

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

QUADERNI 15

La storia della filosofia dei filosofi

Prospettive ottocentesche tra Germania e Italia

a cura di Corrado Bertani e Fabrizio Meroi



Trento 2023

Q

Nel corso dell'Ottocento si assiste alla nascita di una figura intellettuale nuova: lo storico della filosofia di professione. La storiografia filosofica conosce una fioritura imponente, e in diversi Paesi europei sono istituite cattedre universitarie di Storia della filosofia. D'altra parte l'Ottocento è anche il secolo in cui molti filosofi si confrontano in maniera specifica e approfondita con la storia della propria disciplina, soffermandosi su singoli temi, problemi, momenti della riflessione del passato, oppure proponendo ricostruzioni complessive. La storia della filosofia diviene, per la prima volta, un problema filosofico. I filosofi interpretano i loro predecessori antichi e moderni sulla base dei propri 'sistemi', ma sono a loro volta influenzati da quei precedenti nel definire le proprie teorie e nel prendere posizione rispetto alle tendenze della filosofia e, più in generale, della cultura del loro tempo.

Il presente volume è il risultato del convegno che intorno a tale complesso di questioni si è svolto a Trento tra il 22 e il 23 settembre 2022. Obiettivo primario del convegno è stato l'approfondimento di forme e motivazioni del legame tra la filosofia e la sua autocomprensione storica nel XIX secolo, con particolare riguardo all'ambito tedesco ma con uno sguardo anche ad alcuni significativi esempi italiani.

Contributi di: Simonetta Bassi, Corrado Bertani, Omar Brino, Salvatore Carannante, Sophia Catalano, Massimo Ferrari, Francesco Chia, Fabrizio Meroi, Renato Pettoello.

CORRADO BERTANI sta svolgendo un dottorato in Storia della filosofia, con una ricerca sulla scuola hegeliana tra il 1818 e il 1831, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

FABRIZIO MEROI è professore associato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

Quaderni

15

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

La storia della filosofia dei filosofi

Prospettive ottocentesche
tra Germania e Italia

a cura di Corrado Bertani
e Fabrizio Meroi

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da
Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 - 38122 Trento
casaeditrice@unitn.it
www.unitn.it

Collana Quaderni n. 15
Direttore: Andrea Giorgi
Redazione: Fabio Serafini - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2023 Università degli Studi di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
<https://www.lettere.unitn.it/222/collana-quaderni>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-5541-017-5 (edizione cartacea)
ISBN 978-88-5541-043-4 (edizione digitale)
DOI 10.15168/11572_398470

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	VII
SALVATORE CARANNANTE, « <i>Die Vernunft in Prinzipien und Systemen</i> ». <i>Intorno alla storia della filosofia nello Hegel jenese</i>	3
CORRADO BERTANI, <i>Un gioco di specchi. La storia della filosofia nella scuola hegeliana</i>	27
OMAR BRINO, <i>La storia critica della filosofia in Schleiermacher</i>	51
RENATO PETTOELLO, <i>Elogio della sobrietà. La storia della filosofia di J.F. Fries</i>	69
MASSIMO FERRARI, <i>Descartes nella filosofia tedesca del secondo Ottocento. Appunti di storia della storiografia filosofica</i>	93
SOPHIA CATALANO, « <i>Rifare</i> » e « <i>ricostruire</i> ». <i>Filosofia e storia della filosofia in Bertrando Spaventa</i>	123
SIMONETTA BASSI, <i>Su una polemica dimenticata. Francesco Fiorentino, Francesco Acri e la storia della filosofia</i>	139
FRANCESCO GHIA, <i>Tra fenomenologia e ontologia dello spirito. L'idealismo eclettico di Gustav Claß</i>	157
FABRIZIO MEROI, <i>Frammenti di storia della filosofia negli scritti giovanili di Giuseppe Rensi</i>	177
<i>Indice dei nomi</i>	197

CORRADO BERTANI - FABRIZIO MEROI

INTRODUZIONE

Alla base della decisione di dedicare un approfondimento alla storiografia filosofica dei filosofi nel XIX secolo c'è un dato empirico in sé abbastanza evidente, ma che forse finora non ha destato l'attenzione che merita. Nell'Ottocento sono pochi i filosofi, anche tra quelli più importanti e influenti, che non si misurino a fondo, a livello sia teorico sia pratico, con la storia della propria disciplina.

Qui già si rinviene una novità di rilievo, in particolare rispetto al periodo a cavallo tra Sei e Settecento, che pure è stato quello in cui la storiografia filosofica ha acquistato un profilo autonomo quanto a obiettivi e metodologia ed è divenuto un 'genere' riconoscibile.¹ La differenza sta nel fatto che nessuno tra i principali filosofi del 'secolo dei Lumi' si è cimentato in maniera spe-

¹ Per «storiografia filosofica» s'intende qui la concreta pratica storico-filosofica, cioè la produzione di 'storie della filosofia' in diverse forme e modalità. Ciò non toglie che l'attività storiografica dei filosofi sia stata accompagnata, molto spesso, da una riflessione teorica sulla storia della filosofia. Rispetto agli inizi della storiografia filosofica, oltre ai contributi compresi nell'opera collettanea citata nelle due note seguenti, si rinvia a M. Longo, *Historia philosophiae philosophica*. *Teorie e metodi della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*, IPL, Milano 1986, e a L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, Paris 1973, capp. 2 e 3. Lo studio di Braun, molto informativo e ricco di riferimenti, si ferma ai primi decenni dell'Ottocento, con particolare attenzione ai romantici, agli «schellinghiani», a Schleiermacher e a Hegel.

cifica con la storia della filosofia, né per iscritto né *ex cathedra*. Voltaire o Diderot in Francia, Rousseau tra Svizzera e Francia, Locke, Berkeley, Hume o Reid in Gran Bretagna, Wolff o Kant in Germania: nessuno di loro – i nomi ora elencati sono puramente indicativi – ha lasciato qualcosa come le ‘storie della filosofia’ di Fries e di Schleiermacher, le ‘lezioni monacensi’ *Zur Geschichte der neueren Philosophie* di Schelling, le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* di Hegel, la *Geschichte der Philosophie seit Kant* di Braniss, la *Geschichte der Kategorienlehre* di Trendelenburg, il *Cours de l’histoire de la philosophie* di Victor Cousin, le opere storico-filosofiche di Bertrando Spaventa o di Francesco Fiorentino; e vano sarebbe cercare qualcosa del genere nei loro lasciti manoscritti o – per chi tra loro era professore universitario – nell’elenco delle lezioni.² E vale anche l’implicazione inversa: gli autori delle principali opere storico-filosofiche settecentesche, da Boureau-Deslandes a Savérien, da Brucker a Tennemann, da Tiedemann a Buhle (con i quali peraltro si mette già piede nel nuovo secolo), ci sono noti grazie a esse, non per scritti teorici che li rivelino come pensatori originali. Insomma: nel Settecento i filosofi non sono (principalmente) storici della filosofia, e gli storici della filosofia non sono (principalmente) filosofi.³

² Riguardo a Diderot, cui si devono diverse voci su singoli pensatori o tendenze filosofiche nell’*Encyclopédie*, basterà riportare quanto ha scritto uno specialista: «è da tener presente che gli articoli storico-filosofici dell’*Encyclopédie* costituiscono un prodotto storiografico di secondo grado, essendo desunti da altre storie della filosofia e in massima parte dal Brucker» (G. Piaia, *Storia della filosofia e «histoire de l’esprit humain» in Francia tra Enciclopedia e Rivoluzione*, in G. Santinello [a cura di], *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 3.1, Antenore, Padova 1988, p. 29). Naturalmente Diderot intervenne con tagli e aggiunte sulla sua fonte per precisi intenti filosofici e ‘ideologici’, ma anche «con attualizzazioni di stampo giornalistico e salottiero, dirette a rendere più attraente per il lettore medio una materia erudita e lontana nel tempo» (ivi, p. 30); resta che nel suo caso sarebbe improprio parlare di un interesse autonomo per la storia della filosofia, che doveva servire piuttosto per condurre battaglie culturali e ‘politiche’.

³ Sugli autori citati nel testo (a titolo esemplificativo; diversi altri se ne potrebbero aggiungere), basterà rinviare ai profili loro dedicati nella fondamentale

Nell'Ottocento, al contrario, i filosofi si dedicano intensamente alla storia della filosofia, com'è facile documentare dalla folta messe di pubblicazioni, edizioni, corsi universitari e memorie accademiche che essi producono intorno a tale argomento.⁴ Del resto il secolo si era aperto con lo scritto d'esordio di Hegel, la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Divergenza tra il sistema fichtiano e quello schellinghiano della filosofia*), laddove la prima pubblicazione di Kant, giusto per fare un confronto, reca il titolo *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (*Pensieri circa la vera valutazione delle forze vive*).

L'interesse dei filosofi dell'Ottocento per la storia della loro 'disciplina' appare contraddistinto da tre caratteristiche: è trasversale, dato che comprende pensatori di tendenze anche molto differenti; è internazionale, poiché coinvolge diversi Paesi (com-

Storia delle storie generali della filosofia in 5 volumi: vol. 2, a cura di G. Santinello, La Scuola, Brescia 1979, pp. 199-235 (Deslandes), 527-635 (Brucker); vol. 3.1, pp. 110-130 (Savérien); vol. 3.2, a cura di G. Santinello, Antenore, Padova 1988, pp. 813-878 (Tiedemann), pp. 959-1019 (Buhle); vol. 4.1, a cura di G. Santinello - G. Piaia, Antenore, Padova 1995, pp. 25-134 (Tennemann). Di Deslandes (1689-1757) è ricordato che fu «l'autore della prima storia della filosofia composta in francese», ma anche «un personaggio 'minore' rispetto ai 'grandi' di cui fu ricca la sua epoca» (vol. 2, p. 199). Per contro, l'attività storiografica di Christian Thomasius (1655-1728), filosofo di primo piano nella Germania del suo tempo, si ferma al «compendio» inserito nell'*Introductio ad philosophiam aulicam* (1688, trad. ted. 1710), intitolato *De philosophorum sectis* e avente perlopiù «funzione polemica» (ivi, pp. 341-350). Nessuno tra i principali filosofi inglesi e scozzesi tra Sei e Settecento è andato oltre qualche *dissertation* o abbozzo di argomento storico-filosofico; la principale *History of Philosophy* del XVIII secolo, pubblicata nel 1791, fu redatta dal predicatore e teologo William Enfield (1741-1797) attingendo a piene mani al Brucker (cfr. vol. 3.2, pp. 573-581).

⁴ Alcuni esempi significativi sono stati fatti nel capoverso che precede. Uno strumento bibliografico fondamentale è U.J. Schneider, *A Bibliography of Nineteenth-Century Histories of Philosophy in German, English and French (1810-1899)*, «Storia della storiografia», 21 (1992), pp. 141-168, poi in versione ampliata in Id., *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg 1999, pp. 317-355 (con elaborazioni statistiche).

presa l'Italia); soprattutto, non è occasionale, o limitato a un confronto selettivo, ma si estende a un cospicuo numero di autori, e non di rado vuol essere il più possibile ampio e comprensivo, o persino 'sistematico'. Tutto ciò consente di parlare di un fenomeno intellettuale specifico, che chiede anzitutto di essere colto nella sua consistenza e nei suoi tratti peculiari, e in seconda istanza di essere 'spiegato'.

A scanso di equivoci è d'obbligo, subito, una precisazione. In tutti i tempi, com'è ovvio, l'elaborazione filosofica è andata costruendosi anche attraverso il confronto con le tesi altrui; e quando tali tesi erano state enunciate nel passato, chi volesse confutarle doveva prima interpretarle a partire dai documenti in cui erano depositate. Pertanto, se per 'storia della filosofia' s'intende, in un senso molto ampio, e comunque legittimo, l'interpretazione di testi filosofici di autori che non possono più prendere la parola in prima persona, allora è agevole concludere che i filosofi hanno sempre fatto la storia della propria disciplina. Presa in tale accezione ampia, la storiografia filosofica fa con metodo ciò che ogni 'teorico' ha sempre fatto e ancora fa rispetto ai suoi interlocutori contemporanei: cercare di capirne gli enunciati.

Altrettanto ovvio è che non occorre attendere l'Ottocento per vedere filosofi definire la propria posizione attraverso il confronto con quelle proposte nel passato, e per vedere un interesse in senso lato 'storico' alla filosofia al servizio dell'elaborazione teorica: nell'*Enquiry Concerning Human Understanding* Hume attribuisce allo scetticismo antico un carattere radicale al fine di far risaltare, per contrasto, l'intonazione moderata del proprio; Kant, nella *Dissertazione* del 1770 (§ 7), rilancia il «nobilissimum illud antiquitatis de *phaenomenorum et noumenorum indole* disserendi institutum» per attaccare la concezione ontologica d'impronta wolffiana. E gli esempi si potrebbero moltiplicare facilmente.

Al confronto, quel che appare peculiare dell'orizzonte ottocentesco è il non limitarsi a un rapporto occasionale e selettivo con il passato. La riflessione storico-filosofica viene ad assumere un significato più specifico e, insieme, un'estensione più ampia.

Essa non si limita più al tentativo di riprendere, per uno scopo teorico determinato, ciò che è stato scritto da un singolo autore o corrente, o in una data opera; ambisce piuttosto a conseguire una visione d'insieme del 'sistema' di un pensatore (Platone, Cartesio, Kant) o di una scuola di pensiero; e contemporaneamente persegue una comprensione complessiva della storia della filosofia, o di certe sue epoche. Entrambe le motivazioni danno luogo a trattazioni di argomenti storico-filosofici; le quali, pur mantenendo la stessa tensione teoretica che avevano i riferimenti storici compiuti dai filosofi delle generazioni anteriori, non subordinano più tali riferimenti a un fine teoretico, ma prendono in esame un'intera costellazione storica come avente significato per se stessa.

Qui va visto, a nostro avviso, il punto centrale. A prescindere dal fatto che la visione d'insieme che si vuol guadagnare si proponga in termini sistematici o meno, è nell'Ottocento che si compie un passo mai prima tentato: considerare la storia della filosofia come un *problema filosofico*, e quindi come un tema costitutivo della riflessione filosofica.

La nuova ragione d'interesse non cancella quelle che già esistevano, ma si aggiunge e si affianca a esse. Le motivazioni più risalenti e consolidate sono essenzialmente due: avallare determinate tesi teoriche attraverso il riferimento a posizioni anteriori; oppure contrastare, tramite la riscoperta e la riattivazione di tradizioni di pensiero del passato, la tendenza o le tendenze filosofiche prevalenti nel proprio contesto culturale e nazionale (il 'paradigma' dominante nell'impostazione dei problemi gnoseologici, etici, estetici ecc.), che si giudica errato e nocivo. Di conseguenza si può affermare che nell'Ottocento l'indagine storico-filosofica è condotta sia per finalità critico-polemiche e di sostegno argomentativo (ed è l'elemento di continuità rispetto al passato), sia per se stessa, come un ambito tematico peculiare della filosofia (ed è l'elemento di novità).

D'altra parte, l'elemento di rottura si ritrova in maniera altrettanto chiara rispetto alla prima tipologia, dove anzi si rivela parti-

colarmente pronunciato. Lo studio e l'interpretazione dei dialoghi di Platone sono un passaggio imprescindibile per Schleiermacher nella definizione della propria filosofia, e lo stesso vale per Trendelenburg rispetto ad Aristotele.⁵ Il loro rapporto con i due più importanti filosofi della civiltà greca è del tutto differente da quello di un Kant. Quest'ultimo, com'è stato scritto efficacemente, ricava dalla propria indagine teoretica, che non si nutre in prima istanza di 'materiale' storico, «una sorta di storia tipologica delle dottrine filosofiche»;⁶ la quale appare caratterizzata da simmetrie e contrapposizioni atte a mettere in risalto le analogie e le differenze tra le filosofie del passato e la nuova prospettiva critico-trascendentale. Così, per esempio, Kant interpreta la 'dottrina delle idee' di Platone o le dottrine etiche di Epicuro e degli Stoici alla luce delle acquisizioni della critica della ragione, e di conseguenza non si preoccupa in linea di principio di capire che cosa i filosofi del passato volessero dire dal loro punto di vista; nel caso dei pensatori greci, del resto, non ne aveva neppure i mezzi linguistici.⁷ Al contrario, sia Schleiermacher sia Trendelenburg si confrontano con la versione originale degli scritti platonici e

⁵ Riguardo a Schleiermacher si rimanda al contributo di Omar Brino nel presente volume. Adolf Trendelenburg (1802-1872) a Berlino seguì, oltre ai corsi di Hegel e Schleiermacher, i seminari filologici di Boeckh e di Buttmann. Si addottorò nel 1826 con una tesi *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, e nel 1833, in occasione della sua nomina a professore, tenne una prolusione *De Aristotelis categoriis*, primo nucleo dell'indagine sulla storia della dottrina delle categorie pubblicata nel 1846. Sempre nel 1833 uscì una sua edizione commentata del *De anima*. Un profilo complessivo su Trendelenburg storico della filosofia (da ricordare anche diversi interventi su Leibniz) è ancora da scrivere.

⁶ G. Micheli, *Filosofia e storiografia: la svolta kantiana*, in G. Santinello - G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 3.2, pp. 879-957: 882. Dello stesso autore è da vedere la monografia *Kant storico della filosofia*, Antenore, Padova 1980.

⁷ Del resto Kant, quando parla delle dottrine degli antichi, e in special modo di Platone, lo fa sulla scorta della *Historia critica philosophiae* di Brucker e non per una lettura 'di prima mano': cfr. G. Micheli, *Filosofia e storiografia*, pp. 897-898, 902, 904 e 909 (con bibliografia).

aristotelici, che cercano di comprendere per se stessi e di liberare dalle immagini deformate che gli interpreti precedenti avevano fornito.

Anche Hegel legge Aristotele in greco e ne studia a fondo la metafisica, la teoria dell'anima, l'etica e la politica, che rimette al centro del dibattito filosofico, in polemica con l'immagine 'empiristica' che a suo avviso ne era stata data nel tardo Settecento, per esempio da Tennemann.⁸ E se il suo modo di procedere nei confronti delle fonti antiche può essere accostato a quello di Kant, nel senso che cerca in esse conferme a intuizioni ed esigenze speculative proprie, ed è in tal senso selettivo e orientato in chiave teoretica, è vero anche che egli non si ferma a una sintesi stringata come la «storia della ragion pura» alla fine della prima *Critica*, né a panoramiche a volo d'uccello come quelle preposte da Kant ai suoi corsi di Logica, Metafisica ed Enciclopedia filosofica (e che derivano dalla manualistica e trattatistica della 'scuola' wolffiana). Hegel tiene ripetutamente lezione sull'intera storia della filosofia, facendone una materia a sé, ed è mosso dall'obiettivo di scoprirne il 'significato' e la logica interna, sulla base dell'ipotesi che «filosofia e storia della filosofia sono una la copia dell'altra»: mentre l'una è l'«esposizione dello sviluppo del pensiero nella figura del pensiero semplice», l'altra «esprime questo sviluppo com'esso si è svolto nel tempo».⁹

Negli esempi ora citati la relazione tra antico e moderno è bidirezionale. Mentre da un lato si definisce la propria posizione ispirandosi a un predecessore, prescelto per alcuni elementi o

⁸ Su questo tema si deve partire da A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge *et al.* 2001. Ricco di spunti è anche Id., *Hegels Idee einer Geschichte der Philosophie und Aristoteles*, in A.M. Baertschi - C.G. King (Hrsgg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin - New York 2009, pp. 277-302.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-1826), a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma - Bari 2009, pp. 15 e 14. A Hegel, e in particolare al suo periodo jenese, è dedicato il contributo di Salvatore Carannante.

aspetti che si rinvergono nella sua opera, dall'altro si reinterpreta tale fonte e si cerca di offrirne un'immagine nuova. Schleiermacher deve molto alla sua visione di Platone; ma è anche grazie a lui che Platone viene reimmesso nel circuito della discussione filosofica. Le *Logische Untersuchungen* di Trendelenburg (1840) sono impensabili senza le sue indagini sulla logica aristotelica, ma al contempo mostrano ai contemporanei che partendo da tale logica è possibile contestare alla radice la 'dialettica' di Hegel. Schelling dialoga costantemente, in ogni fase della sua riflessione, ora con questa ora con quella figura della tradizione filosofica europea, ed è uno dei protagonisti della *querelle* su Spinoza inaugurata dalla pubblicazione dei *Briefe* di Jacobi, nel 1785, che ebbe tra le sue ricadute l'edizione delle opere spinoziane curata da Paulus (con la collaborazione di Hegel) tra il 1802 e il 1803. In Francia, l'apparizione delle *Œuvres* di Cartesio a cura di Victor Cousin, che fu anche editore di Proclo e promotore di molteplici iniziative storico-filosofiche, può a buon diritto essere considerata l'inizio di una nuova stagione filosofica, che è stata detta 'eclettica' ma che volle soprattutto porre fine al predominio dell'indirizzo empiristico-sensistico e materialistico che dai *philosophes* era giunto fino a Maine de Biran e agli *idéologues*.

