dell'*Enciclopedia*, nei confronti della kan-

²² J.G. Fichte, *La recensione dell'Enesidemo*, trad. it. E. Garulli, «Il Pensiero. Rivista di filosofia», 23 (1982), 1/2, pp. 205-222.

²³ L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano 1950, p. 302.

tiana cosa in sé possono servirci a introdurre un'altra figura decisiva nel direzionare gli sviluppi critici del kantismo: Salomon Maimon. Hegel scrive:

La *Cosa-in-sé* [...] esprime l'oggetto nella misura in cui si fa *astrazione* da tutto ciò che l'oggetto stesso è per la coscienza, astrazione tanto da ogni determinazione di sentimento quanto da ogni pensiero determinato. È facile vedere cosa rimane: il *completamente Astratto*, l'interamente *Vuoto*, determinato ormai soltanto come *Aldilà* [...]. Altrettanto semplice, però, è capire che questo *caput mortuum* è anch'esso nient'altro che il *prodotto* del pensiero: si tratta appunto del pensiero giunto all'astrazione pura, si tratta dell'Io vuoto che di questa vuota *Identità* fa il proprio oggetto²⁴.

A eliminare quello che Hegel definisce il *caput mortuum* della filosofia critica fu proprio Maimon, un pensatore dotato di uno spirito critico acuto che si confrontò costantemente con l'autorità kantiana nell'ambito della sua riflessione teoretica sulle condizioni della conoscenza:

Maimon giunge subito alla conclusione cui portava inevitabilmente l'impostazione data al kantismo da Reinhold: l'impossibilità della cosa in sé. Secondo la dottrina Kant-Reinhold, tutto ciò che è rappresentabile di un oggetto è contenuto nella coscienza; ma la cosa in sé è e deve essere fuori dalla coscienza e indipendente da essa: quindi è una cosa non rap-

²⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Rusconi, Milano 1996, p. 163.

presentabile né pensabile, una non-cosa. Il concetto della cosa in sé è, secondo Maimon, il fondamento della metafisica dogmatica e sta e cade con essa. Essa è simile ai numeri immaginari della matematica [...] è un concetto impossibile, un nulla²⁵.

Maimon nega l'esistenza della cosa in sé, affermando inoltre che tutti i principi della conoscenza – materiali e formali – si trovano all'interno della coscienza. A differenza di Kant, che direziona i suoi sforzi verso la determinazione delle condizioni trascendentali dell'esperienza, l'obiettivo che si prefigge Maimon è quello di comprendere il fondamento razionale delle datità. Maimon riconosce a Kant il merito di aver tentato una spiegazione sistematica del meccanismo di applicazione delle forme logiche agli oggetti reali, ma avverte come un problema da risolvere quel dualismo tra intelletto e sensibilità che caratterizza la dottrina kantiana della conoscenza. Nel tentativo di pervenire all'individuazione di un'unica fonte della conoscenza, Maimon ritiene necessario estendere la nozione di realtà e tale estensione richiede il superamento del dualismo kantiano in quanto causa della distinzione che Kant opera tra intelletto e ragione – quindi anche della differenziazione tra i concetti dell'intelletto e le idee della ragione – e di un restringimento della porzione di realtà accessibile alla conoscenza. Estendendo la funzione delle idee della ragione sarebbe possibile, secondo Maimon, tentare uno spostamento della nozione di realtà dal piano empirico a quello razionale. Se Kant è legittimato a

²⁵ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1993, vol. III, p. 6.

sostenere che gli oggetti della metafisica non possono essere oggetti dell'intuizione, tuttavia è altrettanto legittimo per Maimon pensarli come suscettibili di determinazione da parte dell'intelletto. Nella prospettiva aperta da Maimon, le idee della ragione vanno intese come oggetti reali che possono essere determinati attraverso le peculiari intuizioni che derivano da essi. La realtà conoscibile non è necessariamente quella che cade sotto i nostri sensi, ma ha sempre a che fare con la relazione tra la coscienza e l'esperienza. A partire da tali presupposti, egli giunge a elaborare una teoria della conoscenza per la quale l'oggetto è sempre il prodotto di un atto creativo del pensiero: vi è un molteplice determinabile che attraverso un atto del pensiero viene determinato e ridotto all'unità di una sintesi funzionale alla conoscenza. Com'è noto, Maimon ammette quell'intuizione intellettuale umana capace di produrre e creare che Kant riteneva estranea alle facoltà umane.

Negazione della cosa in sé, estensione dell'orizzonte conoscitivo oltre il finito, ammissione di una intuizione intellettuale umana produttrice e creatrice, sono tutti elementi che pongono Maimon in una posizione di primo piano nell'apertura del dibattito sul criticismo all'idealismo.

Un'ultima tappa è, infine, quella rappresentata dal pensiero di Jacob Sigismund Beck. Beck fu allievo di Kant all'Università di Königsberg e tra i suoi scritti vi è un *Compendio esplicativo degli scritti critici del professor Kant, per suggerimento dello stesso*, al cui interno è contenuto un importante volume dal titolo significativo *L'unico punto di vista possibile dal quale la filosofia critica può essere giudicata*. Secondo

Beck, tale punto di vista è quello trascendentale. Egli rimprovera a chi, come Schulze, aveva individuato nella cosa in sé la pietra di inciampo della filosofia critica di Kant di fermarsi all'esposizione della cosa in sé che si trova nell'*Estetica trascendentale* e di non aver colto il reale punto di vista della dottrina. È innegabile che Kant, nell'*Estetica*, abbia utilizzato espressioni che offrono il fianco all'accusa di aver affermato dogmaticamente la cosa in sé e di averle assegnato impropriamente la funzione di agire sulla sensibilità, ma tale scelta sarebbe funzionale a introdurre gradualmente il lettore al punto di vista dell'idealismo trascendentale. Se si prendono in considerazione in maniera seria i risultati dell'*Analitica*, appare chiaro che solo da un punto di vista empirico si può ritenere che le sensazioni derivino da una qualche azione delle cose in sé, mentre dal punto di vista dell'idealismo trascendentale il fenomeno dipende dall'atto rappresentativo originario, dall'appercezione. In altre parole, Beck ritiene che la cosa in sé altro non sia che un'ipotesi provvisoria che lo stesso Kant ha abbandonato sviluppando la sua dottrina, ed è per questo che egli concentra la sua riflessione in maniera particolare sull'appercezione trascendentale. Difatti, confrontandosi con l'interpretazione reinholdiana del kantismo in termini di rappresentazione, Beck si interroga sul rapporto che intercorre tra la rappresentazione e l'oggetto, e ne conclude che un tale rapporto è possibile se e solo se l'oggetto viene inteso come una rappresentazione. Nella prospettiva aperta da Beck l'oggetto viene a configurarsi come una rappresentazione prodotta da un'attività rappresentatrice che egli identifica con la kantiana unità sintetica originaria dell'appercezione, la quale non si limita a produrre, attraverso la

sintesi, l'oggetto, ma riesce a riconoscerlo come un suo prodotto grazie allo schematismo delle categorie. Con questa sua rilettura del kantismo, Beck giunge, in maniera indipendente ma parallelamente a Fichte, a considerare l'io trascendentale come l'unico in grado di produrre con la sua attività la totalità del sapere.

Tirando le fila del discorso, possiamo dire che tutte queste interpretazioni che conducono alla negazione della kantiana cosa in sé sembrano originarsi da una considerazione oggettiva della distinzione tra fenomeno e cosa in sé. Tuttavia, una tale considerazione non rispecchia pienamente il pensiero di Kant. Nella *Critica della ragion pura* egli afferma infatti l'assoluta soggettività dello spazio e del tempo, deducendola dalla necessità di assumere questi ultimi come forme *a priori* della sensibilità, e negando la capacità di intuire metafisicamente senza l'intervento dei sensi. Com'è noto, la metafisica, sebbene appaia impossibile come scienza, è qualcosa a cui l'uomo non smetterà di tendere, ragion per cui Kant conserva il concetto di un'intuizione metafisica che lo porta a contrapporre all'umana conoscenza un'altra prospettiva da cui è possibile conoscere la realtà come essa è in sé, senza l'intervento dei sensi. Kant insiste a più riprese sul fatto che, se l'intuizione sensibile è la sola che ci può consentire la conoscenza, non è detto che non vi sia un'altra maniera di intuire:

Se si prende dunque come dato un oggetto di una intuizione non sensibile, lo si può liberamente rappresentare per mezzo di tutti i predicati che stanno nella supposizione, che ad esso non convenga nulla di appartenente all'intuizione sensibile [...]. Se

non che, non c'è una speciale conoscenza quando io indico semplicemente come l'intuizione dell'oggetto non è, senza poter dire cosa vi sia contenuto; giacché allora io non ho punto rappresentato la possibilità di un oggetto rispondente al mio concetto intellettuale puro, poiché non posso avere un'intuizione che gli corrisponda, ma posso dir soltanto che la nostra intuizione non val nulla per esso²⁶.

Riflettendo sulle condizioni *a priori* della nostra conoscenza, Kant sostiene il carattere fenomenico della nostra conoscenza e le contrappone la metafisicità di un altro modo di conoscere. Ne segue che la distinzione tra fenomeni e cose in sé è posta *a priori* e non è per Kant funzionale alla spiegazione delle sensazioni. In altre parole, Kant non distingue due realtà: esiste un'unica realtà che può essere colta sotto un duplice aspetto. Ne consegue che il rapporto tra fenomeno e cosa in sé non può essere considerato in maniera oggettiva, ed è proprio l'averlo inteso in questi termini ad aver generato negli interpreti la convinzione che si aprissero due sole possibilità di sviluppo della *Critica*: conservare il concetto di *Ding an sich* per dare una spiegazione del mondo fenomenico oppure eliminarla, andando a intensificare le forze dell'io. Quest'ultima ipotesi fu abbracciata dagli esponenti dell'idealismo tedesco, i quali, una volta rimossa la cosa in sé, rivolsero la loro attenzione al soggetto trascendentale kantiano.

Pur nella diversità dei loro orientamenti, Fichte, Schelling e Hegel muovono le loro riflessioni dalla comune convinzione che la realtà abbia un fonda-

²⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 119-120.

to spirituale e che sia necessario liberarsi dall'antica soggezione alla materia. I loro pensieri sono accumulati da una rinnovata fiducia nella metafisica, dalla definizione della realtà come Spirito (*Geist*), dall'attribuzione al divino di una dimensione storica e dalla convinzione che l'infinito viva nel finito.

L'IDEALISMO TEDESCO E LA SUA AUTO-CRITICA. FICHTE, IL SISTEMA TRASCENDENTALE APERTO

Giovanna Sicolo

La mia riflessione, in questo volume dedicato alle vicende della recezione critica del cosiddetto “idealismo tedesco”¹, pone in prima istanza la complessa questione della legittimità stessa di questa operazione storico-filosofica. Intendo avanzare una precisa ipotesi, ovvero che un tratto caratteristico della filosofia classica tedesca sia che molte critiche sollevate a posteriori nei suoi riguardi fossero in realtà già emerse, quando non risolte, dagli stessi autori che ne composero l’orizzonte speculativo. Verificata questa ipotesi, tenterò di rintracciare nel movimento di auto-riflessione della filosofia su se stessa la natura costitutiva dell’idealismo trascendentale.

Da un punto di vista metodologico mi affiderò a due riferimenti capitali della letteratura critica, non per costruire un *argumentum ab auctoritate* ma per

¹ Sulla problematicità di questa categoria storico-filosofica, a fronte della più accorta “filosofia classica tedesca”, si veda l’introduzione a questo volume.

mostrare come la stessa critica filosofica, ancor prima di iniziare, ponga il problema della sua legittima funzione. Per il primo studio si tratta dell'insuperata riflessione di Luigi Pareyson, in particolare nel suo *Fichte. Il sistema della libertà*, del 1976². Nell'introduzione al saggio, Pareyson pone il problema della legittimità della critica filosofica, in relazione a quello del darsi di una lineare e obiettiva storia della filosofia. Lo specifico obiettivo polemico è lo storicismo di matrice hegeliana: «Oggi [...] la concezione hegeliana della storiografia filosofica è stata sottoposta ai rudi colpi di tante correnti filosofiche, e ormai l'assunto di fare la storia della filosofia obbedisce a nuovi criteri e nuove forme d'interpretazione»³. È importante precisare che oggi, a più di quarant'anni di distanza dalla lettura pareysoniana, si può dire – questione che meriterebbe uno studio a parte – che lo stesso Hegel sia stato vittima, in sede critica, del vizio interpretativo storicista. Nonostante ciò, appare condivisibile l'intento finale di Pareyson, per il quale la riflessione fichtiana sarebbe non solo una critica *ante litteram* a Hegel, ma anche e ancor più un'anticipazione – meglio, un'alternativa, scevra da pregiudizi storicisti, alle filosofie dell'esistenzialismo e del marxismo. A conclusione di un'articolata argomentazione, che non è possibile ricostruire in questa sede, il filosofo giunge a individuare due categorie critiche, due criteri ermeneutici, utili nel giudizio di un pensiero speculativo:

² L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

³ Ivi, p. 46.

Ogni filosofia ha dunque il duplice carattere dell'autonoma svolgibilità e dell'interpretabilità infinita: è distintamente svolgibile, e quindi negli sviluppi che se ne posso trarre non vi sarà, come esito obbligato, il suo superamento in nuove filosofie, perché invece essa, nella sua inconfondibile originalità, può essere ripresa come spunto per risolvere problemi storici di altri tempi, e fatta liberamente confluire con altre esigenze [...]; è infinitamente interpretabile, perché, nella sua forma definita, contiene un'infinità di aspetti e prospettive, e quindi, a seconda dei sempre nuovi punti di vista la cui possibilità emerge da nuovi problemi, da nuove preoccupazioni speculative, da nuovi bisogni filosofici, essa è sempre e inesauribilmente pronta a mostrare aspetti prima non visti, non colti, non accentuati a dovere o inadeguatamente interpretati⁴.

Supportata da una seconda lettura critica, mi propongo nel seguito di verificare la tenuta dell'ipotesi iniziale, considerando che, ancora con Pareyson, «è notevole osservare che a questo concetto delle filosofie come possibilità dotate di svolgibilità autonoma e infinita interpretabilità ha dato il suo notevole contributo lo stesso Fichte»⁵. Secondo la mia ipotesi, infatti, una caratteristica intrinseca alla filosofia classica tedesca è quella per cui alcune delle critiche mosse a posteriori fossero già emerse nel suo stesso svolgersi e, quando non risolte, comprese nella loro insolubilità. Esempi di questo “movimento retrospettivo” sono le critiche alla compiutezza sistematica

⁴ Ivi, p. 51.

⁵ *Ibidem*.

dell'idealismo e alla relazione che, all'interno dei suoi sistemi, dovrebbe instaurarsi tra teoria e prassi. (Possiamo, forse, persino dire che le questioni poste rispettivamente da Kierkegaard e Marx siano quelle della possibilità di aprire e realizzare il sistema, in questo caso hegeliano.)

Un secondo elemento da considerare è come, in sede critica – soprattutto nell'immediata recezione –, l'attenzione si sia diretta quasi esclusivamente alla “prima fase” della produzione di Fichte. All'apparenza inspiegabilmente, la riflessione fichtiana dopo il 1800 è caduta in una dimenticanza pressoché completa⁶. Pur considerandone il tecnicismo e l'assenza di una produzione edita, Pareyson, in un paragrafo intitolato *Ragioni della dimenticanza in cui cadde il pensiero fichtiano*, individua il principale motivo dell'oblio della medio-tarda filosofia fichtiana in una consapevole scelta ermeneutica hegeliana. Ad esempio, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* del 1825-26, Hegel colloca il primo Fichte, caricaturalmente ridotto all'assolutezza della sogget-

⁶ Sulle vicende di questa recezione ha osservato R. Lauth: «Varnhagen von Ense e Altenstein, due decisi sostenitori del partito della filosofia hegeliana, avevano ascoltato le conferenze scientifiche e “popolari” di Fichte a Berlino negli anni 1804-1806 e quindi, se le avevano comprese, dovevano sapere come Fichte aveva risolto i problemi emersi [...]. Ma in verità da tutto ciò che da allora hanno detto contro la filosofia trascendentale si può chiaramente documentare che essi l'hanno fraintesa, intendendola come metafisica idealista e che non hanno più ritrattato né questo fraintendimento né l'incomprensione che ne è seguita» (R. Lauth, *Filosofia e profezia*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996, p. 294).

tività finita, in una storia della filosofia che avrebbe a culmine il proprio sistema⁷.

Decisivo è, qui, che alcuni aspetti della speculazione fichtiana successiva al 1800, quando presi seriamente in considerazione, avrebbero minato linearità e univocità di questa stessa proposta di storia della filosofia. In altri termini, se si fosse guardato all'intera produzione fichtiana, liberi dalla lente interpretativa hegeliana, si sarebbero trovate precoci alternative alle critiche che si mossero alla filosofia di Hegel, a sua volta pregiudizialmente intesa come culmine dell'idealismo tedesco. Così, ammettendo la plausibilità di questa vicenda interpretativa, vorrei portare come esempio alcuni testi appartenenti alla fase mediana della produzione di Fichte (1804-1807), per mostrare com'egli avesse non solo profondamente riflettuto sui problemi della completezza sistematica e della relazione tra teoria e prassi, ma elaborato un'originale risposta, che anticipa, all'interno della filosofia classica tedesca, soluzioni pensate in sua opposizione⁸.

⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1986, vol. IV, p. 181.

⁸ Osserva in proposito Pareyson: «Solo oggi la situazione speculativa è tale da permettere non solo di comprendere, ma anche d'interessarsi di casi in cui un filosofo tratta con una soluzione sua problemi affini a quelli trattati da chi li ha risolti oltre di lui e contro di lui, e, anzi, li tratta dandovi una soluzione che tien conto, prevedendola, d'una soluzione successiva, e da permettere di porre in luce, nella filosofia di Fichte, aspetti prima ignorati o non sufficientemente lumeggiati nella loro importanza» (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della liberta*, cit., p. 51).

1. *La dottrina del sapere-immagine*

A seguito della disputa sull'ateismo, Fichte rielaborò gradualmente la sua *philosophia prima*, che andò sempre più assumendo i tratti di una *Bildlehre*⁹. Nell'orizzonte della filosofia classica tedesca, ciò significava ripensare la relazione tra il finito e l'assoluto. Secondo la riflessione fichtiana di questi anni, la coscienza finita si auto-comprende in quanto unica esistenza esteriore dell'essere – in sé conchiuso e assoluto – nella specifica forma della sua immagine. Tra il finito e l'assoluto vige un'inedita forma di differenza nella relazione: i due sono irriducibilmente diversi per statuto ontologico ma a un tempo “ontologicamente relati”, poiché solo e soltanto nell'imma-

⁹ Ancora con Pareyson: «la rimeditazione della religione impostagli dal fallimento della disputa sull'ateismo lo invita a ripensare intensamente il suo sistema per renderlo adeguato alla sua primitiva aspirazione. A tal fine basterà ch'egli si liberi del pregiudizio di fondo illuministico della riduzione della religione a morale, cioè abbandoni quel moralismo che raffrena ed estenua lo slancio speculativo del suo pensiero [...]. Ma per far ciò è necessario che alla presenza dell'assoluto nello spirito umano non ci si limiti a conferire il carattere dell'idealità, bensì si attribuisca decisamente il carattere della realtà: l'imperativo categorico, pur nella sua sublime elevatezza, è ancora una forma troppo angusta per designare quella presenza vivente, attiva, efficace, sì che soltanto una volta rimossa l'assolutizzazione dell'etica si può far spazio a un Dio ben altrimenti presente che nella sola legge morale. E allora cessa anche quell'assolutizzazione dello spirito finito che caratterizza il suo sistema: il finito è ridimensionato nella sua riaffermata contingenza; non più assolutizzato, ritrova le sue vere proporzioni come coscienza dell'assoluto, anzi come unica coscienza possibile dell'assoluto, ch'è come dire, secondo le ulteriori esposizioni del sistema, immagine di Dio, anzi, per evitare il pleonasma, immagine *tout court*» (ivi, p. 406).

gine l'essere si dà a esistenza. Dopo le prime edizioni della dottrina della scienza Fichte continuò a esporla nei corsi universitari a Berlino ed Erlangen, e in sede di recezione critica la dottrina dell'immagine fu resa pubblica con i cosiddetti cicli di lezioni a carattere "popolare" del 1805-1806. Si legge ad esempio nell'*Anweisung zum seligen Leben*:

Loro prendano atto che distinguo l'essere, interno e nascosto in sé, dall'esistere e formulo questi due pensieri come nettamente contrapposti e per nulla collegati immediatamente [...]. Dico cioè che, immediatamente e alla radice, l'esistere dell'essere è la coscienza ovvero la rappresentazione dell'essere [*die Vorstellung des Seins*]. [...] La coscienza dell'essere è l'unica forma e l'unico modo possibile di *esistenza* dell'essere [...] l'essere – in quanto essere e rimanendo essere, senza rinunciare in nulla al proprio carattere assoluto e senza mescolarsi e frammischiarci all'esistenza – deve esistere. [...] L'esistenza deve cogliersi, configurarsi e conoscersi in quanto mera esistenza, deve opporre a se stessa e costruire l'immagine di un essere assoluto, di quest'essere assoluto essa è appunto il puro e semplice esistere; l'esistenza, mediante il suo essere, deve annientarsi [*sich vernichten*] di fronte a un'altra esistenza assoluta; ciò che appunto assegna ad essa il carattere della pura e semplice immagine [*des bloßen Bildes*], della rappresentazione ovvero della coscienza dell'essere [...]. Dunque, se abbiamo svolto i pensieri assegnati in compito, è evidente che l'esistenza dell'essere dev'essere necessariamente – non potrebbe affatto essere altro che – un'autocoscienza di se stessa, cioè dell'esi-

stenza, in quanto mera immagine dell'essere [*als bloßen Bildes*], dell'essere che è assolutamente in se stesso¹⁰.

Per comprendere a fondo le implicazioni trascendentali della dottrina dell'immagine è necessario, tuttavia, rivolgersi alle coeve esposizioni della *Wissensschaftslehre*. Qui ha luogo la deduzione genetica dell'esistenza-immagine, in quanto sapere, nel sapere; qui si apprende, in altre parole, la legge trascendentale del figurare che regola il rapporto tra finito e assoluto. Così nella dottrina della scienza 1804 II:

Il sapere non sta né nella ricostruzione in quanto tale (la rappresentazione), né nell'originario (la cosa per sé), ma esclusivamente in un punto tra i due: sta nella figura della ricostruzione *in quanto* figura, nella qual figura gli sorge, semplicemente attraverso una *legge interna, la posizione di una legge*¹¹.

Il sapere, in definitiva, è – qui Fichte non potrebbe essere più chiaro – «un configurare che si pone come figura, ponendo a chiarimento della figura una legge del configurare»¹², la legge cioè, che vige nella relazione tra essere e sapere.

Posti in questo modo gli elementi di una dottrina dell'immagine, ne resta ancora uno che costituisce la specificità della comprensione fichtiana. Perché non

¹⁰ J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, a cura di F. Buzzi, G. Boffi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 193-197.

¹¹ Id., *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di M.V. D'Alfonso, Guerini, Milano 2001, p. 348.

¹² Ivi, p. 349.

si concepisca il sapere finito, in quanto immagine dell'essere, come una semplice copia dell'assoluto, occorre guardare al rapporto di necessità e libertà che li lega. Ancora nell'*Anweisung zum seligen Leben*, si legge:

[...] tramite la sua esistenza, esso [= l'essere] pone una libertà e un'autonomia, relative al suo modo di essere assunto ovvero relative al *modo di riflettere su di lui*, completamente indipendenti da lui, preso nella sua interna essenza [...]. L'essere assoluto si presenta in questa sua esistenza come tale libertà e autonomia assoluta di assumere se stesso e come questa indipendenza del suo proprio essere interno; esso non si crea, per così dire, una libertà al di fuori di sé, bensì è esso stesso, in tale parte della forma, questa sua peculiare libertà al di fuori di se stesso¹³.

Si potrebbe così dire che il nesso d'implicazione tra essere ed esistenza è necessario ma il suo *come* è assolutamente libero; meglio ancora, l'esistenza-immagine è la libertà di riflettere l'essere, riflettendo sull'essere, la libertà di assumersi in uno specifico rapporto con l'essere e con il mondo.

2. *La realizzazione della libertà nella storia*

Compreso quest'ultimo e fondamentale elemento – la libertà come principio teoretico-pratico della manifestazione –, si può affrontare la specifica questione

¹³ Id., *Introduzione alla vita beata*, cit., p. 397.

delle due critiche mosse all'idealismo. In generale, si dovrà capire al contempo perché il problema della possibilità di una storia della filosofia si leghi a quello della filosofia della storia.

Nella riflessione fichtiana di questi anni la libertà di essere immagine è chiamata ad agire efficacemente nel mondo, a inserirsi nell'universale orizzonte della storia. Il riferimento testuale fichtiano, in cui rintracciare una filosofia della storia, sono le lezioni del 1805, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Come esplicito nel titolo, lo scopo di queste conferenze è determinare i tratti peculiari dell'epoca contemporanea al filosofo, fissandone la posizione all'interno di una storia universale. Ora, ciò che più interessa in questa sede è l'importante chiarimento che Fichte propone nella nona lezione:

La storia di questa progressiva civilizzazione del genere umano, in quanto storia propriamente detta, ha a sua volta due elementi combinati nel modo più intimo: uno *a priori* e l'altro *a posteriori*: quello *a priori* è il *piano universale* – di cui nel primo discorso abbiamo stabilito i tratti più generali – che guida l'umanità attraverso le cinque epoche allora caratterizzate [...]. Ora, questo sviluppo del genere umano non può propriamente avverarsi come il filosofo lo raffigura in un'unica visione d'insieme, ma avviene per gradi, annullato, in certe epoche, in certi luoghi e in particolari circostanze, da forze a esso estranee. Tutte queste particolari circostanze non derivano affatto dal concetto di quel piano universale: esse sono quanto di inconcepito vi è in esso e, dato che è l'unico concetto a disposizione, quanto è propriamente inconcepito; e qui subentra la pura

empiria della storia, il suo *a posteriori*, la vera e propria storia nella sua forma¹⁴.

La dinamica teoretica della dottrina dell'immagine – per la quale il nesso d'implicazione tra essere ed esistenza è necessario, ma la sua realizzazione avviene solo nella libertà dell'immagine – si inverte nella storia, nella misura in cui essa è costituita da un elemento *a priori* che è il piano universale, ma assieme da un secondo *a posteriori* – dal primo indeducibile! –, che è quello della vera e propria storia, dei liberi atti concreti, delle determinazioni storiche effettive e circostanziate, *nelle quali solo* l'essere può manifestarsi¹⁵.

¹⁴ Id., *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini, Milano 1999, pp. 239-240.

¹⁵ Nella coeva *Anweisung zum seligen Leben*, nell'economia dell'appendice alla sesta lezione in cui Fichte commenta il prologo del vangelo di Giovanni, la relazione tra momento *a priori* e momento *a posteriori* della storia è rielaborata nella distinzione tra una dimensione metafisica e una storica. Spiega Fichte: «Dove queste espressioni siano prese in senso rigoroso, ciò che è storico e ciò che è metafisico sono direttamente opposti, e ciò che è effettivamente soltanto storico, proprio per questo non è metafisico, e viceversa. Infatti “storico”, e quel che vi è di puramente storico in ogni fenomeno possibile, è quanto si può cogliere appunto esclusivamente come semplice fatto assoluto, che se ne sta lì puramente per sé e separato da tutto il resto, che in nessun modo si può spiegare e dedurre da un principio superiore; invece “metafisico”, e l'elemento metafisico di ogni fenomeno particolare, è ciò che consegue necessariamente da una legge superiore e più generale e che può essere dedotto dalla stessa [...]. Quest'ultimo elemento del fenomeno non giunge mai fino alla realtà effettiva del medesimo né mai il fenomeno effettivamente reale si risolve del tutto nell'elemento metafisico, ed è per questo che in ogni fenomeno realmente effettivo queste due componenti sono inseparabilmente congiunte» (J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, cit., p. 327).

Se l'indeducibilità della concreta manifestazione della libertà finita è ben illustrata nelle lezioni a carattere popolare – nella filosofia della religione e della storia concepite da Fichte in questi anni – l'ancoraggio teoretico di tale condizione, la libertà come principio, è geneticamente dedotta nella dottrina della scienza. Si legge ancora nell'esposizione 1804 II:

Quindi – conclusione ancora più importante se lo stesso fenomeno viene di nuovo ricondotto alla ragione – il fenomeno stesso è un originario farsi della ragione, un effetto-della-ragione [...]. Puramente nel *fenomeno* però = nell'effetto della ragione, a me inaccessibile solo nel suo *principio*, sta: 1. Che io debba necessariamente [*muesse*] assolutamente astrarre, in caso debba [*solle*] giungere a quella coscienza, 2. Che io possa farlo o anche non farlo; quindi che io *sia libero* [...]. L'io della coscienza, nel *fenomeno*, è un effetto della ragione inconcepibile, innanzitutto secondo la materia. Questa inconcepibilità, in quanto tale, fa ingresso nella coscienza originaria – che va presupposta alla genesi, è per eccellenza mutevole, si svolge attraverso un'infinita molteplicità – espressamente come inconcepibile, cioè *reale*¹⁶.

¹⁶ Id., *Dottrina della scienza: seconda esposizione del 1804*, cit., p. 383. Commenta questo passo M. Ivaldo: «L'apparizione genetica dell'unità della ragione include pertanto la posizione della coscienza come un mutevole e un molteplice: se una libera astrazione nell'unità è effettuata [...], la coscienza è posta assolutamente ed è posta come un molteplice e mutevole (potremmo dire: come storica). L'io della coscienza è, nella manifestazione, effetto della ragione inconcepibile secondo la materia: il quanto del molteplice e del mutevole non è derivabile a priori dalla legge

Che il sapere sia immagine fenomenica dell'essere è il nesso d'implicazione, la legge di relazione che vige tra due; tuttavia, che ciò venga riconosciuto in quanto tale nel sapere e che, a seguito di tale comprensione, si realizzino molteplici e concreti atti manifestativi nel mondo e nella storia è possibilità completamente affidata alla costitutiva libertà dell'esistenza-immagine, e dunque, teoreticamente indeducibile.

Nel più recente panorama critico, a evidenziare novità e ricchezza di questa comprensione fichtiana del reale è stato Reinhard Lauth, la cui illuminante riflessione costituisce il secondo riferimento della nostra analisi. In un articolo intitolato *Filosofia e profezia*¹⁷, il filosofo argomenta:

della ragione» (M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 399).

¹⁷ Spiegare il titolo di questo contributo – *Filosofia e profezia* – è l'occasione per approfondire brevemente la lettura critica di Lauth. Come detto, il carattere indeducibile della libertà concreta, nella quale solo l'assoluto si dà a esistenza, è particolarmente chiaro nelle lezioni di filosofia popolare. La questione ha a che fare con la filosofia della storia e la filosofia della religione, concepite da Fichte in questi anni. Rispettivamente nei due contesti, il luogo di libera e concreta realizzazione della manifestazione divina può chiamarsi, secondo Lauth, “determinazione della storia” o “profezia”. Spiega il filosofo: «Vorrei chiamare ciò “determinazione della storia”. Si può altrettanto bene parlare di “profezia”, se preliminarmente si effettua la chiarificazione terminologica seguente: in senso vero e proprio la profezia è realizzazione di una rivelazione positiva concretamente particolare di Dio. Questa profezia strettamente religiosa, che si basa su un accoglimento immediato della rivelazione, se si prescinde dal lato della rivelazione positiva, ha tuttavia parecchio in comune con la determinazione della storia, che si può chiamare profezia in senso più ampio. Anch'essa è risposta a una domanda la quale, per quanto

Prendiamo ora in considerazione la filosofia trascendentale realizzata sistematicamente da Fichte sotto l'angolo visuale di come essa risolve quel problema sul quale Hegel e Schelling hanno fallito, anzi dovevano necessariamente fallire: come si collochino l'una rispetto all'altra la libertà che si realizza nella realtà storica e l'unità sistematica compiuta dalla ragione e come esse si possano concepire da un punto unitario senza rotture [...]. Rispetto all'unilaterale idealismo la dottrina della scienza è perciò non un sistema chiuso, ma *un sistema di per se stesso aperto*, aperto per l'aspetto positivo, concretamente concreto. Essa completa la visione soltanto nel sistema *dei principi*; non comprende però l'atto irripetibilmente concreto della libertà nella sua irripetibile concretezza [...]. Poiché questa realtà concreta, per quanto ora detto, è essenzialmente una realtà storica, per la filosofia trascendentale la dottrina della storia si divide in una filosofia della storia basata su principi a priori e in una determinazione solo a posteriori di ciò che è storicamente

non si sia potuta formulare chiaramente fino a quel momento, è tuttavia l'elemento decisivo dell'ora storica. Essa esprime non soltanto il senso più profondo della situazione concreta, che si basa sulle scelte in precedenza assunte, ma nel caso della profezia vera (non della falsa profezia!), esibisce anche un nuovo ideale superiore, sulla linea della fondamentale intenzione del figurare in direzione della piena realizzazione della ragione, che in linea di principio è data nell'idea della ragione stessa» (R. Lauth, *Filosofia e profezia*, cit., p. 311). La profezia, che compare nel titolo assieme alla filosofia, si configura dunque come una libera scelta dell'uomo, in conseguenza di una richiesta di manifestazione da parte dell'essere (divino), che si esprime in un'azione creativa sul mondo; in questo modo intesa, la profezia è una forma di determinazione della storia.

e concretamente irripetibile nella sua concreta irripetibilità¹⁸.

A questo punto, si può ricavare una prima considerazione a sostegno dell'ipotesi qui proposta. La critica sull'insostenibilità della compiutezza sistematica avanzata all'idealismo era stata già precisamente messa a fuoco da Fichte, durante la fase medio-tarda della sua produzione.

Tuttavia, l'*apertura* del sistema fichtiano nasce da una precisa esigenza che si rivela costitutiva per la sua intera speculazione. L'indeducibilità della dimensione finita, dovuta alla libertà come principio teoretico *ed* esistenziale, residua a fronte di una lucida e faticosa auto-riflessione della filosofia su se stessa, di una riflessione del sapere sul sapere nella sua portata epistemologica, cioè, di una riflessione trascendentale.

Quanto detto sin qui coinvolge, a ben guardare, anche la seconda critica mossa all'idealismo, quella dell'insufficiente relazione tra teoria e prassi. In primo luogo, dovrebbe essere chiaro che – affermazione questa valida per l'intera speculazione fichtiana – la libertà, nella sua essenza pratica, costituisce essa stessa l'originario principio teoretico del sistema. Se poi si volesse intendere la prassi come la concreta realizzazione di una comprensione teoretica, si è già cominciato a vedere come la filosofia fichtiana ne risponda. Sin dai prolegomeni della dottrina della scienza del 1804 II, è chiara la relazione tra la riflessione del sapere sul sapere e l'istanza performativo-realizzativa cui conduce:

¹⁸ R. Lauth, *Filosofia e profezia*, cit., pp. 306-308.

Ciò che noi vediamo veramente diventa parte costitutiva di noi stessi e, nel caso in cui si tratti di una visione veramente nuova, diventa una *trasformazione* di noi stessi; e non è possibile che non si sia, o si cessi di essere, ciò che si è realmente diventati¹⁹.

In una parola: l'unità non può stare assolutamente in ciò che noi *vediamo* e *scorgiamo* come dottrina della scienza, perché questo è un qualcosa di oggettivo, ma in ciò che noi stessi intimamente *siamo*, esercitiamo e viviamo²⁰.

Il concetto trova il suo limite, concepisce se stesso come limitato e il suo completo concepirsi è proprio *il concepire il suo limite*. Il limite che nessuno oltrepasserà a prescindere da ogni nostra preghiera o comando, ora essa lo riconosce precisamente; e al di là di questo risiede l'unica, pura luce vivente; esso rinvia perciò al di fuori di sé, alla vita o all'esperienza²¹.

Possiamo dire che l'impresa dell'idealismo fichtiano è quella di portare a compimento la filosofia kantiana – relazionando la parte teoretica del sistema con quella pratica – ma, si badi bene, senza con ciò violarne la costitutiva natura trascendentale. È, infatti, esattamente l'indagine critica del sapere sul sapere che, rinvenendo i propri confini conoscitivi, rinvia e apre alla dimensione pratica. È una comprensione

¹⁹ J.G. Fichte, *Dottrina della scienza: seconda esposizione del 1804*, cit., p. 68.

²⁰ Ivi, p. 119.

²¹ Ivi, p. 150.

speculativa che, partendo dalla dimensione fattuale della coscienza comune, deduce geneticamente le condizioni di possibilità della stessa; una volta comprese torna alla vita, tuttavia consapevole che l'irriducibilità della vita al sapere possa legittimamente attingersi solo nello sforzo del sapere stesso.

3. *Considerazioni conclusive*

È forse solo all'interno di una comprensione autenticamente trascendentale che si può riconoscere l'intrinseco legame che lega teoria e prassi, all'interno di un sistema filosofico. Può essere utile rimandare a questo proposito a un'interpretazione della filosofia fichtiana che, pur elaborata nei primi anni del Novecento, si sottrae al coro delle più ricorrenti e mostra ancora oggi una particolare lucidità critica.

Nel 1916 all'Università di Friburgo, Edmund Husserl tiene alcune lezioni sulla filosofia fichtiana e, riflettendo proprio sull'*Anweisung zum seligen Leben*, osserva:

Per quanto Fichte incominci un'epoca nella storia della speculazione tedesca, tuttavia egli fu tutt'altro che dedito alla ricerca teoretica pura e tutt'altro che un dotto professore [...]. Per inclinazione e volontà dominante fu riformatore etico, profeta, veggente [...]. Fichte rese veramente difficile già ai suoi contemporanei il seguirlo, e ancora di più lo rende a noi, suoi posteri. Chi è educato, da teoretica, nello spirito della scienza rigorosa, troverà presto insopportabili i molti pretenziosi artifici di pensiero della sua dottrina della scienza. Si diventa impazienti e si

preferisce lasciare del tutto da parte il teoretico per godersi soltanto il famoso oratore patriottico, l'indagatore della morale e di Dio. Ma di nuovo non funziona. Infatti Fichte non è soltanto un predicatore morale e un pastore filosofico. Tutte le sue intuizioni etico-religiose hanno in lui un ancoraggio teoretico. Così si viene rigettati nuovamente alle sue costruzioni teoretiche che tanto volentieri si sarebbero tralasciate. Tuttavia ci si ferma e ci si risveglia una volta per tutte sensibili alla classe di questa personalità straordinaria; così non solo il cuore si apre alla grandezza e alla bellezza della visione fichtiana del mondo e degli impulsi pratici che riverberano da essa, ma si diviene anche consapevoli del fatto che, perfino dietro agli arbitri logici che egli pretende da noi, si trovano un significato più profondo, una ricchezza di intuizioni grandi, anche se non ancora scientificamente mature, in cui c'è una vera forza: come in modo del tutto simile, negli altri grandi filosofi del passato, come ad esempio in Platone [...]. Fichte eguaglia Platone anche nel fatto che per lui, che, come abbiamo illustrato prima, è in tutto e per tutto un idealista pratico, l'interpretazione teoretica del mondo è il fondamento di un'elevazione e di una liberazione pratica dell'umanità, di una trasformazione interiore dell'uomo grazie all'esibizione dei fini dell'umanità che da quella interpretazione teoretica risultano²².

Questa lettura husserliana non costituisce solo un esempio, ma conduce al più generale problema del-

²² E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa 2006, pp. 51-66.

la legittimità della critica filosofica, da cui abbiamo preso le mosse. Si può infatti comprendere meglio il senso dei due criteri che Pareyson proponeva nel giudicare una filosofia: la “svolgibilità automa” e l’“infinita interpretabilità”. La lettura husserliana di Fichte coglie, a nostro parere, il significato del secondo. Che un pensiero filosofico sia infinitamente interpretabile non significa certo che può essere rielaborato arbitrariamente e, senza l’adeguato rigore ermeneutico, estrapolato dall’orizzonte speculativo in cui sorge, ma che – si guardi all’accostamento tra Fichte e Platone – la sua specificità, una volta e soltanto se realmente compresa, si dimostra capace di rispondere a nuove esigenze speculative, in relazione alle prospettive storico-contestuali più attuali; prospettive che, a loro volta, contribuiscono a illuminarne il senso, a conferirgli nuova vita.

La possibilità appena prospettata può tuttavia darsi solo se vige anche il primo criterio, quello della “svolgibilità autonoma”, che torna a coinvolgere la complessa questione della relazione tra storia della filosofia e filosofia della storia. La tesi forte che Pareyson sostiene è quella per cui molti fraintendimenti o forzature interpretative degli autori della filosofia classica tedesca – anche riguardo a Schelling e allo stesso Hegel – derivino da un presupposto storicista. La filosofia della storia fichtiana – assumendo, per dirla con Lauth, il momento “concretamente concreto” dell’agire umano, indeducibile perché fondato sulla libertà come principio teoretico-pratico – si pone come un paradigma alternativo allo storicismo e consente di non ridurre unidirezionalmente la storia del pensiero, di valutarne le diverse fasi nella loro originalità e autonomia di senso.

In conclusione, se si ripensa alle due critiche mosse all'idealismo tedesco – il problema della relazione tra teoria e prassi all'interno del sistema e quello della sua compiutezza –, si apprezza il valore di un'interpretazione critica più avvertita del pensiero di Fichte. La chiave per capire com'egli abbia riflettuto su questi problemi e ne abbia cercato precoce e originale soluzione è comprendere la natura trascendentale del suo idealismo. Nel sistema fichtiano, la teoria si relaziona costitutivamente alla prassi, nella misura in cui l'irriducibilità della dimensione della vita al sapere deriva da un'indagine critica del sapere su se stesso, sui propri confini epistemologici. Questo sistema è altrettanto costitutivamente aperto, poiché dalla libertà come principio teoretico-pratico deriva l'indeducibilità della dimensione finita e storica.

IL PROBLEMA DELLA SOGGETTIVITÀ.
REINHOLD INTERPRETE DI FICHTE E SCHELLING

Simone Tarli

Introduzione

Parlare di soggettività e delle implicazioni teoretiche e pratiche che essa porta con sé nel rappresentare il principio della filosofia, già solo nella cornice dell'“idealismo tedesco”, rappresenta un sentiero pieno di ostacoli in cui muoversi necessariamente con prudenza. Per questa ragione nel presente contributo ci limiteremo a riportare l'interpretazione reinholdiana delle filosofie di Fichte e Schelling. Non potendo istituire, per motivi di spazio e di complessità teorica, confronti diretti tra le critiche di Reinhold e i sistemi filosofici messi in discussione, ci concentreremo sull'interpretazione reinholdiana presente nei *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*¹ –

¹ K.L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, in sechs Heften, bey Friedrich Perthes, Hamburg 1801-1803 (d'ora

rivista di sei volumi curata dal filosofo austriaco negli anni 1801-1803, da cui verranno selezionati e analizzati i saggi a nostro parere più significativi. L'urgenza insieme storica e teoretica è quella di comprendere il significato che per Reinhold assume la questione della soggettività in relazione alla ricerca del "fondamento reale della conoscenza". Per far ciò, per rintracciare cioè le caratteristiche della falla della filosofia idealistico-trascendentale, sarà necessario chiarire brevemente la posizione realista di Reinhold in quanto lettore e interprete di Bardili e la sua rilevanza nel dibattito filosofico del tempo relativo al compito della conoscenza filosofica. Una volta restituiti gli elementi fondamentali del realismo razionale di Reinhold, ci concentreremo sui limiti che questi rintraccia, dopo la svolta trascendentale della filosofia tedesca a opera di Kant, nella *Wissenschaftslehre* fichtiana e nella filosofia dell'identità di Schelling. Il fine è di evidenziare l'importanza del pensiero del filosofo austriaco per le successive articolazioni del punto di vista idealistico e, insieme, offrire nuove possibili prospettive di ricerca.

1. La "svolta realista": il fondamento reale della conoscenza

Diversi sono i luoghi in cui Reinhold delinea i tratti e dichiara i meriti di quello che egli stesso ribattezzò *logischer Realismus* (realismo logico). Il primo riscontro si trova nell'articolata recensione al *Grun-*

in avanti *Beyträge*, seguito dal volume: *Beyträge I, II, III*, ecc. Le traduzioni dei passi dei *Beyträge* sono nostre).

*driss der ersten Logik*², divisa in tre parti e pubblicata nel secondo volume dell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* del 1800³. Fu proprio l'esaltante incontro con l'opera bardiliana, accompagnato dalla convinzione dell'urgente necessità di una rivoluzione nella filosofia, a spingere Reinhold a mettersi a lavoro sui *Beyträge*, in cui sono presenti saggi di pensatori vicini all'autore, quali Bardili, Jacobi e Köppen.

Nella prefazione al primo quaderno, Reinhold afferma che per una definitiva rivoluzione in filosofia è necessario mettere in discussione la logica e non la

² Il titolo completo dell'opera è C.G. Bardili, *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*, bey Franz Christian Löflund, Stuttgart 1800. Reinhold aveva avuto modo di leggere il testo già nel 1799, in occasione della fiera di San Michele. In questa sede non avremo modo di analizzare il *Grundriss*, ma parleremo brevemente della reinterpretazione reinholdiana del sistema bardiliano, per cui ci sembra opportuno rimandare almeno alla dirimente monografia su Bardili di Rebecca Paiman: R. Paimann, *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2009. Per approfondimenti si veda anche l'epistolario tra Bardili e Reinhold curato da quest'ultimo: K.L. Reinhold (Hrsg.), *C.G. Bardilis und C.L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation*, bei Joseph Lentner, München 1804 (d'ora in avanti *Briefwechsel*).

³ Id., *Rezension von Bardilis Grundriß der Ersten Logik*, «Allgemeine Literatur-Zeitung», 5 Maggio, 127, col. 273-279; 6 Maggio, 128, col. 281-287; 7 Maggio, 129 (1800), col. 289-292. Si veda anche la severa recensione fichtiana: J.G. Fichte, *Rezension von Bardlis Grundriß der Ersten Logik*, «Erlanger Literatur-Zeitung», 30-31 Ottobre, numm. 214-215 (1800), col. 1705-1716 (GA I, 6, pp. 433-450).

metafisica, come fatto invece fino ad allora⁴. Proprio questo sarebbe stato, a detta del filosofo austriaco, il grande merito di Bardili, aver cioè reso possibile, attraverso il superamento della divisione tra il carattere logico e il carattere metafisico della conoscenza,

un nuovo punto di vista [...] dal quale e per il quale la certezza logica, metafisica e matematica si risolvono in un'unica e medesima certezza reale, e la verità soggettiva e oggettiva in un'unica e medesima verità reale. Questo punto di vista si colloca oltre la sfera di qualsiasi dogmatismo e scetticismo, idealismo e materialismo. Esso può essere considerato come il terzo punto della linea retta del sentiero che a suo tempo Platone ha tracciato per la filosofia in quanto scienza e che Leibniz dopo di lui ha perseguito nel modo più determinato⁵.

Non essendo questo il luogo adatto per approfondire la linea metafisica Platone-Leibniz-Bardili, ci limiteremo a considerarla come il principale termine di confronto della «filosofia trascendentale fichtiano-schellinghiana»⁶, la quale nell'interpretazione di Reinhold è stata l'esito naturale della prosecuzione del criticismo e, in particolare nei *Beyträge*, rappresenta

⁴ Per approfondimenti su questo cfr. P. Valenza, *La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo*, «Aurora», 51 (2018), 30, pp. 727-750; R. Ahlers, *Reinhold on Being, Appearance and Ursein and Some Consequences*, in V. Stolz, M. Heinz, M. Bondeli (Hrsg.), *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 471-512.

⁵ *Beyträge I*, pp. IX-X; cfr. *Briefwechsel*, p. 281.

⁶ *Beyträge I*, p. XIV.

uno dei principali bersagli polemici. Sebbene l'idealismo trascendentale sia stato la *conditio sine qua non* della logica di Bardili, Reinhold non lo identifica più, in contrasto con la sua adesione alla *Wissenschaftslehre* dichiarata nel 1797, con la filosofia scientifica *par excellence*: esso non è, per dir così, il capolinea della ricerca filosofica. Dopo una breve ricerca di un punto di vista intermedio tra la speculazione di Fichte e la filosofia della fede di Jacobi, ricerca che caratterizza gli scritti reinholdiani del 1798-99⁷, la scoperta della logica bardiliana conduce infatti Reinhold a ripensare i compiti della filosofia grazie all'intervento di Bardili che, con la sua *logica prima*, sarebbe riuscito a conciliare la metafisica con il senso comune, o meglio sarebbe riuscito a tutelare la confessione teologica in un sistema filosofico. Procediamo con ordine. La questione a capo dell'intera ricerca del filosofo austriaco – il pregiudizio sulla frammentarietà della sua filosofia è stato ormai superato – concerne il principio del filosofare, come si evince ad esempio dalla magistrale monografia di Reinhard Lauth, *Philosophie aus einem Prinzip*, o dal più recente studio di Martin Bondeli sull'*Anfangsproblem*⁸. Il “problema dell'inizio”

⁷ K.L. Reinhold, *Über die Paradoxien der neuesten Philosophie; Sendschreiben an J.C. Lavater und J.G. Fichte über den Glauben an Gott*, bei Friedrich Perthes, Hamburg 1799. Per approfondimenti: P. Valenza, *Idealismo e realismo: Reinhold tra Fichte, Jacobi e Bardili*, in Id., *Oltre la soggettività finita. Morale, religione e linguaggio nella filosofia classica tedesca*, Cedam, Padova 2003, pp. 145-160.

⁸ R. Lauth (Hrsg.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefkatalog aus Anlass seines 150. Todestages*, Bouvier, Bonn 1974; M. Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische*

della filosofia rappresenta infatti la linea guida anche del percorso intrapreso da Reinhold nei *Beyträge* che, oltre a rappresentare l'occasione per promuovere il realismo razionale⁹, costituisce un passaggio fondamentale nell'intero sviluppo del pensiero reinholdiano. Il tessuto teoretico dei *Beyträge* è costantemente intriso di una forte tensione tra soggettività e oggettività, se non persino tra arbitrarietà (o relatività) della conoscenza, da una parte, e universalità, dall'altra. Questa lotta tra diversi modi di concepire la funzione della conoscenza, idealistico-trascendentale o logico-metafisico, secondo Reinhold scaturisce dal modo in cui, potremmo dire, viene pensato il pensiero.

Non si tratta, qui, di un gioco di parole, né tantomeno di una futile preoccupazione di un filosofo incerto, di un "giunco al vento"¹⁰. Pertanto, seppur brevemente, è necessario chiarire per quanto possibile il punto di vista di Reinhold. Il *Grundriss* rappresenta infatti sì il supporto teoretico dell'autore, ma l'adesione di Reinhold è tutt'altro che una pedissequa ripetizione del procedere argomentativo di Bardili. I

und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.

⁹ Rolf Ahlers distingue i punti di vista di Reinhold e Bardili, chiamandoli rispettivamente "realismo razionale" e "realismo logico" (cfr. R. Ahlers, *Reinhold on Being, Appearance and Ursein*, cit., pp. 474-482).

¹⁰ Cfr. F. Ferraguto, *Idealismo racional: a aproximação Reinholdiana do realismo lógico*, «Aurora», 51 (2018), 30, pp. 645-668. Questo contributo è utile anche per chiarire la rilettura reinholdiana del realismo di Bardili. Reinhold, in prima istanza, cerca di conciliare i risultati della logica bardiliana con quelli della filosofia trascendentale. Su questo si veda anche *Briefwechsel*, pp. 92-93.

saggi dei *Beyträge* sono molto densi e certo occorrerebbe analizzarne molteplici per offrirne un quadro più completo; ai fini del nostro studio, tuttavia, uno dei più significativi è *Was ist das Denken, als Denken?*, presente nel primo volume. In esso Reinhold si concentra sulla spiegazione dell'essenza del *Denken* e del parallelismo tra pensare e contare che Bardili utilizza nel *Grundriss*. Nel saggio vengono inoltre poste le basi per la comprensione della “fenomenologia” di stampo realista basata sul riconoscimento dell'esistenza del pensiero indipendentemente dal soggetto pensante e sulla successiva applicazione (*Anwendung*) del pensiero nella e sulla natura: la natura, che in questa cornice è la manifestazione del “vero originario”, cioè di Dio¹¹, non coincide, però, con l'essere originario. Non potendoci qui dilungare sulle differenti articolazioni del realismo razionale, basti sapere che lo scopo della filosofia è, secondo Reinhold, quello di rintracciare il fondamento reale della conoscenza, come si legge in vari luoghi della rivista. “Reale” nel senso di antecedente – ontologi-

¹¹ *Beyträge I*, pp. 66-112. Segnaliamo alcuni saggi utili per comprendere il pensiero di Reinhold: *Was heißt philosophieren? Was war es und was soll es seyn?* (*Beyträge I*, pp. 66-89); *Was ist das Denken, als Denken?* (*Beyträge I*, pp. 100-112); *Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis* (*Beyträge II*, pp. 179-205); sull'accezione fenomenologica del realismo razionale: *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen* (*Beyträge IV*, pp. 104-185); sulla confutazione di un esito dualistico nel realismo razionale: *Hat der rationale Realismus mehr als ein Princip?* (*Beyträge IV*, pp. 219-224); sulla soluzione del compito della filosofia: *Neue Auflöschung der alten Aufgabe der Philosophie* (*Beyträge VI*, pp. 1-117).

camente e non cronologicamente – alla realtà empirica. La filosofia deve scavare sotto la *Wirklichkeit* e afferrare la *Realität*. Per “realtà” non dobbiamo intendere i dati empirici da cui il soggetto è condizionato (questa è appunto la *Wirklichkeit*), bensì la ripetizione della stessa identità in ogni atto, sia esso conoscitivo o pratico, che Reinhold in linea con Bardili chiama *Denken*, pensiero. E, presa nella sua absolutezza, nella sua infinita ripetibilità, questa identità prende il nome di *Denken, als Denken*; la congiunzione *als*, dopo la virgola e tra il primo e il secondo *Denken*, punta a rendere il più possibile limpida la mancanza di contingenza nel pensiero quando questo viene inteso in senso ontologico. Il pensiero come pensiero non è il pensiero “semplice”, bensì il pensiero preso nella sua semplicità. Il pensiero come pensiero, dunque, non è rappresentazione; non è né idea né opinione: il *Denken, als Denken* è identificazione del e con il tutto, ma non in un’accezione panteistica, dal momento che l’ordine della manifestazione è l’unico in cui è possibile concepire Dio. Per Reinhold il pensiero come pensiero di Bardili si rivela fondamentale per l’adempimento del primo compito della filosofia, vale a dire il rinvenimento del vero originario a partire dall’«amore per la verità» che spinge il filosofo a interrogarsi sull’*Urwesen*, sull’essenza prima. Il *Denken, als Denken* diviene, nell’interpretazione reinholdiana, l’*Urwahres am Wahren*.

A partire da queste linee fondamentali dello specifico punto di vista di Reinhold, analizzeremo nei paragrafi che seguono le critiche che l’editore dei *Beyträge* (oltre che autore della maggior parte dei saggi ivi contenuti) muove alle filosofie di Fichte e di Schelling, figlie dirette del trascendentalismo kantiano.

2. Tutta colpa del criticismo

Nel quinto quaderno del suo, per dir così, “manifesto realista”, Reinhold espone apertamente le motivazioni che lo hanno condotto ad abbracciare il punto di vista bardiliano. Nel saggio in questione – forse uno dei più chiari e lineari all’interno dei *Beyträge* –, dal titolo *Rechenschaft über mein Systemwechseln*¹², l’autore offre una rassegna delle sue svolte filosofiche, mettendo al contempo in risalto il “filo rosso” della sua indagine. Sin dai *Briefe über die Kantische Philosophie*, lo scopo di Reinhold è quello di trovare e/o elaborare una filosofia sistematica, dato che «la filosofia senza sistema è come un circolo quadrato [*viereckiger Cirkel*]»¹³: del resto, tutte le filosofie che fino all’incontro con il *Grundriss* bardiliano hanno caratterizzato il suo percorso hanno una forma sistematica. I cambi di sistema di Reinhold, però, come egli stesso afferma, non indicano la negazione della verità dei sistemi precedentemente elaborati e/o accolti; questi rappresentano invero le tappe necessarie di un percorso ben definito, tappe senza le quali non sarebbe possibile raggiungere l’autentica destinazione della ricerca filosofica, cioè una filosofia che abbia i caratteri di realtà, universalità e oggettività. Il concetto di oggettività, a cui si contrappone per l’appunto quello di soggettività, fulcro della critica a Fichte e Schelling, diviene il discrimine per il superamento delle filosofie ritenute da Reinhold insoddisfacenti a partire dalla dottrina kantiana. Il problema principale di questa risiede nell’aver invertito il processo fon-

¹² *Beyträge V*, pp. 23-46.

¹³ *Ivi*, p. 24.

dativo della conoscenza. Con le parole di Reinhold:

Kant credette di poter e dover ribaltare il metodo di fondazione abituale, ovvero egli, invece di cercare la realtà del conoscere nella realtà dell'essere, cercò la realtà dell'essere nella realtà del conoscere. Se l'essere in sé per il conoscere attraverso questo metodo fosse da superare o da trovare, dipendeva unicamente dalla struttura della conoscenza reale che viene posta alla base di ogni procedimento. Questa conoscenza reale nella *Critica della ragion pura* non è altro che l'esperienza (il sapere empirico), proprio secondo il concetto kantiano, per cui essa è la coscienza di ciò che i sensi percepiscono o i fenomeni in un determinato contesto¹⁴.

La conoscenza nel sistema kantiano verrebbe dunque fondata a partire da un soggetto trascendentale che avalla la possibilità di conoscere la realtà per mezzo di regole soggettive elaborate a partire dalle *proprie* percezioni coscienziali. In questo senso, le condizioni materiali sulle quali si fonda la conoscenza nella dottrina di Kant verrebbero in un certo senso re-interpretate liberamente dal soggetto: la conoscenza reale concepita in tal modo non può che essere e rimanere qualcosa di assolutamente soggettivo. L'oggettività viene conseguentemente ridotta a mera «forma della spontaneità del soggetto – forma dell'atto del collegare, forma del pensiero», a “vittima della sensazione”. La ragione in un sistema del genere, secondo Reinhold, non è altro che «spontaneità sogget-

¹⁴ Ivi, p. 31.

tiva e soggettività spontanea»¹⁵ e, se intesa così, non può essere – come non lo è l'intelletto – l'organo per mezzo del quale ottenere la conoscenza di un'assoluta oggettività o affermare l'esistenza di un essere in sé *reale* del tutto indipendente dall'umano sapere¹⁶ e anzi da cui quest'ultimo dipende. La realtà della conoscenza, e con essa la realtà dell'essere, verrebbe dunque fondata a partire dalla riduzione dell'essere a semplice fenomeno (*Erscheinung*); in tal modo le leggi dell'essere sono quelle della natura e le leggi del conoscere non sono «altro che le forme dell'agire e del patire soggettivo in relazione a ogni fenomeno»¹⁷.

Reinhold risulta critico anche verso se stesso, in particolare verso la propria *Elementarphilosophie*, considerata, al pari della filosofia kantiana, un innesto di soggettivismo e empirismo¹⁸:

La mia filosofia elementare dedusse il risultato principale dell'intera *Critica della ragion pura*, il fatto che non c'è nessun *essere reale in sé* per la conoscenza, dalla via più breve della coscienza e della rappresentazione e ricondusse la filosofia critica, che fino ad allora aveva due fondamenti distinti e indipendenti l'uno dall'altro cioè l'esperienza e l'autocoscienza morale, alla coscienza di entrambi,

¹⁵ Ivi, p. 32.

¹⁶ Questa critica ricorda quella che Jacobi muove al criticismo nel saggio *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, pubblicato nel terzo quaderno dei *Beyträge* (1802). Cfr. *Beyträge III*, pp. 1-110.

¹⁷ *Beyträge V*, p. 33.

¹⁸ Ivi, pp. 33-34. Cfr. M. Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*, cit., p. 319.

così come ricondusse il primo [*das Erste*] nella conoscenza¹⁹.

L'errore fondamentale di entrambi i sistemi, del criticismo e della conseguente ricerca del suo principio fondativo nella coscienza (*Satz des Bewusstseins*) ovvero la filosofia elementare, consiste dunque nell'assenza di un essere reale in sé, nella soppressione di un'essenza originaria precedente tutte le determinazioni particolari del pensiero, da cui consegue un inevitabile ancoraggio all'esperienza sensibile. L'assoluta soggettività e le sue forme trascendentali, e con esse la pretesa del soggetto di porsi a unico fondamento della conoscenza, entrano in contraddizione con le sensazioni particolari e transeunti: il problema della filosofia trascendentale risiede nel legame indissolubile tra l'io penso originario del soggetto e un "io sento" derivante dalla sfera sensibile che, non avendo i mezzi per rintracciare un essere reale a partire dal quale avviare l'indagine filosofica, non può di certo essere il principio dell'oggettività.

3. *L'onnipotenza dell'io*

Se l'elaborazione del sistema della filosofia elementare era stata una caduta (*Abfall*) – così l'autore – dallo spirito della filosofia critica, diversa è la considerazione di Reinhold del proprio avvicinamento alla *Wissenschaftslehre*²⁰. All'affannosa ricerca del principio primo e accompagnato da un presentimento

¹⁹ *Beyträge V*, pp. 33-34.

²⁰ *Ivi*, p. 36.

(*Ahnung*) dell'Assoluto in sé, Reinhold si è affidato, anche se per breve tempo e con qualche riserva²¹, alla soluzione fichtiana, quella cioè secondo cui l'Assoluto, il Vero in sé, ha da esser rintracciato nel sapere, ovvero nella pura soggettività.

Ora, il concetto di "soggettività" (*Subjektivität*) era tutt'altro che di uso comune in filosofia: come ci ha segnalato Karl Homann²², la questione della soggettività, che ancora oggi attanaglia la mente dei filosofi, diventa centrale proprio negli anni a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo. Anche se il «processo di formazione della soggettività nella realtà storica inizia sicuramente prima dell'apparizione del termine»²³, l'acuto occhio storiografico di Homann vede in Adam Weishaupt l'inizio della problematizzazione del concetto di soggettività. Fondatore dell'ordine degli illuminati e critico della dottrina kantiana, Weishaupt sarebbe dunque il primo a mettere in dubbio, in particolare nel testo *Über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniß. Zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft* (1788), la mancanza di un fondamento reale nel criticismo kantiano che, riconducendo tutta la conoscenza alla totale soggettività, diviene un punto di vista insostenibile. Accanto a Weishaupt, Jacobi, Schulze, Bouterwek, Hegel – quest'ultimo considerato il primo vero teorico della soggettività – e altri autori, nella ricostruzione

²¹ Cfr. K. Baggesen, A. Baggesen (Hrsg.), *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, in zwei Theilen, Borkhaus, Leipzig 1831, in particolare la seconda parte dell'epistolario.

²² K. Homann, *Zum Begriff "Subjektivität" bis 1802*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 11 (1967), pp. 184-205.

²³ Ivi, p. 203.

di Homann viene trattato chiaramente anche l'utilizzo di questo concetto da parte di Reinhold²⁴. Se nei *Briefe über die Kantische Philosophie* il termine è assente, e comunque non rappresenterebbe un problema, e nella *Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* compare solo una volta e senza accezione critica, nei *Beyträge* la soggettività diviene una questione altamente problematica, nonché il "campo minato" che Reinhold percorre con fare critico e tono ammonitorio. Seguendo il procedere argomentativo di Homann, e come cercheremo di dimostrare, l'accusa reinholdiana al soggettivismo della filosofia trascendentale si dirige contro 1) la filosofia teoretica; 2) la filosofia pratica; 3) l'idea di Assoluto. In questa sede ci occuperemo soprattutto della filosofia teoretica e del suo legame con l'idea di Assoluto.

Secondo Pierluigi Valenza, sono gli scritti di Jacobi, in particolar modo il *David Hume* (1787) e il *Sendschreiben an Fichte* (1799), il «luogo di formazione del concetto reinholdiano di soggettività»²⁵. Effettivamente, se analizzati a fondo, gli scritti con cui Reinhold dice la sua, con posizioni assai vicine a quelle jacobiane, durante la *querelle* sull'ateismo fichtiano, contengono già embrionalmente la critica al principio della filosofia trascendentale. Basta infatti prestare attenzione anche solo alla trattazione reinholdiana della libertà del filosofo che, nei due scritti in questione, viene designata come "assoluta".

²⁴ Ivi, pp. 189-193.

²⁵ P. Valenza, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, Cedam, Padova 1994, p. 93. Sulla *Zwischenposition* si veda anche M. Bondeli, *Das Anfangsproblem bei K.L. Reinhold*, cit., p. 261.

Questo tipo di libertà, che caratterizza in particolare la dottrina di Fichte – perché fino ad allora la filosofia non era «abbastanza speculativa» – nasce dalla facoltà di astrarre del tutto dalla realtà empirica, la quale viene riprodotta a livello speculativo²⁶. Se in *Paradoxien* e nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, questo poteva essere considerato in qualche modo uno dei meriti della *Wissenschaftslehre*, nei *Beyträge* tale considerazione viene sviluppata ulteriormente sulla scorta dei risultati ottenuti da Bardili, grazie al quale Reinhold avrebbe aperto gli occhi sul carattere ineludibilmente empirico dell'io della *Dottrina della scienza*. Basare il filosofare esclusivamente sulle potenzialità conoscitive del soggetto, iniziatore e garante della verità del sapere acquisito, significa secondo l'autore affidarsi completamente all'intuizione intellettuale che comporta, conseguentemente, l'allontanamento del sapere dalla sua *vera, reale* origine, ovvero il pensiero in quanto tale, che la filosofia trascendentale riduce a mera rappresentazione. La soggettività del procedere trascendentale, però, non riguarda la validità esclusivamente logico-formale del pensiero: su questo Reinhold è chiaro. Il carattere soggettivo deriva piuttosto dal fatto che l'oggettività, quindi la realtà, della conoscenza si fonda sull'esperienza empirica di un soggetto trascendentale²⁷.

²⁶ Si veda per esempio K.L. Reinhold, *Paradoxien*, cit., pp. 69-70; Id., *Sendschreiben an J.K. Lavater und J.G. Fichte*, cit., p. 130. Per approfondimenti sul tema della libertà in Reinhold, cfr. V. Stolz, M. Heinz, M. Bondeli (Hrsg.), *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, cit., in particolare pp. 349-426.

²⁷ Cfr. M. Bondeli, *Das Anfangsproblem bei K.L. Reinhold*, cit., p. 320.

Nelle lettere a Jacobi, anch'esse nel quinto volume dei *Beyträge*, in particolare nella seconda (datata 11 settembre 1802) Reinhold chiarisce la sua posizione sulla filosofia di Fichte, il quale

vede l'Assoluto nel puro agire autonomo [*Selbstthun*] e lo considera tale; lo vede in un agire in quanto agire, un agire che è oggetto e soggetto e nel quale, oltre alla distinzione tra oggettivo e soggettivo, viene perduta anche quella tra l'infinito e il finito. In e per questa intuizione l'infinito non è determinato in nessun modo dal finito, dal momento che [a causa dell'intuizione] svanisce qualsiasi distinzione tra essi. Pertanto, per mezzo di questa intuizione, l'assoluto in quanto indeterminato diventa pensabile per il fautore della dottrina della scienza [*Wissenschaftslehre*]²⁸.

La “fallacia” trascendentale condurrebbe Fichte allo scambio tra pensiero e rappresentazione, al capovolgimento del rapporto tra essere ed esperienza, sicché l'intuizione intellettuale determina che sia l'individuo a ratificare, arbitrariamente e in base alla propria singola intuizione, la verità della conoscenza. Il pensiero diverrebbe così, secondo l'interpretazione reinholdiana della filosofia di Fichte, un «identificare determinato» attraverso l'identità – non posta ma creata – del finito e dell'infinito. Quest'identità artificiale, essendo il risultato dell'intuizione intellettuale, rende il pensiero un identificare a sua volta indeterminato, un ininterrompibile ricondurre all'identità tutto ciò che è distinto nell'intuizione empirica e nel pen-

²⁸ *Beyträge V*, p. 80.

siero da questa determinato. Secondo Reinhold, per Fichte la distinzione tra finito e infinito viene meno nel sapere e per il sapere stesso, mentre rimane intatta nel “non-sapere” (*Nichtwissen*), un “non-sapere” puro che abbraccia gli ambiti della moralità e della religione fondati anch’essi a partire dal sapere: la speculazione, una speculazione fine a se stessa, diverrebbe a un tempo il punto d’inizio e la meta della riflessione filosofica. L’armonia tra pensiero, volontà, sapere e fede, nella concezione trascendentale, secondo Reinhold viene arbitrariamente stabilita²⁹ dall’individualità del filosofo che basa la sua riflessione su un errore metodologico.

Uno dei saggi su cui la critica si è finora maggiormente concentrata, probabilmente quello che ha causato le critiche hegeliane all’interpretazione reinholdiana delle filosofie di Fichte e Schelling, è contenuto nel primo volume della rivista e ha come scopo quello di rintracciare la genesi del Sé, ovvero del principio della filosofia moderna³⁰. Il colpevole della progres-

²⁹ Ivi, p. 82. In questo passo è molto interessante la sottile differenza che Reinhold fa emergere – senza però argomentarla – tra i verbi tedeschi *Herstellen* e *Aufstellen*, entrambi traducibili con «stabilire», «elaborare», «formulare». L’autore, però, pare ascrivere al secondo verbo un senso di assoluta arbitrarietà.

³⁰ *Ideen zu einer Heautogonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, genannt, reine, Vernunft*, in *Beyträge I*, pp. 135-154; per approfondimenti si vedano ad esempio i seguenti studi: F. Ferraguto, *A confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivas práticas*, «Revista de Estud(i)os sobre Fichte», 13 (2017), pp. 1-12, qui pp. 1-2; P. Valenza, *Reinhold e Hegel*, cit., pp. 91-127; G. Di Giovanni, *Reinhold’s Criticism of Fichte and Schelling: The Commonality at a Distance between Reinhold’s Late Thought and Hegel’s Logic*, «Archivio di Filosofia», 73 (2005), 1-3, pp. 271-284.

siva soggettivazione della conoscenza sarebbe stato, come già visto, Kant, che ha posto in origine la «pura ragione», quella che nelle pagine dei *Beyträge* viene definita egoità, soggettività, un'attività che, malgrado il suo carattere specificatamente soggettivo, si erige ad attività assoluta. La *Wissenschaftslehre* fichtiana, attribuendo immediatamente realtà alla forma soggettiva del pensiero, ha continuato, nonché completato, l'opera kantiana; secondo Reinhold, Fichte ha «scoperto la pura soggettività presentita da Kant»³¹. In *Ideen zu einer Heautogonie*, Fichte e Schelling vengono considerati i due discendenti diretti del criticismo kantiano, ma già nel primo quaderno dei *Beyträge* emergono alcune differenze tra i sistemi dei due filosofi – si intravede, potremmo dire, una differenza prima della *Differenzschrift*³². Certo, Reinhold

³¹ *Beyträge V*, p. 35.

³² Il primo volume dei *Beyträge*, pubblicato nel 1801, ha rappresentato, come si evince dal titolo completo dell'opera e dalla dichiarazione di Hegel stesso nella premessa, l'«occasione estrinseca» della pubblicazione del primo testo hegeliano date alle stampe, cioè *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft*, trad. it. in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2010, pp. 3-120: 5. Sull'influenza della comprensione reinholdiana della filosofia idealistica sull'interpretazione hegeliana della stessa, oltre al più volte citato studio di Pierluigi Valenza, si vedano ad esempio: M. Bondeli, *Hegel und Reinhold*, «Hegel-Studien», 30 (1995), pp. 45-87; J. Reid, *How Reinhold Helped Hegel Understand the German Enlightenment and Grasp the Pantheism Controversy*, in G. Di Giovanni (a cura di), *K.L. Reinhold and the Enlightenment*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010, pp. 255-265.

afferma che «con Fichte e Schelling l'agire proprio della pura ragione è stato descritto come l'agire che torna assolutamente in sé»³³, ma questo non significa necessariamente che i risultati ottenuti dai due siano perfettamente identificabili. Questo risulta ancor più chiaro anche solo dalla divisione della seconda parte del saggio storico-filosofico, contenuta in *Beyträge II*³⁴, in cui a Fichte e a Schelling sono dedicati due paragrafi distinti. Hegel probabilmente non aveva avuto modo di leggere la continuazione di *Die erste Aufgabe der Philosophie*, che copre l'arco temporale 1781-1800 prima della pubblicazione della *Differenzschrift*; ciononostante, già nel primo quaderno si coglie, come sembra, che Fichte anticipa Schelling, il quale invece porterebbe la soggettività ancora più lontano, fino all'estremo delle sue potenzialità.

Nel saggio storico, rivolgendo particolare attenzione alle due esposizioni della *Wissenschaftslehre* pubblicate tra il 1797 e il 1798 sul *Philosophisches Journal*³⁵, Reinhold cita numerosi passi in cui Fichte si dichiara apertamente un continuatore del criticismo kantiano, dacché il suo filosofare «non presuppone né

³³ *Beyträge I*, p. 141.

³⁴ *Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen. Zweyte Abtheilung von 1781 bis 1800*, in *Beyträge II*, pp. 1-71; il paragrafo su Fichte (pp. 43-61) precede quello su Schelling (pp. 61-71), che è l'ultimo di questa seconda parte.

³⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), e Id., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1798), in GA I, 4. La critica reinholdiana al principio del sapere della *Wissenschaftslehre*, a parere di chi scrive, ha influito molto sulle esposizioni successive all'*Atheismusstreit*, in particolare la seconda esposizione berlinese del 1804 e quella di Erlangen del 1805.

pone altro principio oltre alla pura soggettività»³⁶. L'idealismo trascendentale conferirebbe così un primato al piano epistemologico rispetto al piano ontologico, primato che deriva dal riconoscimento della soggettività assoluta come vero originario (*das Urwahre*), come fonte di ogni certezza che si manifesta immediatamente nell'*Ich bin*. Ma, nel corso del saggio, Reinhold si interroga sulla natura di questa assoluta certezza dell'io, chiedendosi in particolare «se questa certezza immediata dell'“io sono” sia però anche una vera certezza, se l'immediatezza di tale certezza non sia piuttosto solo apparente, o se il primato della certezza su tutto che l'io sono riconosce a se stesso sia una mera illusione»³⁷. La risposta a tali quesiti spetta solo ed esclusivamente al pensiero.

Il problema, tuttavia, risiede proprio nel fatto che il pensiero per Fichte, e per i sostenitori della filosofia kantiana in generale, si identifica con un'attività soggettiva alla quale vengono attribuiti i concetti, i giudizi, i sillogismi e i processi di astrazione e riflessione implicati nella conoscenza. Trascurando in parte il carattere trascendentale della libertà di cui Fichte discute già nelle esposizioni jenesi della *Wissenschaftslehre*, Reinhold rinviene tra l'io come principio della conoscenza e la soggettività individuale del filosofo (l'individualità fattuale del soggetto conoscente) un nesso indissolubile, da cui scaturisce la conoscenza intesa come «agire che torna in se stesso» per mezzo dell'arbitrio e della fantasia. La verità filosofica che Fichte costruisce a partire dall'«io sono» non può essere reale e oggettiva perché può essere presupposta

³⁶ *Beyträge II*, p. 45.

³⁷ *Ivi*, p. 50.

da ogni individuo e in ogni io fuori di lui, pertanto ha un inevitabile carattere psicologico. Come prima accennato in relazione all'analisi di Karl Homann, la critica alla soggettività condotta da Reinhold, oltre alla filosofia teoretica e all'idea di Assoluto, si estende anche alla filosofia pratica. Pensare il pensiero come attività puramente soggettiva ha come conseguenza, secondo il nostro, l'erigere a principio della filosofia pratica l'autonomia³⁸, il corrispettivo della soggettività. Anche a questo proposito Reinhold fa riferimento alla «scuola fichtiano-schellinghiana», ma, di nuovo, l'attenzione viene focalizzata più sul metodo che sui risultati. L'urgenza reinholdiana è quella di mostrare cosa succede quando il pensiero non è considerato nel suo carattere oggettivo. Tornando specificatamente a Fichte, quello che si avverte nei *Beyträge* è piuttosto il disincanto reinholdiano verso la possibilità di rintracciare l'assoluto nella *reine Ichheit*. È noto che il rapporto di Reinhold con Fichte è stato tutt'altro che lineare, non solo a livello filosofico ma anche personale e questo si fa chiaro soprattutto nel *Sendschreiben an der Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß*³⁹ in cui Reinhold, amareggiato dal fatto che Fichte avesse risposto pubblicamente attraverso la *Rezension* a questioni che Reinhold gli aveva posto in forma privata, chiarisce la sua posizione in merito alla comprensione dell'idealismo, della filosofia di Bardili e della filosofia di Jacobi.

³⁸ *Über die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der Kantischen und der gesammten Philosophie der Fichtisch-Schellingschen Schule (Beyträge II, pp. 104-140).*

³⁹ *Beyträge I, pp. 114-134.*

In generale, la filosofia di Fichte nasce dal misconoscimento della vera natura del pensiero che, inteso in senso soggettivo, diventa un insieme di rappresentazioni empiriche dipendenti dall'individualità del filosofo; per Reinhold la *Wissenschaftslehre* rimane incastrata in una contraddizione interna: la capacità di pensare dell'io fa sì che esso sia un soggetto, un individuo. Esperire se stesso, secondo la filosofia trascendentale, vuol dire guardare a se stessi prescindendo dall'oggetto che si pensa, quindi pensare se stessi nel pensare qualcosa. Prima di distogliere lo sguardo dall'oggetto bisogna però postularne necessariamente l'esistenza; secondo Reinhold – e su questo fronte la critica è molto vicina a quella del *Sendschreiben* jacobiano – la filosofia trascendentale, in linea con il criticismo, ammette l'esistenza degli oggetti solo se sono per l'io, cioè compresi a partire dal sentimento di necessità che segue alle rappresentazioni. Come per la dottrina kantiana e l'*Elementarphilosophie*, l'onnipotenza del soggetto della *Wissenschaftslehre* implica il suo carattere empirico⁴⁰. L'io di Fichte diventa l'ombra di se stesso; scrive Reinhold che

l'io puro e, in quanto tale, non senziente, non dotato di sensi, ma comunque sempre più impegnato in un indeterminato distogliere lo sguardo, guardare indietro e guardare, è una pura assurdità, e nel distogliere lo sguardo dal distogliere lo sguardo, nel quale devi indurti, per volgere lo sguardo all'indietro sul volgere lo sguardo all'indietro, e nell'intero

⁴⁰ Cfr. F. Ferraguto, *Realtà, rappresentazione e ragione alle soglie del XIX secolo*, «Archivio di filosofia», 87(2019), 1, pp. 219-229: 221-222.

distogliere lo sguardo dal distogliere lo sguardo, che al contempo è un volgere lo sguardo all'indietro verso il volgere lo sguardo all'indietro, non riesco a pensare altro se non solo un po' dell'ombra del vero io in generale⁴¹.