Nella maggior parte dei casi l'interesse per i filosofi del passato è condizionato da finalità teoretiche o più latamente 'spirituali', e pertanto risulta selettivo e parziale. L'urgenza di combattere contro tendenze che si giudicano fallite o sterili spinge ad accentuare determinati aspetti a scapito di altri. L'esempio forse più lampante è dato, ancora, da Spinoza, che per i 'romantici' tedeschi, per Schelling e per Hegel è principalmente il grande monista dell'*Etica*, e una guida cui ispirarsi per rilanciare la dignità della speculazione metafisica contro empirismo e fenomenismo; molto meno, o quasi per nulla, l'autore del *Trattato teologico-politico*. Il fatto che gli storici della filosofia nel frattempo abbiano maturato un'opinione molto diversa circa l'importanza e la 'gerarchia' delle opere di Spinoza dal *suo* punto di vista apre a un'altra faccia

della questione, che è la relazione tra l'attività storico-filosofica dei filosofi e il contemporaneo progresso della storiografia filosofica intesa come disciplina storica. Le molteplici forme in cui tale rapporto si realizzò non sono ancora state studiate nello specifico, e richiederebbero indagini apposite.

La domanda che sorge spontanea, a questo punto, è quali siano state le cause dell'attenzione privilegiata dei filosofi dell'Ottocento verso la storia della loro disciplina. Nel corso del volume tale domanda emerge a più riprese, e le ipotesi di risposta che affiorano nei diversi contributi potranno forse servire, in futuro, a chi vorrà approfondire la questione. In prima approssimazione si possono distinguere due ordini di cause, l'uno riferito alle condizioni interne del discorso filosofico (modelli orientativi, premesse teoriche, strumenti scientifici), l'altro invece attinente alle sue condizioni esterne (istituzionali e sociologiche).

Una prima causa è stata vista nell'imporsi, in ambito tedesco e poi italiano, di una particolare forma di 'idealismo', che si differenzia da quelle che dopo Cartesio avevano avuto il sopravvento in ambito empiristico o trascendentale, perché non batte la strada della riduzione della realtà né ai contenuti mentali (*esse est percipi*) né a strutture trascendentali del soggetto conoscente, ma insiste piuttosto sulla centralità della categoria di 'spirito'. Entro tale orizzonte le filosofie precedenti non sono semplicemente teorizzazioni compiute nel passato e che si possono richiamare a conferma delle proprie tesi e a disconferma delle tesi avverse; sono invece operazioni dello 'spirito' in diverse figure del suo sviluppo. La storia della filosofia, non certo solo per Hegel e seguaci ma per un ben più folto numero di autori di matrice 'idealistica', è l'autocomprensione e l'autoconoscenza dello spirito, e ciò ne giustifica la centralità e la preminenza.

Un altro fattore di cui sarebbe difficile sottovalutare l'importanza è da vedere nella 'riscoperta' delle tradizioni, della storia in sé presa, degli aspetti propriamente culturali della convivenza umana, che fu un portato dell'età 'romantica' (ma con antesignani non facilmente etichettabili, *in primis* Herder) e che mirava a

superare il ‘razionalismo’ universalistico del pensiero illuministico, specie nelle sue versioni ‘scolastiche’ universitarie. L’attribuzione di un valore alle intenzioni filosofiche peculiari dei singoli autori del passato, che sta al fondo dell’ermeneutica schleiermacheriana, con il suo rifiuto delle schematizzazioni *ex post*, attinge anche a tale indirizzo generale della cultura tedesca a cavallo dei due secoli. L’ermeneutica filosofica, del resto, poté compiere un salto di qualità in termini metodologici e nei risultati effettivi grazie al parallelo perfezionarsi della critica testuale e in generale della filologia, sia classica che moderna, cui si congiunse.

Il paradigma idealistico, l’orientamento ‘storicistico’ e lo sviluppo della filologia sono tutti aspetti di natura intellettuale e scientifica. La loro importanza non deve comunque far dimenticare che al processo di ‘storicizzazione della filosofia’, di cui il proliferare delle storie della filosofia è uno dei fenomeni macroscopici, concorsero anche, e in maniera determinante, alcuni fattori ‘extrateorici’. Primo tra tutti il fatto che già nei primi decenni del XIX secolo i filosofi che volessero fare la storia della propria disciplina disponevano ormai di un’ingente mole di materiali adatti allo scopo, dai manuali tardo-settecenteschi e primottocenteschi summenzionati alle importanti edizioni – integrali e non, critiche e non – di autori ‘classici’ di epoche diverse. Nel giro di poche generazioni si era verificato un progresso consistente, che agevolò la possibilità di conoscere i filosofi del passato, i loro scritti, i temi principali che avevano affrontato.

Naturalmente la disponibilità di simili ‘materiali’ non avrebbe condotto molto in là se non fosse stata sostenuta da una tensione speculativa, dalle domande teoriche di fondo che guidavano le incursioni storiche dei filosofi.¹⁰ Tuttavia sarebbe limitativo fermarsi a questo livello di analisi e ignorare che l’Ottocento fu anche il secolo dell’istituzionalizzazione universitaria della fi-

¹⁰ Sul rapporto tra elaborazione filosofica e università nel contesto tedesco, e sul tema della «storicizzazione della filosofia» nell’Ottocento, cfr. U.J. Schneider, *Philosophie und Universität*, parti II e IV.

losofia. È pur vero che vi s'incontrano figure emblematiche di *outsiders*, come Kierkegaard e soprattutto Schopenhauer (cui si deve la messa in circolazione del termine «filosofia universitaria», da lui impiegato in senso dispregiativo).¹¹ Ma, a parte il fatto che anche Kierkegaard e Schopenhauer si formarono nelle aule universitarie (il secondo fu pure *Privatdozent* a Berlino e all'inizio nutrì ambizioni di stabilizzazione accademica), il loro caso è l'eccezione che conferma la regola. L'Ottocento è il secolo che vede nascere cattedre di Storia della filosofia in diversi Paesi europei, e ciò ebbe come conseguenza la produzione di libri di testo, sussidiari e antologie adatti alle esigenze di una didattica formalizzata, un'intensa attività traduttoria, la nascita di riviste e altre pubblicazioni *ad hoc*.¹² Com'è stato osservato, «per il XVIII secolo vale ancora che le università europee dovessero concorrere con accademie e società di dotti. Ma a ogni modo a partire dal XIX secolo per i filosofi, anzitutto e nella maniera più decisa nei Paesi tedeschi, è possibile evitare l'università tanto poco quanto l'orchestra per i musicisti. In termini esistenziali, ma anche pratici e disciplinari il lavoro nell'università è molto più di un mezzo ai fini della filosofia, è la sua condizione».¹³

Ora, una conseguenza tipica di una strutturazione sociale del sapere come quella universitaria è, tra le altre cose, la tendenza a 'fare la storia' delle varie discipline. Lo studio e l'esposizione di ciò che è stato compiuto dai predecessori, specialmente da quelli considerati più illustri e importanti, è infatti fondamentale sia per

¹¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Über Universitätsphilosophie* (1851), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Cotta - Insel, Stuttgart - Frankfurt am Main 1984, pp. 171-242.

¹² Del 1887/1888 è il primo numero dell'«Archiv für Geschichte der Philosophie», edito da Ludwig Stein.

¹³ U.J. Schneider, *Philosophie und Universität*, p. 6. L'importanza delle traduzioni inglesi di opere tedesche (Tennemann nel 1832, Chalybäus nel 1852) per gli storici della filosofia d'Oltremania è stata documentata da G. Micheli, *Tradizione empiristica e idealismo nella storiografia filosofica dell'Ottocento britannico*, in G. Santinello - G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 5, Antenore, Roma - Padova 2004, pp. 412 e 418 e note.

dare un ordine e un orientamento al vasto ‘materiale’ disciplinare, sia per definire e soprattutto legittimare pubblicamente ciò che s’intraprende e si persegue. Poiché inoltre università significa Stato, e quindi promozione e strutturazione, da parte dell’autorità politica centrale, della trasmissione del sapere e della formazione delle nuove generazioni, nonché (seppur in forme e misure diverse) controllo su indirizzi, finalità ed esiti della ricerca e dell’insegnamento superiori, ne consegue che anche la filosofia è investita del ruolo che lo Stato assegna costitutivamente alla formazione storica dei futuri professionisti e delle classi dirigenti; ruolo che consiste nel plasmare un’identità collettiva (statale o nazionale), nel consolidare certe preferenze di valore a scapito di altre, nel creare e diffondere una certa immagine del passato, e così via.

L’istituzionalizzazione universitaria della filosofia ebbe l’effetto di rafforzare una tendenza che si era già affacciata nel secondo Settecento, ovvero la specializzazione nell’ambito storico-filosofico. Molti studiosi di formazione filosofica rinunciarono alle aspirazioni speculative, o le assecondarono solo come occupazione secondaria, per concentrare le loro migliori energie, oltre che nell’insegnamento, nella redazione di opere di storia della filosofia. Per l’area tedesca i nomi principali (ma l’elenco non vuol essere esaustivo) sono quelli di Martin Deutinger, Victor Philipp Gumposch, Eduard Röth, Max Schasler, Ludwig Strümpell, Adolf Schwegler, Albert Stöckl, Friedrich Überweg ed Eduard Zeller.¹⁴ Un caso esemplare è Christian August Brandis (1790-1867): il quale, se è ben noto agli studiosi di filosofia antica

¹⁴ Zeller fu certo anche una personalità di primo piano nel dibattito intellettuale del suo tempo. Più equidistanti tra attività teoretica e storiografica furono il succitato Kuno Fischer, l’hegeliano Johann Eduard Erdmann, Heinrich Christoph Sigwart, il neokantiano Wilhelm Windelband e, prima di loro, August Heinrich Ritter, discepolo di Schleiermacher (di cui pubblicò postuma, nel 1839, la *Storia della filosofia*, dal *Nachlass*), e comunque più celebre come storico che come filosofo. Su Ritter cfr. M. Longo, *Ermeneutica e storia della filosofia*, in G. Santinello - G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 4.1, §2, pp. 290-348. Un profilo di alcuni degli studiosi citati nel testo, assieme ad altri, in *ivi*, vol. 5, pp. 3-294.

per la *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* (1862-1864) e per il monumentale *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie* (1835-1866), e come editore degli *Scholia graeca in Aristotelis Metaphysica*, non lo è certo come ‘filosofo’; e ciò perché il suo progetto di compilare una *Metaphysica*, a lungo seriamente coltivato, rimase allo stadio di abbozzo proprio a causa dell’impegno profuso nei progetti storiografici e filologici.¹⁵

Alcuni studiosi hanno puntato l’indice verso il carattere epigonale, sincretistico-compilativo, a volte persino fiacco e ripetitivo della filosofia di pieno Ottocento, specialmente nella sua veste ‘ufficiale’ e accademica. Qui però intervengono forti differenze tra un Paese e l’altro, e sarebbe un errore generalizzare. Rispetto alla Germania è stato affermato che i decenni seguiti alla morte di Hegel furono attraversati da una forma particolare di «insicurezza su di sé e autocritica», legata alla sensazione che «l’età della produttività sia finita».¹⁶ Ciò spiegherebbe perché la filosofia, dopo essersi rivolta a lungo alla comprensione della ‘realtà’ e alla fondazione della morale, abbia preso a parlare di se stessa, e ad affrontare i propri oggetti con il filtro del confronto con i predecessori. È come se, dopo che per oltre un secolo e mezzo in Europa – ma, di nuovo, soprattutto in Germania – si era assistito a una

¹⁵ Cfr. G. Scholtz, *Das Griechentum im Spätidealismus* (1979), in Id., *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 286-313: 289 e n. 12. Il lascito manoscritto di Brandis si trova all’Archivio dell’Università di Bonn. Su Brandis, che viene considerato un seguace di Schleiermacher, cfr. M. Longo, *Ermeneutica e storia della filosofia*, pp. 225-238. Su teoria e pratica della storia della filosofia nell’Ottocento tedesco un utile punto di partenza resta L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Hain, Meisenheim am Glan 1968, pp. 81-115.

¹⁶ Così G. Scholtz, *Das Griechentum im Spätidealismus*, p. 286. Scholtz paragona lo stato della filosofia a quello della letteratura del periodo della Restaurazione, il cosiddetto *Biedermeier*; e cita la *Geschichte der neueren Philosophie* di Hermann Ulrici, del 1845, in cui si legge che quella presente è un’«età di revisione, cernita e regolazione della nostra grande proprietà» (*ibidem*).

continua fioritura di 'sistemi' l'un contro l'altro armati, si fosse avvertita l'esigenza di fermarsi a riflettere, per districarsi entro una 'massa' di pensieri così imponente e complessa. Sempre più di frequente accade che lo scontro teoretico passasse attraverso l'interpretazione degli autori 'classici', e che chi si affacciasse sulla scena sentisse di doversi misurare a fondo, con profonda conoscenza testuale, con i predecessori più illustri. Uno dei discepoli e collaboratori di Hegel a Berlino, Karl Ludwig Michelet, alla fine degli anni Venti lavorò contemporaneamente all'interpretazione dell'etica di Aristotele e a un proprio *Sistema della morale filosofica*, e le due cose sono inseparabili l'una dall'altra e si condizionano a vicenda.¹⁷ Nel 1852 Kuno Fischer pubblicò il *System der Logik und Metaphysik*, ma nello stesso anno iniziò a uscire anche la sua monumentale *Geschichte der neueren Philosophie*. Dilthey, padre teorico dello 'storicismo', fu anche l'autore del *Leben Schleiermachers* (1870; nel 1905 sarebbe uscita la *Jugendgeschichte Hegels*); e così via.

Altri esempi, come quello francese, mostrano che alla base dell'intensificarsi di studi storico-filosofici poteva esserci una motivazione di natura politico-culturale: la ricerca di nuova linfa rispetto a una tradizione disciplinare nazionale che si avvertiva come compromessa con gli esiti rivoluzionari dell'Età dei lumi o di cui non si riconosceva più la validità o fecondità potenziale. Per Cousin, come pure per diversi intellettuali italiani, lo studio dei nuovi sistemi di pensiero maturati in Germania significò venire in possesso di uno strumento adatto a riscoprire il valore della metafisica antica, da Platone al neoplatonismo.

All'interno della pratica storiografica riferita alla filosofia furono riprese e perfezionate tutte le modalità di delimitazione dell'oggetto: accanto alle monografie su singoli filosofi e scuole si moltiplicarono le storie della filosofia relative o a singoli

¹⁷ A Michelet, e più in generale al significato dell'attività storico-filosofica della 'prima' scuola hegeliana, è dedicato il contributo di Corrado Bertani compreso nel presente volume.

periodi (Medioevo, Rinascimento) oppure a specifiche branche del sapere filosofico (filosofia del diritto, estetica ecc.), delimitate rispettivamente in termini cronologici oppure tematici, come pure i tentativi di offrire panoramiche generali. Nella ricerca della maggior completezza possibile l'esempio di Tennemann e Buhle fu rinverdito, nei primi decenni del secolo, da Thaddäus Anton Rixner (1766-1838) ed Ernst Christian Reinhold (1793-1855), i cui manuali inoltre avevano già la caratteristica di essere rivolti soprattutto agli studenti (e ai docenti) liceali o universitari.¹⁸ E la destinazione universitaria è un aspetto che distingue in maniera essenziale la storiografia filosofica di pieno Ottocento da quella dell'Età dei lumi, che si rivolgeva sì ai dotti, ma soprattutto al pubblico colto, e che era spesso mossa da un intento polemico nei confronti dell'*establishment* accademico.

La proliferazione di scritti e corsi di argomento storico-filosofico fu favorita anche dal clima 'storicistico' comune a diversi contesti nazionali (ma certo più pronunciato in Germania) e dall'applicazione, anche in questo ambito, dei metodi e dell'impostazione propri del 'positivismo' (che fu fenomeno più generalmente europeo). Fu così possibile, per esempio, che i corsi su Kant tenuti da professori 'neocriticisti' tra il 1862 e il 1890 fossero così numerosi da occupare quindici pagine di testo nella monografia a oggi più corposa sulla nascita e l'affermazione del neokantismo, laddove la storia della filosofia era stata una delle poche materie che Kant *non* aveva dovuto insegnare a Königsberg.¹⁹

¹⁸ Su Rixner cfr. L. Steindler, *La storia della filosofia come «organismo»: la scuola di Schelling*, in G. Santinello - G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 4.1, § 2, pp. 388-412. Su E.C. Reinhold (figlio di Karl Leonhard) cfr. B. Bianco - M. Longo - G. Micheli, *Gli sviluppi storiografici del kantismo*, § 3, ivi, pp. 168-182 (a cura di M. Longo).

¹⁹ Cfr. H.-C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 585-600.

Sono queste considerazioni che ci hanno portato a organizzare il convegno *La storia della filosofia dei filosofi. Prospettive ottocentesche*, che si è svolto a Trento tra il 22 e il 23 settembre 2022 e che è all'origine della presente pubblicazione. Il convegno si è proposto, nello specifico, di approfondire alcuni momenti particolarmente significativi del nesso tra filosofia e storia della filosofia nell'area tedesca e in quella italiana. Nel primo caso la panoramica copre esattamente un secolo, dai primi dell'Ottocento ai primi del Novecento; nel secondo essa si concentra sulla seconda metà del XIX secolo, un periodo denso di avvenimenti di fondamentale importanza per la storia politica e sociale italiana.

Siamo grati al Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento per aver accolto il volume nella collana «Quaderni». Un ringraziamento particolare va al dottor Fabio Serafini, per l'imprescindibile aiuto nelle varie fasi della preparazione editoriale del materiale, nonché ai revisori per le loro attente e preziose osservazioni.

LA STORIA DELLA FILOSOFIA DEI FILOSOFI

SALVATORE CARANNANTE

«DIE VERNUNFT IN PRINZIPIEN UND SYSTEMEN».
INTORNO ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA
NELLO HEGEL JENESE

Nel secondo libro della celebre *Vita di Hegel*, specificamente incentrato sull'attività hegeliana dagli anni di Jena fino alla conclusione del periodo di Heidelberg, Karl Rosenkranz svolge una serie di importanti considerazioni circa le accidentate fasi di gestazione e trasformazione del sistema, mettendo acutamente in evidenza il ruolo rilevante e sfaccettato che, nel tormentato dipanarsi di un percorso che troverà un primo approdo nella pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*, è svolto dall'attività didattica.

Particolare attenzione viene riservata, in quest'ottica, al primo corso che, nel semestre invernale 1805/1806, Hegel dedica alla storia della filosofia:

Il far lezione per la prima volta sulla storia della filosofia, nel 1805-1806, fu per lui indubbiamente un gran passo in avanti. Aveva già mostrato a sufficienza la sua grande familiarità con questa materia nei saggi per il «*Kritisches Journal*»; ora però era consapevole e certissimo dell'unità della filosofia in tutti i filosofi nel *continuum* di unico grande contesto; per la prima volta elabora ora la storia universale dal punto di vista del sapere assoluto; per la prima volta vede se stesso nel suo rapporto storico con i suoi predecessori.¹

¹ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 485.