In queste righe assai articolate, Reinhold addensa il procedere argomentativo fichtiano, utilizzando la terminologia relativa al vedere propria di Fichte. L'io a capo della filosofia trascendentale è un io individuale, empirico, che nel suo tentativo di porsi e imporsi come assoluto misconosce la sua vera natura, producendo inconsapevolmente un «agire conoscente e conoscere agente» a partire dal pensiero nella sua apparenza (*Schein*), colto nel suo divenire un «identificare determinato» dal soggetto pensante, e non dalla sua esistenza che prescinde dalla sua applicazione⁴².

4. Schelling e la filosofia dell'identità

La differenza dell'interpretazione reinholdiana delle filosofie di Fichte e Schelling si fa decisamente più trasparente a partire dal terzo volume dei *Beyträge*, in cui Reinhold si riferisce direttamente a Schelling attraverso il saggio *Ueber das absolute Identitätssystem, oder den neuesten reinen Rationalismus des*

⁴¹ *Beyträge II*, p. 57.

⁴² Cfr. P. Valenza, *Reinhold e Hegel*, cit., pp. 97-111, qui pp. 98-101. Interessante risulta in particolare l'analisi di Valenza del verbo "guardare" (*Zurücksehen*) utilizzato da Reinhold in relazione all'attività filosofica trascendentale. Il pensiero, in questo caso, diviene un semplice riflettere e astrarre.

*Herrn Schelling und dessen Verhältnis zum rationalen Realismus*⁴³. Tuttavia, come visto, la possibilità di un confronto tra le filosofie interne alla “scuola trascendentale” è anticipata già nei volumi precedenti. In particolare, nella seconda parte del saggio storico-filosofico, precisamente nelle primissime battute del paragrafo dedicato a Schelling, leggiamo che

quando arbitrio, fantasia e apparenza metodica del pensiero poste in un'unica attività, che prende il nome di pura egoità [*reine Ichheit*] o *intelligere*, in un individuo speculante costituiscono l'unico fondamento o movente dell'agire conoscente e conoscere agente – allora il prodotto che se ne ricava in quanto filosofia trascendentale dovrà essere tanto più esplicito, conseguente e vero, quanto più è decisivo l'arbitrio e quanto più è energica la fantasia dell'individuo che specula e scrive⁴⁴.

Date queste premesse, qualche riga dopo Schelling viene introdotto come «il secondo artefice della pura filosofia trascendentale, il primo artefice della fisica speculativa e colui che ha portato a compimento la filosofia in quanto libero atto umano»⁴⁵. La differenza tra Fichte e Schelling risiede quindi nel fatto che con Schelling l'opera d'arte della speculazione è compiuta. Non potendo seguire in questa sede l'in-

⁴³ *Beyträge III*, pp. 163-184; Reinhold indica come continuazione di questo saggio *Schlüssel zur Philodoxie überhaupt und insbesondere zur sogenannten Spekulativen. Beyträge IV*, pp. 186-201.

⁴⁴ *Beyträge II*, p. 62.

⁴⁵ *Ibidem*.

tero sviluppo dei rapporti tra Reinhold e Schelling, il nostro scopo è quello di capire le motivazioni per cui Schelling avrebbe portato la filosofia soggettiva all'estremo delle sue conseguenze. Se il principio delle dottrine di Fichte e Schelling è lo stesso, l'elaborazione schellinghiana di una filosofia della natura, in cui la natura viene valorizzata e resa autonoma, è già un primo elemento di differenza e addirittura di "merito speculativo", dal momento che invece Fichte, nella sua inconseguenza, si era trovato costretto a ridurre la natura al punto di vista della coscienza comune⁴⁶ – qui Reinhold discute della filosofia di Schelling fino al *System des transzendentalen Idealismus*⁴⁷. Il pensiero schellinghiano però, come sappiamo, vede diversi sviluppi e, al tempo dell'adesione al realismo razionale, l'interesse reinholdiano non può che direzionarsi verso la filosofia dell'identità esposta nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801, dal momento che questa rappresenta una diretta concorrente della filosofia di Bardili. La maggiore preoccupazione di Reinhold diviene quella di mettere in parallelo i due sistemi per evidenziarne le differenze e al contempo segnalare il sistema che ha rivoluzionato in positivo la ricerca filosofica. In questa cornice, se Fichte rimane comunque un bersaglio polemico degli attacchi reinholdiani, Schelling diviene invece, per dir così, l'antagonista principale della verità filosofi-

⁴⁶ *Beyträge II*, pp. 63-64.

⁴⁷ Si veda anche la recensione di Reinhold al *System des transzendentalen Idealismus* («Allgemeine Literatur-Zeitung», 13 agosto, 231-231 [1800], col. 361-366; 369-376), in cui Reinhold evidenzia il problema dei presupposti della filosofia schellinghiana e della loro impossibilità di concordare con l'esito della stessa.

ca. Dove risiede, dunque, per Reinhold, la differenza principale tra le due filosofie dell'identità? In *Ueber das absolute Identitätssystem*, la relazione tra il realismo razionale e il «puro razionalismo» schellinghiano viene approfondita facendo emergere la differente comprensione del concetto di identità e, ovviamente, “mettendo al riparo” un vero originario che, se nella logica bardiliana rappresenta il presupposto iniziale, non può invece aver luogo nel sistema dell'identità elaborato da Schelling. Secondo Reinhold, Schelling, in modo del tutto arbitrario, pone l'apparenza al posto del vero originario per mezzo di un'identità assoluta «che ai suoi occhi fichtiano-spinoziani *concreisce* in una totale indifferenza di oggettivo e soggettivo, e attraverso l'*amalgamazione* di infinito e finito e la sublimazione del relativo nell'assoluto»⁴⁸. In altre parole, il problema principale risiede nella totale sovrapposizione di essere e identità, sovrapposizione che non lascia spazio alla distinzione tra *Wahres* e *Urwahres*, vero e vero originario, quest'ultimo inattingibile a livello conoscitivo, ma che si manifesta nella natura. Per usare le parole di Reinhold, la filosofia di Schelling, non salvaguardando la rivelazione di Dio nella natura, rappresenta il compimento della «filodossia», che avviene quando

ogni apparenza [*Schein*], che può chiamarsi originaria, non è altro che l'apparenza [*Apparenz*] della natura nell'io e dell'io nella natura, la quale, essendo in fondo una e uguale a se stessa, rende l'essenza dell'apparenza della verità tanto certa quanto la manifestazione dell'essenza originaria [*Urwesen*] nell'essenza delle

⁴⁸ *Beyträge III*, p. 169 (corsivo mio).

cose – o, che è lo stesso, la rivelazione di Dio nella natura che è l'essenza della verità in quanto tale⁴⁹.

L'errore metodologico della filodossia deriva dunque dallo scambio di io ed essere originario, scambio che porta inevitabilmente alla conoscenza di una verità illusoria, apparente, creata a partire dall'identificazione della ragione con un'attività del tutto soggettiva. La questione dell'identità, molto complessa, viene sviscerata da Reinhold in maniera chiara nelle lettere a Jacobi già prese in considerazione; in particolare Reinhold porta avanti un'apologia del realismo razionale in cui l'identità assoluta è il contrario di ciò che rappresenta negli altri sistemi – in special modo in quello schellingiano; l'identità presupposta infatti non coincide né con la natura né con Dio né con l'unità di entrambi, bensì è, come già detto, la rivelazione di Dio nella natura – una rivelazione diversa rispetto a quella di natura morale nel *Gewissen* che Reinhold, probabilmente perché ancora parzialmente in accordo con l'esito pratico della filosofia fichtiana, difendeva negli scritti sull'*Atheismusstreit*. Una rivelazione alla quale la filosofia deve approcciarsi a mezzo dell'applicazione del pensiero originario, che rappresenta il passo successivo al suo necessario riconoscimento e alla sua presupposizione. L'identità rappresenta insieme il punto di incontro e il punto di rottura tra la filosofia di Schelling e quella di Bardili-Reinhold, dal momento che se nel realismo razionale viene applicata (*angewendet*), nell'assolutismo schellingiano verrebbe invece negata⁵⁰. Il discrimine,

⁴⁹ *Beyträge IV*, p. 137.

⁵⁰ *Beyträge V*, pp. 90-114. Per approfondimenti cfr. R. Ahlers, *Differenz, Identität und Indifferenz im Gespräch des Deutschen*

nell'interpretazione reinholdiana dei due sistemi, risiede nel «postulare qualcosa d'altro nell'identità assoluta, che nell'assolutismo è l'intuizione intellettuale, nel realismo razionale è la materia»⁵¹. La materia, che per Reinhold rappresenta la differenza in sé, nella filosofia schellinghiana verrebbe postulata in quanto *Nicht-Anderes* (non altro) e nascosta nell'indifferenza in cui la stessa identità assoluta posta al principio viene ritrovata, conservata, ripetuta. Il «nascondino» a cui gioca la materia nell'assolutismo schellinghiano conduce necessariamente all'impossibilità di *pensare* l'assoluto che diviene un'identità determinata. Per Reinhold, infatti, non sussiste identità alcuna senza differenza: l'identità diviene indifferenza intuita⁵² – tesi, questa, molto vicina a quella che Köppen, sulla scia jacobiana, espone nella *Schellingslehre* del 1803⁵³.

L'oblio del pensiero originario, di quello cioè che per Reinhold si identifica con il bardiliano *Denken, als Denken*⁵⁴, conduce all'«annichilimento del divi-

Idealismus um 1802, besonders bei Reinhold und Schelling, «Archivio di Filosofia», 73 (2005), 1-3, pp. 285-312.

⁵¹ *Beyträge V*, pp. 91-92.

⁵² «Quest'intuizione dell'indifferenza, che è una non intuizione della differenza [...] è la mera, e in quanto tale assolutamente senza pensiero, rappresentazione dell'identità» (ivi, p. 95).

⁵³ F. Köppen, *Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts; nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi*, Perthes, Hamburg 1803. Köppen stesso rimanda al volume secondo dei *Beyträge*, in particolare alle pagine 65-67, in cui Reinhold avrebbe «messo in evidenza diverse contraddizioni del sistema schellinghiano e con esse [avrebbe] rafforzato l'accusa della filodossia del sistema» (F. Köppen, *Schellings Lehre*, cit., p. 141).

⁵⁴ Cfr. *Briefwechsel*, pp. 123-124.

no e del naturale attraverso la loro identificazione»⁵⁵. Con queste parole contro la filosofia dell'identità schellinghiana, Reinhold intende anche difendersi dall'accusa di dualismo che Schelling, nel I volume del *Kritisches Journal*, lancia contro il realismo razionale⁵⁶; a tale accusa Reinhold risponde infatti con la chiarificazione del concetto di *Disjunktion* che si contrappone alla *Entzweyung*. Il primo compito della filosofia, nella nuova ottica realista, è l'analisi dell'*Urwesen*. A questa segue l'applicazione del pensiero alla realtà che permette, come ormai dovrebbe esser chiaro, la rivelazione di Dio nella natura, la stessa rivelazione che viene celata nel sistema dell'indifferenza schellinghiano. Solo a seguito della vera comprensione della necessità di un fondamento reale della conoscenza, la rivelazione di Dio nella natura può esser considerata l'unico principio del realismo razionale perché «la distinzione di Dio dalla natura [...] non è affatto il fondamento, bensì è la conseguenza del principio stesso»⁵⁷. E così, solo così, secondo Reinhold, la «semplicità della filosofia» può prendere il posto della «duplicità della filodossia»⁵⁸.

⁵⁵ *Beyträge V*, p. 99.

⁵⁶ Il saggio di Schelling nel I volume del *Kritisches Journal* si intitola *Über das absolute Identitäts-System, und sein Verhältnis zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund*. Una risposta teoreticamente articolata – si tratta infatti di un susseguirsi di annotazioni (*Anmerkungen*) – è *Anmerkung zu Herrn Schellings Gespräche im Iten Hefte seines Krit. Journals*, in *Beyträge IV*, pp. 202-211.

⁵⁷ *Beyträge IV*, p. 219.

⁵⁸ Le due espressioni tra virgolette ricalcano il titolo di un breve saggio di Reinhold dal titolo *Die Simplicität der Philoso-*

Conclusion

Come anticipato, in questa sede ci siamo concentrati sui problemi sollevati da Reinhold che, influenzato dai risultati di Bardili, accusa Fichte e Schelling di aver *creato* – proprio come delle opere d'arte – delle filosofie senza ancoraggio alcuno alla realtà a causa dello scambio tra pensiero e rappresentazione. Far emergere i limiti dell'interpretazione reinholdiana dei sistemi criticati richiederebbe un contributo a parte; ciononostante, col supporto della letteratura critica disponibile, abbiamo provato a fornire alcuni elementi significativi per approfondire diverse questioni che emergono dalla lettura dei testi. Uno di questi, con cui qui desideriamo concludere, è la questione del Vero originario, del pensiero come pensiero, di quello cioè che Reinhold chiama *Urwahres*. Ancorché quest'ultimo, inteso come unità originaria di pensiero ed essere in quanto *prius κατ' ἐξοχην*, cui mira Reinhold in questa "fase" della sua riflessione, possa di primo acchito apparire come il catalizzatore di un ritorno alla metafisica pre-kantiana (tesi che noi invece tendiamo a escludere), a ben guardare la ricerca reinholdiana di una dimensione originaria mostra quanto la riflessione dell'autore sia, nel suo complesso, organica, unitaria e in continuo perfezionamento. La successiva attenzione di Reinhold verso la necessità di purificare il linguaggio filosofico da qualsiasi forma di arbitrarietà linguistica⁵⁹, in questo senso, si rivela

phie im Gegensatz der Duplicität der Philodoxie, in *Beyträge IV*, pp. 212-218.

⁵⁹ Cfr. M. Bondeli, *On the Concept of Thinking in Reinhold's System of Rational Realism*, «Aurora», 51 (2018), 30, pp. 669-

una sorta di “tappa obbligata”; già nei *Beyträge*, a tal proposito, leggiamo che il pensiero su cui si fonda il realismo razionale «non è ciò che noi siamo abituati a rappresentarci con la parola pensiero»⁶⁰. Per tornare alla questione attorno alla quale si è sviluppata la nostra riflessione, occorre tuttavia, a parere di chi scrive, riconoscere a Reinhold il merito di aver contribuito, insieme a Hegel che avvia la sua ricerca proprio dai limiti della filosofia soggettiva (di Kant, Jacobi e Fichte), alla messa in luce di un problema della filosofia moderna che ancora oggi «dà a pensare», e cioè se e quanto l’argomentare filosofico, per quanto “oggettivo”, possa fare a meno di un particolare soggetto pensante che, inevitabilmente, è sempre diverso⁶¹. Di certo non è nostra intenzione dare una risposta definitiva; quello che possiamo fare è piuttosto domandarci con Husserl: «l’io di Fichte, che pone se stesso, può essere un io diverso da quello di Fichte?»⁶².

684. Sul rapporto tra pensiero e linguaggio si veda ad esempio *Briefwechsel*, pp. 176-179.

⁶⁰ *Beyträge V*, p. 110.

⁶¹ Illuminante è a tal proposito la riflessione di Henrich, cfr. D. Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all’assoluto*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2008, in particolare pp. 33-114, in special modo per ciò che riguarda l’Io di Fichte e la soggettività come principio.

⁶² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, trad. it. E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961, p. 226.

SEZIONE SECONDA

FRATTURE

SINNlichkeit E GATTUNG: IL CONFRONTO DI FEUERBACH CON LA FILOSOFIA HEGELIANA

Flavio Orecchio

Introduzione

«Hegel incomincia con l'essere, cioè col concetto di essere, o con l'essere astratto; perché io non devo poter cominciare con l'essere stesso, cioè con l'essere reale?»¹. Per comprendere la ragione e il significato di tale interrogativo – posto provocatoriamente da Feuerbach nel celebre saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* del 1839 –, è necessario ripercorrere alcune tappe fondamentali della sua evoluzione intellettuale. Dopo aver discusso la propria dissertazione dottorale, intitolata *De ratione una, universalis, infinita*, nel 1829, scritta nel segno di un'adesione profonda e autentica alla dottrina hegeliana – per quanto già compresa e rielaborata in termini propri –, il percorso feuerbachiano si orienta nella direzione di un tanto sofferto, quanto irrimediabile abbandono delle posizioni idealiste.

¹ L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 116.

La produzione filosofica di Feuerbach degli anni '30, pertanto, può venire interpretata come un lento cammino verso la frattura con il pensiero di Hegel, culminante nella confutazione definitiva di quello che Rosenzweig avrebbe poi definito il *Grunddogma*² dell'idealismo, cioè a dire l'identità di pensiero ed essere. L'aspetto evidentemente più interessante di questa frattura, tuttavia, consiste nel processo tramite cui essa viene elaborata. A essere in gioco, per Feuerbach, vi è infatti molto più di una mera questione logico-teoretica: come egli stesso confessa, a se stesso e alle persone a lui care, lo spirito con cui si era accostato alla filosofia hegeliana aveva a che fare con il soddisfacimento di una propria esigenza di ricerca interiore, a cui Hegel aveva fornito una temporanea risposta. Trovarsi nella necessità – riconosciuta come tale a partire dall'impossibilità *logica* di accogliere la *Darstellung* dell'Idea per come veniva sviluppata da Hegel – di mettere in discussione la dottrina del suo maestro, pertanto, significava per Feuerbach dover anche rinunciare a una serie di acquisizioni che, trascendendo il piano del pensiero, si estendevano alla dimensione della vita³.

Già il suo interesse giovanile per gli studi teologici – inizialmente intrapresi sotto la guida di K. Daub a

² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it. G. Bonola, Vita e pensiero, Milano 2008, p. 152.

³ Così infatti si apre il saggio di Ascheri sul pensiero di Feuerbach: «Antropologia, umanesimo e sensualismo sono denominazioni che noi associamo immediatamente al nome di Feuerbach, eppure Feuerbach aveva dovuto percorrere un cammino tortuoso e vincere una lunga lotta con sé stesso prima di arrivare a un'antropologia sensualistica» (C. Ascheri, *Feuerbach 1842: necessità di un cambiamento*, Sansoni, Firenze 1970, p. 9).

Heidelberg – dipendeva da tale «impulso» spirituale⁴, e dunque non stupisce che anche il passaggio alla filosofia sia stato vissuto da Feuerbach come sofferto, ma – appunto – necessario, in quanto espressione della medesima, ricorrente insoddisfazione. Ne è testimonianza una lettera al padre del 1825, in cui afferma: «ho abbandonato la teologia, ma non l'ho fatto con leggerezza o senza riflettervi, non perché essa non mi piaccia, ma perché non mi soddisfa, perché non mi dà ciò di cui sento l'esigenza, di cui ho assoluto bisogno»⁵.

In virtù di ciò, l'evoluzione del confronto con Hegel – che egli, persino dopo essersi allontanato dalle posizioni dell'idealismo, giungerà a definire il suo «secondo padre»⁶ – appare come uno degli aspetti

⁴ «Questo impulso religioso [...] sorse puramente da me stesso, da un bisogno di qualcosa che non mi dava né l'ambiente circostante, né le lezioni ginnasiali. A seguito di questo impulso resi la religione il fine e il compito della mia vita, e decisi così di diventare teologo» (L. Feuerbach, *Gesammelte Werke, Briefwechsel III*, vol. XIX, a cura di W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlino 1981, p. 68, da ora in poi *GW*). Il passo è tratto da una lettera a L. Noack del 23 giugno del 1846, in cui Feuerbach presentava il suo incontro con la religione, avvenuto nel periodo adolescenziale, tra i 15 e i 16 anni.

⁵ L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio "curriculum vitae" filosofico*, in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma 1976, p. 281.

⁶ L. Feuerbach, *Verhältnis zu Hegel*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 4, hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl, Frommann, Stuttgart 1959, p. 415 (da ora in poi *SW*); In relazione a quanto detto, pare opportuno riportare una porzione più estesa di questo passo: «Egli fu ciò che io ritengo il mio secondo padre, come ritenni una volta Berlino la mia città natale spirituale. Egli fu l'unico uomo che mi permise di sentire ed esperire cosa sia un maestro». Queste parole sono tratte da un breve ma interessante testo del 1840 in cui Feuerbach

più interessanti nel tentativo di ricostruire i momenti fondamentali attraverso cui Feuerbach guadagna un pensiero autonomo. In questo senso, la lettura offerta da Karl Löwith già nel 1928 – ci si riferisce al primo capitolo di *L'individuo nel ruolo del co-uomo* –, si rivela di particolare utilità. Egli individua infatti due «principi» decisivi per la critica della filosofia hegeliana: la «sensibilità [*Sinnlichkeit*]», che – si vedrà meglio – Feuerbach ricava da un attento lavoro speculativo sulla *Logica* di Hegel e dallo studio del panteismo moderno; e il principio dell'«altruismo», espresso tramite il concetto di genere (*Gattung*), elemento che resterà caratteristico del pensiero feuerbachiano maturo⁷.

Nelle pagine che seguono si tenterà di offrire una breve ricognizione dell'elaborazione feuerbachiana, svoltasi nel corso degli anni '30, di questi due concetti.

1. *Verso la riconquista della Sinnlichkeit: essere e limite nel giovane Feuerbach*

Nell'economia di questo percorso di riconquista del valore della *Sinnlichkeit*, un momento centrale è da individuare già nelle *Lezioni di logica e metafisi-*

restituisce un bilancio del proprio rapporto con Hegel, sia sul piano umano che nel merito delle rispettive posizioni filosofiche. Tali pagine possono essere considerate dunque una testimonianza di quanto profonda resti la stima di Feuerbach nei confronti del proprio maestro e dunque ulteriore conferma di quanto, di conseguenza, ciò abbia reso tormentato il distacco dalla sua filosofia.

⁷ Per i riferimenti löwithiani, cfr. K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, trad. it. A. Cera, Guida, Napoli 2003, pp. 71-77.

ca – rinvenute nel *Nachlaß* –, tenute da Feuerbach a Erlangen nell'anno accademico 1830-31. Qui, nel contesto di una piena adesione all'idealismo, egli si confronta con la *Logica* hegeliana, ripercorrendone con genuino spirito critico l'intero sviluppo. Un elemento significativo da tenere in conto, in questa sede, è rappresentato dall'insistenza di Feuerbach sul concetto di limite (*Schranke*), in particolar modo in relazione al passaggio logico dall'essere, inteso hegelianamente come indeterminato, «assoluto [*unbeschränkt*]», all'essere determinato, cioè a dire gli enti, ai quali appartengono specifiche «conformazioni [*Beschaffenheiten*]».

Determinazione è limite [*Schranke*], limite è privazione, negazione, un non [*ein Nicht*], ciò è del tutto chiaro e vero, come anche che la determinazione fa dell'essere stesso un determinato, in qualche modo costituito. L'unica domanda ora è – qui comincia la difficoltà – come l'essere puro diventi essere determinato, come possa venir fuori la conformazione [*Beschaffenheit*] da ciò che in sé stesso non è, o non ha, alcuna conformazione, come può venir fuori il delimitato [*Beschränktes*] dall'assoluto [*Unbeschränktes*], la mancanza [*Mangel*] da ciò che è senza mancanza [*Mangellosen*]? Come può la privazione dell'essere venir fuori dall'essere stesso?⁸

⁸ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, in *SW*, p. 52. Si noti anche, in relazione a questo passo – come del resto non manca di sottolineare F. Tomasoni –, che lo stesso Feuerbach, in uno dei già citati *Frammenti*, intitolato *Dubbio* (che egli fa risalire al 1828), riproponeva questo interrogativo con una differente formula: «Che rapporto c'è tra pensiero ed essere, tra logica e natura? È fondato il passaggio dal primo al secon-

A partire da questa «unica domanda» – della cui portata Feuerbach ha piena coscienza –, la riflessione si sviluppa in una direzione ben precisa: per comprendere razionalmente, cioè evitando il ricorso all'immediatezza, al «salto mortale» jacobiano, «come [possa] venir fuori il delimitato dall'assoluto», è necessario assumere che già l'essere puro, indeterminato, ha in sé quella determinazione assoluta che consiste nel non avere determinazioni⁹. Se dunque per Feuer-

do termine?». Da queste righe possiamo dunque trarre ulteriore conferma della centralità di questo problema per il Feuerbach di questi anni. Allo stesso modo, tuttavia, pare opportuno seguire il consiglio di Cesa a proposito di queste pagine e mantenere un certo scetticismo relativamente all'auto-datazione del frammento, specialmente tenendo conto di quanto viene scritto poco dopo il passo appena citato: «L'altro della logica non viene quindi dedotto dalla logica, logicamente, ma non logicamente: cioè la logica passa nella natura soltanto perché il soggetto pensante trova già pronto, fuori della logica, un esserci immediato, una natura, ed è costretto ad ammettere quest'ultima in forza del proprio punto di vista, che è immediato, cioè naturale. Se non ci fosse una natura la logica, vergine immacolata, non sarebbe in grado di generarne una, mai e poi mai». Evidentemente, si tratta di affermazioni che difficilmente possono appartenere al Feuerbach del 1828, mentre, al contrario, si trovano in piena coerenza con le acquisizioni della «nuova filosofia» e della rottura con l'idealismo. Per il riferimento a Tomasoni, cfr. F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 12-13. I passi del frammento di Feuerbach sono invece in L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio «curriculum vitae» filosofico*, cit., p. 282.

⁹ Si può forse già cogliere, come del resto sottolinea Moschetti, una certa influenza spinoziana – sebbene ancora tutta da sviluppare – nella comprensione feuerbachiana del rapporto tra finito e infinito. Tale considerazione, in sintesi, potrebbe venire ricondotta a due principi fondamentali della dottrina di Spinoza, riassumibili in due celebri formule: «omnis determinatio est negatio» e «ex nihilo, nihil fit». Si noti anche, tuttavia, che la lettura di Moschetti

bach «l'essere, [...] in quanto negazione delle determinazioni, delle qualità, le quali sono negazioni, è la negazione della negazione e proprio per questo un'affermazione [*Bejahung*], assoluta affermazione [*Affirmation*]]¹⁰, si può già cogliere un principio di allontanamento da Hegel, il quale «ha tralasciato di ravvisare già nell'essere stesso tale determinazione, o almeno di evidenziarla»¹¹, occupandosene solo «in quanto semplice astrazione, in quanto semplice, astratta, non reale negazione»¹². Tomasoni ha offerto, a tal proposito, una chiara sintesi delle due diverse impostazioni del problema: «Hegel affermava: l'infinito è [...], Feuerbach proclama: l'essere è infinito»¹³. Emerge chiaramente dunque l'indirizzo con cui Feuerbach orienta la propria interpretazione della *Logica*, in cui non vi è spazio alcuno per un'indeterminazione pura, che non comprenda già in sé il proprio limite e dunque la possibilità di farsi *Grund* di ogni altra ulteriore determinazione.

In accordo con tali riflessioni sulla natura già sempre determinata dell'indeterminato sono alcune pagi-

è tutta tesa a dimostrare che il percorso di Feuerbach approderebbe alla logica aristotelica, cioè a dire a una logica dell'intelletto, in cui non vi può essere posto per la contraddizione reale (cfr. A.M. Moschetti, *Il problema logico in Feuerbach*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 128-129).

¹⁰ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, cit., p. 53.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, cit., p. 14; Per una trattazione più approfondita della declinazione feuerbachiana della nozione di limite si rimanda al saggio introduttivo di Tomasoni in apertura al testo citato.

ne feuerbachiane, sempre rinvenute nel *Nachlaß*, che dovrebbero collocarsi verosimilmente negli anni '34-'35: *Aristotele, Qualità, Metafisica, Δ 14*¹⁴. In queste riflessioni la nozione di *qualità* (*Qualität*), recuperata dall'opera aristotelica, si fa l'elemento centrale della trattazione, da considerarsi nei termini di uno svolgimento delle considerazioni sul limite avviate nelle *Lezioni di logica e metafisica* di pochi anni precedenti, dunque ancora in un regime logico e del tutto idealista del discorso. Feuerbach qui afferma chiaramente che «il mero essere è un essere *senza significato*, esso ha significato solo nel limite», arrivando così a concludere che «qualcosa, per il fatto di essere, non è ancora realtà: solo ciò che significa qualcosa ha realtà, il qualcosa ha realtà solo mediante la sua determinatezza, ma la determinatezza è limite. [...] Con la determinazione c'è però *il concetto della qualità*»¹⁵.

In questo passaggio vi è l'esplicita sovrapposizione della determinazione con la qualità. Si tratta di un momento fondamentale nel percorso di superamento di Feuerbach della prospettiva idealista in favore del materialismo. Anche se *in nuce*, già si può intravedere infatti la direzione verso il rovesciamento della dialettica finito-infinito, nel segno di una precedenza (logica e ontologica) del primo sul secondo. A essere in gioco, nella rivalutazione del concetto di qualità come categoria essenziale, vi è l'aspetto empirico del

¹⁴ Relativamente a tutte le questioni filologiche, compresa la scelta del titolo e in special modo l'ipotesi di datazione, si rimanda alla *Nota storico-filologica*, ivi, pp. 31-41.

¹⁵ L. Feuerbach, *Aristotele, Qualità, Metafisica, Δ 14*, in F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, cit., p. 51 (lo spaziatto nel testo è reso con il corsivo).

reale, di cui la qualità è per definizione espressione sensibile. Si tratta dunque, per Feuerbach, di porre un vincolo che tenga insieme, con la necessità garantita dal rigore logico, il razionale con l'empirico, ciò che egli definisce «la differenza [*Unterschied*]»¹⁶, ovvero il proprio del molteplice e che costituisce la determinazione dell'apparenza (*Schein*)¹⁷, e l'«essenza»¹⁸, di cui la determinazione è invece «l'unità»¹⁹. Quest'ultima infatti appartiene al concetto, in quanto non può essere esperita ma soltanto colta con lo sforzo – appunto – unificante della ragione. Ora, fedele al celebre passo in cui Hegel sosteneva che «il vero è l'intero»²⁰, Feuerbach afferma che «solo l'unità è il vero, la differenza è nulla»²¹. Tuttavia, tenendo conto dell'identificazione della negazione con la qualità, Feuerbach sostiene che la differenza, «in quanto antitesi, *grazie alla forza dialettica*, dev'essere subito [*sogleich*] contrapposta [all'unità]: la differenza è altrettanto essenza quanto l'unità»²² e che dunque «tanto conta l'unità, quanto la differenza, questa è altrettanto essenziale quanto quella, è in quanto tale una *determinazione assoluta dell'essenza*»²³. Si tratta di cogliere, per Feuerbach, che è il meccanismo stesso della dialettica a rendere la differenza, in quanto

¹⁶ Ivi, p. 65.

¹⁷ *Ibidem*. Si è preferito rendere *Schein* con “apparenza”; Tomasoni traduce con “fenomeno”.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 15.

²¹ L. Feuerbach, *Aristotele, Qualità, Metafisica, Δ 14*, cit., p. 67.

²² *Ibidem* (traduzione modificata, corsivo nostro).

²³ *Ibidem* (lo spaziato è reso con il corsivo).

negativo, altro dell'unità, la reale determinazione di questa, una «determinazione assoluta, necessaria dell'essenza stessa, delle cose, della verità, della ragione»²⁴. Posto il rapporto di unità e differenza in questi termini, l'ordine di precedenza è già invertito, e infatti così conclude Feuerbach: «vero essere, realtà spetta alla differenza»²⁵, poiché è «una determinazione assoluta dell'essenza stessa di cadere sotto i sensi, di essere sensibile. Però la differenza, giacché *essa stessa è essenza*, cade anche sotto la ragione, rientra nella ragione»²⁶.

Nel tentativo di mantenere in unità la dimensione razionale con quella sensibile, vi è da parte del Feuerbach di questi anni non l'intento di condannare la dottrina hegeliana, ma al contrario di porre quelle correzioni logiche senza le quali, dal suo punto di vista, l'idealismo non potrebbe assolvere al proprio compito, cioè a dire svelare l'unità di pensiero ed essere. Solo identificando il concetto di determinazione con quello di qualità si può cogliere l'unità reale che vi è tra il pensiero, cioè la ragione, che sola può cogliere l'unità tra le differenze (astrarre dagli oggetti determinati) e l'essere, il quale – appunto –, per essere, deve essere determinato e dunque contenere già in sé la differenza.

Si deve ora segnalare, seppur brevemente, un ultimo aspetto rilevante di questo scritto: l'attenzione che viene dedicata alla *Leidenschaft*, posta qui come contraltare concettuale delle passioni aristoteliche, e quindi pienamente in linea con la nozione di qualità,

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem* (lo spaziato è reso con il corsivo).

riferita però all'essere umano: «quelle che nell'uomo si chiamano passioni, sono qualità così come hanno esistenza nella sfera spirituale»²⁷. Due elementi devono essere sottolineati: *in primis*, nel quadro generale dello sviluppo del pensiero di Feuerbach, tali considerazioni testimoniano che l'interesse antropologico è ben presente nell'autore fin dai suoi esordi filosofici, aspetto che, rivelandosi centrale dopo la critica all'idealismo, si dimostra decisivo nella ricostruzione del suo percorso di allontanamento da Hegel²⁸; in secondo luogo, più specificamente nel merito del testo analizzato, esse testimoniano un'autentica trasformazione della struttura dialettica del rapporto tra finito e infinito, soprattutto tenendo conto del fatto che è dalla stessa dimensione logico-metafisica che il filosofo sente la necessità di scivolare al piano empirico-antropologico: «forse in generale la vera psicologia è la più profonda metafisica che possa mai darsi»²⁹. Le passioni, infatti, come qualità specificamente umane, sono caratterizzate dall'aver una doppia natura, cioè universale e particolare. Ciascuna passione è, nel pro-

²⁷ Ivi, p. 47.

²⁸ Relativamente all'importanza di questa tendenza antropologica nell'opera feuerbachiana si esprime Philonenko, il quale, facendo riferimento a un testo di questi anni (i *Todesgedanken* del 1830), sostiene che «dal 1830 egli [= Feuerbach] ha dunque assolutamente divorziato col pensiero hegeliano. Infine, facendo riferimento alla celeberrima pagina della *Logica*, in cui Hegel pretende di trattare le categorie prima della creazione di un mondo finito, e dichiarando al contrario che l'antropologia non potrebbe dir nulla dell'uomo se questo non esistesse, egli rompe decisamente con l'*a priori* speculativo e meta-trascendentale di Hegel» (A. Philonenko, *La Jeunesse de Feuerbach*, Vrin, Paris 1990, p. 153).

²⁹ L. Feuerbach, *Aristotele, Qualità, Metafisica, Δ 14*, cit., p. 75.

prio riferirsi a sé stessa, universale (assoluta, sciolta da qualsiasi riferimento all'alterità), ma insieme anche particolare, poiché la sua stessa ragion d'essere dipende da ciò che è altro da sé³⁰.

2. *Il panteismo come spirito dell'epoca moderna*

Il percorso parallelo attraverso cui Feuerbach compie la rivalutazione della finitezza (essere determinato), e che porterà al materialismo, è costituito dall'approfondimento, nei medesimi anni, della filosofia moderna³¹. Evidentemente lo studio della *Logica* e della storia del pensiero non possono venire

³⁰ Tra gli esempi proposti da Feuerbach ci sono quelli dell'amore o dell'odio, in cui appunto la passione si sviluppa nella dimensione dell'interiorità del soggetto e in questo soltanto ha realtà, pur riferendosi sempre a un oggetto esterno e venendo sempre da questo determinata. Ancora più chiaro è forse il caso dell'ambizione, in cui «l'uomo è solo soggettivo, si riferisce a una cosa non per lei stessa, e tuttavia questa relazione verso di sé, che è la più soggettiva, è nello stesso tempo la relazione più esteriore, più alienante nei confronti degli altri, delle loro opinioni e simili» (ivi, p. 59).

³¹ Interessante notare, con Casini, che in questi stessi anni in cui Feuerbach maturava tali considerazioni, che lo avrebbero portato di lì a poco alla radicale critica della dottrina di Hegel, pubblicava una strenua difesa del proprio maestro contro Karl Bachmann, autore di un *Antihegel*. A far luce su questa apparente contraddizione, tuttavia, sarà lo stesso Feuerbach, il quale, nel già citato *Verhältnis zu Hegel*, afferma in relazione a quegli anni: «L'Antihegel si era già introdotto in me, ma poiché dapprima egli era solo un mezzo uomo, gli imposi il silenzio» (L. Feuerbach, *Verhältnis zu Hegel*, cit., p. 420). Per il riferimento a Casini, cfr. L. Casini, *Feuerbach postumo. Il panteismo delle lezioni di Erlangen*, Sansoni, Firenze 1979, p. 22.

artificiosamente disgiunti, soprattutto tenendo conto del fatto che, seppure in termini originali, Feuerbach si considera ancora pienamente hegeliano. Non sorprende dunque che egli apra le proprie *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, dell'anno '35-'36, con questa affermazione: «I sistemi filosofici hanno un'origine necessaria; la loro origine, la loro necessità, è l'Idea»³².

L'interesse per il panteismo dal punto di vista storico, che secondo Feuerbach costituisce il vero momento di chiusura dell'età medievale e l'avvio dell'epoca moderna, non può dunque essere separato dall'interesse per l'oggetto sensibile in chiave logica. Il panteismo italiano, prima ancora di quello spinoziano, offre a Feuerbach il sostrato filosofico su cui fondare la propria interpretazione del rapporto tra finito e infinito in una prospettiva sempre più immanentistica, coerentemente con le acquisizioni logiche delle *Lezioni* cui si è fatto riferimento, dove appunto l'infinità si caratterizzava come qualità, dunque determinazione essa stessa e pertanto contenente già in sé il proprio limite. Le *Vorlesungen* sulla filosofia moderna costituiscono pertanto un momento centrale. Qui infatti Feuerbach afferma chiaramente che «la filosofia moderna comincia là dove il *panteismo* o, almeno, il senso *panteistico* è esplicito come filosofia e nella filosofia», e, subito dopo, che «questo è avvenuto in Italia»³³. Si tratta dunque di un consapevole e fondamentale cambio di prospettiva rispetto alla *Sto-*

³² L. Feuerbach, *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, in L. Casini, *Feuerbach postumo. Il panteismo delle lezioni di Erlangen*, cit., p. 73.

³³ Ivi, p. 76.

ria della filosofia moderna da Bacone da Verulamio a Spinoza del '33, in cui – in linea con le interpretazioni più diffuse – egli faceva cominciare l'età moderna del pensiero con la figura di Cartesio e dunque con la fondazione della realtà nell'Io. L'origine di questa lettura della storia della filosofia, sostiene ora Feuerbach nelle *Vorlesungen*, dipende da quella tradizione di pensiero che vede «nel protestantesimo [...] il carattere generale della filosofia moderna, e di conseguenza afferma che solo il sistema in cui si trova espressamente definita la contraddizione tra coscienza ed esistenza, Io e mondo, può essere l'inizio della filosofia moderna»³⁴, concludendo esplicitamente che a suo giudizio «questo è il caso di Cartesio»³⁵.