Nel quadro di un'articolata analisi volta a chiarire le ragioni, sia di ordine intrinseco che estrinseco, sottese alla mancata pubblicazione, prevista presso l'editore Cotta di Tubinga, del compendio annunciato nell'avviso relativo al corso *Philosophiae universae delineatio* del semestre estivo 1803, Rosenkranz pone efficacemente in risalto il valore assunto dal «far lezione per la prima volta sulla storia della filosofia», «un gran passo in avanti» che, d'altro canto, si pone in continuità con un interesse che Hegel mostra fin dai saggi pubblicati, tra il 1802 e il 1803, sul «*Kritisches Journal der Philosophie*», diretto in collaborazione con Schelling. Nel puntualizzare che è solo nell'insegnamento della storia della filosofia che Hegel diviene «consapevole e certissimo dell'unità della filosofia in tutti i filosofi nel *continuum* di un unico grande contesto» e giunge a vedere «se stesso nel suo rapporto con i suoi predecessori», Rosenkranz ha il merito di individuare il valore che la storia della filosofia riveste nell'intero periodo jenese, questione che rappresenta l'oggetto d'indagine delle pagine che seguono. Intento specifico del presente contributo è dunque mettere in luce, mediante l'analisi di tre tappe decisive dell'itinerario di Hegel a Jena, i tratti specifici assunti dall'interesse hegeliano per la storia della filosofia e come esso sia trasversale ai due assi lungo i quali si concentrano gli sforzi del filosofo in Turingia, vale a dire: da un lato, «l'attività pubblicistica, impegnata essenzialmente nella critica filosofica delle principali concezioni speculative dell'epoca»; dall'altro, «l'attività didattica, che è legata essenzialmente all'elaborazione della forma sistematica entro cui Hegel tenta a più riprese di organizzare il proprio pensiero».²

² F. Chiereghin, *Gli anni di Jena e la Fenomenologia*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma - Bari 1997, pp. 3-37: 3-4; sempre illuminanti, poi, le considerazioni di G. Cantillo, *Hegel a Jena. Attività didattica e sviluppo del pensiero*, in G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, pp. 7-36. In merito allo Hegel jenese, vanno poi segnalati nel panorama della letteratura critica più recente, oltre all'importante studio in due volumi di L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel*

1. La possibilità, o meglio la necessità, di esporre le proprie posizioni teoriche mediante il confronto critico con i pensatori contemporanei e precedenti, nel quadro di una più generale considerazione storica dei sistemi filosofici, è chiaramente ravvisabile già nel testo che precede i saggi sul «Kritisches Journal», vale a dire la prima, vera pubblicazione scientifica di Hegel: la *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*. Pubblicato nell'estate del 1801, il saggio assolve all'obbligo di «manifestare pubblicamente la sua fisionomia filosofica»,³ condizione necessaria per richiedere alla facoltà l'abilitazione, poi ottenuta nell'ottobre dello stesso anno con la discussione della dissertazione *De orbitis planetarum*, a tenere corsi come *Privatdozent*: prende così corpo la prospettiva che aveva indotto Hegel, nel gennaio 1801, a trasferirsi a Jena, seguendo l'esempio e accogliendo l'invito esplicito di Schelling, in città fin dal 1798 in sostituzione di Fichte.⁴ Sullo sfondo di un forte, seppur mai passivo e incondizionato, assenso verso l'idealismo oggettivo elaborato

a Jena, Mimesis, Milano 2009, i lavori di L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, e di P. Ifergan, *Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit. Autonomy, Alienation, and the Ethical Life: The Jena Lectures 1802-1806*, Palgrave Macmillan, London 2014; un utile, e aggiornato, sguardo d'insieme è infine offerto dai saggi di B. Sandkaulen e M. Nance che compongono la prima parte (*Hegel's Development in Jena*) di D. Moyer (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 3-30 e 31-59.

³ G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, Guida, Napoli 1990, p. 166.

⁴ In verità, come giustamente rilevato da Cantillo, all'arrivo di Hegel in Turingia «il momento più felice dell'università jenese e di Jena come centro culturale stava già tramontando: nel 1799 Fichte era stato costretto ad andare via in seguito all'*Atheismusstreit*, nel 1800 aveva cessato le pubblicazioni l'"Athäneum", la rivista degli Schlegel fondata nel 1798 e che aveva costituito un luogo di discussioni e ricerche altrettanto importanti quanto la rivista di Schiller, "Die Horen", di qualche anno prima (1795-1797), e sempre nello stesso anno era morto Novalis ed era partito Tieck» (G. Cantillo, *Hegel a Jena*, pp. 7-8). Più in generale, su Jena come crocevia decisivo della storia intellettuale tedesca, cfr. ora P. Neumann, *Jena 1800. La repubblica degli spiriti liberi*, Einaudi, Torino 2020.

dal suo antico compagno di studi tubinghesi, la *Differenza* nasce con l'intento di puntualizzare, in risposta all'avvicinamento in negativo tra Schelling e Fichte sotto l'insegna del soggettivismo esposto da Karl Reinhold nel primo fascicolo dei *Contributi per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del nuovo secolo*, gli elementi di effettiva distanza teorica tra i due pensatori. Nelle pagine del testo emergono così i primi tratti distintivi di una strategia argomentativa che rimanda a un modo di rapportarsi con la filosofia contemporanea e passata efficacemente riassunto da Bodei:

Attraverso un'operazione che potremmo chiamare di *feed-back*, Hegel precisa la propria posizione filosofica mediante il confronto, l'*Auseinandersetzung*. Si pone nell'orizzonte dell'avversario per confutarlo con maggior incisività e per assegnare alle sue affermazioni una verità relativa all'interno del proprio sistema. Il primo periodo di Jena è perciò un periodo di 'esperimenti' in un 'laboratorio filosofico'. Hegel si serve dei «materiali da costruzione» del suo tempo per innalzare il sistema.⁵

Questa *Auseinandersetzung*, nel caso specifico della *Differenza*, prende le mosse dalla convinzione che nella filosofia kantiana lo spirito andasse «separato dalla lettera», facendone affiorare «il puro principio speculativo» mediante la sua liberazione da «tutto quanto ancora apparteneva alla riflessione raziocinante o poteva venire utilizzato per essa»; di tale principio, che risiede nella «identità del soggetto e dell'oggetto», Hegel scorge l'articolazione più convincente e autenticamente filosofica nel sistema di Schelling che, conciliando e riscattando «la natura per i maltrattamenti subiti nei sistemi di Kant e di Fichte», riesce a stabilire «tra ragione e natura un accordo, in cui la ragione non rinunci a se stessa e sia costretta a diventare un'insipida imitazione della natura, ma si plasmì in natura per una sua forza interna».⁶

⁵ R. Bodei, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. V-XXIII: XIII-XIV.

⁶ G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, pp. 1-120: 3-6.

Le basi per la difesa dell'idealismo schellinghiano vengono gettate nelle «considerazioni generali» contenute nella prima sezione del testo, in cui Hegel puntualizza il ruolo della filosofia come speculazione in grado di conciliare quei termini, come 'soggetto' e 'oggetto' ma anche 'finito' e 'infinito', che l'intelletto razziocinante tende invece a separare. Per enucleare questa visione della filosofia Hegel svolge una *Considerazione storica dei sistemi filosofici* a giusta ragione definita «una prima esplicita determinazione del concetto di storia della filosofia»⁷ e che parte dalla seguente constatazione:

Un'epoca che ha dietro di sé come passato una tale abbondanza di sistemi filosofici sembra dover pervenire a quell'indifferenza che la vita raggiunge dopo essersi cimentata in tutte le forme. Quando l'individualità fossilizzata non rischia più se stessa nella vita, l'impulso alla totalità si esprime ancora come impulso alla completezza delle conoscenze. Essa cerca di procurarsi, attraverso la molteplicità di ciò che ha, l'apparenza di ciò che non è. Trasformando la scienza in conoscenza, le ha rifiutato l'interesse vivente che la scienza esige; ha mantenuto la scienza a distanza ed in una figura puramente oggettiva e se stessa indisturbata nella sua ostinata particolarità contro tutte le pretese di elevarsi all'universale.⁸

Quest'atteggiamento fallace e sclerotizzante rispetto alle filosofie che si susseguono e si affiancano nel tempo, che spesso si traduce in indifferenza e approda alla riduzione della scienza a mera conoscenza o addirittura a curiosità, si ripercuote anche, condizionandola negativamente, sulla considerazione storica dei sistemi:

Come ogni figura vivente appartiene nello stesso tempo al fenomeno, così una filosofia, per il fatto di manifestarsi, si è consegnata a quella potenza che può trasformare il sistema in una morta opinione e, fin dall'inizio, in un passato. Lo spirito vivente, che risiede in una filosofia, pretende, per svelarsi, di essere generato da uno spirito affine. Come un fenomeno estraneo, si sottrae, sfiorandolo, all'atteggiamento storico,

⁷ Cfr. il primo capitolo di C. Cantillo, *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia di Hegel*, Napoli, Loffredo 2007, pp. 40-41 e la bibliografia specifica. Di un «primo tentativo di dare una veste scientifica e non dossografica alla storia della filosofia» parla R. Bodei, *Introduzione*, p. XVI.

⁸ G.W.F. Hegel, *Differenza*, p. 9.

che procede da un interesse qualunque per conoscenze di opinioni, e non rivela la sua interiorità. Può essergli indifferente il dover servire ad ingrandire la restante collezione di mummie e l'universale cumulo delle accidentalità; infatti esso stesso si è sottratto alla curiosità catalogatrice di conoscenze. Questa persevera nel suo punto di vista indifferente alla verità; conserva la sua autonomia, sia che accolga opinioni, sia che le respinga, sia che non si decida. Ai sistemi filosofici non può concedere alcun'altra relazione con se stessa se non come opinioni, e tali accidenti, come sono le opinioni, nulla possono su di essa. Tale curiosità non ha riconosciuto che la verità esiste.⁹

Stabilito che ogni sistema filosofico «è suscettibile di venir trattato storicamente», Hegel oppone l'«interesse vivente che la scienza esige» a quell'«atteggiamento storico» che si risolve in «curiosità catalogatrice di conoscenze» e assume un «punto di vista indifferente alla verità», anzi non riconosce affatto l'esistenza della verità, degradando i sistemi filosofici a mere opinioni e il loro insieme a una «collezione di mummie», un «universale cumulo delle accidentalità» privo di ogni autentica vitalità spirituale.¹⁰ Non distante da questo è, tuttavia, il risultato cui, secondo

⁹ Ivi, pp. 9-10.

¹⁰ Non è superfluo rilevare come l'immagine delle mummie riaffiori, con una valenza quantomeno comparabile a quella assunta nella *Differenza*, nell'introduzione, autografa, al corso di Storia della filosofia del semestre invernale 1820/1821. Qui, sottolineando la sterilità speculativa e la scarsa incisività degli sforzi volti alla mera restaurazione delle filosofie del passato – profusi, rispetto a diversi indirizzi filosofici dell'antichità, da figure come Ficino, Pomponazzi, Gassendi e Giusto Lipsio – Hegel osserva: «delle mummie scambiate per esseri viventi non durano a lungo»; nell'«epoca della rinascita scientifica», tra Rinascimento ed Età moderna, «lo spirito covava da molto in se stesso una vita più sostanziale, da parecchio recava al suo interno un concetto più profondo di sé e pertanto, con riguardo al pensare, nutriva un bisogno più elevato di quanto quelle filosofie potessero soddisfare. Per questo il recupero di filosofie precedenti è da riguardare solo come passaggio utile ad apprendere se stessi entro forme condizionate ed anteriori: come una riconquista dei gradi di sviluppo necessario della cultura; insomma l'imitazione e la ripetizione in un'epoca successiva di principi oramai divenuti estranei allo spirito compare sulla scena della storia come un fenomeno transitorio» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma - Bari 2009, p. 581). L'espressione ritorna nell'introduzione al corso del semestre invernale

Hegel, approda lo stesso Reinhold: convinto di far assumere alla storia della filosofia «un aspetto più utile», infatti, egli la tramuta in una serie di tentativi preliminari compiuti dalla ragione «per risolvere il problema della filosofia [...] posto che ad essa sia destinata l'umanità». Si tratta di un'idea che presuppone un'errata concezione della stessa scienza filosofica:

lo scopo di una tale ricerca si fonda su una rappresentazione della filosofia, per cui essa sarebbe una specie di attività artigiana che è possibile migliorare mediante la continua invenzione di nuove tecniche. Ogni nuova invenzione presuppone la conoscenza delle tecniche già impiegate e dei loro scopi. Ma dopo tutti i miglioramenti finora introdotti rimane ancora il compito fondamentale, che Reinhold in ultima analisi sembra concepire così: sarebbe da trovare una tecnica ultima 'di valore universale' mediante la quale, per chiunque volesse familiarizzarsi con essa, l'opera si produrrebbe da sé. Se avessimo a che fare con un'invenzione del genere e se la scienza fosse opera morta di un'abilità sconosciuta, ad essa spetterebbe sicuramente quella perfettibilità di cui sono suscettibili le arti meccaniche, e in ogni tempo i sistemi filosofici già apparsi non potrebbero mai essere considerati niente di più che esercizi preparatori di grandi pensatori.¹¹

Interpretare i sistemi filosofici succedutisi nella storia alla stregua di «esercizi preparatori di grandi pensatori» significa considerare implicitamente la filosofia «una specie di attività artigiana», che procede mediante la continua invenzione di nuove tecniche fondate sulla conoscenza di quelle escogitate in passato

1825/1826; qui, rimodulando in parte il suo giudizio sul recupero rinascimentale delle filosofie antiche e stabilito che «le filosofie non sono casuali, frutto d'una necessità esteriore» poiché «la successione di esse dipende dall'interna necessità del concetto», Hegel afferma: «nessuna filosofia potrebbe venire alla luce prima o dopo che appare. Sarebbe improprio considerare la filosofia platonica come la filosofia della nostra epoca. Nel XV e nel XVI secolo vengono restituiti a nuova vita i filosofi antichi: platonici, stoici, aristotelici, eccetera: ma questo trova la sua necessità nello svolgimento della cultura europea e se ora essi venissero riproposti ancora tali e quali, apparirebbero come mummie, caratteristiche del pensiero ai suoi albori. Lo spirito del mondo è andato oltre e questa non è più la forma nella quale esso trova effettivamente la sua consapevolezza» (ivi, p. 18).

¹¹ Ivi, pp. 11-12.

e il cui coronamento sarebbe rappresentato da una «tecnica ultima» dotata di valore universale, un'unica vera filosofia presente rispetto alla quale le precedenti si rivelano, seppur preparatorie, comunque parziali, imperfette e, in ultimo, erranee. Siccome però la filosofia, in quanto «scienza», non è una tecnica né l'«opera morta di un'abilità sconosciuta», il suo rapporto con il passato e la sua storia non possono essere intesi nei termini adottati da Reinhold:

Ma se l'assoluto come la ragione, sua manifestazione, sono eternamente una sola e la stessa cosa, come lo sono infatti, ogni ragione che si è rivolta verso se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia e ne ha risolto il problema che, come la sua soluzione, è lo stesso in ogni tempo. Poiché in filosofia la ragione, che riconosce se stessa, ha da fare solo con se stessa, in essa si fondano anche l'intera sua opera e la sua attività; in relazione all'intima essenza della filosofia non vi sono né predecessori né successori.¹²

L'assoluto si esprime nella ragione, che a sua volta giunge a riconoscere se stessa mediante la filosofia, secondo un principio valido per ogni epoca; pertanto, le varie filosofie avvicendatesi nella storia sono le manifestazioni molteplici di un'unica verità e, da questo punto di vista, non è possibile individuare predecessori o successori né tentativi imperfetti rispetto a una filosofia perfetta. I sistemi filosofici del passato, in tal senso, non possono essere derubricati a «punti di vista peculiari», opinioni parziali e imperfette da commisurare a una verità pienamente dispiegata. Si profila così, in queste battute, la forma germinale della più generale, ferma critica a un certo modo di fare storia della filosofia, risolvendosi nel ridurre le filosofie del passato a «esercizi preliminari o aberrazioni spirituali»,¹³ che Hegel articolerà negli anni della maturità, rimodulandone i termini alla luce dell'ormai compiuta elaborazione della dialettica; particolarmente significativa, al riguardo, una pagina dell'introduzione autografa al corso

¹² Ivi, p. 11.

¹³ Ivi, p. 12.

berlinese del 1820/1821, in cui, soffermandosi sulle «concezioni abituali e superficiali della storia della filosofia», Hegel scrive:

In tal modo ci s'imbatte subito nel punto di vista corrente, secondo il quale la storia della filosofia deve narrare il *repertorio delle opinioni filosofiche*, così come esse si sono presentate nel tempo. Dunque, per parlar con garbo, la materia della storia della filosofia consisterebbe d'opinioni; coloro che reputano di poter esprimere questo [punto di vista] in modo più netto chiamano la storia della filosofia una *collezione* d'idee strampalate, se non di *smarrimenti* [della coscienza], caratteristici di persone inclini a sprofondarsi entro il pensare ed entro il puro concetto. Questo punto di vista è proprio non solo di chi confessi la propria ignoranza filosofica – costoro la confessano, infatti, secondo il comune modo di vedere, ciò non impedisce di formulare giudizi intorno al contenuto della filosofia: anzi, ciascuno ritiene di poter giudicare del valore di esso e della sua essenza senza capirne niente – né solo di chi scrive ed ha scritto di storia della filosofia. La quale, in quanto racconto di molteplici opinioni, diviene una questione che concerne la vana curiosità o, se si vuole, diviene d'interesse per l'*erudizione*, la quale difatti consiste nel sapere una quantità di *cose inutili*, tali cioè da non aver nessun contenuto e nessun interesse intrinseco, senonché se ne ha conoscenza.¹⁴

Riemergono molti degli elementi caratterizzanti della critica che, nella *Differenza*, finisce con l'accomunare Reinhold e la «curiosità catalogatrice di conoscenze»: la derubricazione delle filosofie del passato a mere opinioni, l'incapacità di cogliere il nesso tra l'unità della verità e la pluralità del suo manifestarsi, l'implicita adozione di concezioni del vero e del falso proprie della riflessione e del raziocinio più che della speculazione in senso proprio. All'opposto, lo «spirito vivente» che anima l'autentica filosofia è in grado di ritrovare se stesso anche nei sistemi filosofici precedenti, senza l'assurda pretesa di restaurarli ma con la capacità di riconoscervi l'impronta della propria unica, «intima essenza», l'espressione dell'assoluto giunto a coscienza di sé; è un aspetto questo che, pur in mancanza della dialettica, nella *Differenza* risulta già acquisito:

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [Bordoli], pp. 560-561.

Poiché la speculazione è l'attività della ragione una ed universale su se stessa, invece di vedere nei sistemi filosofici delle diverse epoche e dei diversi pensatori solo modi di procedere diversi e punti di vista del tutto peculiari, essa deve, una volta liberato il proprio punto di vista dalle casualità e dalle limitazioni, trovare solo se stessa attraverso le forme particolari, – diversamente troverebbe una semplice molteplicità di concetti e di opinioni, propri dell'intelletto; ma tale molteplicità non è filosofia.¹⁵

Se, a detta di Hegel, Reinhold, impigliato nella parzialità del proprio punto di vista raziocinante, nelle filosofie precedenti non scorge altro che «peculiarità», l'autentica speculazione,¹⁶ ossia l'attività della ragione una e universale su se stessa, individua nei sistemi filosofici delle epoche passate «se stessa», specificata secondo «forme particolari». La «peculiarità» di una filosofia del passato non rimanda alla sua imperfezione o alla sua natura di mera opinione, bensì all'«interessante individualità, in cui, con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura»:

la ragione speculativa particolare trova qui lo spirito del suo spirito, la carne della sua carne e vi si intuisce e come una medesima essenza vivente e come un'altra. Ogni filosofia è in sé compiuta ed ha, come un'autentica opera d'arte, la totalità in sé. Come le opere di Apelle e di Sofocle, se Raffaello e Shakespeare le avessero conosciute, non sarebbero potute loro apparire di per sé come semplici esercizi preparatori – bensì espressioni di uno spirito affine – così anche la ragione nelle sue precedenti figure non può vedervi esercizi preliminari semplicemente utili.¹⁷

Ogni filosofia del passato compendia «la totalità in sé» ed è «in sé compiuta»; la ragione speculativa ritrova nella storia alle sue spalle e nelle filosofie che si sono succedute «lo spirito del suo spirito, la carne della sua carne», espressioni differenti ma organicamente interconnesse di uno spirito affine, che adoperando

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Differenza*, p. 12.