Egli ritiene invece ora che «questa tesi è criticabile»³⁶ – e, si noti, il piano dell'argomentazione è logico – in quanto «già a priori si può stabilire che l'inizio non può mai essere la contraddizione, la differenza, ma sempre e solo l'unità»³⁷. Con Bruno, Telesio e Campanella, dunque, Feuerbach individua nel panteismo un primo movimento della filosofia verso l'unità, poiché questi autori ricomprendono pienamente la natura in quanto tale, senza subordinarla al concetto³⁸. Tenendo tuttavia conto della prospet-

³⁴ Ivi, p. 80.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Casini restituisce perfettamente il nodo della questione: «lo spirito dell'età non consiste più [...] nell'autoaffermazione dell'Io, quanto piuttosto nella capacità di recepire l'altro-da-sé, nell'uscire fuori da sé dello spirito di cui la ricezione della materia e del sensibile nel pensiero è la caratteristica più alta» (L. Casini, *Feuerbach postumo. Il panteismo delle lezioni di Erlangen*, cit., p. 33).

tiva ancora hegeliana tramite cui Feuerbach comprende il panteismo nel quadro generale di queste *Lezioni*, non si deve commettere l'errore di attribuire a questa «idea o intuizione dell'unità»³⁹, che egli riconosce ai filosofi italiani, un valore tale da poter mettere in discussione il ruolo di compimento del percorso dello Spirito che invece appartiene all'idealismo. Sostenere che la filosofia moderna, come del resto ogni cosa, debba cominciare con l'unità («l'umanità comincia ovunque con e nell'unità»⁴⁰), e che tale unità sia rinvenibile nel pensiero italiano rinascimentale, significa per Feuerbach riconoscere a questi pensatori il merito di aver espresso lo spirito della modernità, ponendosi però solo come momento iniziale di un percorso che, con pieno rigore dialettico, deve passare per un momento negativo, il principio della soggettività sviluppato da Cartesio a Leibniz, e infine ricomprendersi nell'idealismo, piena attuazione dell'identità di natura e spirito, di reale e razionale. Per dirla in termini fin troppo semplicistici, il panteismo, pur tenendo insieme natura e spirito, concepisce un'unità immobile, senza dialettica e dunque “*geistlos*”, così che si dovrà passare per il suo rovesciamento, cioè a dire il pensiero che va da Cartesio a Leibniz, in cui al contrario – in nome dell'Io e della soggettività – la natura sarà considerata pura exteriorità. Sarà infine la dottrina hegeliana a ricomprendere pienamente l'identità (nella differenza) delle due determinazioni del reale.

Ora, senza voler commettere l'errore sopra indicato, è tuttavia opportuno sottolineare in questa nuova

³⁹ L. Feuerbach, *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, cit., p. 80.

⁴⁰ *Ibidem*.

lettura feuerbachiana della storia della filosofia alcuni elementi particolarmente significativi. Considerare – come Feuerbach fa esplicitamente – il panteismo «un membro della contraddizione»⁴¹ di quel percorso sopra schematizzato, significa inevitabilmente rendere l'idealismo «l'altro [membro della contraddizione]»⁴², aprendo così la strada a una messa in discussione dell'universalità di quest'ultimo – come sottolinea Casini – «proprio a causa del suo “lasciar fuori” una parte della realtà, la materia»⁴³. Si noti, inoltre, che le ultime pagine di queste *Lezioni*, dedicate a Hegel, contengono un elemento di critica verso quest'ultimo consistente proprio – come si vedrà ora – nel non aver pienamente riconosciuto la dimensione materiale e dunque – si capisce – nell'aver fallito il proposito di compimento del panteismo. Pare dunque che il percorso intrapreso da Feuerbach, in linea con le acquisizioni delle lezioni di *Logica*, sia già molto più orientato nella direzione della *Sinnlichkeit* che della *Vernünftigkeit*. Del resto, dopo aver ridefinito i termini dell'essere e della dialettica in un orizzonte teso a rivalutare la dimensione empirica, si comprende come la *Logica* – nella sua esposizione hegeliana – possa apparire a Feuerbach più uno strumento di separazione che d'unificazione: in gioco è la capacità di comprendere *realmente* tutte le determinazioni della realtà.

Dal che deriva che il suo metodo [= di Hegel], per

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ L. Casini, *Feuerbach postumo. Il panteismo delle lezioni di Erlangen*, cit., p. 38. Per una più approfondita analisi di questi delicati passi feuerbachiani, cfr. *ivi*, pp. 37-48.

quanto vitale e profondo sia in sé, è caduto tuttavia in un certo formalismo e meccanicismo. E ne derivò che si scambiò l'esposizione dell'Idea per l'Idea stessa, il soggettivo per l'oggettivo, che si ritenne anche la logica nella sua estensione sulla carta come il sapere assoluto in carne e ossa, mentre la logica soggettivamente, cioè in rapporto al filosofo, è solo il sapere del sapere assoluto⁴⁴.

Si tratta di una critica che viene qui presentata per la prima volta, ma che Feuerbach riproporrà senza modificarla nel '39 in *Per la critica della filosofia hegeliana*⁴⁵. Questo aspetto non è secondario, al contrario, dimostra come in Feuerbach vi sia già, *in nuce*, l'idea, basata sulla sua preliminare "riforma" della dialettica, che la filosofia hegeliana, sebbene fosse considerata la filosofia per eccellenza critica verso la *Trennung* intellettuale, non riuscisse pienamente nel proprio proposito di restituire un'elaborazione filosofica della totalità del reale, comprendente le sue contraddizioni. Se infatti la *Logica* di Hegel in fondo mirava a questo, cioè alla *Aufhebung* della contraddizione, al suo attraversamento, affinché proprio sulla contraddizione si ponessero le basi solide della conoscenza scientifica del reale, per Feuerbach questo non è avvenuto⁴⁶. Al contrario, nel suo rigido sezionare il

⁴⁴ Ivi, p. 123.

⁴⁵ Cfr. L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, cit., pp. 118-119.

⁴⁶ Conseguenza necessaria del percorso di Feuerbach è, a questo punto – come nota Moschetti –, il bisogno di confutare la struttura logica hegeliana, intesa come dialettica della contraddizione. Facendo leva sull'assunto per cui l'essere può darsi solo come determinato, Feuerbach, ammettendo che contenga in sé la propria

reale in momenti, la *Darstellung* hegeliana avrebbe prodotto un'inevitabile «finitizzazione dell'infinito, un'esteriorizzazione e uno smembramento dell'identico in sé, una scomposizione in momenti e gradi succedentisi l'uno dopo l'altro», tale per cui – conclude Feuerbach – «l'idea dell'unità finisce perciò in Hegel troppo spesso sullo sfondo»⁴⁷.

Dunque, la critica feuerbachiana di fatto consiste in quest'accusa di aver perso di vista proprio l'unità che Hegel voleva dimostrare, per concentrarsi sui momenti che la costituiscono. È opportuno in ogni caso ricordare che nelle ultime righe di queste pagine su Hegel Feuerbach riconosce che, nonostante queste criticità relative alla forma e all'esposizione, il pensiero hegeliano rimane comunque di grande profondità⁴⁸. La critica a Hegel è dunque, per ora, solamente *formale*: Feuerbach non mette in alcun modo in discussione la coincidenza di pensiero ed essere⁴⁹. Egli cerca solamente di emendare l'idealismo hegeliano, al fine di poter rendere conto della sensibilità, momento che non può essere escluso da una adeguata trattazione della realtà. In questo senso dev'essere compreso lo studio feuerbachiano del panteismo ita-

determinazione, contestualmente esclude che possa accogliere il proprio opposto. Si tratta dunque di ritornare, aristotelicamente, a un primato dell'intelletto contro la ragione (cfr. A.M. Moschetti, *Il problema logico in Feuerbach*, cit., pp. 136-142).

⁴⁷ L. Feuerbach, *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, cit., p. 123.

⁴⁸ «Ma questo difetto di forma e di esposizione non ci deve far trascurare la profondità e la verità dell'Idea che in Hegel sta a fondamento di tutto» (ivi, p. 124).

⁴⁹ Cfr. C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Bari 1978, pp. 26-27.

liano e spinoziano, ovvero come un'integrazione tesa a colmare le «mancanze di forma» dell'idealismo.

3. *La mediata immediatezza della Gattung*

Tornando alla lettura löwithiana dei principi fondamentali che costituiscono la “nuova filosofia” di Feuerbach, si deve ora spendere qualche parola sul concetto di “altruismo”, il quale viene espresso attraverso la nozione di *Gattung*. A tale nozione, infatti, Feuerbach attribuisce un valore speciale, in quanto elemento di conciliazione – e dunque di superamento – di tutte quelle incongruenze che, si è visto, egli giunse ad attribuire alla dottrina del maestro. Tenendo fermo il proposito hegeliano di restituire un'adeguata comprensione del reale, e dunque del rapporto di “unità nella differenza” di finito e infinito, vi è qui, nelle intenzioni dell'autore, il tentativo di teorizzare il superamento della finitezza del singolo nella totalità del genere – appunto –, senza così rinunciare alla dimensione sensibile. A ciò si aggiunge anche il proposito di confrontarsi con un altro grande problema, cioè a dire quello dell'immediatezza: riconoscere la necessità di cominciare dalla dimensione empirica, infatti, significa – per un Feuerbach ancora hegeliano – trovarsi nella necessità di offrirne una giustificazione logica e dunque di introdurre una mediazione concettuale in una dimensione di immediatezza. Ciò a cui si assiste, di fatto, è un rovesciamento del problema hegeliano, dal momento in cui in Hegel, posto l'elemento razionale come primario, il problema consisteva nel dover render conto razionalmente dell'altro della ragione: l'elemento sensibile, immediato.

La nozione di *Gattung*, va specificato, viene toccata in prima istanza dallo stesso Hegel, ed è proprio a partire dall'elaborazione hegeliana che Feuerbach avverte la necessità di discuterne i termini. Già nella *Dissertazione*, infatti, il concetto di genere viene affrontato da Feuerbach in esplicito confronto con la declinazione che ne veniva data da Hegel nella *Fenomenologia*, nella *Logica* e nell'*Enciclopedia*⁵⁰. Per Hegel tuttavia, detto brevemente, il genere, in quanto appartenente alla dimensione naturale, non poteva realizzare la propria aspirazione all'universale, ricadendo sempre nella finitezza dell'individuo che dal *Gattungsprozess* viene generato: solo l'autocoscienza – nel processo dialettico – può compiere l'universalità piena, il Sapere Assoluto⁵¹. Rispetto alla trattazione hegeliana, è qui opportuno segnalare che – pur rimanendo sostanzialmente in accordo con la prospettiva del proprio maestro⁵² – Feuerbach se ne occupa già con un'accezione più marcatamente antropologica, almeno sotto due aspetti, tra loro legati: in primo luogo, come è evidente, nella comprensione del

⁵⁰ Ascheri sottolinea che il rimando all'*Enciclopedia* è presente nella tesi manoscritta, «caduto evidentemente per dimenticanza del tipografo» (C. Ascheri, *Feuerbach 1842: necessità di un cambiamento*, cit., p. 13).

⁵¹ Si vedano in proposito i paragrafi relativi all'*antropologia*, in special modo all'*anima naturale*, contenuti nella sezione dedicata allo *Spirito Soggettivo* dell'*Enciclopedia* (cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2013, vol. III).

⁵² Cesa insiste molto su questa piena adesione del giovane Feuerbach alla dottrina idealista, sostenendo che in queste pagine «il giovane Feuerbach sembra più idealista di Hegel» (C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, cit., p. 90). Cfr. anche C. Ascheri, *Feuerbach 1842: necessità di un cambiamento*, cit., pp. 13-14.

Geist hegeliano come *ratio*, ragione umana (intesa come elemento di superamento del limite biologico della vita naturale); in secondo luogo, nei termini in cui il genere assume in Feuerbach un valore maggiore rispetto a quanto gliene conferisse Hegel, facendosi esso stesso essenza dell'uomo e dunque trascendendo quella dimensione di mera naturalità cui Hegel lo relegava⁵³. Per il Feuerbach del '28, dunque, il *genus* può comprendersi solo nel pensiero, in quanto il genere «in natura [*in rerum natura*] non si trova, e né appare, *come genere*; solamente nel pensiero si trova come unità, anzi come ragione presente, poiché effettivamente [*revera*] gli uomini, unici e diversi, sono *tenuti insieme* [*sublati*] solo nel pensiero, niente affatto secondo la loro nozione»⁵⁴.

Si tratta ora di comprendere i termini dell'evoluzione di questo concetto nel percorso di maturazione della filosofia propria di Feuerbach, così da poterne misurare l'importanza e rendere conto del ruolo cruciale che esso viene ad assumere nella "svolta" materialistica. A tal fine, è bene tenere conto di quanto

⁵³ È lo stesso Feuerbach a riconoscere che questa sua differente impostazione era in lui presente sin dall'inizio della sua attività intellettuale. Nel già citato *Verhältnis zu Hegel* infatti sosteneva: «Il mio punto di vista già non era puramente logico o metafisico, ma più *psicologico*» (L. Feuerbach, *Verhältnis zu Hegel*, cit., p. 420).

⁵⁴ L. Feuerbach, *De ratione, una, universali, infinita*, in *GW*, vol. I, p. 96. Si noti che il verbo latino *tollere* viene reso nella traduzione tedesca di M. Hiller (presente nella più recente edizione delle *GW* a cura di W. Schuffenhauer), basata su quella più datata di Jodl, con il verbo *aufheben*. Dato il senso complessivo del passo, pare evidente il rimando hegeliano, intendendo quindi Feuerbach il genere come una vera e propria *Aufhebung* (superamento e insieme mantenimento) dei singoli individui.

detto circa l'elaborazione feuerbachiana della *Logica* e delle considerazioni in merito al panteismo. In linea con quelle acquisizioni, infatti, si può osservare un ulteriore slittamento "antropologico" – e dunque, per così dire, orientato verso la sensibilità – già nel passaggio, temporalmente brevissimo, che vi è tra la *Dissertazione* e i *Pensieri sulla morte e l'immortalità dell'anima*, pubblicati anonimi nel 1830. Ancora il nodo fondamentale resta quello del rapporto tra finito e infinito, affrontato però stavolta attraverso il tema della morte. Non potendo discutere approfonditamente le considerazioni esposte nell'opera, ci si limiterà a sottolinearne gli elementi interessanti ai nostri fini. Si tratta essenzialmente di cogliere un superamento – a ben vedere non banale – delle posizioni della dissertazione: se lì la "trascendenza" della finitezza del singolo nell'infinità del genere era fondata sulla ragione, posta in una posizione di superiorità rispetto al sentimento, qui è in opera un rovesciamento di questa prospettiva.

L'ente personale, preso come personale, come persona, non ama, esso è capace soltanto di dividere e di respingere; la persona intesa restrittivamente come persona non può amare, ma soltanto odiare, separare, disunire; la persona, per amare, deve poter rinunciare al suo esser-per-sé, severo e costante; ma non vi può rinunciare se in lei non c'è, per così dire, un luogo in cui essa non è persona, ove non c'è la separazione che divide e la differenza che respinge, ma dove tutto è uno e uno è tutto⁵⁵.

⁵⁵ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, cit., p. 27.

L'accesso alla dimensione del genere (all'essenza), e dunque dell'infinità che oltrepassa la limitatezza della personalità, è affidato ora al concetto di amore. Si noti anche, del resto, che in questo testo Feuerbach teorizza l'identità dell'amore con Dio stesso, anzi «Dio è l'amore come soggetto e sostantivo»⁵⁶. Abbiamo dunque un rapporto che si configura in questi termini: l'uomo, che è l'essere determinato, trascende sé stesso attraverso il movimento dialettico che compie amando, poiché attraverso l'amore egli non è più in sé né per sé, ma unità con l'altro da sé, dunque infinità. Ma la possibilità di amare, va sottolineato, è data all'uomo in quanto originariamente partecipa dell'amore stesso, in quanto la finitezza è un nulla in sé, se svincolata dalla totalità cui appartiene (in piena prospettiva idealista). In questi termini viene giustificata l'identità della nozione di Dio, infinito e amore.

Questo elemento dell'amore, e in generale delle passioni, assume un ruolo fondamentale in vista della frattura con l'idealismo da parte di Feuerbach. La presenza di un importante spazio dedicato alle *Leidenschaften* in *Aristotele, Qualità, Metafisica, Δ 14*, a cui si è fatto riferimento sopra, è un'ulteriore testimonianza del fatto che esso resta un nodo teorico sempre presente nell'elaborazione feuerbachiana, al punto da rivelarsi poi centrale nel momento della svolta materialista. Dal '39 in poi, infatti, il concetto di *Gattung* assume un valore fondamentale nell'architettura della filosofia di Feuerbach, permettendo di tenere insieme da un lato la sensibilità (immediatezza) e dall'altro la mediazione, non più esclusivamente spirituale – come era nel caso di Hegel – ma calata nella realtà

⁵⁶ Ivi, p. 32.

sensibile. Nell'opera del '36, *Leibniz*, si osservano infatti delle considerazioni interessanti relative al rapporto tra lo spirituale e il sensibile, tra la materia e il pensiero, che, se lette alla luce della produzione futura, costituiscono già degli indizi importanti circa il modo in cui Feuerbach intenderà il genere, cioè come superamento *reale* (totalità) dei singoli uomini (finitezza). Qui Feuerbach sostiene l'esigenza di trovare una mediazione tra l'empirismo più puro, il quale nega la dimensione del pensiero, e il suo contraltare: lo spiritualismo che nega l'esistenza della realtà fuori di sé. «La grande importanza storica dell'empirismo sta certamente nell'aver esso reintegrato i diritti dei sensi, [...] e in generale nell'aver elevato la sfera del mediato, dell'empirico, a oggetto indispensabile ed essenziale»⁵⁷, tuttavia, «l'empirismo misconosce i propri limiti e confini quando vuol essere indipendente e farsi valere come filosofia: esso allora trasforma il condizionato in casuale, il mediato in primo e originario; si attiene unicamente al fenomeno, all'individuale; e il concetto dell'unità e totalità, dell'essenza e della sostanza gli viene meno»⁵⁸.

L'esigenza di trovare un *medium* tra sensibile e spirituale è qui esplicitamente riconosciuta: essa consiste nel non perdere di vista «il concetto dell'unità e totalità», che l'empirismo da sé non riesce a scorgere. Perché si possa compiere la svolta materialista, a ben vedere, resta a Feuerbach soltanto un ultimo – decisivo – passo da compiere, cioè a dire

⁵⁷ L. Feuerbach, *Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz*, trad. it. N. Merker, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019, p. 162.

⁵⁸ Ivi, p. 163.

quel rovesciamento che consiste nel riconoscere effettivamente come primo e immediato l'elemento sensibile, qui ancora considerato come mediato (la ragione di ciò sta evidentemente nell'impostazione ancora idealista del pensiero feuerbachiano, tale per cui l'elemento sensibile, in quanto finito, non può in alcun modo presentarsi come primo, poiché allora sarebbe ontologicamente indipendente dalla totalità). Solo pochi anni più tardi, tuttavia, in *Per la critica della filosofia hegeliana*, il passo sarà compiuto e l'essere sensibile costituirà il vero punto di partenza, logico, ontologico e gnoseologico, di tutta l'impalcatura teorica feuerbachiana. Torneranno infatti in quest'opera, che è insieme critica del maestro e manifesto di una filosofia nuova, quegli elementi che Feuerbach aveva già sviluppato – cioè a dire le passioni, l'inclinazione antropologica, l'importanza della sensibilità –, nel contesto rovesciato del materialismo, così da poter assumere il ruolo cruciale di conciliazione tra riconoscimento dell'individualità e spinta verso la trascendenza di sé, in un tentativo di teorizzare la totalità senza rinunciare alla dimensione empirico-sensibile:

Solo l'amore, l'ammirazione, il rispetto – la passione, per dirla con una parola – fanno dell'individuo il genere [...]. Ma la ragione, sempre memore del salomonico *Nil novi sub sole*, non sa nulla di una incarnazione reale e assoluta del genere in una individualità determinata⁵⁹.

⁵⁹ L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, cit., p. 112.

Per quanto sia dunque opportuno riconoscere la radicalità della critica da parte di Feuerbach alla dottrina hegeliana e l'intenzione di affermare una filosofia nuova che possa dirsi materialista, occorre tuttavia sottolineare come egli non perda mai di vista l'importanza della mediazione. Se la *Sinnlichkeit* costituisce quello scoglio contro cui non può che infrangersi l'idealismo, e che giunge a essere invece il fondamento stesso del materialismo, la *Gattung* rappresenta invece quell'ancoraggio alla mediazione e all'esigenza di totalità che caratterizzava lo spiritualismo⁶⁰. Tentando

⁶⁰ Rispetto alla *Wirkungsgeschichte* della dottrina feuerbachiana è interessante a questo punto notare come – soprattutto tra i suoi lettori materialisti – questa resistenza all'empirismo più immediato non sia stata soltanto riconosciuta, ma anche criticata, laddove invece per Feuerbach il legame con l'idealismo costituiva, nei termini in cui egli lo intendeva, l'elemento di merito che distingueva la sua filosofia, per esempio, dal materialismo francese. Tra i primi a sottolineare questa ambiguità del materialismo feuerbachiano, anche se con evidenti finalità critiche, sono stati Engels e Lange. Nel celebre saggio del 1888, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Engels distingueva «i filosofi che affermavano la priorità dello spirito rispetto alla natura», i quali «formavano il campo dell'idealismo», da quelli che invece «affermevano la priorità della natura», che invece «appartenevano alle diverse scuole del materialismo». Rispetto a questa prima distinzione, Engels poneva dunque Feuerbach senz'altro tra i materialisti, rimproverandogli però di rimanere legato all'idealismo per diversi aspetti, in primo luogo per non aver calato il discorso sull'uomo nel contesto storico reale e, in secondo luogo, per non aver riconosciuto la dialettica (e dunque il movimento storico) insita nella natura stessa, di cui, nell'interpretazione engelsiana, aveva dato conferma la scienza con tre scoperte decisive: l'unità della cellula (da cui si sviluppa l'organismo), la trasformazione dell'energia e la teoria evuzionista di Darwin. Più tardi, F.A. Lange riprenderà queste

dunque di trovare una conciliazione tra la spinta (logica) verso il materialismo e quella verso l'unità (residuo della fascinazione nei confronti del maestro), ancora una volta Feuerbach dava prova del proprio carattere inquieto, incapace di riposare su una posizione netta, continuamente in cerca di quel «qualcosa» che – come confessava nelle lettere giovanili – gli era sempre sfuggito e da sempre costituiva la ragione più profonda e personale della sua passione filosofica.

posizioni nella sua *Storia del materialismo*, sostenendo che «in questa glorificazione esclusiva dell'uomo riconosciamo un tratto particolare della filosofia di Hegel, che separa Feuerbach dai materialisti propriamente detti. Ritroviamo qui la filosofia dello spirito, sotto la forma della filosofia dei sensi». Cfr. F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976; F.A. Lange, *Storia del materialismo*, trad. it. A. Treves, Monanni, Milano 1932, vol. II, p. 95.

FINE DELLA FILOSOFIA: INIZIO DELLA STORIA.
I *PROLEGOMENA* DI CIESZKOWSKI COME
SVILUPPO FICHTIANO DELLA FILOSOFIA DELLA
STORIA DI HEGEL

Silvestre Gristina

Introduzione

Se la critica, nelle prime fasi di quella lunga stagione filosofica che fu la filosofia classica tedesca, aveva rappresentato la Ragione nella funzione di *pars destruens* rispetto al dogmatismo e alle astrazioni di una certa coscienza non ancora pienamente autocosciente, nella fase finale, dopo cioè il culmine speculativo-sistematico della filosofia hegeliana, si sarebbe riscoperta come l'unica via possibile per la transizione dall'idealismo assoluto a una concreta filosofia dell'azione. A partire dagli anni Trenta, dopo la morte di Hegel, questo modello critico sarebbe stato assunto nella sua radicalità da Heine e dal *Junges Deutschland* con finalità politiche e culturali, per poi, tramite il medio propulsivo di *Das Leben Jesu* (1835) di Strauss, trasformarsi nel *modus operandi* dei giovani hegeliani. Il disfaccimento dell'edificio dell'idealismo assoluto non venne, infatti, propiziato solamente dal programma reazionario di Guglielmo IV e dalla filosofia positiva di Schelling, ma, in pri-

mo luogo, da quella stessa stirpe di drago che Metternich avrebbe miticamente condannato come Idra rivoluzionaria. La Sinistra Hegeliana, riunitasi sotto la guida di Arnold Ruge intorno agli annali di Halle, nel portare alle estreme conseguenze la critica allo hegelismo, sarebbe riuscita, per mezzo degli stessi strumenti metodologici forniti dall'idealismo assoluto, ad aprire il sistema hegeliano, smascherandone le pretese di assolutezza. La critica di Heine all'arte, di Strauss alla religione, di Ruge, Hess e Marx allo Stato, come quella di Feuerbach alle strutture speculative profonde dell'idealismo assoluto, furono i gesti filosofici dei "giovani hegeliani", rivoluzionari, che garantirono lo sgretolamento delle fondamenta sistematiche. Quest'operazione di critica e ripensamento dello hegelismo mirava consapevolmente, come è evidente, a ottenere attraverso la contesa filosofica un riscontro pratico sul piano politico.

Ciò che, infatti, inquietava particolarmente questi pensatori era l'idea che, se, secondo l'ortodossia degli allievi "destrorsi", sistema e storia in Hegel si presentavano come effettivamente coincidenti, allora con il sistema compiuto anche la storia sarebbe dovuta finire. Con la fine della storia sarebbe crollata ogni speranza nel cambiamento e nel progresso, si sarebbe dovuto accettare lo stato delle cose come razionale e perfetto.

[Q]uelli che sottolineavano la seconda parte del detto del maestro [*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*¹] videro in

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, p. XIX.

esso una giustificazione filosofica della realtà esistente, e ne trassero conclusioni politicamente conservatrici. Coloro che diedero maggior rilievo alla prima metà della massima sostennero che essa, nel suo complesso, suggerisce che tutto ciò che può dimostrarsi razionalmente valido dovrà alla fine realizzarsi. Per loro l'asserzione di Hegel aveva il significato di un'accettazione di vasta portata, da parte dei filosofi, del postulato radicale e rivoluzionario che impone di plasmare il mondo in conformità con la ragione².

Per gli hegeliani di sinistra, il mondo *doveva* ancora essere plasmato in conformità con la ragione, pertanto la storia non poteva essere già compiuta. Il sistema si sarebbe potuto dire compiuto, così come la filosofia si sarebbe potuta definire assoluta, giunta all'apice speculativo del concetto, ma la storia doveva, semmai, cominciare proprio in quel momento come storia della razionalità dispiegata.

Il primo a confrontarsi direttamente, da hegeliano, con il problema delle epoche della storia universale, con il problema della storia *tout court*, fu il barone polacco August von Cieszkowski³ con i suoi *Pro-*

² S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, il Mulino, Bologna 1972, p. 159.

³ Per un inquadramento e un approfondimento del pensiero di Cieszkowski, si vedano A. Liebich, *Between Ideology and Utopia: The Politics and the Philosophy of August Cieszkowski*, Reidel, Dordrecht 1979; il saggio introduttivo di M. Tomba all'edizione italiana dei *Prolegomena* (M. Tomba, *Politica e storia nel Vormärz: August von Cieszkowski*, in A. von Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, a cura di M. Tomba, Guerini e Associati, Milano 1997); Id., *August Cieszkowski. Philosophie der Praxis*

legomena zur Historiosophie (1838), canto aurorale – citando liberamente Michelet – della filosofia del futuro, della filosofia della *praxis*. Possiamo dire che proprio l'opera di Cieszkowski fu, in un certo senso, la condizione di possibilità, esplicitata solamente nel 1838, della storicizzazione del sistema hegeliano nella sua totalità. Riaprire la storia al futuro significava abbandonare l'ambito della filosofia, se “filosofia” significava allora “hegelismo”, per accedere al piano sociale e politico – in senso esteso – della prassi. Ed è proprio seguendo questa direzione futurologica che sarà possibile tematizzare, tramite l'esempio del barone polacco, quel generale “ritorno a Fichte” della Sinistra hegeliana⁴, che sarebbe stato concettualmen-

und Theorie der Geschichte, in L. Lambrecht (Hrsg.), *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Forschungen zum Junghegelianismus*, Bd. 2, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1996; B.P. Hepner, *History and the Future: The Vision of August Cieszkowski*, «The Review of Politics», 15 (1953), 3, pp. 328-349; M.N. Jakubowski, *On August Cieszkowski's "Philosophy of Action"*, «Dialectics and Humanism», 4 (1977), pp. 95-104; Id., *The Meaning of History in August Cieszkowski*, «Dialectics and Humanism», 8 (1981), pp. 145-155; D. Kubat, *Marx and Cieszkowski*, «The American Slavic and East European Review», 20 (1961), 1, pp.114-117; L.S. Stepelevich, *August von Cieszkowski: From Theory to Praxis*, «History and Theory», 13 (1974), 1, pp. 39-52; A. Walicki, *August Cieszkowski's Philosophical Works of 1838-1842 within the Intellectual Context of Their Times*, «Dialectics and Humanism», 3 (1975), pp. 197-209; infine, K. Pawlaczyk, *The Idea of Historiosophy in August Cieszkowski's Early Writing*, Logos, Berlin 2021.

⁴ Il tema della ripresa, da parte dei giovani hegeliani e del giovane Marx, di concetti fichtiani in chiave antihegeliana è l'argomento nel contesto del quale deve esser letto questo contributo. Ci sembra, infatti, che senza alcuni gesti filosofici ereditati della filosofia trascendentale fichtiana i giovani hegeliani si sarebbe-

te decisivo ai fini di una riattivazione – per quanto in forme inedite – della struttura aperta della filosofia trascendentale e del trascendentale come condizione di possibilità del farsi libero della storia.

ro rivolti al sistema hegeliano con uno strumentario concettuale meno efficace per riaprire e, poi, rovesciare l'hegelismo. Per spunti interessanti in questo senso, si vedano H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Klett, Stuttgart 1963; L. Lambrecht, *Junghegelianismus gleich Fichteanismus gleich Rückschritt*, in D. Losurdo, H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Pahl-Rugenstein, Köln 1988, pp. 154-169; A. Durand, *Feuerbach lecteur de Fichte*, «Philosophie», 3 (2009), pp. 33-50; V. López-Domínguez, *Fichte und der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, «Fichte Studien», 37 (2013), pp. 125-142; F. Fischbach, *Le "Fichte" des Jeunes-hégéliens et la "philosophie de l'action" de Cieszkowski et Hess*, in J.-M. Vaysse (éd.), *Lectures de Fichte*, «Kairos», 17 (2001), pp. 97-128; F. Fischbach, «Possession» versus «expression»: *Marx, Hess Fichte*, in E. Renault (éd.), *Lire les Manuscrits de 1844*, PUF, Paris 2008, pp. 71-87; F. Fischbach, *De la propriété possessive à la propriété expressive: Fichte, Hess, Marx*, in J.-C. Goddard, J.R. de Rosales (éds), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Milano 2008, pp. 285-305; Id., «Possession» versus «expression»: *La triarchie Fichte-Hess-Marx et la question de la propriété*, in Id., *Sans objet: Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris 2009, pp. 223-267; Id., *Le jeune-hégélianisme, laboratoire de la modernité sociale et politique – et de sa critique*, «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 41 (2017), pp. 9-29; J. Stahl, *Junghegelianische Tatphilosophie in ihrem Verhältnis zu Fichte*, «Fichte Studien», 37 (2013), pp. 109-124; T. Rockmore, *Activity in Fichte and Marx*, «Idealistic Studies», 6 (1976), 2, pp. 191-214; Id., *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press & Simons, Edwardsville-London-Amsterdam 1980; Id., *L'influence fichtéenne chez Marx*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 85 (1980), 1, pp. 83-93; Id., *Is Marx a Fichtean?*, «Philosophy & Social Criticism», 36 (2010), pp. 93-104; Id., *Marx the Fichtean*, «East Asian Journal of Philosophy», 1 (2021), pp. 85-100. Particolarmente valido per rigore storiografico L. Vincenti, *Fichte e il marxismo*, «Dianoia», 18 (2013), pp. 211-236.

In questo contributo si cercherà di delineare i vettori fondamentali della critica di Cieszkowski alla filosofia della storia di Hegel, collocando l'autore nel contesto della Sinistra hegeliana e della nascente filosofia polacca dell'azione, mettendo in risalto gli elementi fichtiani della sua filosofia, con particolare riferimento – per ragioni che verranno presto esplicitate – alla *Bestimmung des Menschen* (1800) e ai *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). La tesi di fondo è che l'influenza di Fichte sia stata fondamentale per Cieszkowski (e per i giovani hegeliani) come segnava sulla strada verso la filosofia dell'azione, che la mimica filosofica fichtiana sia servita da grimaldello teorico per aprire l'hegelismo verso la *praxis*. Si tratterà, in questo senso, di mettere in evidenza come, abbandonando la dimensione della filosofia come ricognizione panoramica sulla storia già accaduta, il filosofo polacco abbia garantito l'apertura alla dimensione della *praxis* come luogo del concreto farsi storico dell'umanità, impegnata in un lavoro comune verso il progresso del genere e la creazione dell'epoca futura. E, in questo senso, dovrà essere chiarito come alla base di questo ripensamento o sconvolgimento della filosofia della storia hegeliana vi fosse la rivalutazione di un forte impianto riflessivo-trascendentale, di matrice fichtiana, e la concezione di un'umanità come genere impegnato in un processo di continuo autoperfezionamento nella storia, proiettato all'infinito verso la dimensione dal futuro in virtù della propria struttura actologica e processuale, esplicantesi in atti liberi di determinazione storica.

1. *August von Cieszkowski, "giovane fichtiano".
Appunti sulla ricezione di Fichte in August von
Cieszkowski*

Il "ritorno a Fichte" di Cieszkowski, lungi dall'essere un caso isolato nella stagione del *Vormärz*, va a collocarsi, come già anticipato, in quell'ampio contesto di rivalutazione della filosofia trascendentale fichtiana in chiave antihegeliana che caratterizzò direttamente la Sinistra hegeliana a partire dalla seconda metà degli anni Trenta e, poco più tardi, la filosofia polacca dell'azione degli anni Quaranta. Ciò detto, però, nell'economia di questo movimento organico e corale, segnato da ascendenze fichtiane, che portò alla nascita del concetto di *praxis*, Cieszkowski non solo diede il contributo originante, ma divenne presto il "diapason" con il quale i più radicali dei giovani hegeliani accordarono i propri strumenti critici. August von Cieszkowski era polacco, di una Polonia che aveva appena assistito alla soppressione sanguinosa della rivolta Cadetta ed era scossa da fremiti nazionalisti inediti nella sua storia; ed era hegeliano, giovane hegeliano, perché formatosi a Berlino sotto la supervisione di Gans e Michelet, dai quali aveva mutuato la torsione verso sinistra dell'hegelismo. Il suo peculiare ritorno a Fichte sarebbe stato matrice esplicita del recupero del modello trascendentale in Hess, Ruge e Köppen, come della fondazione dichiaratamente fichtiana (ma, questa volta, di un fichtismo già mediato dalla filosofia della storia di Cieszkowski) della filosofia polacca dell'azione di Libelt, Dembowski, Kamienski e Trentowski⁵.

⁵ Basti, in questa sede, ricostruire brevemente il problema della filosofia polacca dell'azione, per chiarire il contesto di riferimento.

In breve, per quanto Cieszkowski non avesse mai riconosciuto esplicitamente il proprio debito intellettuale nei confronti di Fichte, ritenendosi, fino alla fine, un hegeliano, quando i *Prolegomena zur Hi-*

Sul problema della ricezione di Hegel e delle esigenze teoriche dei pensatori polacchi all'indomani della Rivoluzione Cadetta, è stato osservato: «Their response to the Hegelian conception can be briefly summarised as follows: the end of philosophy – yes; the end of history – no. Yet such a response implied rejection of Hegel's claim to have solved the problem of the unity of thought and being and the unity of theory and practice, and therefore a necessary reformulation of his conception of spirit. There can be little doubt that a certain practical interest lay behind this critical reception of Hegel. Prominent Polish thinkers of 1840's sought in European philosophy the rudiments of an answer to the question concerning the sense of reality (and, as such to the sense of history) because they expected this answer to also clarify the sense of the situation of Poland at that time. Acceptance of the thesis that this sense is already fulfilled in history up to the present would have inferred acceptance of the partitioning of Poland. For this reason, the sense of reality (understand as the field of manifestation of reason, or God's will) needed to be pursued in history perceived as totality – in Hegelian sense – embracing the future too – here they differed from Hegel. In other words, the unity of theory and practice does not occur in the comprehension of the identity of the reason of philosophy and the reason of reality but in action which is led by the knowledge of the goal of history and which only has to be realised» (M.N. Jakubowski, *Hegel and «the End of Philosophy» in the Polish Philosophy of Action of the 1840's*, «Hegel-Jahrbuch» [1992], pp. 155-161). È proprio per questa esigenza di un'azione che fosse direzionata alla produzione del futuro, sotto la guida di uno scopo da realizzare nella storia, che i filosofi polacchi tornarono a Fichte, sulla strada riaperta da Cieszkowski. Nell'esauritivo e documentato *Fichte und die polnische "Philosophie der Tat"*, Jan Garewicz ricostruisce la ricezione del pensiero fichtiano nei filosofi polacchi degli anni Quaranta, ponendo particolare attenzione agli elementi della creatività, della riflessione e dell'immaginazione produttiva. Oltre a Cieszkowski,

storiosophie vennero dati alle stampe nel 1838, non furono pochi coloro che videro nel giovane barone polacco un “Fichte *redivivus*”. Queste considerazioni erano state però significativamente anticipate dal maestro di Cieszkowski, tanto che

da una lettera di Cieszkowski a Michelet del 18 marzo 1837 si può desumere che Michelet in una precedente lettera avesse indicato all’amico delle analogie con i *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* di Fichte. Così Cieszkowski: «je vous ferai observer que la première partie ne répondra pas absolument (comme vous le supposez) à l’ouvrage de Fichte *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*»⁶.

È importante notare come questa risposta presupponesse il fatto che Cieszkowski avesse almeno letto l’opera fichtiana per essere così netto nello smentire la suggestione di Michelet. Inoltre, nel ricostruire l’influenza di Fichte sulla filosofia polacca dell’azione in generale, Garewicz ha aggiunto un dettaglio prezioso per la storia della ricezione fichtiana nella sinistra hegeliana. Infatti,

Garewicz presenta le posizioni di Libelt, Kamienski, Trentowski e Dembowski (cfr. J. Garewicz, *Fichte und die polnische “Philosophie der Tat”*, in K. Hammacher [Hrsg.], *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Felix Meiner, Hamburg 1981).

⁶ M. Tomba, *Politica e storia nel Vormärz*, cit., p. 36 n. La lettera a Michelet è citata da Kühne in W. Kühne, *Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*, Harrassowitz in Komm., Leipzig 1938, pp. 346-348. Sempre Kühne ricorda anche come Michelet fosse ritornato su Fichte in un’altra lettera del 25 novembre 1838 (cfr. *ivi*, p. 371).

einen Hinweis, was Cieszkowski darunter meinte, findet man in seinem Brief an K.L. Michelet vom 18.3.1837. Es werden dort zwei Fichtesche Werke erwähnt, auf die er von Michelet aufmerksam gemacht wurde. Das eine ist genannt, es sind die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*; das andere bleibt ungenannt, sicherlich ist es jedoch *Die Bestimmung des Menschen*»⁷.