¹⁶ Concetto in cui, osserva Bodei, «è contenuta la più tarda idea di dialettica» (R. Bodei, *Introduzione*, p. XVI).

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Differenza*, pp. 12-13.

i concetti e le idee propri di una certa epoca si è articolato in una determinata figura, comunicante con tutte le altre – e con quella della coscienza presente che retrospettivamente le osserva – in virtù del loro comune radicamento nella ragione quale manifestazione dell'assoluto.

2. La concezione complessiva della filosofia e della sua storia riscontrabile nelle pagine della *Differenza* trova specificazione e approfondimento ulteriori nell'importante articolo sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, uscito nel 1802 sul secondo fascicolo della prima annata del «Kritisches Journal». ¹⁸ Recensendo la *Critica della filosofia teoretica* di Gottlob Ernst Schulze, Hegel articola nel saggio un serrato confronto tra lo scetticismo moderno – che in Schulze «venera a buon mercato» il proprio «capofila», caratterizzandosi per un'assolutizzazione dogmatica (e antifilosofica) dei dati della coscienza e per la negazione intellettualistica della possibilità di pervenire a una verità speculativa – e quello antico, confronto deciso a tutto vantaggio di quest'ultimo, che trova nel *Parmenide* di Platone il «più completo ed autosufficiente documento» e che, negando del tutto la verità delle astrazioni dell'intelletto, giunge a riconoscere «il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo». Anzi, aggiunge Hegel poco dopo, «questo scetticismo che nella sua pura forma *esplicita* compare nel *Parmenide*, lo si può però trovare *implicita*, poiché è il lato libero di qualunque filosofia, in ogni genuino sistema filosofico». ¹⁹ È un'affermazione, quest'ultima, che rimanda all'idea

¹⁸ Si tratta del terzo contributo di Hegel comparso sulla rivista; i primi due, pubblicati sul primo fascicolo, sono invece *Sull'essenza della critica filosofica in genere e sul rapporto di essa con l'attuale situazione della filosofia in generale e La filosofia secondo il comune intelletto umano, in riferimento alle opere del signor Krug*.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1970, pp. 78-79. Su Hegel interprete dello scetticismo cfr. almeno M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città

dell'unità fondamentale della filosofia, vista già nella *Differenza* e riesplorata nel *Rapporto* in opposizione alla seguente posizione, attribuita a Schulze e agli scettici moderni:

se una conoscenza che dev'essere ricavata dalla ragione non riesce a procurarsi generale e duratura approvazione, se i suoi elaboratori sono in continua contraddizione fra loro e fallisce ogni nuovo tentativo di dare a questa la stabilità di una scienza, allora ciò consentirebbe di dedurre con sufficiente sicurezza che alla base della ricerca di una tale conoscenza debba stare un fine irraggiungibile e una illusione comune a tutti gli elaboratori di essa.²⁰

Il destino che, secondo Schulze, colpisce ogni attività speculativa diretta alla comprensione delle «ragioni ultime della nostra conoscenza delle cose» confermerebbe l'inconoscibilità del vero; il susseguirsi di filosofie contrastanti, anzi addirittura contraddittorie, frutto degli sforzi profusi da «uomini rispettabili per l'ingegno loro e lo zelo dimostrato nella ricerca di verità nascoste connesse con una filosofia scientifica», parrebbe fornire la riprova più salda che alla base di tale ricerca stanno in realtà un fine irraggiungibile e l'illusione che la verità sia alla portata della ragione umana. A questo modo di vedere, giudicato «estremamente soggettivo» ed espresso peraltro «per il popolo e con linguaggio popolare» – vale a dire assecondando la percezione immediata e il senso comune –, Hegel replica duramente a

del Sole, Napoli 2005 e K. Vieweg, *Il pensiero della libertà: Hegel e lo scetticismo pirroniano*, ETS, Pisa 2007. Nel corso di storia della filosofia del semestre invernale 1825/1826 Hegel ribadirà nelle sue linee essenziali tale opposizione: «nell'età moderna, Schulze, a Gottinga, si fece bello del suo scetticismo; egli scrisse un *Enesidemo*, ed anche in altre opere interpretò lo scetticismo in antitesi a Leibniz ed a Kant. Lo scetticismo moderno, al contrario dell'antico, assume che la coscienza immediata, la percezione sensibile, sia qualcosa di vero. Gli scettici reputano che ci si debba regolare in base ad essa. Ma la verità è qualcosa di completamente diverso. Agli scettici non viene in mente di farla valere come qualcosa di vero. Lo scetticismo si volge dapprima contro la verità che caratterizza la coscienza comune» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [Bordoli], p. 357).

²⁰ Ivi, p. 64.

partire da un passaggio, citato in francese, della lettera a Nicolas Rémond inviata il 10 gennaio 1714 da Leibniz, il quale, dopo aver rivendicato l'impegno profuso per «dissotterrare e riunire la verità sepolta e dissipata sotto le opinioni delle diverse sette dei filosofi», osserva: «Ho scoperto che la maggior parte delle sette ha ragione in molte cose che dice, ma non in quelle che nega».²¹ Muovendosi sulla falsariga di Leibniz, Hegel aggiunge:

Il superficiale modo di considerare le controversie filosofiche fa vedere solo le differenze dei sistemi, mentre già la vecchia regola del *contra negantes principia non est disputandum*, permette di capire che, allorché sono sistemi filosofici a contendere fra loro, – altra cosa è certamente se la filosofia contrasta con la non-filosofia –, esiste sempre accordo nei principi, i quali, superiori ad ogni successo e destino, non si lasciano riconoscere da ciò su cui verte la disputa e sfuggono all'osservazione balorda, la quale vede sempre il contrario di ciò che succede avanti ai suoi occhi.²²

Nel quadro di una ribadita 'unità' della filosofia, l'effettivo e irriducibile contrasto vige non tra un sistema e l'altro, ma tra filosofia e non-filosofia, nel cui novero finisce col rientrare lo stesso Schulze, oggetto di un giudizio per certi versi ancor più negativo di quello riservato a Reinhold nella *Differenza*. Se l'«osservazione balorda» e il modo superficiale esasperano le differenze tra i sistemi filosofici, desumendo dal loro contrasto l'inconoscibilità della verità da ciascuno di essi perseguita, l'autentica speculazione è in grado di individuare, oltre la molteplicità, l'«accordo nei principi» che, «superiori ad ogni successo e destino», accomunano le filosofie susseguitesì nel tempo:

²¹ G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Olms, Hildesheim 1960-1961, Bd. 3, pp. 606-607 [trad. mia]. Il brano citato direttamente da Hegel recita: «J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant dans ce qu'elles nient» (G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, pp. 65-66). Sull'utilizzo hegeliano di questo luogo di Leibniz qualche cenno in C. Godin, *La figure et le moment du scepticisme chez Hegel*, «Les études philosophiques», 70.3 (2004), pp. 341-356.

²² G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, p. 66.

Al livello dei principi o della ragione certamente tutti quegli uomini, rispettabili per talento e zelo, hanno avuto successo, e la differenza è da porre soltanto nel grado maggiore o minore di astrazione attraverso cui la ragione si è manifestata in principi e sistemi. Eliminato il presupposto del fallimento della verità speculativa, non ha più motivo d'essere né la modestia né la disperazione di non raggiungere ciò che solo la considerazione superficiale fa credere non sia riuscito agli uomini rispettabili.²³

Agli occhi della ragione, quelli dell'autentica filosofia capace di scorgere i principi, i veri filosofi, uomini «rispettabili per talento e per zelo», hanno avuto tutti successo, raggiungendo la verità ed esprimendola secondo un «grado maggiore o minore di astrazione»; analogamente a quanto visto nella *Differenza*, Hegel descrive un'unica ragione che si manifesta, nel tempo, «in principi e sistemi» e che nelle filosofie del passato riconosce se stessa e il proprio dispiegarsi. Anche il *Rapporto*, dunque, contribuisce a gettare le fondamenta di quella critica alla riduzione della storia della filosofia a «repertorio delle opinioni» poi argomentata con maggiore ampiezza nei corsi berlinesi, dove ne vengono peraltro rimodulati i presupposti e le ripercussioni di ordine 'scettico'. A tale proposito, nell'introduzione al corso del 1825/1826 Hegel torna a confrontarsi «con il futile argomento per il quale, con l'aria d'intendersene, si sostiene che dalla filosofia non si cava nulla, dal momento che una filosofia refuta l'altra»; in quest'ottica, «la molteplicità stessa delle filosofie è assunta come prova dell'infondatezza dell'impresa filosofica e s'afferma questo avendo a cuore o sembrando d'avere a cuore l'interesse per la verità».²⁴ Eppure,

²³ *Ibidem*.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [Bordoli], pp. 5-6. Poco oltre Hegel, constatato che «la tesi secondo la quale non possiamo conoscere la verità è penetrata anche nella storia della filosofia», come sarebbe esemplificato dall'approccio storiografico di Wilhelm Gottlieb Tennemann, sottolinea che, se così realmente fosse, «la storia della filosofia sarebbe allora solo un racconto ed un elenco d'opinioni d'ogni sorta, ognuna delle quali ritiene, a torto, d'esprimere la verità. Richiamo a questo proposito anche l'altro pregiudizio: secondo il quale si può sapere senz'altro ciò che è vero, ma solo in quanto ci si

tali posizioni sollevano un interrogativo reale, con il quale Hegel fa i conti già a Jena e che a Berlino trova esplicita formulazione: «come vanno d'accordo l'unità della verità e la pluralità delle filosofie? Qual è il risultato del lungo lavoro svolto dallo spirito dell'umanità ed in qual modo dev'esser interpretato?». ²⁵ Se, però, nella *Differenza* e nel *Rapporto* la 'soluzione', sullo sfondo della filosofia schellinghiana dell'identità, si fonda sull'affermazione di un'unica verità speculativa manifestantesi «in principi e sistemi» differenti, il cui contrasto più che essere effettivo si rivela il frutto di una «considerazione superficiale», nei corsi berlinesi, quando ormai la storia della filosofia è stata messa a fuoco come «scienza in senso proprio» in grado di cogliere e descrivere la necessità dialettica con cui le filosofie scaturiscono l'una dall'altra, il conflitto tra i sistemi filosofici è riconosciuto e acquisito quale meccanismo di autodeterminazione del concetto nel tempo:

che si diano molte filosofie significa che vi sono gradi diversi, ma necessari, nello sviluppo della ragione intenta a pervenire alla coscienza di sé: all'Uno, che è sempre il medesimo.

I gradi si distinguono solo mediante ulteriori sviluppi, ulteriori determinazioni. Le filosofie non sono casuali, frutto d'una necessità esteriore: la successione di esse dipende dall'interna necessità del concetto. ²⁶

Anzi, alla luce dell'ormai piena acquisizione della dialettica quale struttura del divenire e dello sviluppo dello spirito, che nella contraddizione trova la spinta dinamica, Hegel può conferire un valore cruciale proprio alla refutazione che un sistema filosofico attua rispetto al precedente, refutazione che, nell'incidere sulla forma storicamente determinata dalla filosofia, concorre, al contempo, al determinarsi dei nuovi gradi di sviluppo del concetto:

sia riflettuto. È un antico pregiudizio quello per cui la verità non viene conosciuta mediante la percezione, l'intuizione immediata, né mediante l'intuizione sensibile, esteriore, né mediante l'intuizione intellettuale, interna: infatti ogni intuizione come tale è sensibile. Sappiamo la verità solo in forza della riflessione: ecco il pregiudizio tramandatosi nei tempi» (ivi, pp. 7-8).

²⁵ Ivi, p. 6.

²⁶ Ivi, p. 18.

Ci si può domandare che senso abbia la reciproca confutazione tra filosofie: il che è avvenuto. Le filosofie non solo si contraddicono, ma anche si confutano reciprocamente. Fino a che punto? Che cosa contengono di refutabile? Il fatto è che un qualsiasi principio, un qualsiasi concreto modo dell'idea, la forma dell'idea, vale ad un certo momento come tale e come la più elevata, e nella sua epoca essa è senz'altro la più importante; tuttavia, poiché abbiamo compreso l'attività del pensare come capace di sviluppare se stessa, essa ad un certo punto cessa d'essere la più elevata, pur restando momento necessario per lo stadio successivo di sviluppo. Dunque, il contenuto non è stato refutato; la refutazione riguarda solo la circostanza che una forma sia la suprema ed esclusiva. La refutazione consiste solo nella riduzione d'una determinazione ad una determinazione subordinata, ad un momento. Nessun principio caratterizzante una filosofia va perduto, esso è contenuto per essenza in quello che lo segue: solo la sua posizione è mutata. S'è passati oltre il principio dell'uno, ma anche oltre quello della materia, dell'atomo, dell'io fichtiano, eccetera, eppure l'uno nella sua forma concreta ed infinita, in base alla quale è l'io, resta una nozione essenziale e permanente. Niente va perso, solo la posizione reciproca [dei principi] cambia; vi è confutazione, e vi è stata, ma solo in questo senso.²⁷

In quest'ottica, mediante la negazione, «i principi unilaterali vengono conciliati e dunque sono presenti solo come momento d'un'unità: non più come qualcosa d'indipendente, bensì come ridotti a momenti, ad elementi d'un'idea che contiene entrambi i principi, insomma come ridotti a determinazioni ed aspetti d'un'unica idea».²⁸ Per quanto il *Rapporto* sia ancora molto lontano dall'enucleazione di questa visione dialettica della storia della filosofia, in cui la refutazione reciproca tra i sistemi e la negazione sono stati pienamente acquisiti come elementi cruciali per la comprensione del progresso storico del pensiero, va comunque rilevato come sia proprio mediante il confronto con lo scetticismo antico e moderno che Hegel identifica e inizia ad appropriarsi concettualmente di quel «lato negativo della conoscenza dell'Assoluto» che marca la distanza tra la conoscenza parziale dell'intelletto e la vera conoscenza speculativa, segnando

²⁷ Ivi, pp. 18-19.

²⁸ Ivi, p. 20.

al contempo un importante stadio preliminare nel cammino che troverà un primo, importante momento di sintesi teorica nella descrizione, affidata alla *Prefazione della Fenomenologia dello spirito*, della «vita dello Spirito» come «vita che sopporta la morte e si mantiene in essa», potenza che «guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso».²⁹

3. Che gli elementi messi a fuoco nella *Differenza* e, soprattutto, nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* consentano di individuare nel periodo jenese l'effettiva fase di gestazione della riflessione storico-filosofica di Hegel, trova conferma anche nell'altro versante dell'attività condotta negli anni di Jena, quello didattico, nel quale anzi è possibile ravvisare ulteriori passi in direzione della concezione della storia della filosofia consolidatasi nella maturità. Nuovamente utili si rivelano, a questo proposito, le pagine di Rosenkranz, che offrono alcune importanti indicazioni intorno al primo, già richiamato, corso dedicato da Hegel alla storia della filosofia nel semestre invernale 1805/1806, corso del quale non risultano materiali autografi superstiti. In particolare, dopo aver sottolineato come in queste lezioni vengano pienamente messe a fuoco idee già abbozzate nei saggi, come, s'è visto, la convinzione dell'«unità della filosofia in tutti i filosofi» o la tendenza a chiarire il proprio pensiero definendone il «rapporto storico con i suoi predecessori», Rosenkranz riporta un passaggio conclusivo delle lezioni di storia della filosofia:

È sorta nel mondo una nuova epoca. Sembra che lo spirito universale sia riuscito a liberarsi da ogni estranea essenza oggettiva, ad intendere finalmente se medesimo come spirito assoluto e a creare da se stesso ciò che per lui è oggettivo e a mantenerlo tranquillamente in suo potere. La lotta dell'autocoscienza finita contro l'autocoscienza assoluta, che alla prima appare fuori di sé, cessa ecc.³⁰

²⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 87.

³⁰ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, p. 485.

Incentrato sulla definizione, da parte dello stesso Hegel, della propria filosofia come quella in cui lo spirito universale, dopo il secolare cammino compiuto mediante gli eroi della ragione pensante, giunge a «intendere finalmente se stesso come spirito assoluto», sancendo così la fine della lotta tra autocoscienza finita e autocoscienza assoluta, questo passaggio si ritrova, pressoché identico, nelle pagine finali tanto della prima quanto della seconda edizione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* curate da Karl Ludwig Michelet e uscite, rispettivamente, nel 1833-1836³¹ e nel 1840-1844.³² La scelta di Rosenkranz di richiamare proprio queste battute, «diventate da qualche tempo così famose e così spesso ripetute come motto», va verosimilmente posta in connessione con un'affermazione di poco precedente: «nelle successive esposizioni delle lezioni stampate più tardi, queste lezioni sulla storia della filosofia non sono state sostanzialmente mutate, ma solo arricchite».³³ Secondo Rosenkranz, dunque, il nucleo centrale delle lezioni sulla storia della filosofia si forma durante gli anni di Jena e rimane sostanzialmente immutato negli altri otto corsi tenuti da Hegel, prima a Heidelberg e poi a Berlino.

A rafforzare la convinzione di Rosenkranz devono aver contribuito anche le indicazioni fornite nella prefazione alla prima edizione delle *Lezioni* da Michelet, il quale, dopo aver elencato i corsi hegeliani di storia della filosofia, ripercorre i materiali e i criteri adottati per la costituzione del testo:

Di questi vari corsi soltanto il quaderno di Jena, in quarto, ci è pervenuto scritto di proprio pugno e quasi completamente ridotto a forma stilistica definitiva da Hegel: infatti allora egli non osava ancora affidarsi alla sola improvvisazione orale. Si aggiunge un più breve sommario

³¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1833-1836, Bd. 3, p. 689.

³² Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweite verbesserte Auflage*, hrsg. von K.L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1840-1844, Bd. 3, p. 622.

³³ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, p. 485.

di storia della filosofia, anch'esso in quarto, composto a Heidelberg e destinato ad essere poi svolto maggiormente nell'esposizione orale: esso indica con linguaggio sintetico accuratamente elaborato i momenti principali da rilevare per ciascun filosofo. Tutte le aggiunte fatte poi da Hegel nei corsi successivi sono in parte compiutamente stese oppure soltanto accennate a margine del quaderno di Jena o del sommario, in parte vi sono inserite in una serie di fogli staccati, i quali raramente contengono una redazione completa e definitiva, e per lo più si limitano ad indicare i pensieri schematicamente. Questi fogli sono d'inestimabile valore, giacché documentano di proprio pugno dell'autore le copiosissime aggiunte recate da lui nelle lezioni di corsi posteriori.³⁴

Nell'allestire la propria edizione, dunque, Michelet ha potuto fare affidamento, oltre che su alcuni quaderni di appunti dei partecipanti ai corsi,³⁵ su due fonti autografe oggi perdute, vale a dire «il quaderno di Jena» e un successivo «sommario di storia della filosofia» composto a Heidelberg. Se quest'ultimo si configura come un testo schematico «destinato ad essere poi svolto maggiormente nell'esposizione orale», mediante l'indicazione dei principali elementi da approfondire per ciascun filosofo, il quaderno di Jena si presenta «quasi completamente ridotto a forma stilistica definitiva» e accompagna Hegel fino ai corsi di Berlino, arricchendosi semestre dopo semestre di «copiosissime aggiunte». Michelet ha così sotto gli occhi una straordinaria testimonianza dell'evolversi e dello stratificarsi dell'insegnamento storico-filosofico di Hegel, il cui nucleo primigenio e costante si definisce proprio durante gli anni di Jena:

il valore del quaderno di Jena è ulteriormente accresciuto dalla circostanza che il filosofo nelle sue lezioni berlinesi, come si può rilevare da esse, si attenne sempre più a quello, ripetendone letteralmente molto

³⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di K.L. Michelet, trad. it. di E. Codignola - G. Sanna, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1930-1945, vol. 1, pp. VII-VIII.