⁷ J. Garewicz, *Fichte und die polnische „Philosophie der Tat“*, cit., pp. 366-367. Oltre alla testimonianza di Garewicz, durante il corso del Novecento, molti interpreti hanno dato per scontato, al di là dei riferimenti espliciti nelle lettere, che il pensiero di Cieszkowski contenesse elementi della filosofia trascendentale fichtiana. A proposito, cfr. A. Liebich, *Between Ideology and Utopia: The politics and the Philosophy of August Cieszkowski*, cit., pp. 42-45. Tra gli altri, Lauth, introducendo la filosofia di Cieszkowski in *Filosofia e profezia*, esordisce dicendo: «con espresso ricorso a Fichte, Cieszkowski [...]» (R. Lauth, *Filosofia e profezia*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996, p. 288). Garaudy, nel suo *Karl Marx*, afferma: «nei *Prolegomeni alla filosofia della storia* del 1838, Von Cieszkowski elaborava una filosofia della prassi che assumeva da Fichte l'idea fondamentale che l'azione determina l'avvenire, opponendo all'essere, cioè al mondo presente, l'ideale che questo deve realizzare, cioè il Dover Essere» (R. Garaudy, *Karl Marx*, Sonzogno, Venezia 1974, p. 39); ma già McLellan, in uno dei primi studi organici sulla sinistra hegeliana, parlando della filosofia della prassi, sottolineava che «the future role of philosophy was “to become a practical philosophy or rather a philosophy of practical activity, of ‘praxis’, exercising a direct influence on social life and developing the future in the realm of concrete activity”». This would mean, Cieszkowski claimed, that future history would be one of acts and not facts. Here Cieszkowski, like the Young Hegelians after him, is nearer to Fichte than Hegel. Fichte constantly opposed thought, conceived by him as will in action, to present reality and considered its main task was to determine the future» (D. McLellan, *The Young Hegelians*

È dunque, come si era anticipato, a queste due opere fichtiane di carattere popolare che bisognerà fare maggior riferimento per rintracciare gli elementi fichtiani che sarebbero tornati nei *Prolegomena* di Cieszkowski, anche se è opportuno ricordare che tra

and Karl Marx, The MacMillan Press LTD, London 1969, p. 10). Inoltre, nel più ampio contesto degli studi su Marx e Cieszkowski, Avineri chiarisce che «i pochi studi che hanno tentato di trovare punti di contatto tra Marx e Cieszkowski hanno rilevato giustamente che, fino a un certo punto, sia Cieszkowski sia Hess risalgono da Hegel a Fichte. Lukács dice che Cieszkowski cercò di superare l'assolutizzazione del presente di Hegel raffrontando il presente a un astratto "dover essere". Ciò, secondo Lukács, significa chiaramente respingere il realismo di Hegel» (S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, cit., p. 160). Lukács riconosce la continuità tra Fichte e Cieszkowski per quanto riguarda il nucleo problematico a cui si rivolgono, ma esclude un'influenza fichtiana diretta sul barone polacco, evidenziando piuttosto, con insistenza, la nuova prospettiva proposta da Cieszkowski (e Hess) rispetto a Hegel e allo stesso Fichte. Così Lukács, nel problematizzare, tramite Cieszkowski, anche il presunto ritorno a Fichte di Hess e della Sinistra hegeliana in generale: «ma non bisogna dimenticare che al problema che Cieszkowski si pone già Fichte aveva dato una risposta. I suoi *Lineamenti dell'epoca presente* suddividono la storia in cinque epoche, di cui il presente, come epoca della "compiuta peccaminosità", è la terza, mentre le ultime due, la cui struttura è tratteggiata dettagliatamente, appartengono al futuro. Questo parallelismo non è indice di una influenza diretta, tanto più che Cieszkowski e Hess, il quale ne segue le orme, vedono quanto precede come una questione aperta, mentre Fichte in maniera ancora ingenuamente dogmatica vuole dare subito una risposta» (G. Lukács, *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, a cura di P. Manganaro e N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 253-254). Su questi problemi un accenno anche in *Storia e coscienza di classe*: «Marx rimprovera ad Hegel (ed in misura anche maggiore ai suoi seguaci che ricadono sempre più nelle posizioni di Fichte e di Kant) di non

il 1834 e il 1835 Immanuel Hermann Fichte aveva già curato e pubblicato il *Nachlaß* del padre, nel quale, per la prima volta, venivano messe a disposizione del pubblico alcune delle esposizioni ottocentesche della Dottrina della scienza e una raccolta di opere di filosofia pratica. In questo senso, pur non avendone una prova testuale, si dovrà tener conto del fatto che Cieszkowski potesse aver letto molto più dei semplici *Grundzüge*: ipotesi plausibile, se, come si cercherà di mostrare, la somiglianza tra Fichte e Cieszkowski non è limitabile all'ambito della ricostruzione della successione tra le epoche della storia.

avere realmente superata la dualità tra pensiero ed essere, teoria e praxis, soggetto ed oggetto» (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991, p. 22). Come verrà in seguito esplicitato, si segue senz'altro l'interpretazione di Lukács nel credere che Cieszkowski e Hess abbiano compiuto molti passi al di là di Fichte, non per questo, però, si esclude un'influenza della filosofia trascendentale fichtiana su questi autori. Tale influenza, secondo la nostra ipotesi, servì proprio come segnavia e, come si è detto, la mimica filosofica fichtiana come grimaldello teorico per correggere l'hegelismo in direzione di una concreta filosofia della *praxis*. Quindi non un semplice ritorno a Fichte, ma il recupero di una via alternativa allo hegelismo. Per una problematizzazione del rapporto tra Fichte e Cieszkowski, si veda anche M. Tomba, *Filosofia della crisi. La riflessione post-hegeliana*, «Filosofia politica», 2 (2002), pp. 193-222. Sul riconoscimento da parte di Cieszkowski di un debito intellettuale nei confronti di Fichte, Avineri è di tutt'altra opinione: «Nondimeno, come si vedrà in seguito, questa inclinazione verso Fichte, del tutto caratteristica dei giovani hegeliani in generale, è forse più forte in Hess che in Cieszkowski, benché quest'ultimo parli esplicitamente del debito che aveva verso Fichte in una lettera programmatica al suo maestro, l'hegeliano Karl Ludwig Michelet» (S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, cit., p. 161). La lettera a cui fa riferimento è la stessa ricordata da Tomba e Garewicz.

Tornando brevemente al contesto dei giovani hegeliani, la recensione favorevole di Michelet ai *Prolegomena*, uscita nei *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* nel novembre 1838, si presentava come un segno ufficiale che l'opera di Cieszkowski e la sua operazione di ripensamento della filosofia della storia di Hegel fossero l'esplicitazione di un bisogno di rinnovamento diffuso all'interno della scuola hegeliana stessa, stimolato dalle critiche di Schelling e dall'*affaire Strauss-Leben Jesu*. Michelet era stato l'unico degli hegeliani "di centro" a tentare un'operazione di riconciliazione tra le ali della scuola, dopo lo scisma straussiano, ufficializzato nelle *Streitschriften*. Lo stesso Michelet che, nel 1831, scriveva che «die Eule der Minerva weicht dann aber auch wieder dem Hahnenschlage eines neu anbrechenden Tages»⁸ e nel 1843 avrebbe ribadito «daß die Philosophie nicht nur die Eule der Minerva sei, [...] sondern auch der Hahnenschlag, der die Morgenröte eines neu anbrechenden Tages verkünde»⁹, dimostrando come

la nascita della nuova concezione della storia si lasciava già intravedere nei cambiamenti delle figure metaforiche impiegate. La metamorfosi della nottolina in gallo esprime il passaggio a una filosofia della storia *stricto sensu*. Il volo crepuscolare e lo sguar-

⁸ K.L. Michelet, *Logik. Die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntnis, zum Selbststudium und für Unterricht auf höhern Schulen von Dr. Troxler*, «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 88 (1831), p. 697.

⁹ Id., *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Duncker&Humblot, Berlin 1843, p. 398.

do retrospettivo della nottola cedono il posto al canto aurorale del gallo. L'uso delle metafore impiegate sembra però dire qualcosa di più, che eccede un primo strato letterale di senso. Il passaggio dalla nottola al gallo è anche passaggio a un volatile che ha smesso di volare per rimanere legato al suolo. Non solo la rinuncia all'elemento dell'aria diventa affermazione di una terrena materialità alla quale i giovani hegeliani si sentono sempre più legati, ma il gallo produce una propria filosofia della storia per sostituire lo sguardo panoramico della nottola¹⁰.

La sostituzione dello sguardo panoramico della nottola poteva dunque essere compiuta solo tramite un ripensamento generale della filosofia della storia e la ripresa di un concetto di libertà radicalmente diverso da quello hegeliano. Questa nuova libertà, come si vedrà, sarebbe stata la cifra della nuova filosofia dell'azione e di un'intera nuova stagione filosofica che riscopriva in Fichte qualcosa di più di un semplice snodo della storia della filosofia, già da sempre ricompreso nel sistema hegeliano. In un passo che sembra riferirsi alla parte finale della *Bestimmung* fichtiana, Cieszkowski affermava, infatti, che «la ragione può apparire in Hegel come la più oggettiva e la più assoluta, ma essa rimane sempre e solo ragione – per la filosofia essa costituisce l'elemento supremo, non però lo spirito assoluto in quanto tale». Continua riconoscendo un merito – per quanto non un proprio debito – a Fichte. Infatti,

è la volontà assoluta che ora deve essere elevata a un tale vertice della speculazione, come già accadde

¹⁰ M. Tomba, *Politica e storia nel Vormärz*, cit., pp. 51-52.

alla ragione; al riguardo troviamo già nel vecchio Fichte delle indicazioni molto profonde che però, per quanto importanti, rimangono pur sempre solo indicazioni, analoghe a quelle veramente speculative che vediamo emergere in Kant, ma di cui dobbiamo ad Hegel la scoperta reale e completa¹¹.

Significativamente, si intravede in questa concessione al testo fichtiano, in modo esplicito ed esemplare, la tendenza tipica dei giovani hegeliani al rivolgersi a Fichte come segnavia per il superamento di Hegel. Per citare Horst Stuke, da cui viene suggerito il titolo del presente paragrafo, occorre ora dunque indagare, attraverso la lente della filosofia di Cieszkowski, «in welchem Maße es möglich ist, die Problemstellung der Philosophie der Tat im Ansatz als eine “Fichtisierung” Hegels und die Junghegelianer als Jungfichteaner anzusprechen»¹².

2. La critica di Cieszkowski alla filosofia della storia di Hegel e il suo completamento fichtiano

Tenendo fermo l'unico riferimento esplicito di Cieszkowski a un'opera di Fichte, i *Grundzüge*, al fine di seguire la suggestione di Michelet e la supposizione di Garewicz, nel presentare la critica di Cieszkowski alla filosofia della storia hegeliana è possibile rintrac-

¹¹ A. Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, cit., pp. 138-139.

¹² H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, cit., p. 82.

ciare una continuità tra i discorsi sulla partizione della storia di Fichte, Hegel e lo stesso Cieszkowski. La correzione della scansione della storia universale, per come l'aveva proposta Hegel, è l'assunto preliminare da cui Cieszkowski riteneva di dover partire per la formulazione di una *storiosofia*. Proprio nel ripensare la tetracotomia hegeliana, il barone polacco sembrava tornare alla suddivisione in cinque epoche proposta da Fichte nei *Grundzüge*, per quanto le fasi della storia dovessero essere accorpate in tre macrogruppi, per riproporre l'andamento sintetico mutuato dal sistema hegeliano. Secondo Cieszkowski, l'unico ambito in cui l'idealismo assoluto aveva prodotto un errore negativo, tale da causare un cortocircuito sistematico, era proprio la filosofia della storia. Infatti,

nella sua opera egli [= Hegel] non ha [...] fatto il minimo accenno al futuro; la sua opinione era addirittura che la filosofia, nell'esaminare la storia, potesse avere soltanto un potere retroattivo, e che il futuro fosse totalmente da escludere dall'ambito della speculazione. Da parte nostra dobbiamo però affermare fin dall'inizio che senza la conoscibilità del futuro, senza comprendere il futuro come parte integrante della storia che rappresenta la realizzazione dell'umanità, è impossibile giungere alla totalità organica e ideale, così come del processo apodittico della storia del mondo¹³.

La chiave di volta del rinnovamento della filosofia della storia hegeliana nella direzione di una *storiosofia* giaceva proprio nella categoria di *futuro*. Hegel

¹³ A. Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, cit., pp. 69-70.

aveva suddiviso la storia del mondo in quattro periodi – orientale, classico-greco, classico-romano e cristiano-germanico –, formulando una tetracotomia in contraddizione con il suo stesso sistema dialettico ed affermando che, con il quarto periodo, la storia aveva già raggiunto il suo ultimo stadio. Di conseguenza, non solo Hegel aveva tradito la generale professione di assolutezza nell'ignorare l'elemento del futuro¹⁴, ma aveva anche violato la propria vocazione sistematica, forzando la dialettica triadica verso una tetracotomia. Inoltre, chiudendo la storia, aveva mortificato quel vivo principio processuale che avrebbe dovuto caratterizzare lo Spirito. In questo senso, Cieszkowski era davvero convinto di poter correggere il sistema, a partire dal sistema, ma riteneva di aver capito che, per farlo, si sarebbe dovuto ripensare, in primo luogo, proprio la suddivisione in epoche, riclassificando i primi tre periodi con la definizione di “passato”,

¹⁴ «Se [...] la ragione può comprendere l'essenza di Dio, della libertà e dell'immortalità, perché l'essenza del futuro dovrebbe rimanere esclusa da questa possibilità? Poniamo l'accento soprattutto sull'essenza perché solo questa, e proprio in questo caso, può essere l'oggetto della filosofia; in effetti, l'essenza necessaria può manifestarsi in un numero infinito di fatti accidentali, che, dovendo sempre rimanere arbitrari, non possono essere prevedibili nella loro singolarità [...]. Riguardo al futuro possiamo però indagare solo l'essenza del progresso in genere [...]. Ciò che ci interessa è che venga indagata l'autentica natura dell'umanità, che vengano indagate le leggi del suo progresso, comprese razionalmente le sue manifestazioni nella storia, valutato il cammino già percorso sia in se stesso, sia nel suo rapporto con quello futuro e che vengano infine determinati i periodi di questo incessante prender forma con i suoi determinati tipi di contenuto, che costituiscono la salda realizzazione degli elementi iscritti virtualiter nell'umanità» (ivi, p. 71).

presentando il quarto, ancora attuale nella Germania ottocentesca e “hegeliana”, come “presente”, e prevedendo il momento della sintesi triadica in un “futuro” ancora da realizzare. Infatti, per completare il sistema, l'idealismo assoluto non avrebbe potuto presentarsi se non come un organismo della storia¹⁵ comprendente il futuro, soprattutto se il ritmo del reale era già stato reso trasparente: in questo modo, si avrebbe davvero avuto una conoscenza assoluta con una sintesi aperta, per quanto strutturata grazie al metodo dialettico. Inoltre, come corollario al nuovo modello

¹⁵ Per verificare la possibilità di conoscere il futuro, secondo Cieszkowski, sarebbe stato utile paragonare la storia ad un *organismo vivente*, così da poter tracciare un parallelo con le scienze naturali, nell'ambito delle quali Cuvier, a partire dal fossile di un dente, era riuscito a ricostruire l'intero organismo di un animale antediluviano. Infatti, afferma Cieszkowski, «nessuno si oppose a una tesi così paradossale; e le scienze naturali che, volendo prestar fede solo all'empiria, scherniscono solitamente tutte le speculazioni a priori, invece di rimproverargli di essere presuntuoso, trasformarono la sua affermazione in un assioma, poiché riconobbero che era fondata su un più alto concetto di natura. Ma che cosa la rese così irrefutabile? – Nient'altro che il fatto di conoscere l'essenza dell'*organismo* in genere, vale a dire, l'intellezione che in ogni totalità organica ciascuna parte deve assolutamente essere conforme a tutte le altre, che tutte le parti sono in relazione reciproca e sono fondate l'una per mezzo dell'altra. Perché dunque non riconosciamo questo organismo anche nella storia? Perché non costruiamo a partire dalla parte già trascorsa dell'intero processo storico la sua totalità ideale in genere e, in particolar modo, la parte ancora mancante del futuro, che deve necessariamente essere conforme a quella passata e che solo con questa darà forma integrale alla vera idea di umanità? Gli atti compiuti sono i nostri fossili, i nostri resti antediluviani dai quali dobbiamo costruire l'elemento universale della vita dell'umanità» (ivi, p. 73).

delle tre epoche, seguiva una classificazione dei modi propri in cui ogni epoca si sarebbe rivolta al futuro, distinzione decisiva per gli esiti pratici della filosofia dell'azione. Secondo Cieszkowski, la modalità conoscitiva caratteristica del passato era stata il *sentimento* o *presagio*, tramite cui i veggenti e i profeti avevano intuito il futuro; nel presente i filosofi della storia pensavano la realtà e un possibile futuro tramite il *pensiero razionale*; nel futuro si sarebbe dovuti passare alla concreta realizzazione dell'avvenire tramite *volontà*. Insomma, gli artefici della storia sarebbero stati veicolo espressivo di un atteggiamento pratico, diretto alla realizzazione volontaria del futuro, tramite cui la frattura tra puramente teoretico e puramente pratico sarebbe stata sanata, la divisione tra essere e pensiero ricomposta, in un unico gesto pratico di impressione del pensiero sul reale tramite la volontà.

A partire da questa nuova partizione, sembra che Michelet non fosse totalmente fuori strada nel riconoscere analogie tra i *Grundzüge* e i *Prolegomena*. Cieszkowski sembrava, infatti, muoversi concettualmente sulla pentapartizione fichtiana, dopo averla sintetizzata e irreggimentata in una triade, nel rispetto ortodosso del metodo dialettico. Lo schema fichtiano¹⁶ si strutturava a partire dalla diagnosi dell'epoca

¹⁶ Per una ricostruzione dettagliata della filosofia della storia fichtiana si rimanda alle introduzioni di Antonio Carrano alle edizioni italiane de *I tratti fondamentali dell'epoca presente* e della *Dottrina dello Stato* (utilizzate per il presente contributo), alle sezioni del volume di Gaetano Rametta dedicate alla filosofia della storia (G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2021, pp. 249-296), ai lavori di Carla De Pascale, con particolare riferimento a *Le origini teoriche dei "Discorsi alla nazione tedesca". La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese*, «Studi senesi»,

presente, l'epoca della compiuta peccaminosità, individuando due epoche passate – lo stato di innocenza del genere umano e lo stato dell'incipiente peccato –, caratterizzate dalla non scientificità e dalla istintualità della ragione, e due epoche future – stato della nascente giustificazione, o scienza della ragione, e stato della compiuta giustificazione e santificazione, o arte della ragione –, nella quale la verità sarebbe stata riconosciuta come suprema e l'umanità sarebbe stata copia esatta della ragione¹⁷. Il *Weltplan* aprioristico di Fichte comprendeva le epoche future che avrebbero dovuto *essere realizzate* dall'umanità tramite liberi atti di determinazione: un modello totalmente divergente da quello della filosofia della storia hegeliana, nella quale lo svolgimento dello Spirito andava a strutturarsi secondo un ritmo necessario, nell'ottica del quale il *genere* era uno strumento cieco.

1 (1977), pp. 39-103 (ripubblicato in C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 126-202) e al volume di Roberta Picardi (*Il concetto e la storia. La filosofia della storia di J.G. Fichte*, il Mulino, Bologna 2009), che offre una trattazione complessiva della filosofia della storia fichtiana. Inoltre, sul concetto di storia in Fichte si vedano M. Ivaldo, *Zur Geschichtserkenntnis nach der Transzendentalphilosophie*, «Fichte Studien», 6 (1994), pp. 303-319, trad. it. *L'approccio pratico-etico alla storia nella filosofia trascendentale di Fichte*, in A. Masullo, M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp.199-224; I. Radrizzani, *Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 123 (1991), pp. 293-304; R. Lauth, *La concezione fichtiana della storia*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà*, cit., pp. 249-284.

¹⁷ Cfr. J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 69.

A partire da questa differenza, è interessante notare come la triade di Cieszkowski ricalcasse – recuperandone la struttura, proprio ai fini di un’apertura del sistema – la partizione fichtiana, spostando l’“epoca presente” in avanti, dopo l’acquisizione dei risultati della filosofia hegeliana. Così, le prime tre epoche hegeliane e le prime due fichtiane andavano a rideterminarsi come “passato”, mentre la quarta epoca hegeliana e la seconda coppia di epoche fichtiane venivano ricategorizzate come la lunga epoca che arrivava fino al “presente” – dove il cristianesimo era il veicolo per il risveglio della ragione. Come è ovvio, il “presente” di Fichte era ormai “passato” in Cieszkowski, dal momento che, secondo lo schema della *storiosofia*, ci si trovava a dover guadagnare il futuro a partire da Hegel, cioè dalla fase che, in Fichte, sarebbe stata detta “scienza della ragione”. Seguendo questa logica, la quinta epoca, il “futuro”, mancava del tutto nella partizione hegeliana, ma era perfettamente recuperabile dallo schema fichtiano, nell’epoca della cosiddetta “arte della ragione”.

Secondo Cieszkowski, che mai avrebbe dubitato della verità della filosofia hegeliana, con l’idealismo assoluto il presente era arrivato alle soglie del futuro. Ma se i protagonisti dell’epoca presente erano stati i filosofi della storia e la filosofia *tout court*, se filosofia significava ancora hegelismo e l’hegelismo non faceva altro che sorvolare i fatti già accaduti senza poter produrre futuro, allora bisognava abbandonare il sapere filosofico ed entrare nell’ambito realizzativo della volontà assoluta. Se la filosofia di Hegel aveva portato lo spirito ad autocoscienza, scoprendo il ritmo logico del reale, bisognava soddisfare l’esigenza di un perfezionamento infinito dell’umanità in un futuro

aperto, eppure non aleatorio. Secondo Cieszkowski, con la maturità della coscienza, tramite il suo medio, sarebbe stato possibile rovesciare un tipo di prassi pre-teoretica in una nuova e assoluta prassi post-teoretica, perché finalmente in grado di dispiegare il senso del passato e del futuro. Con termini fichtiani, il filosofo polacco giungeva alla conclusione che il “fare” fosse la vera sintesi sostanziale dell’essere e del pensiero, laddove questo fare avrebbe dovuto esplicitarsi in una determinazione della storia secondo progetto e volontà. E proprio nel porre la volontà a principio dinamico della terza epoca, Cieszkowski sembrava riallacciarsi, seguendo l’ipotesi di Garewicz, all’ultima parte della *Bestimmung* fichtiana, nella quale Fichte presentava la volontà come supremo principio attivo dell’umanità che liberamente avrebbe dovuto decidere sempre nuovamente, all’infinito, in direzione della propria destinazione¹⁸.

Insomma, attraverso il preliminare ripensamento della struttura della storia hegeliana, Cieszkowski stava cercando di trasformare il sistema dell’idealismo assoluto in un sistema rigoroso della libertà e della volontà. Ma era evidente che, nel correggere la partizione hegeliana per aprire la storia alla categoria del futuro, sarebbe stato inoculato nel sistema il germe del suo collasso. In questa operazione, dopo aver attinto alla logica storica pentapartita di Fichte, Cieszkowski non poteva non porre una nuova attenzione alla filosofia trascendentale, che ne costituiva le strutture speculative. Tale filosofia, avendo come principio, al posto dell’essere concluso hegeliano,

¹⁸ Cfr. Id., *La destinazione dell’uomo*, trad. it. R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 101-136.

l'azione e la vita spirituale riflessiva, si presentava come filosofia della libertà per eccellenza. In questo quadro teorico, con la categoria di futuro senza provvidenza, si andava a riattivare un concetto di libertà concreta ed efficace, proprio con lo scopo di farne un nuovo sistema migliorato, perché aperto: un *sistema* della libertà che fosse immediatamente sistema della libertà, con quel complemento di specificazione che, nella sua funzione soggettiva, mette in evidenza la produzione del sistema aperto a opera della libertà e, nella sua funzione oggettiva, mette in risalto la messa a sistema della libertà stessa, affinché ne venga mantenuta, pur nell'apertura, la struttura scientifica, al fine di fugare ogni possibile accusa di aleatorietà e volontarismo. Per correggere e completare il sistema di Hegel, bisognava dunque riaprirlo al futuro, insistendo sulla fichtianizzazione dell'idealismo assoluto, sul recupero della filosofia trascendentale fichtiana come sistema della libertà, della ragione creatrice. Proprio

in questo sviluppo del pensiero della sinistra hegeliana si delinea il modo in cui questa concepiva la soluzione del rapporto fra ragione e realtà. La sinistra si era riallacciata al pensiero sistematico della dottrina della scienza di Fichte, secondo cui all'epoca della compiuta scienza della ragione doveva seguire, come sua realizzazione, quella dell'arte della ragione¹⁹.

Già nella prima parte della sua opera, Cieszkowski aveva chiarito come il carattere della terza epoca

¹⁹ R. Lauth, *Filosofia e profezia*, cit., p. 290.

dovesse essere quello del pratico che contiene già da sempre in sé il teoretico, esprimendosi nella «realizzazione oggettiva di una teleologia soggettiva e cosciente»²⁰ mediante una continua produzione di atti, dove

l'atto [*actum*] è [...] qualcosa di completamente diverso [dal fatto, così come lo si intendeva in Hegel]; non è più questo evento immediato che dovevamo meramente percepire e riflettere in noi, ma è già riflesso, già mediato, già pensato, progettato e quindi effettuato; è un evento attivo, totalmente nostro – non più estraneo ma già cosciente ancor prima di essere realizzato²¹.

Nell'ultima parte dei *Prolegomena* si sarebbe trattato di esplicitare come, nell'epoca dell'arte della ragione, l'epoca della *filosofia della praxis*, l'umanità si sarebbe definitivamente emancipata dal suo essere mero strumento dello Spirito per ergersi ad artefice della propria storia.

3. *Fine della filosofia: inizio della storia. Filosofia della praxis e determinazione storica in Cieszkowski*

In esergo alla terza parte dei *Prolegomena*, Cieszkowski scrive: «Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat / Und schreibe getrost: Am Ende wird die Tat!». I due versi sono tratti dal *Faust* di Goethe, parte prima, terza scena, ma differiscono in parte dall'origi-

²⁰ A. Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, cit., p. 74.

²¹ Ivi, p. 75.

nale. Significativamente, Cieszkowski corregge l'ultimo verso – che nell'originale suonava «Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!» – sostituendo *Im Anfang* con *Am Ende* e il verbo all'imperfetto *war* con il futuro *wird*²². La sostituzione è di grande interesse, dal momento che non solo sposta l'accento sul futuro, ma simbolicamente muove il pensiero di Fichte oltre Hegel. È stato spesso rilevato come il verso di Goethe ricordi il primo principio della *Grundlage*, e ciò che più colpisce è il fatto che Cieszkowski volesse trasferirlo nella dimensione del futuro, come a voler ricollocare finalmente l'azione nell'epoca che le sarebbe spettata di diritto. Vi era cioè, in quel verso corretto, la definitiva presa di posizione a favore di un'azione futura, sempre diveniente, ovvero di un'attività che non fosse solo principio, ma infinito processo aperto di autoposizione. Era l'azione non più come mero atto originario, ma come eterna estroffessione di uno Spirito ormai autocosciente.

È a partire da questo snodo concettuale che risulta possibile rintracciare in Cieszkowski un atteggiamento filosofico simile a quello delle esposizioni ottocentesche della *Wissenschaftslehre*, nel suo aspetto di filosofia del futuro, pratica, applicata²³.

²² Hess riflette su questo esergo nella sua *Triarchia europea*, l'opera in cui esplicita il proprio debito nei confronti di Cieszkowski (cfr. M. Hess, *Europäische Triarchie*, in Id., *Filosofia e socialismo. Scritti 1841-1845*, a cura di G.B. Vaccaro, Milella, Lecce 1988, pp. 64-65).

²³ A questo proposito ci viene in aiuto Lauth, che fa riferimento esplicito proprio a Cieszkowski nel ricordare come in Fichte l'attività formativa «è al suo vertice un agire [*Tathandlung*], in cui rappresentazione e azione operano in eguale misura, e in cui, per un altro aspetto separate, hanno la loro radice. A questo

Proprio sulla filosofia fichtiana come “filosofia dell’azione” *ante litteram* sembrava quindi innestarsi il filosofo polacco nella parte finale dei suoi *Prolegomena*. E la condizione di possibilità affinché si potesse fondare una tale filosofia dell’azione e la conseguente capacità di rielaborare la materia era dovuta, come si è anticipato, al fatto che Hegel avesse portato lo spirito ad autocoscienza. Il *Sollen* fichtiano, dopo il momento dell’autocoscienza hegeliano, poteva essere recuperato come elemento fondamentale, senza rischiare di cadere in un difetto della speculazione²⁴. Secondo Cieszkowski, la coincidenza tra *in sé* e *per sé* dello Spirito avrebbe potuto ormai rompersi infinite volte (avrebbe anzi dovuto), senza perdere più il risultato raggiunto nella coincidenza realizzata: la separazione non avrebbe più costituito nella coscienza

punto si comprende che ogni altra formulazione deve necessariamente spiegare il manifestarsi assoluto in maniera parziale, o praticamente e quindi fideisticamente, o teoreticamente e quindi idealisticamente. Non a caso, per esempio, Cieszkowski esigeva per completare il sommo principio hegeliano, oltre al momento in *sé* e *per sé*, un superiore *da sé*. L’idealismo hegeliano può accogliere nel suo sistema le più importanti manifestazioni nella sfera pratica, come volontà, dovere ecc. solo surrettiziamente. [...] Nella filosofia hegeliana la libertà vera e propria non riuscì a conservare la sua posizione. In quanto la dottrina trascendentale di Fichte intese l’attività formativa come libera azione nel suo momento più alto, essa si realizzò come “filosofia dell’azione”. La libertà sul versante soggettivo e la contingenza sul versante oggettivo si corrispondono necessariamente, perché per la Dottrina della scienza la libertà può essere solamente libertà reale, cioè reale nel rielaborare la materia» (R. Lauth, *La dottrina della scienza come concezione rivoluzionaria*, in Id., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, Napoli, Guida 1986, pp. 113-114).

²⁴ Cfr. A. Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, cit., p. 158.

una rottura, ma un *procedere-fuori-da-se-stessa*, cioè una separazione che rimane sempre identica a se stessa. [...] Grazie quindi all'assoluta conquista della coscienza, d'ora in poi lo Spirito si [sarebbe dispiegato] sul cammino che gli resta[va] ancora da percorrere con una determinatezza affatto diversa; solo ora si [sarebbe trovato] presso di sé nelle sue metamorfosi oggettive e assolute²⁵.

Proprio in questo senso Cieszkowski insisteva su un *aus sich* che avrebbe dovuto fondare la possibilità dell'*an sich* e del *für sich* hegeliani. Un *aus sich* che si presentava, quindi, come totalmente differente dall'*außer sich* alienante (fuori-da-sé, non al-di-fuori-di-sé). Infatti, secondo Cieszkowski, l'essere fuori da sé non era altro che un creare fuori di sé senza estraniarsi, un figurare il futuro secondo progetto e scopo, che era immediatamente un trovarsi a produrlo concretamente²⁶. Per completare il principio hegeliano,

²⁵ Ivi, pp. 127-128.

²⁶ «Hegel ha condotto lo spirito solamente fino all'in-sé e per-sé. Ma l'in-sé e il per-sé hanno la loro piena verità solo nel *fuori-da-sé*; quest'ultimo non deve assolutamente essere confuso con l'*al-di-fuori-da-sé*, che, da parte sua, sarebbe una categoria estremamente immediata e astratta in confronto alla prima, così elevata e concreta. Il *fuori-da-sé* significa infatti *creare* fuori da se stessi senza tuttavia estraniarsi; non significa quindi assolutamente uscire al di fuori di sé o addirittura rimanere al di fuori di sé. Il *fuori-da-sé* è perciò solo il risultato dell'in-sé e per-sé, l'unità sostanziale e continua di queste premesse che, di fronte a essa, non sono a loro volta che astrazioni; il fuori-da-sé però non le esclude in alcun modo da sé né vi fa astrazione. Il fuori da sé si riflette anche, come terza sfera, nel normale corso del pensiero; perciò la ragione speculativa, in quanto è questo terzo grado, non è semplicemente un pensiero in-sé e per-sé, bensì un pensiero-fuori-

Cieszkowski esigea quindi, oltre al momento dello *in sé e per sé* al quale Hegel si era appunto arrestato, un superiore *da sé* di stampo fichtiano²⁷ che fosse un manifestarsi assoluto teoretico-pratico, garanzia della possibilità di apertura infinita verso il futuro – verso la realizzazione di quello che il filosofo polacco avrebbe definito “progetto” o “scopo” – pur mantenendo la scientificità del metodo hegeliano. Cieszkowski sembrava così recuperare alcuni motivi delle tarde esposizioni della Dottrina della scienza, con un ri-

da-sé in generale – ne segue che il pensiero diventa realmente attivo e spontaneo. In quanto è il *Sé* [*Selbst*], lo Spirito è solamente Spirito; il *Sé* è l'elemento specifico dello spirito, come l'*altro* è l'elemento specifico della natura» (ivi, pp. 139-140); «Così, quando Hegel afferma che lo spirito è in un primo tempo immediato e poi, in quanto diviene per sé attraverso la coscienza, si sdoppia – ciò è perfettamente giusto – si deve solo aggiungere che la sua successiva determinazione è quella di triplicarsi in quanto esso deve riprodurre praticamente, fuori da sé, la coscienza, e deve tradurre il pensiero nell'essere» (ivi, pp. 140-141).

²⁷ Sull'espressione fichtiana *von sich* si veda G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012, pp. 213-126 e M.V. d'Alfonso, *Introduzione*, in J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di M.V. d'Alfonso, Guerini e Associati, Milano 2005, pp. 37-39. *Von sich* e *aus sich* possono essere entrambi tradotti con *da sé*. Le proposizioni *von* e *aus* servono entrambe a indicare l'origine, la provenienza, di qualcosa. Nel *von*, però, è contenuta anche l'accezione dell'appartenenza. L'ipotesi del perché, nell'indicare concettualmente lo stesso movimento autogenetico e incondizionato dello Spirito, Cieszkowski avesse preferito l'*aus sich* al *von sich*, potrebbe ruotare intorno alla ricordata contrapposizione cieszkowskiana di questo *aus* all'*außer* alienante. Occorrerebbe senz'altro indagare ulteriormente questa differenza per comprendere se essa non rappresenti effettivamente la cartina di tornasole, in Cieszkowski, dello scollinare teoretico per Fichte, oltre Fichte.

ferimento privilegiato alla cosiddetta *Staatslehre* del 1813²⁸, in quanto esito *applicato e pratico* della *Wissenschaftslehre*. In questo rovesciamento del sapere teoretico compiuto nelle sue esplicazioni e applicazioni pratiche si poteva rinvenire il modello fichtiano di un sapere che

perviene alla saggezza nel passaggio dalla conoscenza all'atto, e specialmente dall'intellezione fondata razionalmente alla prassi fondata razionalmente. Il potenziamento teleologico dal sapere al volere corrisponde alla posizione prominente dei concetti fondamentali pratici occupata nelle ultime esposizioni della dottrina della scienza²⁹.

Se dunque Hegel era diventato, nel nuovo schema, il penultimo gradino dell'assoluto, e la filosofia – ormai storicizzata e declassata a modalità di sapere propria dell'epoca presente – non era stata in grado di cogliere il futuro, si trattava soltanto di abbandonare il sapere filosofico classico per accedere definitivamente a un'epoca in cui

anche la filosofia [...] deve consentire a diventare essenzialmente *applicata*: come la poesia dell'arte è trapassata nella prosa del pensiero, così pure la filosofia deve scendere dall'altezza della teoria nei

²⁸ Cfr. J.G. Fichte, *Dottrina dello Stato, ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, a cura di A. Carrano, Accademia Vivarium Novum, Montella 2013.

²⁹ G. Zöller, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. F. Ferraguto, Accademia Vivarium Novum, Montella 2018, pp. 68-69.

campi della prassi. La filosofia pratica o, più precisamente, la *filosofia della prassi* [*Philosophie der Praxis*] – la cui influenza massimamente concreta sulla vita e sui rapporti sociali costituisce lo sviluppo della verità nell'attività concreta –: è questa la sorte futura della filosofia in genere [...]. La scoperta del metodo è realmente la scoperta, da tanto agognata, della *pietra filosofale*; si tratta ora di *produrre i miracoli* che sono in potere di questa pietra [...]. Se ora il pensiero ha raggiunto il suo punto culminante e ha assolto il suo compito essenziale, esso deve *retrocedere* per via del *progresso* stesso, deve passare cioè dalla sua purezza a un elemento estraneo. Non esitiamo quindi a dire che la filosofia è ormai sul punto di essere *applicata* [...]. Essa è destinata a popolarizzarsi, a mutare il suo carattere esoterico in un carattere essoterico, in una parola, se è permessa questa espressione antinomica, essa deve *appiattirsi nella profondità*; infatti tutti sono chiamati a essa, e chiunque voglia pensare è un suo adepto³⁰.

Nell'ultima parte dei *Prolegomena*, dopo aver recuperato l'epoca del futuro dallo schema dei *Grundzüge*, Cieszkowski poteva esplicitarne le caratteristiche pratiche. E in quest'ultima parte la *storiosofia* sembrava davvero portare alle estreme conseguenze l'orientamento applicativo della tarda Dottrina della scienza. L'epoca futura avrebbe portato alla produzione consapevole di un mondo nuovo, tramite gli sforzi della *Gattung* che, nello svolgere la propria

³⁰ A. Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, cit., pp. 148-149.

essenza attiva tramite l'articolazione in un *Soziales Wirken*, avrebbe processato la natura fino a innalzarla totalmente allo spirituale. Cieszkowski recuperava così tutti gli elementi che avevano composto il focus sul futuro caratteristico della filosofia di Fichte, per procedere oltre l'hegelismo. Infatti, se il pensiero di Hegel si era configurato come una filosofia del passato e del presente compresi razionalmente, che non poteva porre le basi per un futuro completamente diverso, la filosofia fichtiana garantiva la possibilità di un futuro da formare *da sé*.

La concezione di un futuro aperto e infinitamente determinabile secondo le decisioni volontarie dell'umanità era il fattore fondamentale che serviva a Cieszkowski e ai giovani hegeliani per fondare un nuovo tipo di filosofia della storia, che non fosse più filosofia in senso canonico hegeliano. Se per la filosofia trascendentale la storia si divideva in una dottrina della storia a priori e una dottrina della storia a posteriori "concretamente concreta"³¹, allora era necessario trascendentalizzare l'hegelismo per recuperare questa dimensione del concreto, inteso come serie di realizzazioni creative, *atti* di volontà per produrre una torsione della storia. Compiendo significativamente un percorso a ritroso da Cieszkowski a posizioni fichtiane, Lauth ha chiarito che, se è vero che per la Dottrina della scienza tutto ciò che esiste, anche la storia, si presenta in strutture logiche, al di là di questo livello, la storia viene comunque costruita attraverso una mediazione dialettica e una serie di decisioni della libertà. Sembra proprio che i bisogni te-

³¹ Secondo un'espressione coniata da Lauth (cfr. R. Lauth, *Filosofia e profezia*, cit., p. 306).

orici di Cieszkowski potessero essere soddisfatti dalla *Wissenschaftslehre*: mantenere aperta la struttura logica e riuscire a compiere il sistema comprendendo la possibilità di determinare il futuro. Si tenevano così in equilibrio la scientificità, la capacità di conoscere l'essenza del futuro e la libera determinabilità del contenuto concreto di questo futuro³².