³⁵ Michelet menziona il quaderno di Kampe (relativo al semestre invernale 1829/1830), il quaderno di von Griesheim (relativo al semestre invernale 1825/1826) e un proprio quaderno, riguardante il corso del semestre invernale 1823/1824 (ivi, p. VIII).

più di quanto fosse stato solito fare nei corsi intermedi; certamente egli portò sempre seco in cattedra questo quaderno, come anche lo schema su ricordato.³⁶

Quest'aspetto è ulteriormente messo in risalto poco dopo, quando Michelet affida a un'«osservazione generale» l'articolazione del rapporto sussistente tra il quaderno jenesè e i materiali legati ai corsi successivi:

spesso i corsi più antichi, e specialmente il quaderno di Jena, nonché il sommario, presentano il concetto semplice, astratto, d'un dato argomento, mentre la corrispondente lezione posteriore contiene lo sviluppo del concetto medesimo. Sicché non di rado mi è avvenuto di poter disporre cronologicamente la serie consecutiva dei brani riferentisi ad uno stesso argomento, per modo che al brano tratto dal quaderno di Jena seguono poi come integrazione altri derivati da uno o più corsi posteriori. In questo senso, posso designare certamente il quaderno di Jena come base, ma soltanto come base, o per così dire come lo scheletro al quale doveva poi aderire la succosa carne della posteriore pienezza di pensiero.³⁷

Dato un determinato argomento, il quaderno di Jena ne presenta dunque il «concetto semplice», la struttura primitiva e ricorrente, intorno alla quale vanno poi a coagularsi le aggiunte e gli approfondimenti connessi alle lezioni che, intorno a quello stesso argomento, Hegel tiene negli anni successivi, secondo un accrescimento progressivo che Michelet esprime ricorrendo a un'efficace similitudine: il quaderno di Jena è «lo scheletro» al quale viene aderendo «la succosa carne della posteriore pienezza di pensiero».

Più in generale, le considerazioni di Michelet vanno esattamente nella direzione indicata da Rosenkranz: già all'altezza del suo primo corso di *historia philosophiae*³⁸ Hegel ha tracciato alcune linee di forza decisive del suo insegnamento storico-filosofico, non solo sul piano contenutistico ma anche, e soprattutto, sotto

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ivi*, p. XIII.

³⁸ Cfr. l'avviso relativo al corso pubblicato in G. Cantillo, *Hegel a Jena*, p. 23.

il profilo metodologico. Particolarmente rivelatore al riguardo è il riferimento di Michelet alla presenza, nel quaderno di Jena, di citazioni dirette dalle opere dei filosofi analizzati, spesso tradotte di prima mano, evitando la mediazione di «compendi eruditi e storie della filosofia». ³⁹ Di tale scelta Michelet apprezza le positive ripercussioni sul piano esegetico e ricostruttivo, mettendo in luce come le citazioni conferiscano a «tutta la struttura di questo corso [...] un fondo di schietta dottrina» e consentano a Hegel di non indulgere nell'individuazione di «rapporti superficiali» tra autori e sistemi; all'opposto, «Hegel, rilevando numerosi passi non citati dai soliti manuali, ha sparso luce affatto nuova su parecchi sistemi filosofici, riuscendo non solo a collegarne tra loro i filosofemi rimasti finora isolati, ma anche a rappresentarne la necessità nel corso dello svolgimento storico del pensiero filosofico». ⁴⁰ L'adozione di quest'importante accorgimento metodologico ⁴¹ trova pieno riscontro anche in una delle rare testimonianze intorno all'insegnamento di storia della filosofia del periodo di Jena, ossia un ricordo di Georg Andreas Gabler, studente di Hegel dal 1804 al 1807, in seguito esponente della 'destra hegeliana' e, dal 1835, successore del maestro alla cattedra di filosofia dell'Università di Berlino:

³⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [Michelet], vol. 1, pp. XIII-XIV.

⁴⁰ Ivi, p. XV.

⁴¹ Peraltro esplicitamente formulato da Hegel, per esempio nell'introduzione al corso tenuto nel semestre invernale 1825/1826: «nella storia della filosofia», osserva il filosofo, «le fonti sono d'altro tipo rispetto alla storia politica». Nel nostro caso abbiamo i fatti sotto gli occhi, mentre nella storia politica le fonti sono gli storici stessi, Erodoto e Tucide hanno già fissato nella storia, in forma di rappresentazione, i fatti relativi alla loro epoca. Il termine 'storia' ha un duplice senso: da un lato designa fatti ed avvenimenti, dall'altro indica le rappresentazioni dei fatti. Nella storia della filosofia non abbiamo dinanzi gli scrittori, bensì i fatti stessi. Noi possediamo le opere dei filosofi più significativi: le quali sono le vere fonti; se si vuole studiare la storia della filosofia, è necessario ricorrere ad esse» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [Bordoli], p. 59).

I primi corsi di Hegel che ho seguito, nel semestre invernale 1805/1806 erano di matematica pura e storia della filosofia. Il primo, dall'una alle due, era frequentato da pochi, il secondo invece, la sera dalle sei alle sette, da 30-40 ascoltatori. Della matematica ho raggiunto solo tramite Hegel una comprensione adeguata; ciò che prima mi era parso difficile, divenne semplice grazie alla trattazione concettuale. Non andò così bene nella storia della filosofia, per la quale, sebbene avessi già seguito in precedenza logica, metafisica e morale, mi mancavano le conoscenze pregresse, che all'epoca, per la filosofia antica, non andavano al di là dell'una o dell'altra opera di Cicerone. Ma queste lezioni, che Hegel stesso già allora elaborava con il più diligente e assiduo studio delle fonti, erano ascoltate da tutti con il più vivo interesse, suscitato soprattutto dalla nuova, e all'epoca inedita, progressione dialettica da un sistema filosofico al successivo.⁴²

Perno dell'insegnamento storico-filosofico hegeliano è fin dall'inizio «il più diligente e assiduo studio delle fonti», l'analisi diretta e approfondita dei testi; i sistemi filosofici così ricostruiti e ricompresi nella loro effettiva fisionomia teorica possono poi, a un livello ulteriore, essere inseriti in un'«unica progressione dialettica», nella quale una «figura filosofica» fa seguito all'altra «prima portata al centro della scena ed esaminata per poi venire nuovamente sepolta», procedimento del quale Gabler, nonostante la difficoltà delle lezioni, riconosce tanto la carica innovativa quanto la capacità di suscitare «il più vivo interesse» negli studenti. È un elemento sul quale Gabler torna a insistere appena dopo in una pagina, peraltro ripresa in forma abbreviata da Rosenkranz, dove vengono inoltre richiamate le vivaci reazioni, non sempre positive, che il nuovo modo di guardare alla tradizione filosofica innesca nell'uditorio:

Ricordo come, mentre una figura filosofica veniva rappresentata dopo l'altra, lasciata sulla scena e contemplata per un po', per poi essere di nuovo sepolta, una sera, alla fine della lezione, un meclenburghese già abbastanza attempato si alzò in piedi ed esclamò: «ciò è proprio la morte e in questo modo tutto deve trapassare». Si accese così una vivace discussione, nella quale fu Suthmeyer, in particolare, a prendere la pa-

⁴² G. Nicolin (Hrsg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Meiner, Hamburg 1970, n° 92, p. 64 [trad. mia].

rola, ribattendo: «sì, questa è la morte e deve essere la morte; in tale morte però risiede la vita, che così emergerà e si dispiegherà in modo sempre più elevato». ⁴³

Da queste battute di Gabler emerge dunque come già durante il primo corso jenese il rapporto tra le varie ‘figure filosofiche’ che si avvicendano nella storia del pensiero sia articolato in termini ‘dialettici’, secondo un ritmo di affermazione, negazione e successiva ricomprensione a un superiore livello di determinazione che, in risposta alle obiezioni di «un meclemburghese» che assisteva alla lezione, viene descritta da Hermann Suthmeyer, tra i più accesi seguaci di Hegel a Jena, come una morte in cui risiede la vita, vita che proprio mediante il passaggio nella morte dispiega se stessa in forme sempre più ricche ed elevate. Proprio a tale livello inoltre, ed è un punto decisivo, inizia a profilarsi la distanza che va separando Hegel da Schelling. Prosegue Gabler:

Fino ad allora non avevamo conosciuto alcuna differenza tra Hegel e Schelling; li consideravamo accomunati da una stessa filosofia. La differenza, tuttavia, fu infine individuata e si palesò causando in noi stupore quando arrivò il turno anche del sistema di Schelling e se ne parlò come di una filosofia in realtà ancora incompiuta, che ancora sperimentava mediante differenti approcci ed evoluzioni, e la sua carenza in particolare fu individuata nella pacificata unità immediata degli opposti nell’Assoluto e nella differenza concepita in maniera meramente quantitativa. ⁴⁴

Sullo sfondo dell’enucleazione in chiave ‘dialettica’ della storia della filosofia si rivela ora una più generale, e speculativamente decisiva, presa di coscienza della centralità del negativo, sulla cui base Hegel diagnostica una strutturale incompiutezza anche nella filosofia di Schelling, inclusa come momento non conclusivo nella serie delle figure filosofiche e quindi anch’essa destinata a dileguarsi, poiché ritenuta incapace di comprendere il valore della mediazione e del momento negativo nella vita dell’Asso-

⁴³ Ivi, p. 65.

⁴⁴ *Ibidem* [trad. mia].

luto, nel farsi della sua unità, che non è immediata né pacificata nell'indifferenza. La testimonianza di Gabler consente così di riconoscere nella fisionomia, ancor prima che negli specifici contenuti, dell'insegnamento storico-filosofico di Hegel i primi indizi di quella frattura con Schelling che avrebbe poi trovato, a distanza di pochi mesi, la sua espressione più significativa e dirompente nella *Fenomenologia dello spirito*.

CORRADO BERTANI

UN GIOCO DI SPECCHI.

LA STORIA DELLA FILOSOFIA NELLA SCUOLA HEGELIANA

1. *Considerazioni introduttive: la scuola di Hegel come alter ego e l'unicità della filosofia*

Fin dai suoi esordi come professore universitario, a Heidelberg nel 1816, Hegel diede grande importanza alla creazione di una cerchia di seguaci. Fu però a Berlino, dove si trasferì nell'autunno del 1818 e dove rimase fino alla morte improvvisa nel novembre del 1831, che egli riuscì a formare intorno a sé una vera e propria 'scuola'. Il termine 'scuola', in questo caso, va preso nel suo significato più stretto e sociologicamente impegnativo, come gruppo di discepoli accomunati dall'adesione alle idee dello stesso maestro, riconosciuto come guida spirituale e carismatica, con cui essi collaborano in maniera stabile e strutturata e il cui pensiero si propongono di chiarire, pubblicizzare e difendere dalle critiche. Non si può dire la stessa cosa a proposito della 'scuola' kantiana, fichtiana o schellinghiana: qui il termine è corretto solo se è preso in senso lato, a indicare un insieme di studiosi che s'ispirano, in maniera indipendente l'uno dall'altro, alla stessa fonte. Seppur per ragioni diverse, né Kant né Fichte né Schelling ebbero al loro fianco qualcuno che facesse lezione al posto loro, che spiegasse agli studenti il loro pensiero, che si accordasse con gli altri discepoli su quali parti del 'sistema' approfondire. Tutto ciò vale invece per gli hegeliani a Berlino.

Subito dopo il suo arrivo in Prussia, Hegel aveva chiesto al Senato accademico di poter esser coadiuvato nell'attività didattica dall'allievo Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), che si era addottorato poche settimane prima e aveva già svolto tale ruolo a Heidelberg, evidentemente con soddisfazione del suo mentore.¹ Tale richiesta fu respinta, ufficialmente perché Carové non era abilitato alla docenza, in realtà perché era politicamente sospetto, essendo stato uno dei capi delle temute organizzazioni studentesche. Carové poté svolgere il suo compito solo in forma privata, a casa propria; e in tale veste tenne «colloqui e ripetizioni [*Conversatorien und Repetitorien*]» sui due corsi hegeliani del semestre 1818-1819, di Enciclopedia filosofica e di Filosofia del diritto.²

Nel luglio 1820 Hegel ottenne dal ministero dell'Istruzione e del Culto la nomina di Leopold von Henning (1791-1866) a proprio *Repetent*, con l'incarico di «ripetere e rielaborare» i contenuti delle sue lezioni per due ore a settimana e di rispondere alle domande degli studenti in apposite ore di ricevimento.³ Due mesi prima Hegel aveva trasmesso al rettore dell'Università di Berlino un prospetto dei corsi che intendeva tenere. Esso prevedeva l'alternarsi regolare delle materie d'insegnamento, al fine di offrire agli studenti l'intero programma di filosofia nell'arco di quattro

¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1956, pp. 617-620.

² Cfr. la lettera di Carové al ministro von Altenstein, 17 giugno 1819, in *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 2: *1813-1822*, Meiner, Hamburg 1953, p. 458. Carové non poté conseguire l'abilitazione in quanto non fu mai prosciolto dalle accuse mossegli dalla Commissione sulle attività sovversive, su istigazione del principe Wittgenstein, che in tal modo intendeva mettere in guardia Hegel (cfr. *ivi*, pp. 456-468). Non è possibile capire la *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto* se non si tengono presenti questi retroscena, che mostrano come Hegel non fosse affatto un 'favorito' del governo prussiano e fosse anzi in viso alle sue frange reazionarie.

³ Sugli esordi di von Henning a Berlino cfr. M. Lenz, *Geschichte der Königlich Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 5 Bde., Halle, Waisenhaus 1910, Bd. 2.1, pp. 56-61; G.W.F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, pp. 599-607.

semestri.⁴ Nei primi tempi Hegel fece fronte da solo a tale ‘carico didattico’, finché nel semestre invernale 1821/1822 poté cedere al suo assistente il corso di Logica e metafisica, riservando per sé la Filosofia della natura e la Filosofia del diritto. Nel semestre seguente tornò a esporre la Logica, assieme ad Antropologia e psicologia, e affidò a von Henning il corso di Filosofia del diritto. Come si vede, il maestro ripartiva le materie d’insegnamento con il suo collaboratore. E la stessa cosa fece poco dopo con Karl Ludwig Michelet (1801-1893), che tenne lezione a partire dal 1825/1826, avendo sempre cura di proporre materie diverse da quelle scelte dal maestro. Dei venti corsi tenuti da Michelet fino al 1831/1832 ben dieci trattarono argomenti storico-filosofici, concentrandosi intorno a due punti focali, il pensiero greco classico e gli sviluppi più recenti della filosofia tedesca.⁵

Von Henning e Michelet svolsero a tutti gli effetti un ruolo di supplenza nei confronti di Hegel. Nel caso di Eduard Gans (1797-1839), che a Berlino era il portavoce dell’hegelismo nella facoltà di Giurisprudenza, dove proponeva corsi di Diritto naturale prendendo come testo di riferimento i *Lineamenti di filosofia del diritto*, invece, è più appropriato parlare di una funzione di rappresentanza *extra muros*.⁶

Michelet interpretò il proprio lavoro come un mandato in piena regola. Egli concepiva la ‘scuola’, e in essa in primo luogo se stesso, come l’*alter ego* di Hegel. Ciò traspare nel modo più lampante nella sua *Storia degli ultimi sistemi filosofici in Germania da Kant a Hegel*, apparsa nel 1837-1838. Qui l’esposizione

⁴ Hegel al rettore dell’Università di Berlino, 5 maggio 1820, in G.W.F. Hegel, *Nürnbergger Schriften* (= *Sämtliche Werke*, Bd. 21), hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1938, p. XXIV, n. 1.

⁵ Gli argomenti di tutti i corsi di Michelet si leggono in W. Virmond, *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834. Nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, Akademie Verlag, Berlin 2011.

⁶ Cfr. E. Weisser-Lohmann, *Hegels rechtsphilosophische Vorlesungen*, «Hegel-Studien», 26 (1991), pp. 63-73: 67.

dell'«idealismo assoluto» inizia con la biografia di Hegel, prosegue con la formazione e l'attività della sua 'scuola' e si chiude con una sezione intitolata *L'influsso di Hegel sulle diverse scienze*, nella quale però non si parla di Hegel, come ci si attenderebbe dal titolo, ma dei contributi dei suoi seguaci nei vari ambiti disciplinari.⁷ La stessa immedesimazione anima le parole con cui, all'indomani della scomparsa del maestro, Michelet diede inizio al corso di Storia della filosofia del semestre 1831/1832, che accettò di tenere al suo posto: «Il suo spirito [...] ravvivi la mia esposizione dei suoi pensieri! Giacché svolgere e ripensare ciò che egli ha pensato è l'unica cosa che di lui ci è rimasta».⁸ La mia esposizione dei suoi pensieri: l'identificazione non potrebbe essere più esplicita.

E tuttavia, parlando dei «pensieri» di Hegel, Michelet non intendeva alludere a qualcosa di 'personale', peculiare a una singola personalità creativa e dunque unico e irripetibile. A suo avviso il merito di Hegel era consistito nel saper comporre in un sistema di valore oggettivo, impersonale, i contributi dei maggiori ingegni filosofici dall'antichità al più recente passato. Come lui, anch'egli credeva che, poiché la verità è una, la scienza della verità non possa lasciar spazio alle opinioni, che sono molte. Per tale ragione nei suoi scritti il sistema elaborato dal maestro è indicato come «idealismo assoluto» e non come «filosofia hegeliana»; per la stessa ragione «la diffusione ed efficacia della sua scuola» è presentata come un capitolo di «storia dell'idealismo assoluto».⁹

⁷ Cfr. K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Duncker und Humblot, Berlin 1837-1838, Bd. 2, pp. 659-691.

⁸ K.L. Michelet, *Wahrheit aus meinem Leben*, Nicolai, Berlin 1884, p. 144.

⁹ K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, Bd. 2, p. 609. L'idea che la filosofia, se vuol essere scienza, non possa che essere una sola, è costante in Hegel almeno dal periodo di Jena. In una lettera dell'estate 1819 egli fece presente a un altro seguace, Heinrich Friedrich Hinrichs, che, rimasto a Heidelberg dopo la sua partenza per Berlino, si proponeva quale corifeo del 'suo' pensiero, che «non si può parlare della mia filosofia, ma in generale ogni filosofia è il concepire l'assoluto» (*Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, p. 216). Tale posizione assi-

Agli occhi dei discepoli Hegel era riuscito a cogliere i contributi di verità dei filosofi precedenti, e a integrarli in un sistema. In tal senso Michelet affermò che con lui i «principi della filosofia, che la sua storia esibisce, sono tutti preservati, nulla è perduto», sicché «storia e sistema della filosofia sono diventati uno; e come i neoplatonici, e in particolare Plotino, riassunsero in sé l'intera filosofia greca, così Hegel il corso della filosofia in generale. In questo modo non sembra che si possa più parlare, propriamente, di storia della filosofia». ¹⁰ Senza troppi giri di parole la vicenda storica della filosofia, intesa come ricerca dei fondamenti della conoscenza vera, veniva dichiarata conclusa. Il che non voleva dire che fosse terminato anche il lavoro filosofico: Michelet si affrettava ad aggiungere che anzi solo ora cominciava l'epoca del «filosofare» su «solido fondamento», e che pertanto la storia della filosofia non era finita ma aveva solo assunto un'altra forma. Da un lato occorre sviluppare nei dettagli ogni singolo snodo del sistema «nell'intero perimetro di tutte le scienze», eventualmente declinando, laddove necessario, «dalle affermazioni hegeliane»; dall'altro si doveva confrontare ciò che era contenuto nel sistema con i risultati sempre nuovi raggiunti dalle scienze empiriche. ¹¹

Il ruolo di supplenza e di rappresentanza di cui i discepoli si sentivano investiti era evidente agli studenti, i quali non di rado preferivano seguire loro invece del caposcuola, ritenendoli più facili da capire. Lo scrittore berlinese Karl Gutzkow raccontò di esser stato avviato alla logica hegeliana non da Hegel ma da Michelet e von Henning. ¹² E Karl Rosenkranz (1805-1879), uno

mila la filosofia al modello delle scienze dimostrative. Ciò che scrivono Hegel e Michelet è identico a quanto potrebbe dire un fisico, per il quale non esiste la 'fisica di Einstein' ma la fisica, cui Einstein ha dato un contributo irreversibile.