In conclusione, è opportuno mettere tuttavia in evidenza come, riprendendo la struttura trascendentale aperta della *Dottrina della scienza* e la partizione della storia secondo il *Weltplan* fichtiano, Cieszkowski si avviasse verso esiti radicali, verso qualcosa di non più meramente filosofico. Nei *Prolegomena*, la filosofia della storia di Hegel veniva fatta saltare nella convinzione che il sapere, una volta giunto ad autocoscienza, si sarebbe autoeliminato, rovesciandosi nella prassi. Quello che la filosofia di Fichte garantiva al filosofo polacco era la possibilità di un sapere che fosse teoretico-pratico e, pertanto, proiettato verso il futuro, ma in sé il registro della *Wissenschaftslehre* sarebbe rimasto fino in fondo filosofico. Per Cieszkowski e i giovani hegeliani, invece, se la filosofia era stata – e sarebbe per sempre rima-

³² «La realtà, da questo profilo, – conclude Lauth – si costruisce come una serie della libertà che nel suo movimento decisivo è insuscettibile di una comprensione solo principiale. La realtà in questo caso non coincide con il razionale così come pretendeva Hegel. La libertà rende possibile una determinazione della storia, della quale la filosofia come tale non è capace. Mi riferisco con l'espressione *determinazione della storia*, non soltanto alla nostra comprensione della serie degli atti di libertà, ma al nostro determinare attivo *immediato*» (R. Lauth, *Sviluppo dei principi, ricerca induttiva e determinazione della storia*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà*, cit., p. 191).

sta – il sistema dell'idealismo assoluto, allora aprire la storia al futuro significava abbandonare la filosofia come esito definitivo in favore di una sua ricollocazione nell'orizzonte più ampio di una non-filosofia, la *praxis*, che sarebbe diventato il modello "conoscitivo" dell'epoca futura e della volontà finalmente assoluta, perché capace della massima concretezza. Il "filosofico", inteso nei termini di "momento hegeliano", veniva dunque detronizzato e posto, come momento interno, nel dialettismo senza sintesi della *praxis*. Una filosofia che cominciava a essere *della* storia, in quanto articolazione interna al suo processo complessivo e infinito, e non più come istantanea concettuale o archivio dei movimenti già compiuti. In questo, per riprendere Lukács³³, Cieszkowski, Hess e

³³ Scrive Lukács, il cui giudizio sulla filosofia della storia di Fichte resta comunque troppo severo: «già questa impostazione più critica, più dialettica, e meno formale della questione mostra che Cieszkowski ed Hess, malgrado ogni possibile accostamento, tendono comunque a portarsi al di là di Fichte, e che insomma il senso metodologico di questo accostamento non costituisce affatto un semplice regresso al punto di vista di Fichte. Il futuro come oggetto del pensiero dialettico, il tentativo di concepirlo *concretamente* sulla via della dialettica, di fare di esso il parametro del giudizio sul passato e sul presente, va enormemente al di là della filosofia della storia di Fichte. In Fichte, infatti, il futuro è ancora poco più di un termine verbale più concreto per esprimere l'infinito progresso kantiano, l'esser-non-ancora-realizzato delle istanze della ragione assoluta (soprastorica), mentre Cieszkowski ed Hess si sforzano di concepire dialetticamente il processo storico nella sua irripetibilità concreta, sicché per essi il futuro diventa un'epoca concreta così come lo sono state le epoche del passato. Perciò la conoscibilità del futuro doveva diventare per essi un problema metodologico della dialettica, mentre la periodizzazione della storia poteva derivare per Fichte aproblematicamente dalla sua concezione etica dell'assoluto» (G. Lukács, *Moses Hess e i*

i “giovani fichtiani” erano davvero riusciti ad andare per Fichte, oltre Hegel, ma anche oltre quello stesso nuovo Fichte che si erano costruiti e da cui avevano tratto i propri strumenti teorici antihegeliani.

problemi della dialettica idealistica, in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., pp. 254-255).

SEZIONE TERZA

PERMANENZE

LA FUNZIONE DELLA *WECHSELWIRKUNG*
HEGELIANA NEL SISTEMA DIALETTICO DELLA
NATURA NELL'ULTIMO ENGELS

Mariarosaria Iovinella

1. *La preistoria della Dialettica della natura*

Dopo gli studi filosofici giovanili, condotti da autodidatta durante il servizio militare a Berlino, in cui Engels difende la filosofia di Hegel dagli attacchi dello storico reazionario Heinrich Leo e dell'ultimo Schelling, e dopo la «resa dei conti» con la propria «anteriore coscienza filosofica»¹ delle opere

¹ Tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846 Marx ed Engels scrivono alcuni articoli indirizzati, come apprendiamo da Marx, «a mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di vedere chiaro in noi stessi» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, in

del 1844-1846 scritte con Marx (*La sacra famiglia e L'ideologia tedesca*), una ripresa sempre più ampia dell'interesse di Engels per la filosofia hegeliana si registra verso la fine degli anni '50. Ciò avviene nell'ambito di un'intensa fase di studi dedicati alle scienze naturali, che costituiscono la «vera preistoria della *Dialettica della natura*»².

All'inizio del 1858 è Marx a richiamare l'attenzione di Engels sulla *Scienza della logica* di Hegel in una famosa lettera, in cui elogia il «grandissimo servizio» che la rilettura dell'opera gli aveva reso per il metodo della sua critica dell'economia politica (il riferimento immediato è al lavoro di quei mesi ai *Grundrisse*, ovvero i *Lineamenti fondamentali di una critica dell'economia politica*, 1857-1858). A metà luglio dello stesso anno Engels chiede a Marx di inviargli alcune opere di Hegel, in particolare la filosofia della natura, in quanto curioso di vedere se avesse avuto «sentore» di alcune recenti scoperte nel campo della fisiologia, della biologia e della fisica:

Caro Moro, [...] mandami, ti prego, la *Filosofia della Natura* di Hegel, che mi hai promesso. Ora mi occupo un po' di fisiologia e vi sarò seguire l'anatomia comparata. Vi sono cose di alto interesse

K. Marx, F. Engels, *Sul materialismo storico*, Rinascita, Roma 1949, p. 45). Si tratta, in effetti, di una secca presa di distanza da quegli esponenti della filosofia tedesca (Feuerbach, Bauer, Max Stirner, altri rappresentanti minori del primo socialismo) ai quali i due erano stati più o meno vicini negli anni precedenti. Questi articoli manoscritti poterono essere pubblicati soltanto nel 1932, con il titolo *L'ideologia tedesca*.

² A. Griese et al., *Einleitung* (1985), MEGA2, vol. 26, pp. 17-57.

speculativo, ma che sono state tutte scoperte recentemente; sono molto desideroso di vedere se il vecchio ne ha avuto sentore. Certo è che, se avesse da scrivere oggi una *Filosofia della natura*, i materiali gli si accumulerebbero intorno da tutte le parti. Del resto, non ci si è ancora fatti un concetto dei progressi che sono stati compiuti negli ultimi trent'anni nelle scienze naturali.

Per la fisiologia sono stati decisivi, anzitutto, lo sviluppo gigantesco della chimica organica, in secondo luogo il microscopio, che viene usato come si deve soltanto da vent'anni. Quest'ultimo ha portato a risultati anche più importanti della chimica; la causa principale che ha rivoluzionato tutta la fisiologia e ha reso possibile solo ora una fisiologia comparata è la scoperta delle cellule nelle piante ad opera di Schleiden e negli animali ad opera di Schwann (circa 1836). Tutto è cellula. La cellula è l'essere in sé di Hegel, e nel suo sviluppo si svolge esattamente attraverso il processo indicato da Hegel, finché non se ne sviluppa l'"idea", l'organismo di volta in volta compiuto.

Un altro risultato che avrebbe rallegrato il vecchio Hegel è, nella fisica, la correlazione delle forze o la legge secondo cui in determinate condizioni il movimento meccanico, ossia la forza meccanica [...] si trasforma in calore, il calore in luce, la luce in affinità chimica, l'affinità chimica [...] in elettricità, e questa in magnetismo. Questi passaggi possono aversi anche altrimenti, in questo ordine o in ordine inverso. È stato dimostrato da un inglese, [...] che queste forze trapassano l'una nell'altra in rapporti quantitativi assolutamente determinanti [...]. Ma non è questa una stupenda dimostrazione materiale

della maniera in cui le determinazioni della riflessione si risolvono l'una nell'altra? Certo è che studiando la fisiologia comparata si arriva a uno sdegnoso disprezzo per la concezione idealistica che pone l'uomo al di sopra delle altre bestie. Ad ogni passo ci si imbatte nella più completa concordanza di struttura con gli altri mammiferi; nei tratti fondamentali la concordanza si estende a tutti gli altri vertebrati e perfino – più confusamente – agli insetti, ai crostacei, alle tenie, ecc. La storia di Hegel del salto qualitativo nella serie quantitativa anche qui va una bellezza³.

Studiando a fondo la “piccola logica” dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e la *Scienza della logica* del 1812-1816, Engels giunge verso la metà degli anni '60 all'originale e pertinente conclusione che, in realtà, la «vera filosofia della natura» di Hegel non si trova nella seconda sezione della *Enciclopedia*, dedicata esplicitamente alla filosofia della natura, quanto piuttosto nella *Scienza della logica*, più esplicitamente nella sezione dedicata alla dottrina dell'essenza, che costituisce, a suo avviso, «il nucleo vero e proprio di tutta la dottrina».

Si tratta di un'acquisizione teorica di grande importanza, che Engels confermerà e diffonderà ulteriormente nelle sue opere. In *Dialettica della natura*, ad esempio, nel formulare la seconda legge della dialettica – la legge della compenetrazione degli opposti –, Engels afferma che la trattazione hegeliana di essa nella dottrina dell'essenza è la «parte di gran lunga

³ K. Marx, F. Engels, *Opere Complete*, vol. 40, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 351-353.

più importante del sistema»⁴, confermandolo ancora in una lettera a Schmidt nel 1891, nella quale allega un piano di studio delle opere di Hegel⁵. Parallelamente agli studi di scienze naturali, la lettura delle opere di Hegel lo impegnerà a più riprese fino alla fine degli anni Settanta e costituirà il punto di riferimento principale per l'elaborazione della categoria di azione reciproca (la cosiddetta *Wechselwirkung*)⁶.

2. Il rovesciamento della dialettica idealistica

L'ambizioso e incompiuto progetto di una *Dialettica della natura* è composto da 197 testi, a diversi livelli di elaborazione. Nel tomo di apparato della MEGA2 i curatori del volume hanno identificato e

⁴ F. Engels, *Dialettica della natura*, in MEOC, vol. 25, trad. it. L. Lombardo Radice, riv. da F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 357.

⁵ F. Engels an C. Schmidt, 1.11.1892, in MEOC, Editori Riuniti, Roma 1982, vol. 49, p. 209.

⁶ Nell'ambito dell'idealismo tedesco è soprattutto con Kant che la categoria di *Wechselwirkung* acquisisce una propria dignità teorica. Nella *Critica della ragion pura* Kant tratta della *Wechselwirkung* ponendola come terza categoria della relazione e deducendola dai giudizi disgiuntivi. A partire dalla *Wechselwirkung*, ossia dalla causalità reciproca delle sostanze rispetto ai loro accidenti, Kant formulerà poi la terza analogia dell'esperienza: «tutte le sostanze, in quanto possono venir percepite nello spazio come simultanee, sono in costante azione reciproca le une sulle altre» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, p. 282). Nelle punte più alte dell'elaborazione teorica dell'idealismo tedesco lo schematismo trascendentale del criticismo kantiano viene ulteriormente sviluppato come immaginazione produttiva, come il luogo in cui si costituisce la realtà stessa.

ricostruito dettagliatamente le otto fasi di lavorazione della *Dialettica della natura*, distinguendo due periodi. Un primo periodo, che va dall'inizio del 1873 alla metà del 1878, suddiviso in quattro fasi: I fase (inizio 1873-30.05.1873), II fase (metà settembre-ottobre 1874), III fase (novembre 1875-maggio 1876), IV fase (ottobre 1877-gennaio 1878); e un secondo periodo, che va dall'estate 1878 all'estate 1882, suddiviso in ulteriori quattro fasi: V fase (agosto-settembre 1878), VI fase (settembre 1879), VII fase (metà febbraio-fine luglio 1880) e, infine, VIII fase (inizio 1882-11.8.1882). Pur essendo stati pubblicati integralmente solo nel 1925, molti testi di *Dialettica della natura* sono stati rielaborati e pubblicati già da Engels nell'*Anti-Dühring*.

In *Dialettica della natura* Engels elabora una concezione della materia che resta eternamente e costantemente uguale a se stessa nell'infinito mutamento delle sue trasformazioni, che non può perdere nelle sue infinite metamorfosi nessuno dei suoi attributi e che genera, per sua intima e «ferrea necessità», quale suo più alto frutto, lo «spirito pensante».

La materia si muove in un eterno ciclo [...]. In esso non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove. Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo [della materia] si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e i terre possano nascere e perire; per quanto tempo possa trascorrere finché su un solo pianeta di un sistema solare si producano condizioni atte alla nascita della vita organica; per quanti innumerevoli esseri or-

ganici debbano sorgere e scomparire prima che tra di essi si sviluppino animali dotati di un cervello pensante e trovino per un breve intervallo di tempo condizioni atte alla vita, per essere poi anch'essi sterminati senza pietà, noi abbiamo la certezza che la materia in tutte le sue mutazioni rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo generare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla comparsa di esso sulla terra⁷.

Il movimento costituisce dunque per Engels il modo di esistenza dell'intero sistema della materia ed è tanto eterno quanto eterna è la materia stessa, la quale non può essere nemmeno pensata senza movimento, senza essere quindi essa stessa in eterno movimento.

L'intera natura a noi accessibile costituisce un sistema, un nesso integrale di corpi, e intendiamo qui per corpi tutto quel che ha un'esistenza materiale, dalle stelle fino agli atomi, anzi fino alle particelle d'etere, se si ammette la loro esistenza. Nel fatto che questi corpi siano connessi l'uno con l'altro è già incluso il fatto che essi agiscano uno sull'altro: questa loro azione reciproca è il movimento. Ciò mostra qui già che non si può pensare materia senza movimento. E se, inoltre, la materia ci sta di fronte come un qualcosa di dato, tanto non creabile quanto non distruttibile, ne segue che anche il movimento

⁷ F. Engels, *Dialettica della natura*, cit., p. 336.

non si può creare né distruggere. Questa conclusione divenne innegabile non appena si giunse alla conoscenza dell'universo come un sistema, come un nesso di corpi⁸.

Engels ritiene che la natura sia un sistema di nessi e di processi, un sistema caratterizzato dalla universale interconnessione e interdipendenza dei suoi elementi costituenti, un tutto organico e dialetticamente strutturato, da cui le singole parti possono essere separate solo mediante un processo di astrazione intellettuale.

In natura non esistono avvenimenti isolati. Ogni fatto agisce sull'altro e viceversa. Il più delle volte, è proprio la dimenticanza di questo movimento e di questa azione reciproca che si svolgono in tutte le direzioni, che impedisce ai nostri studiosi di scienze naturali di veder chiaro nelle cose più semplici⁹.

Si può quindi conoscere veramente e adeguatamente la natura o la storia umana o la nostra specifica attività spirituale solo se le si pensa come un infinito intreccio di nessi e di azioni reciproche, in cui nulla rimane che cosa, dove e come era, ma tutto si muove, cambia, diviene e muore, in cui ogni singolo processo può essere compreso e spiegato solo a partire dai nessi che stabilisce con la totalità di cui è parte e da cui può essere separato solo mediante un processo di astrazione intellettuale.

L'introduzione della dialettica demistificata nelle scienze della natura permette, secondo Engels, di

⁸ Ivi, p. 365.

⁹ Ivi, p. 466.

evitare l'irrigidimento dei risultati della ricerca scientifica nelle opposizioni fisse, tipiche della tradizione metafisica, di principio e conseguenza, causa ed effetto, identità e differenza, parvenza ed essenza. Non si tratta però, nelle intenzioni di Engels, della semplice riproposizione o applicazione della dialettica idealistica hegeliana alle scienze della natura.

Occorre stabilire prima di ogni altra cosa che qui non si tratta in alcun modo di una difesa del punto di partenza hegeliano; e cioè che lo spirito, il pensiero, l'idea sia l'elemento originario, e il mondo reale sia soltanto il calco dell'idea. Questo punto è stato già messo in chiaro da Feuerbach. Siamo tutti d'accordo sul fatto che in ogni campo della scienza, nella natura come nella storia, bisognava prendere le mosse dai fatti a noi dati, nelle scienze naturali, quindi, dalle diverse forme oggettive e di movimento della materia; che quindi i nessi, anche nella scienza teorica della natura, non debbono essere introdotti bell'e costruiti nei fatti, ma debbono essere scoperti partendo da essi, e, una volta scoperti, debbono essere dimostrati sperimentalmente, per quanto è possibile¹⁰.

Questi stessi pensieri saranno riformulati da Engels nella prefazione alla seconda edizione dell'*Antidühring*, datata 23 settembre 1885, in cui si legge che:

Nella natura sono operanti [...] quelle stesse leggi dialettiche del movimento che anche nella storia dominano la apparente accidentalità degli avveni-

¹⁰ Ivi, p. 343.

menti; quelle leggi che, costituendo del pari il filo conduttore della storia dello sviluppo del pensiero umano, diventano gradualmente note agli uomini che pensano; leggi che per la prima volta furono sviluppate da Hegel in maniera comprensiva, ma in forma mistificata, e che è stato uno dei nostri intenti liberare da questa forma mistica e rendere chiaramente comprensibili *in tutta la loro semplicità e universale validità*. S'intende che la vecchia filosofia della natura [...] non poteva soddisfarci [...]. E finalmente per me non poteva trattarsi di costruire le leggi dialettiche introducendole nella natura, ma di rintracciarle in essa e di svilupparle da essa¹¹.

Nella concezione di Engels, il rapporto tra la dialettica materialistica e la dialettica idealistica è dunque un rapporto di opposizione polare e di inversione speculare; la dialettica materialistica pone la materia come causa originaria e il pensiero come suo effetto immediato, la dialettica idealistica pone il pensiero come causa originaria e la materia come suo effetto immediato e, tuttavia, per entrambe restano valide e invariate le strutture fondamentali delle leggi dialettiche del movimento, che Hegel ha descritto in modo corretto, anche se rivestendole di un guscio mistico. Il sistema hegeliano – sostiene Engels riproponendo schemi teorici tipici della Sinistra hegeliana – deve essere rimeso “in piedi”, come suggeriva a suo tempo Feuerbach, applicando, cioè, alla filosofia speculativa il modello dell'inversione di soggetto e predicato. Engels presenta il capovolgimento della dialettica idealistica hegeliana come una semplice inversione di segno: le tre leggi

¹¹ Id., *Anti-Dühring*, in MEOC, cit., vol. 25, pp. 9-10.

della dialettica materialistica (conversione della quantità in qualità e viceversa, compenetrazione degli opposti e negazione della negazione) sono quelle stesse leggi formulate da Hegel, il cui solo errore consisterebbe, secondo Engels, nella pretesa di elargire tali leggi dall'alto, come leggi del pensiero, invece di ricavarle dal basso, dalla natura e dalla storia.

L'errore di Hegel consiste nell'imporre queste leggi come leggi del pensiero alla natura e alla storia, invece di derivarle dalla natura e dalla storia. Da questo errore deriva poi la costruzione pienamente artificiosa e spesso orripilante, in base alla quale il mondo, che gli piaccia o no, deve adeguarsi a un sistema di pensiero, che è esso stesso di nuovo solo il prodotto di un determinato grado di sviluppo del pensiero umano. Se noi capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice; le leggi della dialettica, che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose, divengono subito semplici e chiare come il sole¹².

La dialettica demistificata – che per Engels vuol dire semplicemente rovesciata, rimessa in piedi – è l'unico metodo di pensiero appropriato per pensare ed esporre i risultati della scienza moderna della natura nella sua istanza più elevata, soprattutto quando essa, grazie a Darwin e agli sviluppi della biologia, giunge a una concezione della natura in cui tutte le differenze si risolvono l'una nell'altra attraverso gradini intermedi, tutti gli opposti passano l'uno nell'altro attraverso termini intermedi. Dato che non conosce linee rigide e nette, né incondizionati, definitivi “o-

¹² Id., *Dialettica della natura*, cit., p. 357.

o", la scienza dialettica della natura fa passare l'una nell'altra le differenze metafisiche rigide, e conosce, quand'è necessario, accanto all' "o-o" anche il «tanto questo, quanto quello!»¹³.

Con gli sviluppi della chimica, della biologia e della fisiologia, la dialettica spogliata del misticismo ha liquidato ogni fissità delle vecchie categorie metafisiche ed è diventata una necessità assoluta per la scienza della natura. In opposizione alla metafisica, che considerava la realtà come strutturata in una rigida gerarchia di sostanze, ordinate e separate attraverso i concetti di genere e di specie, la dialettica è la scienza dei nessi, che considera la realtà non come un complesso di cose, ma come un complesso di processi, in cui ognuno agisce reciprocamente sull'altro e in cui gli individui si costituiscono nella loro infinita varietà. Per la conoscenza scientifica tanto del mondo organico, quanto del mondo inorganico, risultano obsolete, inadeguate e infeconde le categorie fisse della metafisica, quali:

a. La rigida opposizione tra identità e differenza, vale a dire il vecchio punto di vista dell'identità astrattamente formale, che vuole che si tratti un essere organico come qualcosa di costante, semplicemente identico a se stesso, senza riuscire a cogliere come la vera concreta identità racchiuda in sé la differenza, la modificazione, come la verità del rapporto tra identità e differenza risieda nella loro azione reciproca, nella inclusione della differenza nell'identità;

b. La rigida opposizione tra contingenza e necessità, sia nella concezione tipica della vuotezza di pensiero della metafisica wolffiana, per la quale qualcosa o è necessario o è contingente, ma non entrambe le

¹³ Ivi, p. 497.

cose nello stesso tempo, sia nella concezione del determinismo meccanico appena un po' meno vuoto di pensiero, che nega in generale, a parole, il contingente, per riconoscerlo nella pratica in ogni singolo avvenimento. Contro queste concezioni scese in campo Hegel con i principi, fino ad allora mai uditi, che il contingente ha una ragion d'essere, perché è il contingente, proprio tanto quanto non ha ragion d'essere alcuna, perché è il contingente; che il contingente è necessario, che la necessità determina se stessa come contingenza, e che d'altra parte questa contingenza è piuttosto l'assoluta necessità;

c. La rigida opposizione tra causa ed effetto, che deve essere sostituita dalla nuova categoria, intrinsecamente dialettica, di azione reciproca, la quale è la prima cosa che ci si presenta se noi consideriamo la materia che si muove nel suo insieme, se la consideriamo come una serie di forme di movimento di tipo meccanico, chimico, magnetico, ecc., che trapassano l'una nell'altra, si condizionano reciprocamente, sono qui causa, lì effetto, di modo che la somma totale del movimento in tutte le forme che mutano rimane la stessa. Solo partendo dalla categoria di azione reciproca universale è possibile riuscire a cogliere il rapporto di causalità reale dei processi della natura.

3. *La libertà come coscienza della necessità nella Wechselwirkung*

La categoria di azione reciproca (*Wechselwirkung*) occupa nel sistema hegeliano una posizione strategica fondamentale: costituisce il supremo sviluppo della logica oggettiva, ossia della sostanza, e, allo stesso

tempo, il ponte gettato da questa verso la logica soggettiva, il concetto; è in altre parole l'oggettività che, divenuta trasparente a se stessa, lascia rilucere al suo intento i raggi della soggettività (dell'idea). Hegel tratta specificamente dell'azione reciproca nel terzo capitolo della terza sezione della *Dottrina dell'essenza*. Mediante la categoria di azione reciproca, il rapporto assoluto è posto secondo le determinazioni che contiene e trapassa nel concetto. L'azione reciproca è posta da Hegel come la causalità stessa, in cui non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto la causa dell'effetto retroagisce come causa in relazione a se stessa, rivelandosi allo stesso tempo come causa dell'effetto e anche come causa di sé. Il rapporto di causalità è quindi, secondo Hegel, la manifestazione dell'identità interna rappresentata dalla necessità, la quale mediante l'azione reciproca supera dialetticamente, ovvero toglie e allo stesso tempo conserva, la parvenza del sostanziale essere altro da sé ed è così elevata a libertà. L'azione reciproca costituisce quindi la sintesi dialettica di necessità e di causalità; in essa la necessità diventa libertà non perché sparisca in quanto necessità, ma solo perché la sua identità ancora interna vien manifestata, la necessità diventa trasparente a se stessa, vale a dire giunge alla consapevolezza di sé, all'autocoscienza. In tal modo la sostanza assoluta, come forma assoluta distinguendosi da sé, non si respinge più da sé come necessità, né si rompe più quale accidentalità in sostanze indifferenti, a sé estrinseche, ma, nella sua identità mediata con se stessa, si distingue nelle tre totalità dell'universalità, della particolarità e della singolarità, le quali sono una sola e medesima riflessione che si distingue da sé in una differenza completamente trasparente nell'am-

bito della loro unica e medesima identità. Al culmine della logica oggettiva, l'oggettività diviene trasparente a se stessa, facendo tralucere in se stessa il *logos* – l'Idea – di cui è costituita e trapassando così nel concetto, il regno della soggettività o della libertà¹⁴.

Allo stesso modo per Engels la libertà consiste nella coscienza e nella conoscenza della necessità delle leggi inesorabili della natura, che nel passaggio dall'in sé al per sé vengono sussunte sotto la sfera di dominio dell'uomo, diventando così da in sé per noi.

Hegel fu il primo a esporre in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. «Cieca è la necessità solo nella misura in cui non viene compresa». La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza delle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per fini determinati. Ciò vale in riferimento tanto alle leggi della natura esterna, quanto a quelle che regolano l'esistenza fisica e spirituale dell'uomo stesso; due classi di leggi che possiamo separare l'una dall'altra tutt'al più nella rappresentazione, ma non nella realtà. Libertà del volere non significa altro perciò che la capacità di decidere con cognizione di causa. Quindi quanto più libero è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso, tanto maggiore sarà la necessità con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio; mentre l'incertezza poggiante sulla mancanza di conoscenza, che tra molte possibilità di

¹⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 626, 644-646.

decidere, diverse e contraddittorie, sceglie in modo apparentemente arbitrario, proprio perciò mostra la sua mancanza di libertà, il suo essere dominato da quell'oggetto che precisamente essa doveva dominare. La libertà consiste dunque nel dominio di noi stessi e della natura esterna fondato sulla conoscenza delle leggi naturali: essa è perciò necessariamente un prodotto dello sviluppo storico¹⁵.

Avendo semplicemente capovolto il rapporto di priorità e di causalità tra il pensiero e la materia, facendo del pensiero il riflesso nel cervello delle forme di movimento del mondo reale, della natura così come della storia, Engels giunge allo stesso risultato di Hegel, ovvero alla concezione del pensiero, della coscienza di sé e del mondo esterno, come il più alto frutto cui la generale interazione della materia giunge attraverso stadi intermedi. Proiettata sul piano storico, economico e politico, questa acquisizione permetterà a Engels di sostenere nell'*Anti-Dühring* che nella società comunista la coscienza diventerà autotrasparenza della totalità naturale e sociale, che la società comunista organizzerà quindi la materia naturale e sociale secondo la sua natura e renderà finalmente possibile il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà.

Con la presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società viene eliminata la produzione di merci e con ciò il dominio del prodotto sui produttori. L'anarchia all'interno della produzione sociale viene sostituita dall'organizzazione cosciente secondo un piano. La lotta per l'esistenza individua-

¹⁵ F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 108-109.

le cessa. In questo modo, in un certo senso, l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza realmente umane. La cerchia delle condizioni di vita che circondano gli uomini e che sinora li hanno dominati passa ora sotto il dominio e il controllo degli uomini, che adesso, per la prima volta, diventano coscienti ed effettivi padroni della natura, perché, e in quanto, diventano padroni della propria organizzazione in società. Le leggi della loro attività sociale che sino ad allora stavano di fronte agli uomini come leggi di natura estranee e che li dominavano, vengono ora applicate dagli uomini con piena cognizione di causa e quindi dominate. L'organizzazione in società propria degli uomini che sinora stava loro di fronte come una legge imposta dalla natura e dalla storia, diventa ora la propria libera azione. Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini stessi. Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà¹⁶.

Si è mostrato come i concetti fondamentali della *Scienza della logica*¹⁷ di Hegel – l'identità (nella dif-

¹⁶ Ivi, pp. 272-273.

¹⁷ Anche nelle versioni che precedono e preparano la *Scienza della logica* del 1812-1816, la categoria di *Wechselwirkung*, in quanto passaggio dall'oggettivo al soggettivo, dall'essere al pen-

ferenza) di logica oggettiva e di logica soggettiva, l'azione reciproca tra causante e causato, la concezione della libertà come necessità diventata trasparente a se stessa, ovvero come presa di coscienza soggettiva della necessità oggettiva – siano stati ampiamente ripresi e rielaborati da Engels nel suo ambizioso progetto di una *Dialettica della natura* (1873-1882), che assumerà una prima forma sintetica nell'*Anti-Dühring* (1876-1878) e che continuerà a impegnarlo fino agli inizi degli anni '80. Tale progetto sarà interrotto dalla morte di Marx, il 14 marzo 1883, e dalle conseguenti nuove grandi responsabilità di ordine scientifico e politico che graveranno sul vecchio Engels¹⁸.

siero, ha sempre occupato un posto centrale nell'architettura del sistema. Si veda ad esempio la logica di Jena, in cui la *Wechselwirkung* costituisce il momento di passaggio dalla relazione dell'essere alla relazione del pensare, oppure, del periodo all'*Egidiengymnasium* di Norimberga, il corso sull'enciclopedia filosofica del 1808-1809 per la classe superiore del liceo e il corso di logica del 1810-1811 per la classe media, in cui la *Wechselwirkung* costituisce il momento di passaggio dall'essenza al concetto.

¹⁸ Nella prefazione alla seconda edizione dell'*Anti-Dühring*, Engels stesso confessa con rammarico di essere costretto a interrompere i suoi studi di scienze naturali per dare la priorità a doveri scientifici e politici più urgenti: «Da quando è morto Karl Marx [...] il mio tempo è sequestrato da doveri più urgenti e perciò ho dovuto interrompere il mio lavoro. Sono quindi costretto ad accontentarmi provvisoriamente dei cenni dati nel presente scritto e aspettare se mai si troverà più tardi un'occasione di raccogliere e di pubblicare, probabilmente insieme con gli importantissimi manoscritti di matematica lasciati da Marx, i risultati raggiunti» (F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 10).

SUL PROGETTO DI UN'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE: DA LUKÁCS A HEGEL

Giovanni Andreozzi

L'universale nella realtà essente in sé non compare mai in maniera immediata o isolata, indipendente da singoli oggetti o relazioni, esso perciò dev'essere acquisito mediante le analisi di tali oggetti, relazioni.

G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*

Come l'iniziale era l'universale, così il risultato è l'individuo, il concreto, il soggetto; ciò che quello era in sé, questo è ora anche per sé.

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*

1. *Vera e falsa ontologia in Hegel: la critica di Lukács*

È noto che il progetto di un'ontologia dell'essere sociale nasce come introduzione a un'altra opera alla quale Lukács intendeva dedicarsi una volta terminata la stesura dell'*Estetica*. L'opera in questione era quella di un'etica materialistica intesa come filosofia dei valori umani e delle norme. Come è noto, quest'opera resterà incompiuta proprio per il carattere poderoso di quell'"introduzione" – non semplicemente un'opera, ma un intero progetto filosofico che va sotto il nome di ontologia dell'essere sociale¹ – attraverso la quale Lukács voleva concretizzare una sincera ambizione:

¹ Sulla stessa linea C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013.

quella di un «filosofare al modo di Aristotele e di Hegel»². Obiettivo era salvaguardare la dimensione etica da qualsiasi eteronomia (quella religiosa come pure quella intuitivo-sentimentale). Dal punto di vista di Lukács, l'etica è un prodotto storico: ciò, lungi dal relativizzare i valori, comporta un'assunzione radicale dell'impegno dell'uomo affinché un valore si dia. Ma per elaborare un'etica materialistica non si può eludere il piano materiale dell'esistente. Ecco perché Lukács si dedica all'elaborazione dell'*Ontologia dell'essere sociale*.

Questa circostanza risulta importante per il nostro studio, dato che il progetto lukácsiano si muove in un orizzonte etico, volto a strutturare la relazionalità dell'uomo, il suo essere essenzialmente intersoggettivo. Il nostro obiettivo, nelle pagine che seguono, è quello di proporre un ritorno a Hegel attraverso Lukács, al fine di proseguire il progetto di un'ontologia dell'essere sociale.

«Era un filosofo con un robusto e vasto senso della realtà, con una fame talmente intensa di realtà genuina quale forse dopo Aristotele non è riscontrabile in nessun altro pensatore»³. Simili parole nei confronti di Hegel si trovano sparse in tutta l'*Ontologia dell'essere sociale*. Esse sono una spia indicativa del fatto che, in un certo senso, il progetto lukácsiano intende ripetere consapevolmente il gesto di Hegel: comprendere la realtà storico-sociale e cercare di configurarne i movimenti oggettivi, comprensione nella quale il

² G. Lukács, *Pensiero vissuto*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 27.

³ Id., *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. I, p. 181.

piano ontologico si interseca (ma non coincide mai) con quello logico.

Seppure i riferimenti a Hegel sono molteplici e riguardano diverse sue opere, in *Ontologia dell'essere sociale* Lukács vuole confrontarsi in modo puntuale con il problema della dialettica e dell'ontologia in Hegel, dedicando emblematicamente un capitolo, il terzo, alla *Scienza della logica*. La «coincidenza di idea realizzata e di presente storico – scrive Lukács – è metodicamente fondata su una logica»⁴. Lungi dall'affermare una staticità della filosofia (e della logica) hegeliana, Lukács vuole evidenziare che il movimento che essa offre è in realtà apparente, dato che consiste di “spostamenti” all'interno di un sistema, il quale è incapace di effettive trasformazioni.

L'esposizione (*Darstellung*) dell'ontologia hegeliana, seguendo il metodo marxiano, procede parallelamente alla critica (*Kritik*) di essa. Ed è Lukács stesso a paventare questa duplicità con la frase programmatica secondo cui «occorre proseguire per la via imboccata dai classici del marxismo»⁵, ossia radicalizzare l'opposizione fra sistema e metodo. Un'opposizione che non ha trovato conciliazione proprio perché, prosegue Lukács, se è vero che Hegel ha voltato pagina con il dover-essere a favore di una comprensione adeguata del proprio tempo storico, dall'altro e proprio per questo, l'ancoramento alla realtà oggettiva afferma potentemente «la supremazia ontologica dell'esser-proprio-così della realtà rispetto a tutte le altre categorie»⁶.

⁴ Ivi, p. 173.

⁵ Ivi, p. 166.

⁶ Ivi, p. 172.

Si giunge quindi alla contraddizione della filosofia hegeliana, che da un lato compie un'analisi delle trasformazioni ontologico-sociali e dall'altro, proprio perché immanentizza qualsiasi dover-essere nell'effettualità, giunge ad affermare che «nel presente la società è pervenuta ad adeguarsi all'idea, per cui la fuoriuscita dal suo principio ha finito per essere considerata una impossibilità logica»⁷. In tal modo se è merito di Hegel l'aver riconosciuto che la storia non è fatta solo di atti immediati, né è la mera sommatoria di intenzioni (individuali-collettive) precostituite, con la compiutezza del presente «la teoria hegeliana della storia approda dunque alle vecchie concezioni ontologiche del genere della teodicea»⁸.

La capacità di Hegel di intercettare le dinamiche storiche e di provare a configurarne le relazioni ontologiche non è un fatto scontato, né condiviso dai filosofi a lui contemporanei. Infatti, scrive Lukács, «la reazione più semplice e diretta a questo nuovo stato di cose fu di negare in assoluto la rilevanza ontologica della ragione. La *irratio* [...] cerca una via all'indietro [...] ancora precontraddittoria»⁹. Il romanticismo, per Lukács, è consistito proprio in questo indietreggiare di fronte alla contraddizione oggettiva del presente, mentre l'irrazionalismo non è altro che l'anelito di ricongiungersi con una (presunta) realtà perduta e più autentica. Il tentativo di Hegel assume, quindi, le caratteristiche di un baluardo: da un lato la sua insistenza sul carattere di passaggio dell'epoca storica comporta una concezione intrinsecamente dinamica e

⁷ Ivi, p. 173

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 165.

dunque trasformabile della storia stessa; dall'altro, in Hegel, «la contraddizione finisce per salire a categoria ontologico e logico-gnoseologica centrale»¹⁰.

Ecco perché la filosofia di Hegel, o meglio il “gesto” che egli compie, assume una rilevanza decisiva per il progetto lukácsiano di un'ontologia dell'essere sociale. In Hegel, per la prima volta, l'ontologia – intesa tradizionalmente come dottrina dell'ente e dell'immutabile – viene fluidificata e la sua costituzione non è data una volta per tutte, piuttosto è un processo imperniato sulla contraddizione oggettiva e sulla *Verwirklichung* della ragione: «il loro intrecciarsi fa sì che logica e ontologia concrecano in esso in una intimità e con una intensità finora sconosciute»¹¹. Il tentativo hegeliano è un “gran passo in avanti”, poiché la molteplicità del reale non viene assorbita in un principio statico quanto piuttosto ricompresa nella totalità spirituale. Tale passo è fondamentale anche per il progetto lukácsiano di un'ontologia dell'essere sociale, per il quale la categoria di totalità resta un nucleo fondamentale e inaggrabile: alla totalità intesa come connessione dinamico-contraddittoria degli atti individuali Lukács assegna un essere *sui generis*¹².

La totalità è forse l'indice costante del riferimento lukácsiano alla filosofia di Hegel. Infatti, pur con tutte le rielaborazioni del proprio pensiero – in cui gioca un ruolo anche il confronto con l'arte e in generale con la dimensione estetica –, una costante nella filosofia di Lukács è la valorizzazione della totalità

¹⁰ Ivi, p. 166.

¹¹ Id., *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 166.

¹² Ivi, pp. 184-185.

hegeliana, ancora più dinamizzata come “complesso di complessi”. Scrive Lukács: «l'intero di cui egli [= Hegel] parla in maniera programmatica è una totalità che si costruisce con interrelazioni dinamiche di totalità relative, parziali, particolari»¹³. Il merito della dialettica hegeliana è quello di aver mostrato come la totalità non sia chiusa, ma anzi sia un insieme di totalità tra loro intrecciantesi. Ancora una volta, però, questo nocciolo dialettico, sintetizzato nella formula hegeliana dell'identità di identità e non-identità, è, secondo Lukács, in chiaro contrasto con la costruzione logico-gerarchica del sistema¹⁴.

Il capovolgimento dialettico avviene proprio nel momento centrale dello svolgimento della logica hegeliana. Infatti, nella dottrina dell'essenza l'ontologia hegeliana, imperniata sull'identità soggetto-oggetto, produce i «momenti deformanti decisivi»¹⁵. Ecco allora che la contraddizione sfocia nel paradosso, e il pensatore che più di altri – secondo Lukács – ha cercato di conservare e riflettere la dinamicità del reale giunge ad affermare una gerarchia categoriale, la cui intellegibilità è contemporaneamente fonte di pienezza ontologica rispetto alla quale l'interazione dei mo-

¹³ Ivi, p. 220.

¹⁴ Alla formula hegeliana e alla configurazione della soggettività in un'ontologia dell'essere sociale ci dedicheremo nell'ultima parte di questo contributo. Per ora occorre insistere sul fatto che Lukács rintraccia nella logica hegeliana un contrasto ineliminabile, che fa perdere proprio ciò che Hegel propone, ovvero la deduzione dell'essenza dall'essere: «il passaggio ontologico dall'essere, del tutto astratto, all'essenza assai più determinata e concreta resta una enigmatica, inesplicabile, dichiarazione idealistica» (ivi, p. 230).