¹⁰ K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, Bd. 2, p. 608.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 609-610. Le stesse posizioni sono riaffermate in *Id.*, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Duncker und Humblot, Berlin 1843, pp. 307-319.

¹² Cfr. K. Gutzkow, *Das Kastanienwäldchen in Berlin* (1869), in *Id.*, *Berliner Erinnerungen und Erlebnisse*, Das Neue Berlin, Berlin 1960, pp. 265-315: 307.

degli esponenti di spicco dell'hegelismo ottocentesco, nei due anni in cui fu studente a Berlino, tra 1824 e 1826, si tenne alla larga dai corsi di Hegel, che gli apparivano indecifrabili, e apprese i rudimenti della sua logica e la sua «enciclopedia filosofica» alle ripetizioni di von Henning.¹³

Ciò che ai contemporanei appariva evidente, ma che in seguito è stato dimenticato, era che la 'filosofia hegeliana' era un'impresa collettiva più che l'opera titanica di un singolo. I contributi degli hegeliani dipendevano in maniera dichiarata dagli scritti e dall'insegnamento del maestro, rispetto al quale sussisteva un forte vincolo personale, misto di devozione e subordinazione accademica. Tuttavia, agli occhi dei discepoli il 'sistema' non era un monolite già perfetto ma un organismo in via di evoluzione, in cui molto era da capire e chiarire ma molto anche da sviluppare e, nel caso, correggere. Del resto essi erano testimoni delle continue revisioni e integrazioni che Hegel andava apportando al proprio sistema, sia nei corsi che nelle opere a stampa. Nel 1844 Rosenkranz parlò di una «grande opera di *collaborazione*» tra il caposcuola e i seguaci. L'enciclopedia filosofica di Hegel, spiegava, aveva attratto molti giovani perché consentiva di trovare «punti di contatto con tutte le particolari branche della scienza». Di conseguenza, «anche se il discepolo rinunciava a modificare qualcosa dal punto di vista dei *principi*, gli rimaneva tuttavia la possibilità di far buona prova di sé nell'abbracciare e compenetrare speculativamente una determinata materia». E a tal fine il «*maestro aveva bisogno degli apprendisti*».¹⁴

¹³ Cfr. K. Rosenkranz, *Von Magdeburg bis Königsberg*, Heimann, Berlin 1873, pp. 186-187 e 206-208.

¹⁴ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, pp. 381-382 (trad. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 1974, p. 397).

2. Il rapporto tra storia della filosofia e filosofia; documentazione bibliografica

Nella stessa pagina Rosenkranz aggiunge che un secondo motivo del successo di Hegel era stata la sua esposizione della storia della filosofia, che proponendo un quadro unitario di «tutti i punti di vista del pensiero speculativo» permetteva di orientarsi con relativa facilità rispetto alle teorie del passato, mentre dall'altro lato promuoveva «il suo sistema» a «risultato *ultimo* dell'intera storia della filosofia». ¹⁵ In queste parole si trova la chiave per capire l'importanza della storia della filosofia per gli hegeliani. Essi compresero che in Hegel la storia della filosofia non è una 'parte' del sistema ma una sua componente strutturale, nonché lo strumento della sua autolegittimazione. Sia negli scritti di Hegel che in quelli dei seguaci il confronto con le dottrine di altri filosofi non è il corollario di una conclusione raggiunta per altre vie; è il nucleo dell'argomentazione. In ciò risiede il tratto distintivo del loro modo di procedere. ¹⁶

I filosofi precedenti o contemporanei a Hegel muovono da 'evidenze' (intuitive o trascendentali) o da definizioni di concetti. Il confronto con la storia della filosofia è posteriore alla conclusione delle inferenze, ed è selettivo, limitandosi a trascinare solo le posizioni che entro il proprio schema appaiono rappresentative di alternative teoriche nette. ¹⁷ In Hegel, invece, il ragionamento si sviluppa secondo schemi di natura riflessiva e metateorica, in

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Non è un caso che il primo libro pubblicato da Hegel s'intitoli *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (Jena 1801, trad. it. in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971). Il curatore dell'edizione italiana, Remo Bodei, nella sua *Introduzione* si spinse ad affermare che esso «costituisce il primo tentativo di dare una veste scientifica e non dossografica alla storia della filosofia» (p. XVI). Notevole anche un giudizio di H.F. Fulda, *G.W.F. Hegel*, Beck, München 2003, p. 16: «La concettualità di Hegel è completamente formata da materiale di storia del pensiero».

¹⁷ Per fare solo un esempio, in Kant la «storia della ragion pura» arriva al termine della critica della facoltà di conoscere, non la accompagna fin dall'inizio.

cui una funzione primaria è svolta dall'applicazione di dispositivi dialettici alle teorie altrui – tendenzialmente a *tutte* le posizioni teoriche originali. E ciò è coerente con gli assunti di fondo di un'impostazione che volle chiamarsi «speculativa». Entro tale impianto la conoscenza non è intesa come 'rappresentazione' di una realtà esterna alla mente ma come autocomprensione dello «spirito», che è essenzialmente «pensiero» e che in ogni oggetto pensato si vede 'riflesso'. La conoscenza è vera non se corrisponde alla 'realtà' extramentale, al «mondo dei fenomeni», ma se in essa si realizzano tutte le potenzialità che sono implicite nella concettualità in cui si articola il pensiero. In tal senso Hegel, all'inizio del corso di Storia della filosofia del 1825/1826, chiari: «La filosofia è il pensiero, il νοῦς, che reca se stesso alla coscienza, che ha a che fare con se stesso. È il processo del pensiero: diventare oggetto di se stesso, pensare se stesso e, invero, secondo diverse determinazioni».¹⁸ Ora, tali 'determinazioni' da un lato hanno validità logica universale, dall'altro sono emerse e maturate storicamente grazie ai singoli 'sistemi' filosofici. Da qui la tesi della corrispondenza tra la filosofia e la sua storia: «La filosofia è esposizione dello sviluppo del pensiero nella forma nella figura del pensiero semplice, senza aggiunte; la storia della filosofia esprime questo sviluppo com'esso si è svolto nel tempo».¹⁹

Il primo a dare a tali assunti la forma di una compiuta teoria della storiografia filosofica fu Johann Eduard Erdmann (1805-1892). Nell'*Introduzione* alla prima parte del suo *Tentativo di esposizione scientifica della filosofia più recente* si legge che la storia della filosofia è una conoscenza filosofica e dev'essere scritta a partire dal «sistema» di cui è parte. Per ciascuna delle

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von W. Jaeschke, I: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie - Orientalische Philosophie*, Meiner, Hamburg 1993, p. 219 (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma - Bari 2009, p. 13).

¹⁹ Ivi, p. 220 (trad. it., p. 14). La questione è affrontata all'inizio dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§ 8 nella prima edizione, § 13 nella seconda e terza).

‘determinazioni del concetto’ che compongono tale insieme sistematico, lo studioso deve cercare il «sistema» che le corrisponde nella storia della filosofia, esporlo «in maniera esauriente e onesta» a partire dalle fonti, infine mostrarne l’interna dialettica e il «passaggio a un nuovo principio». ²⁰ È dunque il ‘sistema’ a guidare lo storico della filosofia; e può farlo perché è composto di ‘passaggi’, di negazioni e superamenti, che si susseguono in una sequenza logica unilineare omologa alla successione storica delle filosofie. Quasi in contemporanea con Erdmann, il parallelismo tra ordine logico e ordine storico del pensiero fu ribadito da Ludwig Feuerbach (1804-1872), nella recensione alla prima edizione delle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel: «La storia della filosofia non è nulla più che l’esposizione cronologica delle diverse determinazioni che, prese insieme, formano il contenuto della verità». ²¹

La posizione di Hegel e seguaci può essere compresa meglio se la si situa nel contesto. Nei primi decenni dell’Ottocento la ‘storia della filosofia’, invenzione settecentesca, fu al centro di un vivo dibattito, che coinvolse il suo rapporto con la filologia e vide l’avvio di progetti ecdotici di grande rilievo, quali l’edizione schleiermacheriana dei dialoghi di Platone e quella di Aristotele a opera dell’Accademia prussiana delle Scienze. ²² All’interno di

²⁰ J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, I: *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius*, Franzen, Riga 1834, pp. 69-70 e 84.

²¹ L. Feuerbach, recensione di G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bde. 1-2, hrsg. von K.L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1833, «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 9.2 (1835), coll. 369-381 e 385-389, poi in *Sämmtliche Werke*, Bd. 2: *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Wigand, Leipzig 1846, pp. 1-17.

²² Cfr. L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Hain, Meisenheim am Glan 1968, pp. 19-46 e 115-151, nonché gli articoli di L. Dannenberg, D. Thouard e W.A. Schröder in A.M. Baertschi - C.G. King (Hrsgg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin - New York 2009.

tale dibattito, Hegel e la sua scuola avanzarono tre tesi: (1) che in filosofia, come in ogni scienza, conta il contenuto teorico dei testi e non il testo in sé, con le sue particolarità stilistiche ed espressive (come accade invece in letteratura); (2) che la filosofia sia capace di dimostrare i propri contenuti e non resti ferma al livello dell'‘opinione autorevole’; (3) che l'intento di acclarare ‘ciò che l'autore ha voluto dire’ è necessario ma non sufficiente per la ricerca storico-filosofica, la quale, essendo parte integrante dell'indagine scientifica, deve valutare criticamente le posizioni che ricostruisce.²³

L'unione di tali assunti dà luogo a una storia filosofica della filosofia, il cui principio informatore è la concezione della filosofia come scienza dimostrativa, nel cui sviluppo storico sono raggiunte conoscenze apodittiche (seppur in una forma logica spesso inadeguata), e non semplicemente argomentazioni convincenti. La posizione di Hegel e degli hegeliani è antitetica sia a quella ‘storicista’, che non ammette conoscenze vere al di fuori dei singoli contesti storico-culturali, sia a quella ‘romantica’ rappresentata tipicamente da uno Schleiermacher, che postulando il carattere irriducibilmente individuale di ogni teorizzazione avvicina la filosofia all'espressione artistica e la allontana dalle scienze dimostrative.²⁴

Le considerazioni condotte fin qui permettono di comprendere alcuni dati bibliografici macroscopici. Il primo è l'alto numero di dissertazioni di argomento storico-filosofico redatte e discusse dagli allievi di Hegel. Per ottenere l'abilitazione alla docenza

²³ La terza tesi si trova enunciata per esempio in L. v. Henning, *Principien der Ethik in historischer Entwicklung*, Herbig, Berlin 1824, p. XII, dove si legge che lo storico della filosofia che non sia filosofo non potrà far di più che gettar luce sulle circostanze fattuali che hanno portato un dato autore a scrivere una data opera.

²⁴ Sicché le tante ‘filosofie’ sarebbero «espressioni individuali dell'unica ragione intemporale», ciascuna dotata di una «verità solo relativa»: G. Scholtz, *La filosofia di Schleiermacher*, trad. it. a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1998, p. 112.

Michelet presentò nel 1826 uno studio sull'*Etica Nicomachea*, che divenne, l'anno dopo, il suo primo libro a stampa.²⁵ Nello stesso anno Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), cugino di Michelet e futuro editore dell'*Estetica* di Hegel, si laureò con una tesi sulla filosofia di Cartesio, mentre un altro seguace, Ludwig Boumann, due anni più tardi fece lo stesso con una *Explicatio spinozismi*.²⁶

Lo stesso discorso vale per figure più indipendenti da Hegel o attive dopo la sua morte. Così Rosenkranz si cimentò a sua volta col pensiero di Spinoza, che scelse come tema per la tesi di abilitazione, presentata a Halle nel 1828.²⁷ E, alcuni mesi dopo la scomparsa di Hegel, Karl Werder si laureò sul *Parmenide* di Platone (cui vent'anni dopo Kuno Fischer dedicò la tesi di abilitazione).²⁸ Nel 1833 fu la volta di Julius Schaller, a Halle, su Leibniz;²⁹ e così via, senza dimenticare le tesi di Karl Marx su Democrito ed Epicuro e di Ferdinand Lassalle su Eraclito.³⁰

Copiosa fu anche la produzione di libri e saggi storico-filosofici da parte della scuola. Il caso più noto è la *Storia della filosofia moderna* di Feuerbach, in tre volumi (su Bacone, Leib-

²⁵ Cfr. K.L. Michelet, *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral*, Duncker und Humblot, Berlin 1827. Michelet presentò la tesi nel febbraio 1826, ma ottenne la nomina a professore solo il 23 novembre 1829.

²⁶ Cfr. H.G. Hotho, *De philosophia cartesiana*, Starckii, Berolini 1826; L. Boumann, *Explicatio spinozismi*, Typis Feisterianis et Eisersdorffianis, Berolini 1828. Lo studio di Hotho contiene molto di più di quanto Hegel abbia scritto o detto a lezione riguardo al pensatore francese. Tuttavia esso non apparve in tedesco in alcuna forma.

²⁷ Cfr. K. Rosenkranz, *De Spinozae philosophia dissertatio*, Reinickium et Comp., Halae et Lipsiae 1828.

²⁸ Cfr. K. Werder, *De Platonis Parmenide*, Typis A. Petschii, Berolini 1833; C. Fischer, *De Parmenide platonico*, Sumptibus C.P. Scheitlinii, Stuttgartiae 1852.

²⁹ Cfr. I. Schaller, *De Leibnitii philosophia dissertatio*, Typis Expressum Gebaueriis, Halae 1833.

³⁰ Cfr. K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, Jena 1841; F. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 Bde., Duncker, Berlin 1858. Marx frequentò l'Università di Berlino dal 1836 al 1841, Lassalle dal 1844 al 1846.

niz e Bayle).³¹ Negli stessi anni Erdmann, uditore di Hegel nel biennio 1826-1828, avviò un'impresa analoga per argomento e impostazione, ma più corposa nell'esecuzione.³² Altre opere attendono ancora di essere riportate alla luce. È il caso della *Storia della filosofia della natura da Bacone ai nostri tempi* di Julius Schaller, uscita negli anni Quaranta.³³ L'esempio più notevole è comunque *La filosofia di Aristotele* di Franz Biese, apparsa in due volumi tra il 1835 e il 1842 e tuttora ignota agli studiosi della fortuna ottocentesca dello Stagirita.³⁴

Le lezioni hegeliane di Storia della filosofia ebbero ricadute anche in altri ambiti. Un buon esempio è la monografia *Aristofane e il suo tempo* di Heinrich Theodor Röscher (1803-1871), uscita nel 1827. Röscher, che a Berlino aveva studiato Filologia classica con August Boeckh e che divenne un importante critico teatrale, si era laureato nell'agosto 1825. Se si confronta la tesi latina, di 50 pagine, con il libro, che ne conta quasi 400, si scopre che in esso sono stati inseriti tre capitoli sulla filosofia ad Atene

³¹ Cfr. L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*, Brügel, Ansbach 1833-1837 (Bd. 1: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*; Bd. 2: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*); Id., *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten*, Brügel, Ansbach 1838.

³² Cfr. J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, 3 Bde., Frantzen, Riga - Leipzig - Dorpat 1834-1853. Piano dell'opera: Introduzione generale e Cartesio (I.1, 1834); Malebranche, Spinoza, scettici e mistici del secolo XVI (I.2, 1836); Empirismo e materialismo tra Locke e Kant (II.1, 1840); Leibniz e l'idealismo prekantiano (II.2, 1842); Sviluppo della speculazione tedesca a partire da Kant (III.1-2, 1848-1853).

³³ Cfr. J. Schaller, *Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit*: Bd. 1, Wigand, Leipzig 1841; Bd. 2, Schwetschke, Halle 1846.

³⁴ Cfr. F. Biese, *Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange, mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs aus dessen Schriften entwickelt*, 2 Bde., Reimer, Berlin 1842. Si può aggiungere all'elenco anche J.G. Musmann, *Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie*, Ruff, Halle 1830, anche se l'autore, morto già nel 1833, fu più un eclettico che non un hegeliano di stretta osservanza.

ai tempi di Aristofane, in particolare sul «principio socratico»; un'aggiunta che si spiega col fatto che tra la tesi e il libro cadde il corso hegeliano di Storia della filosofia del 1825/1826.³⁵

3. *Un gioco di specchi: il rapporto Hegel-Aristotele come strategia esegetica e sistematica in uno scritto di Michelet del 1827*

Tra i collaboratori di Hegel a Berlino, il contributo maggiore alla storiografia filosofica venne da Michelet. Alla fine degli anni Trenta egli pubblicò una *Storia degli ultimi sistemi filosofici in Germania*, e nel 1843 una *Storia evolutiva della filosofia tedesca più recente*, nota per la polemica contro Schelling. Ma in precedenza il protagonista indiscusso delle sue ricerche era stato Aristotele. Dopo essersi abilitato con la succitata ricerca su *L'etica di Aristotele*, nel 1829 egli pubblicò un'edizione integrale dell'*Etica Nicomachea*; cui seguì, nel 1835, il volume di commento, riedito in versione accresciuta nel 1848.³⁶ Alla notorietà di tale edizione nocque la pubblicazione, nel 1831, di quella critica di Immanuel Bekker, promossa dall'Accademia prussiana delle Scienze, che Michelet non mancò di recensire (lo stesso fece per quella oxoniense di Edward Cardwell e per la propria).³⁷ A tali contributi

³⁵ Cfr. H.T. Rötscher, *Disquisitionis de Aristophanei ingenii principio pars prior*, Typis F. Starckii, Berolini s.d. [1825]; Id., *Aristophanes und sein Zeitalter. Eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumsforschung*, Voss, Berlin 1827.

³⁶ Cfr. K.L. Michelet (Hrsg.), *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, 2 voll., Impensis Ad. Schlesingeri, Berolini 1829 e 1835. Il solo vol. 2 fu ripubblicato nel 1848 in *editio altera auctior et emendatior*.

³⁷ Cfr. K.L. Michelet, recensione di Id., *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, vol. 1 e di E. Cardwell (ed.), *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, vol. 1, Oxoniae 1828, «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 4.1 (1830), coll. 148-160; recensione di *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bekker, Berolini 1831, «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 5.2 (1831), coll. 782-792; cui si deve aggiungere anche la recensione a A. Stahr, *Aristotelis*, parte I, Halle 1830, «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 5.1 (1831), coll. 833-840.

si deve aggiungere ancora un *Esame critico della 'Metafisica'*, pubblicato in francese nel 1836.³⁸ Occorre ricordare, infine, che lo scritto teorico più importante del primo periodo di Michelet, il *Sistema della morale filosofica* del 1828, è letteralmente imbevuto di pensiero aristotelico.³⁹

Se ora ci concentriamo su *L'etica di Aristotele*, vediamo che vi sono applicate due strategie complementari, che si possono intitolare 'Aristotele spiegato tramite Hegel' e 'Hegel compreso tramite Aristotele'. Una terza strategia, finalizzata non alla spiegazione ma alla correzione della teoria hegeliana, coinvolge anche l'opera del 1828 e sarà illustrata nel paragrafo conclusivo.

La dissertazione di Michelet è suddivisa in tre parti. La prima, intitolata *Esposizione della dottrina etica di Aristotele*, è un riassunto dell'opera dello Stagirita, ottenuto mescolando citazioni testuali e parafrasi. Per rimarcare il proprio intento di massima aderenza all'originale, Michelet ha ripreso la prima persona dal testo della *Nicomachea*, così da dare l'impressione che a parlare sia Aristotele. In effetti la versione di Michelet è fedele all'originale; i casi in cui modifica le affermazioni aristoteliche sono pochissimi e molto probabilmente involontari.⁴⁰

Le cose cambiano nella seconda parte, che contiene una *Rassegna e confutazione delle principali obiezioni al sistema aristotelico*. Sono qui discusse le critiche rivolte all'etica di Aristotele da Christian Garve, a margine della sua traduzione della *Nico-*

³⁸ Cfr. Ch.L. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Mercklein, Paris 1836. Tale saggio nel 1833 aveva vinto un premio dell'Académie des sciences morales et politiques. I corsi 'aristotelici' tenuti da Michelet a Berlino sono elencati in Id., *Wahrheit aus meinem Leben*, pp. 149-150.