¹⁵ Ivi, p. 239.

menti precedenti all'Idea diventa una sorta «di sintesi statica di forze dinamiche»¹⁶.

Il problema, tuttavia, sorge dall'inquadramento dell'orizzonte tematico a cui si riferiva, per Lukács, un'intera stagione filosofica. Quest'orizzonte viene definito da Lukács come «tragicità storico-filosofica», rispetto a cui la filosofia hegeliana, ma in generale tutta la filosofia classica tedesca, «nel tentativo di superare simultaneamente l'elemento meccanicistico del materialismo e quello trascendente-soggettivistico dell'idealismo kantiano, fu spinta a postulare l'identità di soggetto e oggetto»¹⁷.

A questa tragicità, animata dalla contraddizione, Hegel non ha potuto far altro che rispondere in modo contraddittorio. Per Lukács il filosofo di Stoccarda ha da un lato elaborato una nuova logica, non limitata semplicemente alle leggi corrette e formali del pensiero, ma appunto una logica dialettica, capace di offrire un'esposizione delle categorie che tenesse conto della loro interconnessione; dall'altro «ha sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni ontologiche costringendole dentro forme logiche»¹⁸. In tal modo l'unità di pensiero ed essere proposta da Hegel non è altro che il reiterato impossessamento da parte del primo nei confronti del secondo: nella logica hegeliana ogni oggetto riceve un posizionamento specifico esclusivamente nella misura in cui il pensiero lo ha «incorporato».

¹⁶ Ivi, p. 241.

¹⁷ Ivi, p. 188.

¹⁸ Ivi, p. 195.

Di certo Lukács non è il primo ad aver avanzato questa critica alla logica hegeliana. La sua peculiarità sta nel rintracciare la radice di questo incorporamento nella negazione, la quale mostra ancora una volta la contraddittorietà dell'impostazione hegeliana: la generalizzazione logica della negazione a principio di ogni processo dialettico (logico e storico dunque) comporta la perdita, se non addirittura la cancellazione della specificità dell'essere sociale.

La specificità dell'essere sociale viene dunque misconosciuta dal tentativo hegeliano di ricondurre l'eterogeneità dei fenomeni all'unicità del pensiero. L'ordine gerarchico-sistematico offerto da Hegel è infatti possibile solo se la logica funge da «*medium* omogeneo»¹⁹, ossia capace di riflettere sull'eterogeneità della realtà il suo principio unificatore, che invero è «un punto di vista connettivo totalmente estraneo»²⁰.

È in questo punto che si mostra la contraddizione tra ontologia vera (dialettica) e ontologia falsa (sistema) di Hegel: se da un lato, in Hegel, i nessi ontologici reali sono adeguatamente espressi nel pensiero attraverso le categorie logiche, dall'altro queste ultime non sono semplici determinazioni del pensiero quanto piuttosto «componenti dinamiche del movimento essenziale della realtà»²¹. L'ontologia vera, l'unica ontologia possibile per Lukács, è quella dialettica capace di mostrare la fluidità del reale, la sua continua possibilità di trasformazione. Falsa è invece quell'ontologia che assoggetta lo svolgimento dell'essere alla sistematicità categoriale.

¹⁹ Id., *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 203.

²⁰ Ivi, p. 204.

²¹ Ivi, p. 181.

2. Scienza della logica e ontologia relazionale

La *Scienza della logica*, da diversi autori e in diverse epoche, è stata letta come paradigma di una teoria autoriflessiva e autoreferenziale del pensiero puro incentrato sul rapporto soggetto-oggetto. Questo presupposto, in parte, sembra condiviso anche da Lukács, secondo il quale «la coincidenza di idea e presente non significa dunque per Hegel negare senz'altro il movimento, ma semplicemente ridurlo a spostamenti entro un sistema che per sua natura non è più capace di trasformazioni decisive»²².

In tal modo l'esposizione hegeliana delle categorie, un'esposizione che tiene insieme piano logico e ontologico, viene interpretata come un movimento statico, che giunge ad affermare ciò che “soggettivamente” è stato posto, senza quindi confrontarsi con ciò che, per Lukács, resta esterno al pensiero: la realtà effettiva. «Sino alla fine – scrive Losurdo – Lukács rimprovera a Hegel di aver identificato l'“esteriorizzazione” con l'“oggettivazione” e persino con l'“oggettività”»²³. Si tratterebbe di un timore o, riprendendo ancora Losurdo, dell'ipocondria nei confronti dell'oggettività, una riconduzione assoluta di essa al soggetto e alla sua potenza. E tuttavia, «Lukács attribuisce a Hegel la malattia che questi diagnostica e denuncia con tanta forza!»²⁴.

In termini più contemporanei potremmo intendere la critica di Lukács come critica alla cieca circolarità

²² Ivi, p. 174.

²³ D. Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, «Pólemos», 2 (2017), p. 25.

²⁴ Ivi, p. 26.

del pensiero, che, proprio per la sua chiusura, non riesce a lasciar-essere l'alterità, ma piuttosto ingloba la sua irriducibilità nella schematizzazione categoriale. Tuttavia, come ha notato in modo attento Alessandro Bellan, «l'alterità può avere una genesi extra-logica, ma è solo nella logica che essa appare come alterità»²⁵. Cosa significa parlare di alterità nella *Scienza della logica*? E soprattutto, qual è la relazione tra l'alterità e l'ontologia dell'essere sociale?

Per rispondere a queste domande è necessaria una precisazione metodologica. Interrogarsi sulla presenza dell'alterità nella *Scienza della logica* è il primo passo per comprendere il rapporto tra logica e ontologia, tra idea e realtà storico-sociale. Infatti, solo la presenza di una dimensione alteritaria può rendere ragione della complessità dialettica dell'autoriflessività del movimento categoriale, il suo inesauribile generarsi tramite la negazione. In questo senso può assumere nuova luce l'affermazione di Hegel secondo cui: «la scienza pura presuppone la liberazione dall'opposizione della coscienza [...]. Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé»²⁶. Liberazione e forma del Sé: ecco il nucleo tematico da analizzare al fine di poter parlare di un'ontologia dell'essere sociale in Hegel.

La *Scienza della logica* è composta da tre parti – dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza e dottrina del concetto –, che mostrano come l'autoreferenziali-

²⁵ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 15.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, vol. I, p. 31.

tà del pensiero sia un processo attraverso cui «l'idea si affranca da se stessa»²⁷, configurando una “compiuta immediatezza”. Non potendo soffermarci analiticamente su questo processo – che significherebbe ripercorrere l'intera *Scienza della logica* –, per ora basti sottolineare che il mantenimento di immediatezza e mediazione, come pure quello di particolarità e universalità, deriva dalla negazione auto-referenziale, la quale non solo struttura una diversa relazione tra i termini, ma riconfigura il senso stesso della relazione.

Cerchiamo di seguire, ben lontani dal pensare di poter offrire un'analisi esaustiva, come si sviluppa questa ontologia relazionale nella *Scienza della logica*. Solo in seguito potrà essere chiarito in che modo tale ontologia relazionale possa essere connessa dialetticamente all'ontologia dell'essere sociale lukácsiana. *Dialetticamente*, ossia: non solo la seconda è una specificazione della prima, ma la prima può fungere da base critica per la seconda.

In un importante studio, oggi molto trascurato, Michael Theunissen sosteneva che l'intera *Scienza della logica* può essere interpretata come il «cammino» verso una relazione intersoggettiva compiuta, ossia verso la strutturazione di un'ontologia relazionale che non fa riferimento solamente alla soggettività umana, ma che nondimeno proprio in essa conosce una figura fondamentale del suo apparire²⁸.

La liberazione dell'ontologia relazionale può avvenire solo se l'esposizione delle categorie è capace di mostrare il movimento effettivo di esse, un movi-

²⁷ Ivi, vol. II, p. 957.

²⁸ M. Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.

mento caratterizzato dalla transitività, dalla riflessività e dalla simmetria. Tali caratteristiche scandiscono la circolarità essere-essenza-concetto. Nella Dottrina dell'essere la transitività è conferita dall'immediatezza delle determinazioni logiche, le quali, lungi dal mostrare la ragione della propria interconnessione, non fanno che succedersi le une nelle altre, mostrando dunque l'indifferenza della relazione, quando essa è assunta come estrinseca al piano "ontologico". All'ontologia non-relazionale della dottrina dell'essere, le cui uniche relazioni sono lo scorrere reciproco delle determinazioni, corrisponde un pensiero – astrattamente – autoreferenziale, che, in quanto «immediato riferimento a se stesso»²⁹, presume un'oggettività estrinseca, in tal modo inficiandola. Tra pensiero e pensato la relazione è solamente estrinseca ed essa altro non è che l'auto-astrazione del pensiero da se stesso. Proprio l'indifferenza nei confronti della relazionalità ontologica delle determinazioni comporta il regresso senza fine tra una quantità e un'altra, comparate solo esteriormente: la mediazione non è ancora posta come tale e «la determinatezza [...] è ancora come stato, cioè come un'esteriorità qualitativa che ha l'indifferenza per sostrato»³⁰. Ogni determinatezza può esser pensata come qualità o come quantità ma essa è sempre indifferente (*gleichgültig*) verso l'altra.

L'essenza rappresenta il togliersi di questa immediatezza, in quanto «unità in se stessa immanentemente negativa e assoluta»³¹. L'ontologia relazionale comincia a configurarsi attraverso l'unità immanente

²⁹ Ivi, vol. II, p. 803.

³⁰ Ivi, vol. I, p. 418.

³¹ Ivi, vol. I, p. 423.

e negativa dell'essenza, per la quale la determinazione diviene conseguenza della relazione ontologica con l'altra determinazione. L'immediatezza che caratterizza l'essere, però, non viene semplicemente superata dall'essenza ma anche conservata: ora è la relazione a essere immediata. Ciò ha un'importante conseguenza. Infatti, se nella dottrina dell'essere l'immediatezza comporta il rivolgersi infinito di qualità in quantità, nella dottrina dell'essenza essa pone una delle due determinazioni come l'intera relazione. L'altra determinazione, in questo momento, è solo un momento funzionale alla autorelazione della determinazione "prima". L'indifferenza in cui precipita la determinatezza della Dottrina dell'essere diventa l'immanenza della relazione sul piano ontologico nella Dottrina dell'essenza. Tuttavia l'immediatezza di questa immanentizzazione della relazionalità non è ancora capace di articolare in modo dialettico i relati e la relazione (il particolare e l'universale) facendo scomparire la loro differenza³². Ogni determinazione contiene l'altra come proprio correlativo ma, proprio per questo, ognuna si pone come un intero che esplica il dominio (*Herrschaft*) sull'altra.

Nondimeno, in questa immediatezza della relazionalità, come nota Bellan «la Dottrina dell'essenza rende già possibile un concreto pensiero del-

³² La relazione non è né trascendente né immanente al fondato. Essa, dialetticamente, è sia trascendente, come differenza, sia immanente, come identità. A questa si riferisce Hegel quando parla di «adempimento della copula [*Erfüllung der Kopula*]» (Ivi, vol. II, p. 753). Tuttavia questo passaggio non viene compiuto nell'Essenza, come risulta dal rapporto tra fondamento e fondato che resta un rapporto di sproporzione dell'uno rispetto all'altro.

la *totalità organica*»³³. Nella *Wirklichkeit* e nella *Wechselwirkung* infatti l'assolutezza della sostanza è contemporaneamente il riconoscimento della sua connessione agli effetti. L'assoluto porre della sostanza altro non è che il movimento di automediazione, la dialettica tra «il venir posto da un altro e il proprio divenire»³⁴, dimodoché tale unità dialettica non è più la sostanza, ma il concetto.

Il concetto si presenta nella sua pura universalità, con determinazioni di assolutezza: è «l'assolutamente infinito», «libero». Esso però è tale grazie alla sua particolare genesi e non in virtù di un'autoposizione assoluta: lo svolgimento categoriale ha mostrato come la transitività iniziale dell'essere – il divenir altro – sia divenuto movimento riflessivo della determinazione – il riferirsi a sé. «Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto»³⁵.

L'unità della negatività con se stessa è risultata dalla processualità dell'essenza che, nel porre la differenza attraverso la riflessione, ha raggiunto il nuovo statuto della negazione, ossia la negazione autoriferita (*selbstbezügliche Negativität* o *das Negative seiner Selbst*). L'universalità del concetto, così poco determinabile sul piano semantico, diviene piuttosto un "luogo del differimento" capace di contenere «la più alta differenza e determinatezza»³⁶. L'ontologia relazionale, nella Dottrina del concetto, risiede in quella che

³³ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 168.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 642.

³⁵ Ivi, p. 680.

³⁶ *Ibidem*.

Bellan ha definito la «congiunzione disgiuntiva»³⁷, ossia l'autoscissione del concetto: il giudizio.

Non potendo dilungarci sul ruolo del giudizio nella Dottrina del concetto, nonché sulla radicale trasformazione adoperata da Hegel rispetto a tutta la tradizione logico-metafisica europea, qui basti notare che le varie forme di giudizio esaminate da Hegel (qualitativo, della riflessione, della necessità e del concetto) tematizzano il rapporto tra soggetto e predicato non in base a una semantica proposizionale, ma in corrispondenza della concretezza logico-ontologica raggiunta.

Il giudizio qualitativo manifesta l'inerenza semplice e immediata di una determinazione a un'altra (ad esempio, "la rosa è rossa"); il giudizio della riflessione provvede alla sussunzione del predicato nel soggetto (ad esempio, "questo è un universale essenziale"); il giudizio della necessità è la prima forma di universalità oggettiva (ad esempio, "se A è, è B"). Il giudizio del concetto, l'ultimo della serie dei giudizi, è quello che consente di pensare la relazione come universalità compiuta che Hegel, parlando del giudizio apodittico, definisce «identità concreta»³⁸.

Il sorgere dell'«identità concreta» è il tramonto della forma del giudizio. Il giudizio, infatti, non esprime l'unità positiva del concetto, ma solo la sua intrinseca relazione ad altro. Da ciò deriva la necessità del "superamento" del giudizio nel sillogismo (*Schluss*)³⁹. Esso è la "totalità complessa", la quale

³⁷ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 169.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 752.

³⁹ Sul sillogismo in Hegel si vedano K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn 1976, pp.

riesce a stabilire le relazioni al di là della rigida opposizione tra estrinseco e intrinseco ma anzi conservando entrambi i momenti.

3. Conclusioni provvisorie: sul progetto di un'ontologia dell'essere sociale

Interrogarsi sulla totalità, nel contesto di un'ontologia dell'essere sociale, può apparire oggi arduo, quasi inattuale. In un contesto di iperspecializzazione scientifica, che corre parallelamente alla divisione atomistica del lavoro, termini come spirito (*Geist*) o conformità al genere per sé (*Gattungsmäßigkeit für-sich*) destano un certo imbarazzo se non addirittura un rifiuto incondizionato. Rifiuto a cui si aggiunge una sorta di sarcasmo, come se quei termini fossero un epifenomeno della giovinezza, che deve dileguare al più presto nel fare i conti con la realtà.

In un tale contesto il progetto lukácsiano assume una radicalità ancora più profonda. Lukács infatti, come ha scritto Cesarale, «ha portato alla luce i tratti più essenziali di quella individualità borghese [...] il cui esserci rende precisamente impensabile la nozione di totalità»⁴⁰. La moderna società borghese, e l'individualità da essa preformata, sorge proprio dalla negazione della totalità e dalla sua rimozione dal tessuto

198-204; W. Krohn, *Die formale Logik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Carl Hanser, München 1972; S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2000.

⁴⁰ G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, «Consecutio temporum», 7 (2014), p. 1.

sociale. Mai infatti sarebbe potuta esplodere quella *Sehnsucht*, il male “borghese” per antonomasia, in una società intesa come totalità. Le riprese moderne di una generalità, che solo impropriamente può esser chiamata “totalità”, sono del resto fallimentari, dal momento che, proprio nel momento in cui la totalità non riesce a integrare le particolarità e anzi si oppone a queste ultime, essa stessa diventa particolarità.

Tuttavia è proprio in un'ottica di critica dell'esistente, di messa in discussione di questa realtà, che il pensiero deve confrontarsi con i tentativi di pensare insieme l'individuo e la società, il particolare e l'universale, senza che un termine si ponga come dominante rispetto all'altro. La totalità, infatti, sia per Hegel che per Lukács è una categoria fondamentale per l'analisi (logico-epistemica-sociale) proprio perché non sopprime i “momenti”, ma esprime una concettualizzazione della loro complessa relazione. Sul piano strettamente sociale, gli individui non sono assorbiti passivamente in un'identità fissa, ma sono il risultato di un processo collettivo. In questo senso, la società capitalistica e la sua ideologia non conoscono totalità, ma solo totalizzazione. Totalizzazione significa che sia nelle sue forme di vita che nelle stesse formulazioni ideologiche permane la parvenza dell'autonomia degli individui, ma al contempo è richiesta la loro sottomissione a entità astratte, prive di quella che Hegel, nella *Scienza della logica*, definisce personalità: «il concetto non è soltanto l'anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la personalità»⁴¹.

Proprio a questo livello della *Scienza della logi-*

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 935.

ca l'ontologia relazionale è capace di giustificare e al contempo esporre il rapporto tra la "totalità complessa" e la libertà. L'idea assoluta, lungi dall'essere la massima astrazione eidetica, priva di contenuto, è la coappartenenza di conoscenza e prassi, ossia la vita concreta dell'essere sociale. La soggettività del concetto «non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività»⁴². Il ritorno alla vita in cui consiste l'idea è la conquista di una nuova personalità, quella cioè del concetto che si nutre di libertà. Nell'idea assoluta ciò che abbiamo definito "ontologia relazionale" trova la propria circolarità epistemica e vitale: la totalità è il movimento di mediazione tra conoscenza e prassi come pure della loro trasformazione reciproca. Il soggetto è totalità in quanto l'autoriferimento è una circolarità mediatizzante, attraverso cui si attua la liberazione: «*Befreiung* significa qui alleggerimento da una limitante oppressione, che coincide con la conquista di uno stato [nuovo] di libertà»⁴³. La liberazione, però, non riguarda solamente le limitazioni esterne. L'ontologia relazionale di Hegel, di cui qui si è cercato di delineare una traccia, ha superato la dicotomia interno/esterno, mostrando la loro essenziale coappartenenza. La liberazione allora riguarda il soggetto in quanto totalità. Il soggetto libera e al contempo "aliena" la relazione nell'autoriferimento individuale⁴⁴.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, cit., p. 5.

⁴⁴ Non potendo soffermarci, in questa sede, su questo importante e complesso passaggio, si rimanda al passo hegeliano dove

Ritorna in conclusione una categoria fondamentale nelle riflessioni di Lukács e Hegel, oggi non casualmente tornata in auge in diversi ambiti scientifici (non solo nella filosofia, ma anche nelle cosiddette “scienze sociali”): l’alienazione. La complessità semantica che riveste questo termine può forse apparire fuori luogo alla conclusione di una riflessione sull’ontologia sociale. E tuttavia, non è forse l’alienazione una cifra dell’ontologia dell’essere sociale? La totalità sociale, intesa sia come “totalità intensiva” (Lukács) che come “identità concreta” (Hegel), non deve forse confrontarsi sempre con la possibilità della propria disgregazione in identità solipsistiche per le quali l’essere sociale è estrinseco, se non addirittura espropriante?

la liberazione della soggettività viene connessa alla liberazione dell’idea (cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, pp. 956-957).

L'INTERPRETAZIONE DI KARL LÖWITH
DEL PENSIERO POST-HEGELIANO COME CRISI
DELLA FILOSOFIA

Valeria Auletta

All'interno del panorama filosofico tedesco del Novecento, il pensiero di Karl Löwith rappresenta uno dei più interessanti esempi di rielaborazione critica della riflessione hegeliana e post-hegeliana. In particolare, interpretare la filosofia hegeliana e i suoi sviluppi non significa per Löwith solamente confermare il debito della filosofia a lui contemporanea nei confronti del pensiero hegeliano ma, in modo più preciso, testare la validità dei suoi presupposti nella filosofia moderna, al fine di stabilire il significato che la filosofia, ancora oggi, assegna a se stessa. In altre parole, l'indagine löwithiana si propone di portare a evidenza gli impliciti del pensiero moderno, al fine di vagliare la loro fondatezza e comprendere l'origine di quei problemi che per la filosofia moderna rischiano di rappresentare un vicolo cieco¹.

¹ Per un approfondimento circa il rapporto critico tra Löwith e la modernità cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2000.

Nonostante la radice di tale spinta possa essere rintracciata in modo più o meno esplicito in tutti gli scritti dell'autore, tre sono le tappe principali attraverso cui può essere ricostruito il percorso compiuto da Löwith nel confrontarsi con i problemi della filosofia moderna e il loro rapporto con il pensiero hegeliano: *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1940)², *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949)³ e *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967)⁴. Queste tre opere, nelle quali il filosofo si sofferma sulle diverse fasi di sviluppo del pensiero occidentale, attraverso l'analisi degli autori che hanno maggiormente influito su di esso, mantengono infatti una fondamentale continuità nelle loro tesi⁵. All'interno di tale analisi il pensiero di Hegel costituisce un punto di snodo fondamentale, in quanto per Löwith la filosofia hegeliana rappresenta il concretizzarsi dell'intero percorso del pensiero occidentale a partire da Agostino e, a un tempo, la chiave di volta per interpretare le spinte fondamentali di tutta la filosofia successiva. Per Löwith Hegel rappresenta in un certo senso l'ultimo

² K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Fischer, Frankfurt a. M. 1969.

³ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. F.T. Negri, prefazione di P. Rossi, il Saggiatore, Milano 1989.

⁴ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2002.

⁵ È lo stesso Löwith a precisare il collegamento tra queste opere; cfr. *Premessa*, in K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 19, e *Premessa*, in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., p. 3.

filosofo, poiché «eine ganze Welt der Sprache, Begriffe und Bildung ging mit Hegels Geschichte des Geistes zu Ende. An diesem Ende beginnt unsere eigenste „Geistes-Geschichte“ – wie ein *lucus a non lucendo*»⁶. Portando alle sue estreme conseguenze le contraddizioni del pensiero occidentale post-cristiano, Hegel avrebbe compiuto l'ultimo grande tentativo di elaborare una filosofia del Tutto. Un tentativo che, a ben vedere, rappresenta la soglia della crisi della modernità, nella misura in cui scatena quella tendenza nichilista del pensiero che pure si proponeva di contenere.

È proprio in questa direzione che in effetti per Löwith la filosofia di Hegel assume un legame fondamentale con quella di Nietzsche che, a bene vedere, è il filosofo in cui il nichilismo giunge al compimento. Hegel e Nietzsche possono essere considerati come due estremi di un arco che attraversa il pensiero moderno fino alla contemporaneità. Essi sono a un tempo complementari, poiché la filosofia di Nietzsche si rivela come l'immagine negativa della spinta hegeliana a sistematizzare, dalla soglia critica della modernità, la realtà in una teoria filosofica. Nietzsche è il tramonto e il definitivo fallimento di tale tentativo e, in questa direzione, anche l'unico esempio di una filosofia che riesca a guardare a monte e a valle non solo dell'hegelismo ma in generale di tutto il pensiero occidentale post-cristiano.

È il concetto di secolarizzazione a rivelarsi per Löwith la radice profonda del nichilismo moderno⁷. La costante che infatti tiene legata la filosofia occi-

⁶ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 54.

⁷ Sulla questione della secolarizzazione cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano

dentale consiste nella tendenza a una peculiare mescolanza tra il pensiero teologico giudeocristiano della fede e l'interpretazione greca antica, pagana, del mondo. Una mescolanza che trova, secondo Löwith, la sua dimostrazione più evidente nella fede che l'uomo moderno serba nei confronti della storia. La storia è nella modernità l'«ultima religione dei colti», in quanto è su una specie di *fede* che si basa l'implicito secondo cui la storia rappresenterebbe quell'ambito in cui viene a palesarsi un senso universale che l'uomo sarebbe in grado di comprendere.

In *Significato e fine della storia* Löwith propone una ricostruzione anti-cronologica della filosofia della storia, partendo da Burckhardt e Marx, passando per Hegel, fino ad arrivare ad Agostino e all'interpretazione biblica, nel tentativo di rispondere alla domanda posta già in *Von Hegel zu Nietzsche*: «l'essere e il “significato” della storia sono determinati in generale dalla storia stessa, oppure da che cos'altro?». Una domanda che, precisa Löwith, il pensiero greco non avrebbe mai potuto rivolgersi:

I greci erano più modesti. Non si cimentarono nell'approfondire il significato ultimo della storia universale. Essi erano presi dall'ordinamento visibile e dalla bellezza del cosmo naturale, e la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituiva anche il modello della loro comprensione della storia. Secondo la visione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, in cui il risultato finale si riconnette al suo principio. Questa visione comporta

una concezione naturalistica dell'universo, che congiunge la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza e immutabilità. L'immutabile, quale anzitutto si manifesta nel movimento ordinato dei corpi celesti, aveva per loro un interesse maggiore e un significato più profondo di ogni progressivo e radicale mutamento. La "rivoluzione" è originariamente un'orbita circolare naturale, e non la rottura con una tradizione storica⁸.

In opposizione al pensiero greco classico, per cui la storia dell'uomo appare come un susseguirsi ciclico di vittorie e sconfitte senza che con ciò si arrivi a rintracciare un senso più profondo, è attraverso la visione del mondo giudeocristiana che la storia acquisisce un senso universale in quanto diventa storia della salvezza, rivolta essenzialmente verso un futuro escatologico⁹. Proprio questa risulta dunque essere l'origine della concezione moderna della storia che assegna un significato universale alla dimensione

⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24.

⁹ Cfr. K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, pp. 152-178. «Die Frage, die wir uns angesichts dieser Diskrepanz zwischen modernem und klassischem Denken stellen, ist, ob die Verbindung von Mensch „und“ Geschichte eine so wesentlich verbindliche ist, daß der Mensch überhaupt kein Mensch wäre, wenn er nicht geschichtlich existierte. Das seit Hegel und Marx und dann durch Dilthey und Heidegger zur Herrschaft gekommene Vorurteil in der Beurteilung des Menschen setzt Mensch und Geschichte einander ebenbürtig. [...] Der Mensch, so wird uns versichert, habe nicht nur eine ihm zugehörige Geschichte, sondern er sei geradezu eine geschichtliche Existenz, und nur deshalb könne ihn auch die Geschichte der Welt etwas angehen» (ivi, pp. 157-158).

storico-empirica dell'uomo, setacciandola alla ricerca di un senso e uno scopo. Eppure, nella modernità, il significato che assume la storia si allontana in modo fondamentale da quello della fede. La speranza in un futuro escatologico viene proiettata sul piano mondano e concreto, trasformando il tempo in un processo senza fine e applicando i principi teologici di cui si appropria «a un numero sempre crescente di conoscenze empiriche»¹⁰ di cui la fede non avrebbe bisogno. Il processo della secolarizzazione non implica quindi solamente una trasposizione sul piano mondano di categorie provenienti dalla fede biblica ma anche allo stesso tempo il tramonto del cristianesimo: «Tutta la storia morale e spirituale, sociale e politica, dell'occidente è entro certi limiti cristiana, e tuttavia dissolve il cristianesimo proprio perché applica i principi cristiani alle cose del mondo»¹¹. La filosofia hegeliana rappresenta dunque per Löwith il compimento del processo di secolarizzazione.

Die sogenannte Säkularisierung des ursprünglichen Christentums – seines Geistes und seiner Freiheit – bedeutet also für Hegel keineswegs einen verwerflichen Abfall von seinem ursprünglichen Sinn, sondern im Gegenteil: die wahre Explikation dieses Ursprungs durch seine positive Verwirklichung. Und wie die Geschichte der christlichen Welt eine Bewegung des Fortschritts ist über die Antike hinaus, so ist sie auch die wahre Erfüllung der „Sehn-

¹⁰ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 37.

¹¹ Ivi, p. 200. Per un approfondimento sull'analisi löwithiana del cristianesimo cfr. A. Coratti, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

sucht“ der alten Welt. Die griechisch-römische Welt ist in der christlich-germanischen „aufgehoben“ und Hegels ontologischer Grundbegriff ist darum zweifach bestimmt: als griechischer und als christlicher Logos. Dagegen lag es gänzlich außerhalb seines konkreten historischen Sinns, die Verbindung der alten Welt mit dem Christentum neuerdings etwa entscheiden und wieder zurück zu wollen zu einem abstrakten Ursprung, „entweder“ aus dem Griechentum »oder« dem Christentum¹².

La secolarizzazione è infatti per Hegel non un problema ma anzi il vero e proprio compimento del movimento dello spirito; tant'è vero che la filosofia coincide con il superamento della religione. Un superamento che viene messo in atto dallo spirito attraverso la conquista della consapevolezza che *tutto ciò che è reale è razionale*. Proprio in quest'affermazione Löwith vede il compimento e la dissoluzione della filosofia occidentale, che viene a trovarsi vincolata a questo paradosso del pensiero, perdendo in modo definitivo la possibilità di distinguere il sapere razionale e la fede che si dimostrano ormai contenuti l'uno nell'altro¹³. Nella sua filosofia della storia è, come noto, il concetto di astuzia della ragione che permette a Hegel di conciliare dialetticamente l'intento particolare e lo scopo universale. Ciò che infatti per Hegel

¹² K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 46.

¹³ In Id., *Fede e ricerca*, trad. it. C. De Roberto, H. Walde, Morcelliana, Brescia 1960. Löwith si propone di indagare la differenza tra il sapere razionale e la fede, approfondendo in che senso all'interno del pensiero post-cristiano si possa parlare di una loro sovrapposizione.

la filosofia può apportare alla storia è solo «il semplice concetto della ragione come sovrana del mondo», mettendo in atto una vera e propria “teodicea”, una giustificazione di Dio, che comprenda nel concetto «il male del mondo, non escluso il male morale»¹⁴. L'astuzia della ragione prende in Hegel il posto di ciò che in Agostino era la provvidenza.

Ci vollero secoli di pensiero occidentale prima che Hegel potesse osare di tramutare gli occhi della fede in quelli della ragione e la teologia della storia, fondata da Agostino, in una filosofia della storia né sacra né profana. Essa è una strana mescolanza: il divenire della salvezza viene proiettato sul piano della storia del mondo e quest'ultima viene innalzata al piano del primo¹⁵.

¹⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 74-75. Cfr.: «Der letzte Grund für Hegels endgeschichtliche Konstruktion liegt in seiner absoluten Bewertung des Christentums, für dessen eschatologischen Glauben mit Christus das Ende und die Fülle der Zeiten erschien. Weil jedoch Hegel die christliche Erwartung des Endes der Weltzeit in das Geschehen der Welt und das Absolute des christlichen Glaubens in die Vernunft der Geschichte verlegt, ist es nur konsequent, wenn er das letzte große Ereignis in der Geschichte der Welt und des Geistes als die Vollendung des Anfangs versteht. Die Geschichte des “Begriffs” ist in der Tat mit Hegel beschlossen, indem er die ganze Geschichte “bis hierher und von daher” erinnernd als Erfüllung der Zeiten begreift. Dem widerspricht nicht, daß das empirische Geschehen, das ohne Prinzip ist und darum auch ohne Epochen, anfangs und endlos weiter verläuft. An diesem historischen Bewußtsein der Hegelschen Philosophie haben sich nicht nur seine Schüler und Nachfolger, sondern auch seine Gegner gebildet» (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 48).

¹⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 75.

Se tuttavia con Hegel assistiamo al compimento del percorso della filosofia post-cristiana, allo stesso tempo la sua filosofia si mostra anche come l'ultimo grande sistema in grado di tenere insieme le contraddizioni del suo tempo. È invece alla riflessione di Marx e a quella di Kierkegaard che bisogna rivolgersi per comprendere fino in fondo l'apporto del pensiero hegeliano nella modernità e in che senso esso costituisca la ragione della crisi e del dissolvimento (*Auflösung*) del concetto stesso di filosofia. È nella filosofia di Marx e di Kierkegaard e nello slittamento del loro pensiero in marxismo ed esistenzialismo che, secondo Löwith, sono rintracciabili i paradigmi principali all'interno dei quali la filosofia contemporanea inquadra se stessa. In altri termini Marx e Kierkegaard rappresentano il contraccolpo alla filosofia hegeliana in quanto oppongono la prassi all'universalità del pensiero teoretico. Un'universalità che sopravvive come spinta originaria della ricerca filosofica dai presocratici fino a Hegel, e in particolare fino alla sua identificazione, cristianamente scandalosa, che appiattisce la contraddizione, piuttosto che tollerarla, tra ciò che è reale e ciò che è razionale.

Il fatto che per Marx la filosofia si trasformi in una pratica politica dipende in modo radicale da Hegel, dal momento che sarebbe stato Hegel, «der die Einheit von Theorie und Praxis nicht nur beteuert, sondern bewährt habe, nämlich in der Identität des Begriffs mit der Realität und durch die Explikation des Wesens im erscheinenden Dasein»¹⁶.

¹⁶ Id., *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 68.

Das Philosophisch geworden sein der Welt bei Hegel verlangt also ein ebenso vollständiges Weltlich werden der Philosophie bei Marx. Hegels System ist jetzt als die eine, abstrakte Totalität begriffen, die eine totale Unvernunft zur Kehrseite hat. Seine innere Abrundung und Selbstgenügsamkeit ist gebrochen, das „innere Licht“ in Hegels Philosophie wird zur „verzehrenden Flamme“, die nach außen schlägt, und die Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie. Weil aber diese neue Art von Philosophie in theoretischer Hinsicht noch nicht über Hegels System hinaus, sondern in ihm befangen ist, weil Marx selber noch Hegelianer ist, weiß sich das neue Philosophieren zunächst nur im Widerspruch zum fertigen System und versteht es noch nicht, daß seine Auflösung der Hegelschen Philosophie deren eigenste Verwirklichung ist. *Denn Hegels Prinzip: die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und die Wirklichkeit selber als Einheit von Wesen und Existenz ist auch das Prinzip von Marx.* Er ist deshalb gezwungen, sich zunächst zweischneidig gegen die wirkliche Welt und die bestehende Philosophie zu kehren, gerade weil er beide in einer umfassenden Totalität von Theorie *und* Praxis vereinigen will. Praktisch werden kann seine Theorie aber als *Kritik* des Bestehenden, als kritische Unterscheidung von Wirklichkeit und Idee, von Wesen und Existenz. Als eine solche Kritik bereitet die Theorie den Weg zur praktischen Veränderung vor¹⁷.

Ma proprio in quanto l'equivalenza pensata da Hegel non può che risolversi in un paradosso, è la teoria

¹⁷ Ivi, pp. 110-111.

che in Marx deve venire a porsi alla stregua dell'esistente. In questa risoluzione del pensiero nella totalità della realtà materiale, la filosofia stessa viene abolita, si trasforma in una «*Unphilosophie*», cioè in una teoria della prassi che non è più filosofia ma marxismo. In Marx si realizza di fatto la disgregazione della filosofia, dal momento che i concetti di fede e sapere vengono a sovrapporsi a vantaggio della realtà pratica. Löwith fa infatti notare come l'indagine di Marx sui meccanismi economici della società si trasformi nel *Manifesto*, quasi senza accorgersene, da analisi scientifica della realtà a «messaggio escatologico», rivelando l'atteggiamento profetico sotteso alla sua spinta critica. «Il *Manifesto del partito comunista* è anzitutto un documento profetico, un verdetto e un invito all'azione, ma non è assolutamente un'analisi puramente scientifica fondata sui dati empirici»¹⁸. Bisognerebbe infatti chiedersi da quale dato empirico e sulla base di quale metodo scientifico Marx deduca nella sua analisi della società capitalistica che quest'ultima sia giunta alla sua fine, attraverso un ribaltamento rivoluzionario tra oppressori (borghesia) e oppressi (proletariato), che realizzerà sulla terra quella felicità che nella religione si prospetta solo escatologicamente¹⁹.

È nella stessa direzione che Löwith problematizza anche il pensiero di Kierkegaard.

Marx und Kierkegaard haben ihre Hegelkritik an dem Begriff der wirklichen Existenz orientiert. Rüge richtet sich vorzüglich auf die ethisch-politi-

¹⁸ Id., *Significato e fine della storia*, cit., p. 60.

¹⁹ Cfr. Id., *Marx*, in Id., *Significato e fine della storia*, cit., pp. 51-68.

tische Existenz des Gemeinwesens, Feuerbach auf die sinnliche Existenz des leibhaftigen Menschen, Marx auf die wirtschaftliche Existenz der Masse und Kierkegaard auf die ethisch-religiose des Einzelnen. Bei Ruge erschließt sich die geschichtliche Existenz dem politisch verstandenen „Interesse“, bei Feuerbach die wirkliche Existenz überhaupt der sinnlichen Empfindung und Leidenschaft, bei Marx die soziale Existenz der sinnlichen Tätigkeit als gesellschaftlicher Praxis und bei Kierkegaard die ethische Wirklichkeit der Leidenschaft des inneren Handelns²⁰.

Anche il nodo problematico dell'esistenzialismo kierkegaardiano è da ricercare nell'equivalenza hegeliana di reale e razionale, esistenza ed essenza. La differenza consiste nel fatto che mentre per Marx il paradosso hegeliano può essere risolto solo all'interno della realtà della pratica politica, per Kierkegaard viene a risolversi attraverso la singolarità dell'esistenza credente, alla cui decisione morale viene ricondotta l'interezza delle possibilità di ciò che è. In questa direzione, anche le forme successive di esistenzialismo appaiono a Löwith come l'immagine secolarizzata di un cristianesimo che radicalizza l'esperienza religiosa, privandola a un tempo del suo originario riferimento alla fede. L'esistenzialismo è in altri termini una forma di «creazionismo senza creatore»²¹ e proprio per questo un pensiero che finisce per interpretare l'uomo attraverso il nichilismo. L'uomo infatti, ridotto alla

²⁰ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 158-159.

²¹ Cfr. K. Löwith, *Heidegger: Problem and Background of Existentialism*, «Social Research», 15 (1948), 3, pp. 345-369.

condizione di creatura senza creatore, stabilisce un rapporto costitutivo e fondamentale con il nulla.

In *Gott Mensch und Welt*, Löwith definisce il nichilismo come la conseguenza del fallimento del tentativo dell'uomo di fondarsi su se stesso. Se per i Greci è il cosmo naturale e fisico a rappresentare il fondamento per comprendere l'uomo e, per il pensiero giudeocristiano, Dio, la visione moderna compie, attraverso l'assolutizzazione della storia, lo svincolamento dell'uomo sia da Dio che dal mondo, costringendolo in questa mossa a doversi fondare solo su se stesso. In altri termini, la modernità preserva l'antropocentrismo di ascendenza biblica che interpreta l'uomo come scopo di tutta la creazione (il mondo), eliminando il riferimento teologico alla fede in Dio per una più generale fede nella supremazia dell'uomo sul mondo intelligibile nel processo storico in quanto tale.

È in questo senso che allora la ricerca critica löwithiana sui presupposti della filosofia moderna, la quale ha portato a problematizzare il concetto di storia in quanto tale, conduce, passando per il problema della secolarizzazione, oltre la storia²²: «il rilievo del senso teologico della nostra ricerca storico-filosofica conduce al di là di ogni considerazione puramente storica»²³.

Die Frage nach dem „Sinn“ der Geschichte, die schon für meine Schrift Von Hegel zu Nietzsche

²² Cfr. M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012, e M. Bruni, “Senso” e “non senso” della storia. *Karl Löwith e la saggezza del naturalismo*, in K. Löwith, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 115-143.