³⁹ Cfr. K.L. Michelet, *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*, Schlesinger, Berlin 1828.

⁴⁰ Così, riguardo al rapporto tra felicità, virtù e beni esteriori egli impone al testo una simmetria che esso non ha, in quanto Aristotele non dice che il virtuoso non può mai essere misero (*Die Ethik des Aristoteles*, pp. 11-12, con ripresa di 1099b27 e omissione delle righe precedenti da 1099b9).

machea, e da Schleiermacher, nei *Lineamenti di una critica della dottrina morale finora avutasi*.⁴¹ Secondo Michelet, sia Garve sia Schleiermacher non hanno colto appieno il rigore dimostrativo e il carattere sistematico che caratterizzano la teoria aristotelica. Per sviluppare tale tesi egli affronta una questione antichissima, ossia se l'*Etica Nicomachea* segua uno schema argomentativo. Una delle ipotesi avanzata nella tradizione interpretativa, e ripresa da Michelet, consiste nel supporre che Aristotele abbia disposto le proprie analisi partendo da distinzioni proprie dell'antropologia e dalla psicologia. Se l'oggetto della ricerca in campo etico è il bene supremo per l'uomo, com'è detto all'inizio (I, 2), e se ci si può accordare sul fatto che tale bene risiede nella compiuta realizzazione dell'ἔργον proprio dell'uomo, la risposta alla domanda centrale dell'etica risiederà nella definizione di tale «attività». Aristotele esclude che essa risieda nelle funzioni vegetative e sensoriali dell'anima, che sono comuni anche a piante e animali, e la identifica nell'esercizio della ragione, che è proprio solo dell'uomo (I, 7, 1098a13-14, 1102b11-14). Da qui deduce che il «bene dell'uomo» consiste nell'attività virtuosa della parte razionale dell'anima; attività che assume due forme: il governo che l'anima razionale esercita sulla parte sensitiva e l'esercizio delle funzioni proprie della parte razionale. Di conseguenza (1103a1-5) si avranno due generi di virtù dell'anima razionale: quelle etiche, esaminate nei libri dal III al V, e quelle dianoetiche, oggetto di un'analisi più succinta nel libro VI.

Ora, a Schleiermacher, che aveva biasimato una certa disorganicità nell'esposizione aristotelica delle virtù, specie in confronto a Platone, Michelet ribatte che Aristotele ha seguito un ordine preciso, anche se «nascosto». ⁴² Il punto di partenza è la seconda

⁴¹ Cfr. C. Garve, *Abhandlung über die Principe der Sittenlehre*, in *Die Ethik des Aristoteles*, 2 Bde., Korn, Breslau 1798-1801, Bd. 1, pp. 1-394; F.D.E. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Real-schulbuchhandlung, Berlin 1803.

⁴² K.L. Michelet, *Die Ethik des Aristoteles*, pp. 55-56, contro F.D.E. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, p. 317.

definizione aristotelica della virtù, come disposizione a guidare con la ragione la parte irrazionale dell'anima. Poiché gli impulsi naturali da cui l'anima è condizionata sono molteplici, Aristotele avrebbe anzitutto definito il «sistema» di tali impulsi, quindi indicato per ciascuno di essi la virtù chiamata a governarlo. In tal modo avrebbe dato forma a un vero e proprio sistema delle virtù. Michelet parla di una «deduzione degli impulsi»,⁴³ che partirebbe da quelli egoistici, legati all'istinto di autoconservazione, deriverebbe da questi gli impulsi sociali e culminerebbe infine nella tendenza umana a conoscere, ad agire e ad accordare gli scopi teoretici con quelli pratici.

Le particolarità di tale 'deduzione', così come la descrive Michelet, sono due. In primo luogo ciascun elemento dell'insieme vi occupa una posizione specifica e necessaria, cioè gli impulsi non possono essere dedotti tutti insieme, ma solo in sequenza, uno dopo l'altro e ciascuno a partire dal precedente.⁴⁴ In secondo luogo, ogni passaggio da un elemento al successivo è una auto-negazione dialettica. Per esempio, gli impulsi legati ai bisogni fisici possono essere soddisfatti solo da determinati oggetti; poiché però in natura la disponibilità di tali oggetti dipende da circostanze accidentali, l'appagamento vi resta incerto; l'uomo è quindi spinto a procurarsi i mezzi necessari al benessere fisico in maniera stabile e duratura, e ciò può avvenire solo attraverso il possesso delle cose; a sua volta il possesso diviene ancora più stabile nel momento in cui è riconosciuto dagli altri come proprietà; a tal fine occorre però che l'individuo superi la propria autoreferenzialità e riconosca la soggettività altrui, e da ciò discendono gli impulsi sociali; e così via.⁴⁵

Michelet vede quindi all'opera, nell'*Etica Nicomachea*, una «dialettica» degli impulsi teleologicamente diretta alla virtù.

⁴³ K.L. Michelet, *Die Ethik des Aristoteles*, p. 56.

⁴⁴ L'ordine dell'esposizione aristotelica è quindi un ordine deduttivo. Cfr. anche *ivi*, p. 75.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 56-61.

Aristotele sarebbe partito dagli impulsi della «facoltà appetitiva inferiore» per giungere a quelli della «facoltà appetitiva superiore», come il desiderio di conoscere e di agire secondo ragione. E avrebbe presentato tale passaggio come un'ascesa non in ossequio alla gerarchia di valori propria del suo popolo, come gli aveva rimproverato Schleiermacher, ma perché avrebbe intuito che tra i molti impulsi dell'uomo esiste una concatenazione dialettica, che dal più elementare, che l'uomo ha in comune con gli animali, conduce per dinamica immanente fino a quelli inerenti all'uso della ragione e alla vita contemplativa.⁴⁶ Aristotele avrebbe compiuto tale deduzione dialettica senza esserne consapevole, guidato dalla necessità della cosa stessa; avrebbe agito cioè come un «incosciente capomastro», che sa edificare una costruzione stabile pur senza aver studiato la statica.⁴⁷

In tal modo si attribuisce ad Aristotele una forma argomentativa fondata sulla negazione determinata e il superamento dialettico, vale a dire un 'marchio di fabbrica' di Hegel. È ovvio che tale operazione comporta vistose forzature, anche se va pur detto che l'idea che l'ordine in cui compaiono le virtù nell'*Etica Nicomachea* sia dettato da un criterio tanto preciso quanto non esplicitato presenta un certo fascino, oltre ad avere una sua coerenza. Al di là di ciò, l'aspetto che più colpisce nella lettura compiuta da Michelet è che essa non mira a fare di Aristotele un hegeliano *ante litteram*. Il senso è un altro. La premessa implicita di tutto il discorso è che la filosofia può essere scienza solo se segue il metodo dialettico e se arriva, per tale via, ad assumere forma sistematica. Di conseguenza, se l'obiettivo dell'interprete è provare il carattere scientifico del modo di procedere di Aristotele, allora egli dovrà mostrare che esso applica il metodo dialettico, seppur in maniera inconsapevole, ed è guidato da un intento sistematico.

Il quadro è però più complesso. Sempre a Schleiermacher, Michelet rimprovera di non aver compreso che Aristotele tratta

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 63-65.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 61 e 62.

separatamente l'essenza della felicità, il suo «concetto», e le condizioni del suo «manifestarsi nel mondo» – la sua realizzazione. Il concetto di felicità risiede nelle virtù dell'anima razionale, intese come abiti o disposizioni acquisite che non dipendono dal possesso di beni materiali o mezzi esteriori. Questi sono necessari, invece, quando dalla potenza si voglia passare all'atto, ovvero dalla virtù come disposizione alla sua realizzazione pratica, la quale, nel caso delle virtù etiche, richiede che ci si misuri con le circostanze concrete e contingenti. Come il bravo calzolaio è quello che sa ricavare le scarpe migliori dal cuoio che può trovare sul mercato, così l'uomo virtuoso in senso etico è colui che ottiene i risultati migliori nelle condizioni in cui si trova e con i mezzi che ha a disposizione. Al contrario dei romantici, conclude Michelet, Aristotele ha compreso che la virtù non si riduce a un «rimuginare sulla propria eccellenza», ma richiede che ci si sappia sporcare le mani con la realtà effettiva dei rapporti umani, esposti ai «mutamenti della fortuna».⁴⁸

Come si vede, sono qui applicati all'etica aristotelica i termini che in Hegel indicano le due 'componenti' dell'idea, il «concetto» (*Begriff*), ossia l'esser-in-sé, e la sua «realizzazione» (*Verwirklichung*), cioè il suo compimento 'per sé' nelle sue determinazioni.⁴⁹ Così facendo si traduce, di nuovo, la teoria di Aristotele nel linguaggio di Hegel; ma al tempo stesso si propone un'interpretazione della logica di Hegel come affine e strettamente connessa all'ontologia di Aristotele. Il 'concetto' della felicità, infatti, è identificato con l'essere in potenza, e la sua realizzazione con l'essere in atto: i termini utilizzati sono proprio δύναμις ed ἐνέργεια.⁵⁰ Emerge allora una seconda strategia nel discorso di Michelet: Hegel serve a capire Aristotele, ma a sua volta Aristotele serve a capire Hegel.

⁴⁸ Ivi, pp. 42-44.

⁴⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin 1821, § 1; Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, pp. 7-12 (dove compare un rimando alla *Metafisica* di Aristotele).

⁵⁰ Cfr. K.L. Michelet, *Die Ethik des Aristoteles*, p. 44.

Michelet aveva applicato tale strategia già nella sua tesi di laurea, discussa nel 1824 e dedicata ai «concetti di dolo e colpa». In una nota dell'*Introduzione* aveva scritto che la tripartizione della *jurisprudencia* in «proprietà» (*dominium*), «obbligazioni» (i contratti) e «diritto criminale», operata da Hegel nella sua filosofia del diritto, aveva finalmente restaurato la giusta concezione espressa da Aristotele nel libro V dell'*Etica Nicomachea*. In concreto, le tre parti del Diritto astratto hegeliano – proprietà, contratto e delitto – sarebbero modellate sulla teoria aristotelica della giustizia (intesa in senso stretto): la proprietà corrisponderebbe alla giustizia distributiva; i contratti alla prima specie di giustizia correttiva, quella che ha per oggetto i «rapporti volontari» (ἐκούσια); infine, delitto e pena ricalcherebbero la seconda specie di giustizia correttiva, attinente ai «rapporti involontari» (ἀκούσια), che in Aristotele comprende una lunga serie di figure di reato, cioè atti compiuti di nascosto oppure con la violenza.⁵¹ Questa lettura rende Hegel più aristotelico di quanto egli volesse essere; in particolare la corrispondenza tra proprietà e giustizia distributiva non sembra reggere. Tuttavia, Michelet ha avuto il merito di indicare una delle fonti della struttura della filosofia del diritto hegeliana.⁵²

Si produce così, sotto i nostri occhi, una sorta di gioco di specchi: in Aristotele si ritrova la deduzione dialettica dei contenuti, caposaldo del metodo formalizzato da Hegel; ma d'altra parte nelle teorie di Hegel vien visto riproporsi, e riflettersi, il pensiero di Aristotele.

⁵¹ Ivi, p. 5, n. 3, con riferimento a *EN* V, 2, 1130b30-1131a9.

⁵² In realtà la proprietà in Hegel è il momento dell'affermazione astratta della persona sul mondo naturale, mentre la giustizia distributiva in Aristotele, che dovrebbe corrispondere, implica un calcolo e bilanciamento; dunque, non è opera del volere del singolo ma fa capo alle istanze della società civile preposte a contemperare gli effetti nocivi dell'accumulo di ricchezze. Più calzanti appaiono le corrispondenze tra le due forme della giustizia correttiva e la coppia contratto/delitto.

4. *Aristotele come fonte per correggere Hegel*

L'etica di Aristotele imposta una terza strategia, che trova il suo completamento nel *Sistema della morale filosofica*. Anch'essa fa interagire Hegel e Aristotele, ma la sua finalità non è più esplicativa bensì *correttiva*. Tale strategia è attuata nella terza e ultima sezione, dal titolo *Vera valutazione e critica della morale aristotelica nel contesto del sistema*. Il «sistema» cui si allude è la teoria della «moralità» nel quadro dello spirito oggettivo.⁵³ La teoria hegeliana della moralità, osserva Michelet, permette di mettere a nudo il «limite» dell'etica aristotelica, che è il limite di tutta la cultura antica, nel senso di precristiana. In Aristotele l'errore morale è visto come eccesso e la virtù come giusto mezzo: valore e disvalore morali sono grandezze. Nessun impulso naturale è cattivo in sé, ma solo se supera la giusta misura. Con la dottrina cristiana, per contro, si è affermata l'idea rivoluzionaria che l'istintualità naturale è in sé perturbatrice e nemica della destinazione morale dell'uomo. Alla «più profonda visione» cristiana, aggiunge Michelet, si deve la scoperta dei «contrasti supremi» insiti nell'uomo, e una ridefinizione in termini conflittuali del rapporto tra ragione e natura, che ha raggiunto la sua forma compiuta in Kant e in Fichte.⁵⁴ Dalla virtù come abito soggettivo si è così passati alla virtù come obbedienza al comando della legge morale, presentata come oggettiva e universale. Michelet, d'altra parte, segue Hegel anche nel denunciare le aporie di una definizione formalistica della legge morale, che finisce per privare il soggetto agente di ogni orientamento pratico concreto e dà adito o a una deriva casuistica della morale oppure al narcisismo delle anime belle. La via di uscita da tali difficoltà è l'eticità hegeliana, dietro la quale sta il pensiero antico, ovvero il legame 'architetonico' tra etica e politica teorizzato da Platone e da Aristotele.⁵⁵

⁵³ Michelet dichiara, in *Die Ethik des Aristoteles*, pp. III-IV, di far riferimento alla seconda parte dei *Lineamenti*.

⁵⁴ Ivi, pp. 77 e 82-86.

⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 89-91, con critica alla «dottrina dei beni» di Schleiermacher.

Qui si presenta l'altra faccia della terza strategia messa in atto da Michelet. L'*Etica Nicomachea* serve ad apportare alcune modifiche alla teoria hegeliana della moralità. Ciò avviene nel *Sistema della morale filosofica*; il quale vuol essere non un commentario alla Moralità di Hegel ma una nuova versione di essa, più soddisfacente dal punto vista sistematico (e quindi scientifico). Michelet si è accorto che il carattere compendiarario della seconda parte dei *Lineamenti*, unito a una stesura frettolosa, comporta alcuni inconvenienti, e ha cercato di porvi rimedio appoggiandosi ad Aristotele.

Le novità principali consistono in una parziale redistribuzione della materia e in alcune integrazioni di rilievo.

Riguardo al primo aspetto, Michelet ha ripreso tale e quale la tripartizione generale della Moralità proposta da Hegel, ma al suo interno ha compiuto due modifiche consistenti. Per prima cosa, scrive, si deve determinare «il lato formale dell'azione» (la sua «natura»); quindi si passerà agli «scopi del soggetto» in cui consiste il «contenuto della sua attività» e si realizza la «felicità»; da ultimo occorre svolgere la dottrina del «sommo bene». Tale struttura è quella delineata da Hegel, che aveva assegnato alle tre sezioni della Moralità rispettivamente «il diritto *astratto* o *formale* dell'azione», «il contenuto *interno*» dell'azione che, «inteso come *mio particolare* fine, [...] è il *benessere*», infine il «contenuto come cosa *interna* in pari tempo innalzata alla sua *universalità*», cioè «il fine assoluto della volontà, il *bene*».⁵⁶ Entro tale quadro immutato Michelet ha compiuto due spostamenti. Anzitutto ha anticipato nella prima sezione il tema dell'imputazione (*Zurechnung*) dell'azione, che nei *Lineamenti* è fuori posto, addirittura all'inizio della terza sezione (*Il benessere e la coscienza morale*), nella lunga Annotazione al § 132. Fuori posto, perché l'imputazione, cioè l'attribuzione dell'azione al «volere e sapere» del soggetto e non a circostanze involontarie, è la precondizione

⁵⁶ K.L. Michelet, *Das System der philosophischen Moral*, pp. 107-108; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 114.

di qualunque teoria morale. E infatti anche Hegel comincia l'esposizione (§ 115) con la «responsabilità» (*Schuld*); al quale l'Annotazione al § 132 si riconnette, ma a distanza di diciassette paragrafi e dopo che il filo del ragionamento è stato spezzato. Michelet, accorpendo tra loro tutti i concetti che ineriscono alla volontarietà e alla responsabilità, ha dato una versione più coesa e chiara di questo aspetto primario della teoria.⁵⁷

La seconda modifica riguarda l'«intenzione» (*Absicht*); che in Hegel ricade nella seconda sezione, assieme al «benessere» (*Wohl*), mentre Michelet la sposta nella prima, che nel suo libro reca il titolo *L'imputazione delle azioni*. In base a tale correzione la seconda sezione della Moralità dovrebbe cominciare, nei *Lineamenti*, non col § 119 ma col § 121. Ora, la sussunzione dell'intenzione sotto la forma dell'azione ha dalla sua il fatto che la *Absicht* concerne il significato o «lato universale» dell'azione (un significato che il soggetto, in quanto è razionale, deve conoscere) e non il suo oggetto, che è sempre particolare e determinato.⁵⁸ La novità portata dall'intenzione consiste cioè in un aspetto formale e non contenutistico, ovvero nell'essere l'azione conosciuta nel suo significato oggettivo.⁵⁹ D'altra parte è lo stesso Hegel ad affermare che «il soggetto deve, rispetto alla forma, aver saputo e voluto l'azione secondo la sua determinazione *essenziale*».⁶⁰

⁵⁷ La stessa cosa vale per la trattazione della tipologia di azioni che avvengono sotto l'influsso di cause naturali che obnubilano momentaneamente la coscienza e la volontà. Rifacendosi ad Aristotele (*EN* 1110b25-26), Michelet (*Das System der philosophischen Moral*, pp. 27-28) la inquadra come la sintesi o via di mezzo tra l'atto compiuto a seguito di una violenza esterna e quello compiuto per errore, e la tratta sempre all'inizio, nella parte dedicata alle condizioni formali dell'agire. In Hegel invece essa è toccata, solo *en passant*, nell'Annotazione al § 140, alla fine della sezione sul bene, dunque non nel luogo in cui dovrebbe essere dal punto di vista sistematico.

⁵⁸ Cfr. K.L. Michelet, *Das System der philosophischen Moral*, pp. 86-87.

⁵⁹ Così, per esempio, se ci si propone di compiere certe azioni concrete su un'altra persona, che portano alla sua morte, si 'intende' commettere un omicidio.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oßwald, Heidelberg 1830³, § 205 (trad. it. *Enciclopedia delle*

La fonte della correzione è il libro III dell'*Etica Nicomachea*, dove sono esaminati in sequenza i concetti di volontarietà-involontarietà dell'azione, «proposito» (προαίρεσις) e «deliberazione» (βούλησις). Michelet ha messo a frutto la dottrina aristotelica dell'azione per migliorare quella hegeliana dal punto di vista sistematico. D'altra parte anche qui agisce la retroazione di cui si è parlato sopra, poiché la nuova versione della teoria aristotelica che Michelet mette a punto è percorsa da una scansione dialettica che è, ovviamente, estranea allo Stagirita. E anche qui, infine, si riaffaccia l'impiego della fonte aristotelica in chiave esegetico-esplicativa: traducendo βούλησις con *Absicht* viene svelata una fonte (non dichiarata da Hegel) di tale 'figura' dello spirito oggettivo.⁶¹

Aristotele è la fonte principale anche delle aggiunte, pure molto consistenti, che Michelet ha compiuto nel *Sistema della morale filosofica*. Il secondo libro di tale trattato contiene un'esposizione degli scopi pratici e di quelli teoretici che manca completamente nei *Lineamenti*, mentre il terzo offre una «dottrina della virtù» e una «dottrina dei doveri», cui Hegel dedica solo alcuni commenti incidentali nei paragrafi introduttivi all'Eticità (§§ 148-150 e Annotazioni). È appena il caso di ricordare la centralità del tema della virtù nell'*Etica Nicomachea*; da essa Michelet riprende sia la definizione di virtù sia la classificazione delle singole virtù.⁶² La dottrina dei doveri, invece, si richiama in primo luogo a Kant e Fichte, e vuol essere una risposta 'hegeliana' sia alla loro filo-

scienze filosofiche in compendio, Laterza, Roma - Bari 1984, p. 486). E ancora, al § 506: «l'essenzialità dell'intenzione è dapprima la forma astratta dell'universalità (trad. it., p. 487). Di «*semplice forma* dell'universalità» si parla anche al § 121 dei *Lineamenti*.