²³ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 19.

(Vorwort zur 1. Auflage) leitend war und dann insofern beantwortet wurde, als in Weltgeschichte und Heilsgeschehen gezeigt werden sollte, daß sie nur im Glauben an ein Heilsgeschehen eine indirekte und auch dann noch sehr fragwürdige Antwort finden kann, mußte über die geschichtliche Welt und die geschichtliche Denkweise hinausführen, zur Welt überhaupt, welche das Eine und Ganze des von Natur aus Seienden ist²⁴.

Solo la filosofia di Nietzsche riuscirà, oltre il velo del nichilismo, a tornare a intravedere questo mondo fisico e naturale, che per i Greci costituisce la più grande evidenza empirica che non necessita di dimostrazioni. Nietzsche infatti, con la sua filosofia dichiaratamente antisistemica e scettica, ha affrontato il problema della secolarizzazione elaborando la sua dottrina della morte di Dio e proponendo di pari passo, nella dottrina dell'eterno ritorno, ossia nella ripresa di una visione greco-classica del cosmo, l'alternativa a quel nichilismo che costituisce, secondo Löwith, il destino del pensiero filosofico moderno dopo Hegel. La dottrina della morte di Dio e quella dell'eterno ritorno sono tuttavia collegate da quella del superuomo e della volontà di potenza. È solo la volontà del superuomo che secondo Nietzsche permette il superamento del nichilismo. Nel superuomo nietzscheano vengono a congiungersi come per Hegel l'universale del fato e il particolare della volontà; ma, in modo opposto a Hegel, ciò non accade a causa di

²⁴ Id., *Curriculum vitae*, in Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1986, p. 155.

un'astuzia della ragione, bensì per l'atto di volontà di un soggetto che risolve nel suo desiderio l'inezienza della realtà.

La fede nella potenza produttiva della contraddizione non contraddistingue però soltanto la dialettica formale di Hegel e la costruzione dell'universo di Schelling, ma anche il rovesciamento nietzscheano del nichilismo nel volere l'eterno ritorno. La stessa fede nell'assurdo costituisce il fondamento del paradossale salto di Kierkegaard dalla malattia mortale alla fede cristiana, come pure della teoria della crisi di Marx, secondo la quale solo al culmine critico dell'estrema autoestranazione può avvenire il rovesciamento nella completa riappropriazione di se stessi. Si nutrono tutti della dialettica paolina fondata sul rapporto tra peccato e grazia, anche quando prendono atteggiamenti anticristiani²⁵.

Nonostante Nietzsche abbia dunque aperto il sentiero, oltre alle possibilità della modernità, alla riconciliazione dell'uomo al mondo, egli non ha saputo, come l'erede più radicale e contraddittorio del pensiero hegeliano, liberarsi del tutto dall'impronta secolarizzata del cristianesimo²⁶. Nella dottrina del superuomo ha infatti contratto, nell'interiorità del soggetto pensante, l'antica antinomia tra uomo e natura che nel pensiero greco antico, il quale mantiene

²⁵ Id., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 84.

²⁶ Cfr. O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2002, pp. VII-XXXVIII.

ancora in Aristotele la contraddittoria definizione di uomo come animale razionale, non assume mai un valore problematico.

APPENDICE

LO SCHELLING POST-HEGELIANO

Paolo Vinci

Vorrei innanzitutto ricordare una metafora che mi sembra possibile mettere in gioco per iniziare una riconsiderazione della contrapposizione tra Hegel e Schelling. Si tratta di un confronto che vede una lunga dinamica temporale scandita da prese di posizione implicite ed esplicite che alternativamente i due protagonisti mettono in atto uno nei confronti dell'altro. Come è noto, tutto comincia con le affermazioni hegeliane contenute nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*. Sappiamo da Remo Bodei quanto siano importanti le metafore in Hegel, il quale nel suo capolavoro del 1807 sviluppa la "rottura" con Schelling proprio a partire dalla metafora della "notte" come allusione all'indistinzione, a un'unità che non è capace di salvaguardare le differenze proprie di ciò che è determinato. Se pensiamo agli *Inni alla notte* di Novalis, come apertura a un mondo altro rispetto alla "prosa quotidiana", all'utilitarismo della società presente, ci rendiamo conto di come la critica a Schelling contenga una rivendicazione della variegata re-

altà del mondo alla quale, nell'ottica hegeliana, non può e non deve rinunciare neanche una filosofia che tenda all'assoluto. Quel che vorrei far notare, però, è come il tema della notte sia presente anche nell'atteggiamento di Schelling verso Hegel, quando accusa la filosofia dell'ex amico di muoversi esclusivamente sul piano della potenzialità e ricorre alla metafora della notte proprio per sottolineare come con l'attestarsi sul terreno del puro possibile venga messa da parte l'effettiva realtà empirica. Dunque, Hegel contrappone alla notte del possibile il giorno della presenzialità, così come Schelling stigmatizza come "notte" la filosofia hegeliana, definendola "negativa", in quanto vede in essa solo un movimento logico che, appunto, non può che avere un carattere solo ideale e potenziale e mai veramente effettuale. Questa metafora della notte ci fa vedere il prodursi tra Hegel e Schelling di una simmetricità di accuse, come se entrambi, in una riflessività reciproca, vedessero nell'altro un problema che segretamente considerano anche il proprio, o comunque come la questione più scottante rispetto alla quale misurare la forza del proprio pensiero: il tema decisivo della realtà effettuale.

A questo punto vorrei però ricorrere a una seconda metafora per illuminare un altro elemento significativo che fa da posta in gioco nel confronto fra Hegel e Schelling: essa si presenta nell'espressione del "prender fiato" a cui ricorre Hölderlin nella poesia intitolata *L'aquila*. Nel suggerire la necessità di prender respiro si vuole indicare un rischio radicale a cui gli uomini vanno incontro quando il divino si fa troppo vicino all'umano così da arrivare a soffocarlo. Sorge allora una ineliminabile esigenza di distanziamento per la quale Hölderlin arriva a parlare di «reciproca

infedeltà» tra l'uomo e il Dio. Schelling, sempre nella sua polemica antihegeliana, solleva tale questione di un divino eccessivamente incombente, consapevole che un "troppo di Dio" può togliere spazio all'umano. Nelle lezioni berlinesi si afferma letteralmente che la logica di Hegel ci «toglie il respiro», in quanto si presenta come un movimento incessante, incalzante, che ci trascina in un ritmo che non può non travolgere l'effettivo pensiero proprio di ogni uomo concreto. Quando il giovane Marx, riferendosi alla logica di Hegel, parlerà di «grottesca melodia rupestre», riproporrà un atteggiamento non molto diverso.

Si tratta, però, di andare al di là del piano metaforico, pur con i suoi indubbi meriti nell'anticipare la dimensione propriamente concettuale, individuando quella che è l'autentica e decisiva questione filosofica intorno alla quale stiamo girando. In gioco è il rapporto tra il pensiero oggettivo e il pensiero soggettivo, cioè la problematica della logica come pensiero sovratemporale e sovraindividuale nel suo distinguersi dall'ordinario modo di pensare, che invece è sempre inestricabilmente connesso con una soggettività singola finita e temporale. Questi due poli vanno tenuti presenti entrambi, nella loro radicale opposizione, ma anche nel loro ineliminabile legame.

Per entrare ulteriormente nella questione vorrei ricordare quella che è una sorta di "scena originaria" della filosofia classica tedesca, intendendo con essa una stagione di pensiero che ha come primo e fondamentale punto di riferimento la posizione di Kant che, come è noto, Schelling richiamerà costantemente in chiave antihegeliana. Questa cosiddetta *Urszene* si svolge a Tubinga, dove studiavano contemporaneamente Schelling, Hegel e Hölderlin, che in quel mo-

mento possono essere definiti “giovani kantiani”, in quanto si richiamano al pensiero kantiano in chiave antidogmatica e anticonfessionale, usandolo come chiave di volta per dar vita a un ideale emancipativo molto forte, capace di valorizzare la svolta epocale costituita dalla Rivoluzione francese. Questa interazione così stretta fra tre grandi figure della filosofia agli albori dell'Ottocento decostruisce qualsiasi visione troppo lineare dell'idealismo tedesco, quasi ci fosse una semplice successione fra Fichte, Schelling e Hegel, introducendoci alla specificità della posizione di Schelling, mettendoci in grado di cogliere il suo ruolo di “compimento” di una fase filosofica che troppo spesso viene considerata conclusa con Hegel. Il fatto che l'ultima parola l'abbia avuta Schelling ci fa comprendere che non abbiamo un punto di approdo definitivo, ma che siamo di fronte a un esito aperto, problematico, aporetico, quale probabilmente è l'ultimo pensiero schellinghiano, incomprensibile se sottratto al campo di tensione che ancora lo lega a Hegel. Ritornando a Tubinga, ricordo come i tre amici, entusiasti della Rivoluzione francese, si diano come parola d'ordine “Dio in noi” e si leghino in un progetto comune che, al di là della rottura radicale fra Hegel e Schelling, mantiene fra di essi una sotterranea dimensione unificante. Mi riferisco alla consapevolezza della necessità che gli ideali debbano avere un'intrinseca capacità di diventare effettuali, cioè di essere realizzati.

A questo punto possiamo affrontare quello che innanzitutto è un episodio storico, il fatto che a dieci anni dalla morte di Hegel, quando l'influenza hegeliana era ancora molto forte a Berlino, Schelling è chiamato, esplicitamente, per contestare le tendenze

liberaleggianti presenti fra gli allievi di Hegel e per tentare di rendere egemonica una filosofia alternativa. Con un esplicito programma antitetico a Hegel, Schelling parla di sconfiggere le «sementi dei denti di drago del panteismo hegeliano». Si ripropone, allora, una disputa sul panteismo, nella quale sono in gioco sia elementi filosofici che religiosi e che, al di là delle contingenze politiche e culturali, contiene un'intensità teoretica che conserva un rilievo filosofico così forte da mantenersi vivo fino ai nostri giorni.

Questa mia rilettura del tardo Schelling è condotta sulla base di due spunti storiografici: uno è quello costituito da Löwith e dal suo *Da Hegel a Nietzsche*, un secondo dal Lukács de *La distruzione della ragione*. In questo testo troviamo una storia dell'irrazionalismo tedesco che comincia con Schelling. Nel capitolo introduttivo Lukács colloca in Schelling la scaturigine di una deriva irrazionalistica che arriverebbe fino a Hitler, caratterizzando in questi termini la sua filosofia, per il suo non fare i conti con l'epoca storica, non riuscendo a comprendere come l'hegeliana *Fenomenologia dello spirito* ne sia l'espressione nel pensiero. Qualcosa di simile dice anche Löwith, per il quale Schelling non coglierebbe nella rivoluzione la capacità degli intellettuali borghesi di incidere e di affermare la spinta propulsiva del loro cetto sociale, innervando il pieno istituirsi della società cristiano-borghese. Nel rifiuto di questa svolta epocale consisterebbe la cecità storica di Schelling e la radice del suo irrazionalismo.

Su un piano più strettamente teoretico, l'irrazionalismo di Schelling sarebbe legato, tornando a Lukács, al rifiuto della dialettica hegeliana, intesa non come teoria della mediazione, ma come un pensiero della

negazione immanente, del positivo che contiene in sé il negativo, della differenza interna ad ogni termine, ad ogni determinazione di pensiero. Rifiutare la dialettica per Lukács significa ricadere in un rigido dualismo intellettualistico, come già aveva affermato in *Storia e coscienza di classe* nella parte intitolata *Le antinomie del pensiero borghese*. La tesi consiste nel sostenere che il rifiuto della dialettica produce una regressione ai dualismi dell'intelletto, in una rigidità che lascia spazio a pulsioni di tipo irrazionalistico. La cultura tedesca si presenterà disarmata di fronte all'avvento del nazismo per questa sua vena irrazionalistica che non sarebbe che il rovescio negativo di tante posizioni apparentemente progressive. Siamo davanti a una tesi senz'altro schematica e assai discutibile, ma che quando Lukács scrive contrasta il silenzio e la rimozione che negli anni Cinquanta regnavano soprattutto in Germania nei confronti del nazismo e dei suoi orrori. In questo libro di Lukács troviamo quindi lo sforzo di capire perché la cultura più avanzata d'Europa non abbia costituito un antidoto rispetto a ciò che già nel 1934 il giovanissimo Lévinas, nel suo *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, ha caratterizzato come un'irrimediabile lacerazione dello spirito. Venendo ancora a Löwith, egli parla di un fallimento di Schelling, il quale avrebbe voluto porsi come un nuovo Hegel, puntando a un successo personale con lezioni che all'inizio vedevano uditori come Kierkegaard, Engels, Bakunin, Burckhard, ma che in breve tempo riuscirono a deludere tutti. Löwith cerca comunque di difendere Schelling, di non schiacciarlo su una dimensione oscurantista, come colui che, in un momento di forte reazione, si propone, seguendo le indicazioni della corona, di riaffermare l'ortodos-

sia religiosa. Löwith riconosce per lo più che il tardo Schelling è stato interpretato secondo questi canoni, ma sottolinea l'importanza del suo rapporto con Hegel, introducendoci alle somiglianze fra le critiche schellinghiane e alcune argomentazioni di Feuerbach nel *Per una critica della filosofia hegeliana* e soprattutto del giovane Marx. Viene ricordato come quest'ultimo affermi che la filosofia di Hegel non è una fra le tante, ma è *la* filosofia, in quanto possiede il principio attivo che costruisce le filosofie e quindi si mostra capace di retrocedere dal fatto al fare. Ulteriore merito di Löwith è mettere in luce come Marx nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto* sostenga che, se vogliamo prendere le distanze dalla filosofia del diritto di Hegel, dobbiamo fare i conti la sua logica, arrivando così a mettere in discussione la filosofia di Hegel in quanto tale. Löwith soprattutto chiarisce come anche per Schelling la logica di Hegel costituisca tanto una parte quanto il tutto del sistema e come ciò produca insormontabili difficoltà filosofiche.

Siamo così davanti a una questione decisiva che resta tale ancor oggi in molte interpretazioni del pensiero hegeliano. Il giovane Marx scaglia contro Hegel l'accusa di trattare i rapporti fra la società civile e lo Stato non sviluppando il discorso sulla base dei contenuti determinati, ma con una argomentazione in cui si ipostatizzano (il termine è usato anche da Schelling nei confronti di Hegel), le categorie logiche, facendo scaturire da esse ciò che è empirico, con un'interpolazione surrettizia di contenuti determinati all'interno di astratti nessi a priori. In Italia sarà Galvano della Volpe colui che con più forza valorizzerà queste critiche del giovane Marx a Hegel, ricordando come questi, per definire la logica di Hegel, usi l'espres-

sione “Santa Casa”, cioè il nome della sede dell’inquisizione spagnola a Toledo, alludendo così al fatto che la logica di Hegel sarebbe una specie di camera di tortura, dentro cui tutti saremmo inevitabilmente massacrati, annullati in ciò che caratterizza il nostro “proprio”, la nostra specificità individuale. Attraverso Löwith ci è dunque possibile ricordare la vicinanza delle critiche alla logica di Hegel del giovane Marx rispetto a quelle di Schelling, consapevoli di quanto questo aspetto sia tornato nel dibattito filosofico italiano nella seconda metà del Novecento.

Ricollochiamoci a questo punto su un terreno più direttamente schellinghiano: per capire il suo atteggiamento verso Hegel dobbiamo innanzitutto tener presente la fase di stretto sodalizio filosofico fra i due amici che, come è noto, hanno condiviso il *Giornale critico della filosofia*, nel quale gli articoli non firmati sono apparsi a lungo di difficile attribuzione, data la loro affinità di pensiero (anche se alcuni importanti studi hanno mostrato come in realtà vi fossero già nei primi anni di Jena profonde differenze fra i due). Certamente l’uscita della *Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel, senza citarlo, critica Schelling come colui che annullerebbe nell’assoluto il finito e il determinato, dando alla propria filosofia un andamento “monotono”, costituisce un trauma dal quale, con tutta evidenza, Schelling non sembra mai riprendersi completamente (teniamo inoltre presente che, come vedremo, anche Schelling rivolgerà a Hegel una critica di “monotonia”).

Dopo il 1807 il tema più significativo della contrapposizione sembra essere la questione decisiva, a giudizio di Hegel, del pensare l’assoluto non solo come sostanza, ma anche come soggetto, cioè come

spirito. Mi sembra importante essere consapevoli di come questa tesi centrale della filosofia hegeliana possa essere letta come una critica all'assoluto schellinghiano e come ancora una volta fra i due interlocutori si instauri una forma di reciprocità. Per Schelling, infatti, Hegel non dovrebbe usare la nozione di spirito per chiamare Dio, restando il suo pensiero lontano da una visione della personalità e libertà del divino. Tuttavia, non si può non notare che il testo di Schelling considerato unanimemente il più importante, profondo e ricco da un punto di vista speculativo, cioè le *Ricerche sull'essenza della libertà umana* del 1809, mostra al suo interno già gli effetti della critica hegeliana, quando afferma un'idea di un Dio che diviene, di un Dio "prima" di Dio. Schelling ci presenta una visione dinamica di Dio che, in qualche modo, va oltre il soggetto-oggetto identico della sua precedente filosofia, che vede il proprio culmine nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800. C'è da dire inoltre che le lezioni di estetica di Schelling dei primissimi anni dell'Ottocento innalzano l'arte al punto più alto della filosofia, perché l'arte, in particolare la tragedia, è capace di articolare il nesso tra necessità e libertà e mostrarne il ruolo decisivo. Tale nesso si ripresenta nella meditazione schellinghiana sul divino: se Dio è l'essere, c'è una necessità in lui, ma Dio è anche libero e creatore, così da mostrare un conflitto al suo interno.

Hegel, da parte sua, nelle non frequenti considerazioni su Schelling si esprime con sarcasmo quando afferma che questi «esibisce la sua formazione», scrivendo testi che innanzitutto gli servono per chiarire se stesso, mostrando di non essere mai definitivi, ma solo delle tappe verso una filosofia che non viene mai

esposta nella sua completezza (comunque uno dei massimi studiosi di Schelling, Xavier Tilliette, intitola la sua grande monografia *Schelling. Una filosofia in divenire*, trasmettendoci la medesima sensazione di un pensiero in costante ricerca di se stesso).

Consideriamo ora le lezioni che Schelling tiene a Monaco sulla filosofia moderna, in cui si afferma di non voler fare un'intera storia della filosofia da Parmenide ai giorni nostri, ma di ragionare a partire da Cartesio e di rivolgersi in particolare a Kant. Queste lezioni di Monaco sono svolte intorno al 1826 e quindi antecedenti alle lezioni di Berlino e sono molto importanti per una sezione su Jacobi, in cui c'è una revisione della posizione di Schelling verso Jacobi; contengono inoltre una parte dedicata a Kant e soprattutto un'ampia sezione concernente Hegel. Qui troviamo le tematiche fondamentali della critica di Schelling a Hegel: innanzitutto la tesi per la quale la filosofia hegeliana avrebbe dovuto riconoscere che essa, pur nella sua pretesa di essere scienza, non parla affatto dell'esistenza, di ciò che è realmente presente, ma soltanto dei nessi che gli oggetti assumono nel pensiero puro, non rivolgendosi mai alle cose, ma solo a rapporti che avvengono nel pensiero. Quella di Hegel avrebbe allora «dovuto riconoscersi come filosofia negativa e non già spacciarsi come una filosofia assoluta che non lascia nulla fuori di sé»¹.

Un interprete importante come Terry Pinkard, nel suo libro sulla storia dell'idealismo tedesco, a proposito di questa tesi schellinghiana sottolinea la presenza di spunti post-moderni, per la sua esigenza di

¹ F. Schelling, *Lezioni monachesi*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Salerno 2019, p. 100.

un “fuori” dalla ragione, di una critica all’autosufficienza della ragione. Queste indicazioni di Pinkard mi hanno fatto venire in mente la prima meditazione sulla metafisica, nelle aggiunte di Adorno nel suo testo *Dialettica negativa*, in cui si dice che dopo Auschwitz è andata in pezzi la base per poter unificare il pensiero e la realtà, il pensiero e l’essere. Auschwitz ci guarisce dalla pretesa metafisica del reale-razionale o dell’unità tra pensiero ed esperienza. Adorno afferma che se il terremoto di Lisbona ha guarito Voltaire della teodicea di Leibniz, una catastrofe della seconda natura, cioè una catastrofe del mondo storico sociale come Auschwitz, ci deve guarire da ogni forma di hegelismo, ingenua pretesa di far coincidere il reale e il razionale.

Allora, ritornando a Schelling, a suo giudizio la filosofia di Hegel sarebbe una filosofia negativa che si spaccia per una filosofia assoluta e che viene così a costituire il maggiore ostacolo al dispiegarsi di una consapevolezza fondamentale: ci impedirebbe di cogliere che la ragione deve sapersi porre i propri limiti e che la pretesa di una filosofia assoluta è oggi improponibile. A questo punto, entrando più all’interno della filosofia di Hegel, Schelling sottolinea che comunque è un merito hegeliano quello di aver colto l’importanza della logica per la filosofia. Per afferrare pienamente il senso di questa considerazione schellinghiana basti tener presente la prima Prefazione alla *Scienza della logica* in cui Hegel fa un implicito riferimento alla *Critica della ragion pura*, dicendo che ormai da vent’anni non è stato più possibile usare il termine “metafisica”, essendo la metafisica diventata logica. Questa affermazione ci deve far comprendere l’intento profondo della logica hegeliana di essere

al contempo un'ontologia. Ora, quel che Schelling contesta è proprio questa pretesa di dar vita a una logica ontologica, riconducendo la logica hegeliana nell'ambito del puro pensiero che non è in grado di "mordere" la realtà. Quella che è solo una logica, pretendendo di essere reale, innalza il concetto a totalità, non lasciando nulla fuori di sé. Vediamo come nel discorso schellinghiano siano chiaramente presenti riferimenti kantiani, vale a dire un uso della distinzione kantiana tra conoscere e pensare. Schelling chiarisce che il conoscere ha per oggetto l'esistente reale, mentre il pensare il semplicemente possibile, dunque il conoscibile e non il conosciuto. In Hegel, invece, c'è la pretesa di darci il movimento del concetto come un'attività universale assoluta, cioè di rendere un'esigenza di conoscenza, che potremmo definire un'istanza sempre ancora in fieri, qualcosa che si presenta già come una compiutezza, escludente ogni alterità fuori di sé. Ciò che non ha spazio, a giudizio di Schelling, in questa visione hegeliana è proprio Dio, che da semplice idea si fa natura e, ritornando in se stesso, diventa spirito.

A questo punto capiamo anche l'accusa di panteismo rivolta a Hegel: l'intero sistema hegeliano, cioè l'intera *Enciclopedia*, è un'esposizione di Dio (per Hegel la logica è esposizione di Dio prima della creazione del mondo e dello spirito finito), quindi per Schelling, in Hegel, Dio non ha a che fare soltanto con la logica, ma con l'intero sistema, ovvero con un necessario passaggio alla natura che lo assoggetta a un'esteriorizzazione, a un farsi altro completamente ingiustificato. Allora, stringendo su queste critiche, per Schelling una filosofia solo del pensiero, una logica, diventa indebitamente una filosofia che vuole

esporre Dio nella sua completezza, cioè l'unità fra Dio e il mondo. Tuttavia, se guardiamo anche alla natura e allo spirito siamo fuori dalla logica, così che Schelling può arrivare a dire che la filosofia di Hegel è la più "mostruosa" tra le filosofie precedenti, anche della cosiddetta metafisica prekantiana. Schelling contesta il pensiero oggettivo, cioè che la logica sia una logica ontologica, ma soprattutto che la logica sia un automovimento: uno degli aspetti più significativi, ma anche più controversi della filosofia hegeliana. Si pensi alla critica degli esponenti dell'idealismo italiano e ai tanti che molto presto dopo la morte di Hegel hanno attaccato questa pretesa di far muovere da sé il concetto, sostenendo che solo il soggetto pensante, cioè un atto del pensiero, può produrre lo sviluppo delle categorie. Quindi diventa assai problematico ciò che affermano il paragrafo 82 e i seguenti dell'*Enciclopedia*: che «*das Logische*» si muove da solo e che qualsiasi determinazione logica, proprio perché si afferma come tale, nega l'altra e ha un'immanente contraddizione che la spinge al di là di sé. Quel che dobbiamo aver chiaro è che è solo su questa base che Hegel può parlarci di un pensiero oggettivo. Vale a dire la filosofia di Hegel può proporsi come un pensiero oggettivo, la sua logica come un'ontologia, perché le categorie logiche, in quanto categorie dialettiche, possiedono una relazionalità che le fa muovere, che funge da motore, in quanto dotate di una negatività immanente, una negatività che si rivolge contro se stessa. Abbiamo davanti una certa idea del negativo non solo come escludente, ma anche includente, che quindi si costituisce come una differenza interna di ogni categoria in quanto determinata. Sulla base di tale differenza interna o negatività immanente

la categoria determinata si muove, non può restare in se stessa, non può restare uguale a se stessa ed è spinta in avanti. Questa immanenza è decisiva: permette a Hegel di contestare il pensiero che “sfarfalleggia” sopra le proposizioni e di rifiutare una certa idea di mediazione come un terzo che si aggiunge agli opposti provenendo dall'esterno. Questa è la dialettica hegeliana, il suo tratto essenziale; solo su questa base il pensiero hegeliano pretende di essere oggettivo.

Da parte sua Schelling anticipa un'altra linea, secondo cui l'assunzione della logica come un pensiero oggettivo, basato sull'automovimento delle categorie, crea delle insuperabili aporie. Riguardo alla prima triade della logica hegeliana, essere, nulla e divenire, Schelling (e non sarà certo il solo) sostiene che l'essere indeterminato è vuoto e quindi non può muoversi da sé, ma ci deve essere un soggetto pensante che lo fa progredire. Questo è un punto ancora in discussione, così come è considerata altamente problematica la costituzione del divenire, e soprattutto è contestato il passaggio dal divenire all'essere determinato, a proposito del quale Hegel parla di un “precipitare”. Schelling in particolare sostiene che il movimento dialettico in se stesso è un progredire monotono, e che in esso non c'è nessuna lotta, che è qualcosa di “sonnacchiante”, una mancanza di vera vita e un abuso di parole. A sentire il bisogno del movimento è l'Io, non l'essere, chiuso nella sua inerzia.

A giudizio di Schelling, nella logica Hegel non ha fatto altro che riprendere quella che è stata la sua (di Schelling) filosofia della natura, nella quale il terreno era costituito da intuizioni, quindi da opposizioni reali, che producevano un movimento attraverso il conflitto. Aver trasferito, come ha fatto Hegel, la filosofia

della natura sul piano logico, ha confinato il pensiero in una dimensione in cui non c'è più un vero contrasto e una lotta, ma solo uno pseudomovimento monotono, in cui surrettiziamente può venir inserita una vita attraverso l'introduzione di elementi empirici.

A questo punto vorrei sottolineare come nella profonda contrapposizione speculativa tra Schelling e Hegel sia decisivo il fatto che Schelling veda nel risultato della logica, cioè nell'idea assoluta come identità di soggetto-oggetto, unità di pensiero ed essere, di ideale e reale, non solo un'indebita attribuzione di realtà, ma soprattutto che la si proponga come un punto di approdo, mentre l'assoluto non può mai essere un risultato.

La grande operazione che Schelling tenta nelle lezioni berlinesi consiste allora nel prendere il risultato finale hegeliano, cioè l'idea assoluta, come unità di pensiero ed essere e nel considerarla soltanto un'unità nel pensiero. Vi sarebbe in Hegel un'istanza potenziale verso l'essente, anzi verso il realmente essente, una mera aspirazione verso di esso. La filosofia di Hegel può essere definita filosofia negativa perché arriva all'idea di assoluto, in quanto unità di pensiero ed essere, ma poi distingue l'essere in quanto tale dall'apparente, da ciò che non è ancora essere. Hegel conquista qualcosa di altissimo, ma che ha un valore soltanto negativo e che poi acriticamente spaccia, invece, per il raggiungimento della pienezza dell'assoluto.

L'operazione che Schelling tenta a Berlino, il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, consiste esattamente nel prendere il risultato hegeliano, l'essente stesso, e mostrare che esso non è altro che l'intenzionato dell'infinita potenza di pensare.

La logica hegeliana concentra in sé l'aspirazione del pensiero a rivolgersi verso l'essente stesso, il quale, però, resta un puro pensiero e quindi solo un possibile. A questo punto la filosofia positiva deve fare di questo risultato un *prius* e riposizionarsi, assumendo fino in fondo che questo *prius* non sia una semplice potenza, non sia un semplice possibile, non sia un'essenza, non sia un *quid*, non sia la risposta alla domanda sul che cosa, ma sia invece un che, un *quod*, un esistente, un'effettività reale. Schelling aggiunge che il passaggio deve essere anche pratico, reintroducendo così elementi fichtiani nel proprio pensiero. Il riposizionamento della filosofia positiva consiste, allora, nel prendere ciò che chiama il sopra-esistente, facendone un *prius*, qualcosa che è prima di venir pensato. Questa positività dell'essere non può venir conosciuta, ciò che dobbiamo e possiamo conoscere è la storia che da questo *prius* si sviluppa fino alla divinità e al divino. In qualche modo il divino schellinghiano è una lotta contro questo *prius* semplicemente esistente, una lotta che riguarda Dio stesso. Possiamo dire che nella filosofia del tardo Schelling c'è un grande dilemma: Dio è l'essere o Dio è più che l'essere? Dire che Dio è l'essere significa rendere Dio necessario e Dio non potrà non lottare contro questa sua caratteristica per affermare la propria personalità e libertà.

Dunque la filosofia positiva si configura come una filosofia inversa, un rovesciamento della prova ontologica, andando non dal pensiero all'essere, ma dall'essere al pensiero, dall'essere alla divinità. Tuttavia, è Dio stesso che deve, in qualche modo, combattere contro l'essere: questa lotta sarà la storia, nella quale si dispiega il rapporto tra l'uomo e Dio, qualcosa che troviamo raccontato innanzitutto nella mitolo-

gia e che col Cristianesimo vive una svolta decisiva. La storia è una grande narrazione aperta, così che un importante interprete come Jean-François Courtine può sostenere che Schelling è l'eroe di chi ha tentato di sottrarsi al principio di ragione, in quanto nel suo pensiero vi sarebbe una contestazione del fondamento ultimo capace di coinvolgere l'ontologia *in toto*. Al principio di ragione verrebbe sottratto il ruolo decisivo di essere l'esclusivo orizzonte dell'intelligibilità, mettendo in luce l'impotenza della soggettività. In questa prospettiva, se Schelling costituisce un compimento (come ha sostenuto Walter Schulz), questo compimento sarebbe allora un'apertura alla manifestatività. Invece che il principio di ragione che fonda, Schelling, che già nel saggio sulla libertà del 1809 parlava di *Ungrund*, di un non-fondamento, e vedeva in esso il termine ultimo del pensiero, aprirebbe alla manifestazione, al fronteggiarci dell'ente. In questa prospettiva il modo di rapportarsi a Dio come libertà senza fondamento diventa apertura a un Dio incognito, il venir meno dell'ontoteologia.

Concludo dicendo che questo discorso di Courtine può essere messo a confronto con il famoso saggio di Luigi Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in cui si arriva al pensiero schellinghiano attraverso una strada che passa soprattutto per Dostoevskij. Pareyson parla di uno stupore della ragione diverso dalla meraviglia, la quale in qualche modo tende alla pienezza, mentre lo stupore della ragione costituirebbe un trovarsi della ragione umana in una condizione di svuotamento, di indebolimento, di ottundimento. Si tratterebbe di un'estasi antisoggettivistica che depotenzia il soggetto, che lo spossa facendolo corrispondere a un'ineliminabile ulteriorità,

a qualcosa di inaccessibile e inappropriabile, un'estasi impotente, ma proprio per questo capace di aprirsi all'inattingibile.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano, N. 35, 47
Adorno, Th.W. 237
Agostino 210, 212, 216
Ahlers, R. 76, 78, 99
Alessiato, E. 12
Altenstein, K. 56
Aristotele 114-115, 129, 190,
224
Ascheri, C. 108, 126
Avineri, S. 137, 145-146
- Bachmann, K. 118
Bacone, F. 120
Baggesen, J. 85
Bardili, C.G. 74-80, 87, 89,
93, 97, 99, 102
Bauer, B. 174
Belaval, Y. 32
Bellan, A. 198, 201-203
Beysade, J.M. 32
Bianco, B. 10
- Bodei, R. 90, 227
Boffi, G. 60
Bolin, W. 109
Bondeli, M. 76-77, 83, 86-
87, 90, 102
Bonola, G. 108
Bontadini, G. 113
Bosi, A. 126
Bouterwek, F.L. 85
Bruni, M. 22
Bruno, G. 120
Burckhardt, J. 212
Buzzi, F. 60
- Cafagna, E. 40
Campanella, T. 120
Carrano, A. 63, 153-154,
163
Cartesio, vedi Descartes, R.
Casini, L. 118-120, 122
Cera, A. 110

- Cesa, C. 16-19, 107, 109,
 112, 124, 126, 156, 160,
 185, 198
 Cesarale, G. 204, 206
 Chiodi, P. 33
 Cieszkowski, A. 23, 137-
 153, 155-162, 164-167
 Copernico 12, 31
 Coratti, A. 214
 Cuvier, G. 152

 D'Alfonso, M.V. 60, 162
 Darwin, Ch. 132, 181
 Daub, K. 108
 De Pascale, C. 153-154
 Della Volpe, G. 233
 Dembowski, E. 141
 Descartes, R. 34, 120-121,
 210, 223, 236
 Di Giovanni, G. 89, 90
 Dilthey, W. 213
 Donaggio, E. 211
 Dostoevskij, F. 243
 Düsing, K. 203
 Durand, A. 139

 Engels, F. 16-19, 23-25,
 132-133, 171-172, 174-
 181, 185-186, 188, 232

 Fabbianelli, F. 40
 Fazio, G. 212
 Ferraguto, F. 78, 89, 94, 163
 Feuerbach, L. 15, 17-18,
 23, 107-133, 136, 139,
 172, 179-180, 220, 233

 Fichte, I.H. 146
 Fichte, J.G. 43-45, 50-51,
 53-60, 62-73, 75, 77,
 80-81, 86-97, 102-103,
 138, 140-146, 148-150,
 154-157, 159-160, 162-
 163, 165-168, 230
 Fischbach, F. 139
 Franceschelli, O. 209-210,
 223
 Fuselli, S. 204

 Gans, E. 141
 Garaudy, R. 144
 Garewicz, J. 142-144, 146,
 149, 156
 Garniron, P. 57
 Giannetto, G. 39
 Goddard, J.-C. 139
 Goethe, J.W. von 12, 158-
 159
 Griese, A. 172
 Guglielmo IV 135

 Hammacher, K. 143
 Hartmann, N. 10
 Hegel, G.W.F. 10-11, 13-
 14, 17, 19-25, 36, 43,
 45-46, 51, 54, 56-57,
 66, 71, 85, 90-91, 103,
 107-110, 113, 115, 117,
 122-127, 129, 133, 135-
 137, 140, 142, 145,
 147-151, 155, 157-163,
 165-166, 168, 171-175,
 180-181, 183-185, 187,

- 189-198, 201-207, 210-218, 221-223, 227-241
- Heidegger, M. 33, 213, 220
- Heine, H. 16, 18, 135-136
- Heinz, M. 76, 87
- Henrich, D. 103
- Hepner, B.P. 138
- Hess, M. 136, 141, 145-146, 159, 167
- Hiller, M. 127
- Hölderlin, F. 228-229
- Homann, K. 85-86, 93
- Humboldt, W. von 12
- Husserl, E. 12-13, 69, 103
- Illetterati, L. 18-19
- Ivaldo, M. 40, 56, 64-65, 144, 154
- Jacobi, F.H. 44, 75, 77, 83, 85-86, 88, 93, 99, 100, 103
- Jaeschke, W. 11, 57
- Jakubowski, M.N. 138, 142
- Janke, W. 11
- Jodl, F. 109, 127
- Kamienski, H.M. 143
- Kant, I. 10, 13-14, 16-18, 20-21, 29-40, 43-51, 74, 82, 90, 103, 145, 149, 175, 229, 236
- Keplero, G. 12
- Kierkegaard, S. 56, 217, 219-220, 223, 232
- Köppen, F. 75, 100, 141
- Krohn, W. 204
- Kroner, R. 10, 18
- Kubat, D. 138
- Kühne, W. 143
- La Rocca, C. 32
- Lachièze-Rey, P. 33
- Lambrecht, L. 138-139
- Lange, F.A. 11, 132-133
- Lauth, R. 56, 65-67, 71, 77, 144, 154, 157, 159, 160, 165-166
- Leibniz, G.W. 12, 76, 121, 130, 237
- Leo, H. 171
- Lessing, G.E. 12, 18
- Lévinas, E. 232
- Libelt, K. 141
- Liebich, A. 137, 144
- Löwith, K. 23-25, 110, 209-217, 219-223, 231, 233-234
- López-Dominguez, V. 139
- Losurdo, D. 139, 197
- Lugarini, L. 37-39, 45
- Lukács, G. 23-25, 145-146, 167, 189-197, 204-205, 207, 231-232
- Martinetti, P. 39
- Marx, K. 15, 17, 19, 56, 136, 138-139, 145, 171-172, 174, 188, 212-213, 217-220, 223, 229, 233-234
- Massolo, A. 33

- Masullo, A. 154
 McLellan, D. 144
 Merker, N. 130, 145
 Metternich, K. 136
 Michelet, K.L. 138, 141, 143-144, 146-147, 149, 153
 Moschetti, A.M. 112-113, 123, 124

 Nietzsche, F. 25, 210-212, 215-216, 221-223
 Noack, L. 109
 Novalis 227

 Paci, E. 33
 Pareyson, L. 11, 54-58, 71, 243
 Pawlaczyk, K. 138
 Philonenko, A. 117
 Picardi, R. 154
 Pinkard, T. 236-237
 Platone 70-71, 76
 Preve, C. 189

 Rametta, G. 153, 162
 Reid, J. 90
 Reinhold, K.L. 21-22, 40-46, 73-103
 Renault, E. 139
 Rocchi, F. 12
 Rockmore, T. 139
 Rosales, J.R. 139
 Rosenzweig, F. 108
 Ruge, A. 136, 141
 Salvucci, P. 29, 33-34
 Sandkühler, H.J. 139

 Santinello, G. 39
 Schelling, F. 11, 13-14, 20-22, 43, 51, 66, 71, 73-74, 80-81, 89, 90-91, 95-102, 135, 147, 171, 223, 227-244
 Schiller, F. 12
 Schleiermacher, F. 13
 Schopenhauer, A. 13, 15
 Schuffenhauer, W. 109, 127
 Schulz, W. 11, 243
 Schulze, G.E. 21, 43-45, 49, 85
 Spinoza, B. 112
 Stahl, J. 139
 Stepelevich, L.S. 138
 Stirner, M. 172
 Stolz, V. 76, 87
 Strauss, K.F. 135-136
 Stuke, H. 139, 149

 Telesio, B. 120
 Theunissen, M. 199
 Tilliette, X. 236
 Togliatti, P. 133
 Tomasoni, F. 111-115
 Tomatis, F. 13
 Tomba, M. 137, 143, 146, 148
 Trentowski, B. 141, 143
 Treves, A. 133

 Valenza, P. 76-77, 86, 89, 90, 95
 Varnhagen von Ense, K.A. 56

Vincenti, L. 139

Walicki, A. 138

Weishaupt, K. 85

Winckelmann, H. 12

Windelband, W. 11

Zöller, G. 14, 163

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