⁶¹ Il contributo esegetico che Michelet ricava dalle analisi della *Nicomachea* comprende anche la frase criptica sulla «invenzione del *dolus indirectus*» che chiude il § 119 (cfr. *Das System der philosophischen Moral*, pp. 89-94).

⁶² Cfr. *ivi*, III, 1, pp. 190-251. Nell'*Etica Nicomachea* il tema della virtù, introdotto alla fine del libro I, è al centro del libro II. La seconda parte del libro III e il IV trattano le virtù etiche, il V la giustizia, il VI le virtù dianoetiche.

sofia morale, sia a quella di Schleiermacher. Qui l'integrazione compiuta dall'allievo nello spirito del maestro doveva servire anche a dotare la scuola di una valida alternativa nei confronti di tendenze filosofiche rivali.⁶³

Le diverse strategie messe in atto da Michelet attraverso il ricorso a una particolare lettura di Aristotele, a fini ora esegetici, ora sistematici, ora correttivi, confermano il ruolo centrale svolto dalla storia della filosofia all'interno della scuola di Hegel. Esse mettono in evidenza, inoltre, la complessità di un'impostazione di pensiero che, mentre da un lato tendeva a ritrovare nei pensatori del passato i nuclei di verità del 'sistema' definitivo della filosofia, dall'altro li adoperava per svelare le fonti di tale sistema, in una circolarità tra costruzione teorica e riflessione storica.

⁶³ Già nei *Lineamenti*, del 1803, Schleiermacher aveva definito il bene, la virtù e il dovere come i tre concetti posti a base di ogni «principio etico» degno del nome. Va ricordato che Michelet, dopo aver deciso di lasciare gli studi giuridici per passare a Filosofia, frequentò i corsi di Schleiermacher (quattro, tra 1819/1820 e 1821) prima di quelli di Hegel: cfr. K.L. Michelet, *Wahrheit aus meinem Leben*, p. 41.

OMAR BRINO

LA STORIA CRITICA DELLA FILOSOFIA
IN SCHLEIERMACHER

1. Nell'ampio lavoro di Martial Gueroult sulla teoria e storia della storia della filosofia, che venne pubblicato postumo in più tomi tra 1979 e il 1988, con il complessivo titolo di *Dianoématique*, si trova un capitolo assai interessante su *Schleiermacher et son influence*.¹

Gueroult scrive qui che «è il movimento suscitato da Schleiermacher che condurrà alla critica più costruttiva delle pretese dell'*a priori* in generale e soprattutto di quelle hegeliane»,² notando che, per esempio, l'attività storico-filosofica di un autore come Eduard Zeller, pur avendo delle influenze anche hegeliane, non sarebbe concepibile senza l'attenzione ermeneutico-filologica valorizzata da Schleiermacher e dalla sua scuola.

Schleiermacher, dice ancora Gueroult, è «personalità originale e ricca» che

¹ M. Gueroult, *Dianoématique*, vol. 1: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, t. 2: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Aubier, Paris 1988, pp. 481-503. Per recenti introduzioni generali al pensiero schleiermacheriano, con aggiornate bibliografie, cfr. M. Ohst (Hrsg.), *Schleiermacher Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 e A. Dole - S.A. Poe - K. Vander Schel (eds.), *Oxford Handbook of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, Oxford 2023.

² M. Gueroult, *Dianoématique*, vol. 1, t. 2, p. 481.

comincia a rinnovare potentemente la storia della filosofia attraverso le sue rimarchevoli monografie su Eraclito, Anassimandro, Diogene di Apollonia e i suoi vasti lavori su Platone. La solidità erudita si congiunge, in lui, alla penetrazione critica e a un senso innato dell'originalità di ciascun autore che lo fa avanzare molto avanti all'interno della modalità specifica di vedere e concepire ciò che caratterizza i differenti pensatori.³

Questa attenzione ermeneutico-filologica alla specificità di ogni testo e ogni autore non significa, continua ancora Gueroult, che a Schleiermacher «sia sfuggito l'elemento transoggettivo, in sé stesso intemporale, che può incarnarsi in ciascuno di essi».⁴ In Schleiermacher, continua Gueroult, vi è una «sistematica, che si sforza di esprimersi nella diversità dei sistemi filosofici parziali» e

costituisce per ciascuno di essi un tipo ideale che permette di avvicinarli per mezzo di una critica formale che decide sui loro risultati e sull'assenza di contraddizioni interne: questi criteri sono, in effetti, per il pensiero sistematico una prova che esso è riuscito a risolvere il problema che si è posto.⁵

Il riferimento a questi aspetti critico-sistematici nella storia della filosofia, Gueroult lo riassume soprattutto a partire dallo smilzo libro del 1839 che riporta, per la cura dell'allievo Heinrich Ritter, un manoscritto del 1812 dalle lezioni appunto di storia della filosofia che Schleiermacher tenne a più riprese tra il 1807 e il 1820, prima a Halle e poi a Berlino⁶ (purtroppo queste lezioni non sono ancora uscite nella nuova edizione critica,⁷ che dovrebbe fornire molto materiale nuovo rispetto a quella ottocentesca di

³ *Ibidem.*

⁴ *Ivi*, p. 486.

⁵ *Ibidem.*

⁶ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie. Aus Handschriftlichem Nachlässe*, hrsg. von H. Ritter, Reimer, Berlin 1839.

⁷ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.-J. Birkner u.a., De Gruyter, Berlin - New York 1980ss. (d'ora in poi *KGA*). Quest'edizione si articola in quattro sezioni: I. *Schriften und Entwürfe*; II. *Vorlesungen*; III. *Predigten*; IV. *Übersetzungen*; V. *Briefwechsel und biographische Dokumente*.

Ritter). Senonché, per Gueroult resterebbe una opposizione irrisolta, in Schleiermacher, tra l'attenzione filologico-ermeneutica per ogni singola filosofia da un lato e questo sguardo complessivo sistematico «transoggettivo» e «intemporale» dall'altro. Ad avviso di Gueroult, i risultati più significativi dello Schleiermacher storico della filosofia restano legati al primo aspetto, laddove il secondo resta piuttosto pallido, più asserito che svolto.

2. La componente di analisi critico-sistematica complessiva non si trova comunque solo in alcuni spunti del manoscritto del 1812 delle lezioni sulla storia della filosofia, a cui ha fatto riferimento Gueroult, bensì è strutturale fin dall'ampia opera schleiermacheriana del 1803 sull'etica e la sua storia, i *Lineamenti di una critica della dottrina etica fin qui avutasi*,⁸ e più in generale è evidente in ogni trattazione storica-filosofica anche monografica di Schleiermacher.

Se in Gueroult l'attenzione ai *Lineamenti* era ancora pressoché nulla – egli non li cita nemmeno – successivamente non sono mancati, fra l'altro, coloro che hanno sottolineato l'importanza di quest'opera per comprendere sia la filosofia schleiermacheriana in generale, sia la sua storiografia filosofica in particolare.

Si veda, per esempio, come Claudio Cesa in un articolo pionieristico del 1984 definiva i *Lineamenti* «uno dei grandi libri di filosofia morale del pensiero classico tedesco», la cui ricchezza non solo teorica bensì anche storiografica presuppone «lettori che avessero una conoscenza non volgare del pensiero antico (Platone, Aristotele, gli stoici), di autori della tarda *Aufklärung*, [...], nonché di Kant e di Fichte».⁹ Le etiche analizzate sono in quest'opera, scrive ancora Cesa, «valutat[e] con occhio tecnico (coerenza, effettiva soluzione dei problemi pro-

⁸ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1803; Reimer, Berlin 1834², ora in *KGA* I.4 (2002), pp. 27-358.

⁹ C. Cesa, *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e Fichte. Spunti dalle Grundlinien*, «Archivio di filosofia», 52 (1984), pp. 19-34: 19.

posti, e così via)» e «il riferimento ai testi è preciso, e spesso anche letterale».¹⁰

Che i *Lineamenti* siano decisivi, in particolare, per comprendere tutta la mole di studio storico-filosofico di Schleiermacher su Platone è stato mostrato in un lavoro pluridecennale da André Laks, lavoro che comincia già con alcune pubblicazioni dell'inizio degli anni Novanta ed è stato recentemente riassunto in un saggio del 2019.¹¹

I *Lineamenti* si costruiscono effettivamente sulla opposizione, notata da Gueroult nelle lezioni, tra singole dottrine etiche, osservate filologicamente, da un lato, e complessivo sguardo critico-sistematico sull'etica, dall'altro, ma Schleiermacher non concepisce affatto questa opposizione come irrisolta, bensì come una tensione costruttiva.

Si noti innanzitutto il singolare della «dottrina etica fin qui» (*bisherigen Sittenlehre*) posta fin dal titolo: tale dottrina è considerata come un tutto che si esprime attraverso ogni singolo tentativo di elaborazione particolare. Attraverso la comparazione critica di questi diversi tentativi particolari è possibile per Schleiermacher avere uno sguardo complessivo generale su cos'è l'etica come riflessione filosofica sull'attività umana nel mondo.

Il mantenere uno squilibrio o addirittura uno schiacciamento di aspetti generali sugli aspetti individuali o viceversa è, fra l'al-

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Cfr. A. Laks, *Schleiermacher on Plato: From Form (Introduction to Plato's Works) to Content (Outlines of a Critique of Previous Ethical Theory)*, in A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, Leiden - Boston 2019, pp. 146-164. Sulle *Grundlinien* cfr. inoltre A. Laks - A. Neschke (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1990; 2^e éd. revue et augmentée, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2008; O. Brino, *L'architettura della morale. Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher*, Università degli Studi di Trento, Trento 2007; C. Cesa, *Attualità di Schleiermacher*, «Humanitas», 65 (2010), pp. 619-625; O. Brino, *Système et histoire dans l'éthique de Schleiermacher*, «Archives de Philosophie», 77 (2014), pp. 237-258; E. Giacca, *La formazione del pensiero etico di Schleiermacher*, Fabrizio Serra, Roma - Pisa 2015.

tro, l'accusa che Schleiermacher pone, in quest'opera, a molte dottrine etiche del passato, mentre egli prospetta come essenziale proprio un rapporto costruttivo tra le due dimensioni.

A suo avviso, infatti, vi sono state spesso dottrine filosofiche che hanno mantenuto o un individuale irrelato, come per esempio la filosofia epicurea, o una prevalenza schiacciante dell'universale sull'individuale, come negli stoici antichi e più di recente, a suo avviso, in Kant e, tutto sommato, anche in Fichte.

Uno dei cardini critici fondamentali dell'analisi storico-teorica delle dottrine etiche dei *Lineamenti* è, parallelamente, se tali dottrine siano «costruttive», «formative» (*bildende, hervorbringende*), oppure solo limitative, negative, repressive (*beschränkende*). Per esempio l'etica epicurea è edonistica, mentre l'etica kantiana è basata sull'agire in sé, ma entrambe sono per Schleiermacher solamente 'limitative', non costruiscono il bene e l'agire etico fin dall'inizio, bensì intervengono solo in un secondo tempo per limitare un agire che già c'è.

Le etiche più elogiate nei *Lineamenti* sono invece quelle costruttive e produttive, che formano fin dall'inizio l'agire etico, di cui Schleiermacher fa gli esempi nell'antichità di Platone e Aristotele e nell'epoca moderna di Spinoza.

Con Platone, in particolare, i *Lineamenti* istituiscono un intenso confronto teorico che, come ha appunto notato Laks, costituisce il contesto contenutistico dei lavori puntuali che su di lui Schleiermacher aveva cominciato contemporaneamente: il primo volume della monumentale traduzione uscirà l'anno dopo, il 1804, con l'importante introduzione complessiva.¹²

Secondo Schleiermacher, in Platone può trovarsi un primo quadro teorico per cui il particolare e l'individuale può contribuire in un modo suo proprio all'agire umano nel suo complesso:

¹² Cfr. *Platons Werke*, vol. I, 2 tomi, Realschulbuchhandlung, Berlin 1804-1805, ivi 1817-1818²; vol. II, 3 tomi, Realschulbuchhandlung, Berlin 1805, 1807 e 1810, ivi 1818-1826²; vol. III, Reimer, Berlin 1828. Della traduzione platonica sono da poco usciti due volumi nella nuova edizione critica: *KGA* IV.3 (2016) e *KGA* IV.5 (2018).

il risultato ultimo di tale agire non può mai ovviamente essere raggiunto una volta per tutte, resta un ideale in costruzione, con una funzione di orientamento.

Lo stesso vale anche dal punto di vista scientifico e filosofico. Ogni filosofia e ogni lavoro scientifico può fornire un particolare contributo alla filosofia e alla scienza che si costruiscono a partire da tutti questi specifici, innumerevoli apporti individuali.

Già in Platone, inoltre, Schleiermacher riscontra, almeno come tendenza, una tripartizione che egli considera strutturale nella filosofia e nella scienza in generale: ossia all'etica, come riflessione scientifica e filosofica dell'attività umana nel mondo o ambiente in cui questa attività si viene a trovare, si accompagna la fisica o filosofia naturale, come riflessione scientifica e filosofica di questo stesso mondo o ambiente nel suo complesso, laddove c'è poi una terza disciplina che riguarda i criteri, le condizioni e le modalità del sapere in generale, disciplina che Platone denominava dialettica.

Già in Platone, dunque, Schleiermacher distingue dialoghi più «fisici», come il *Timeo*, dialoghi più «etici», come la *Repubblica*, e dialoghi più «dialettici» come *Il Sofista* (non a caso l'introduzione al *Sofista* del 1807 è uno degli scritti schleiermacheriani più importanti sia sulla dialettica platonica, sia su quello che lui stesso intende per dialettica, poi sviluppata nelle lezioni universitarie che tenne a più riprese sulla materia così denominata a Berlino, dal 1811 al 1831).¹³ Almeno da Platone in poi è dunque possibile, per Schleiermacher, studiare in tutti i diversi autori della storia della filosofia e della scienza come i tre diversi ambiti generali della fisica, dell'etica e della dialettica si sono articolati, diversificati e reciprocamente rapportati.

Nel corso di tale storia, questi tre ambiti disciplinari si sono andati sempre più divaricando e specificando ed è aumentata, so-

¹³ Sui rapporti tra la propria concezione della dialettica e quella platonica, che Schleiermacher intende, molto più di Hegel, in rapporto alla dialogicità socratica, si veda ora J. Lamm, *Schleiermacher's Plato*, De Gruyter, Berlin 2021.

prattutto nell'epoca moderna, l'attenzione ai singoli particolari empirici, tanto nel versante etico che in quello fisico. L'etica è dunque diventata una vasta rete di discipline, con aspetti tanto descrittivi che normativi. Nei *Lineamenti* Schleiermacher parla di un «ciclo di scienze pratiche»,¹⁴ comprendendo discipline che egli, accanto alla stessa etica generale, avrebbe anche insegnato all'università, come la politica, la pedagogia, l'estetica (come si vede l'accezione che Schleiermacher dà all'etica è ampia e simile a quella che anche in altre lingue si chiamavano *moral sciences* o «scienze morali»). Anche la fisica, egli sottolinea, si è parallelamente sempre più specializzata in un vasto insieme di discipline, con aspetti o più teorici o più empirici (Schleiermacher non insegnò però mai specificamente la fisica, accontentandosi di studiarne o solo i rapporti a essa dell'etica, o i rapporti complessivi di essa nella teoria generale del sapere o dialettica, o le forme fisico-filosofiche del passato nelle lezioni di storia della filosofia).

Tutto questo processo di specializzazione delle scienze è in generale apprezzato da Schleiermacher, perché porta a maggiore chiarezza nei particolari, ma egli nota in essa anche il rischio di una eccessiva frammentazione dei saperi, che devono intendersi invece piuttosto come correlazione paritaria tra ambiti specifici. Anche per questo è utile la storia critica della filosofia che, mostrando come si è sviluppata la progressiva divaricazione e autonomizzazione delle diverse parti della filosofia e della scienza, contribuisce in prospettiva a una trasformazione di una loro possibile correlazione anche attuale.

3. Le già citate lezioni di dialettica¹⁵ forniscono ulteriori importanti informazioni su come Schleiermacher intendeva il ruolo della storia della filosofia.

¹⁴ *KGA* I.4, pp. 333-334.

¹⁵ La più recente edizione in *KGA* I.10, tomi 1 e 2 (2002), trad. it. F.D.E. Schleiermacher, *Dialettica. Appunti dell'Autore (1822) e Nachschrift Kro-*

Innanzitutto, dicono le lezioni, la disciplina generale del sapere si è spesso nella storia distinta nel suo lato più propriamente gnoseologico o logico e nel suo lato più propriamente ontologico o metafisico, ma a livello critico Schleiermacher intende i due lati come strettamente connessi tra loro (egli parla di una parte «tecnica» e di una parte «trascendentale» di un'unica «dialettica»).¹⁶

Sui rapporti tra le diverse dottrine storiche sulla dialettica (o sulla gnoseologia, la logica o la metafisica) e la dialettica in generale, Schleiermacher concepisce un rapporto simile a quello adottato per l'etica nei *Lineamenti*.

Le dottrine su questi temi che elaborano i filosofi di ogni diversa epoca hanno ciascuna una «relativa perfezione»,¹⁷ ma nessuna può ottenere una perfezione assoluta: una filosofia come sapere assoluto è infatti irraggiungibile nella sua compiutezza, anche se il confronto che le dottrine instaurano tra loro nel corso della storia fa sviluppare un ambito ideale unitario di sapere che si costruisce progressivamente al di sopra e in mezzo a tutte.¹⁸

patscheck (corso 1822). In appendice gli appunti autografi della Dialettica (1814/15) e Introduzione alla dialettica (1832/33), a cura di S. Sorrentino, Trauben, Torino 2004.

¹⁶ Cfr. per esempio *KGA* II.10.2, p. 702 (dalle lezioni del 1822): «a seconda se si congiungano i due lati (dialettica) o se si separino (logica e metafisica) e a seconda di come si concepiscano i loro principi si pongono sempre nuove organizzazioni di sapere».

¹⁷ *KGA* II.10.2, p. 422 (dalle lezioni del 1822).

¹⁸ Cfr. *KGA* II.10.2, pp. 416-425 (dalle lezioni del 1822; trad. it. *Dialettica*, pp. 101-116). Ciascuna dottrina – dice qui Schleiermacher – sviluppa una suo «punto di vista» (*Standpunkt*) che intende differenziarsi e opporsi a quello delle altre, ma nessuna possiede un «punto di vista» assoluto e una comprensione del «contesto» teorico complessivo (*Zusammenhang*) sarà possibile solo confrontando tra loro le diverse dottrine. Una interessante valorizzazione di questi passaggi della dialettica schleiermacheriana (nelle edizioni allora disponibili) per una comprensione 'sinottica' della filosofia dell'epoca stessa di Schleiermacher – la cosiddetta «filosofia classica tedesca» – al di là e attraverso i diversi 'punti di vista' di ciascun grande filosofo di quel contesto è in C. Cesa, *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma - Bari 1997, pp. IX-XI (si noti come l'autore utilizzi qui la dialettica di Schleiermacher per impostare il

Questo schema permette a Schleiermacher di valorizzare filologicamente la specificità storica di tutte le dottrine senza rinunciare alla possibilità di confrontarle e farle dialogare tra loro. Lo storico e l'individuale è considerato, infatti, un arricchimento al processo conoscitivo umano complessivo anche sui problemi più generali. Un sapere assoluto definitivo non ci sarà mai perché toglierebbe la ricchezza delle singolarità e delle novità; nel contempo tale sapere resta come ideale complessivo per i confronti continui tra le dottrine particolari.¹⁹

In questo senso, l'ermeneutica come disciplina circostanziata volta a comprendere le specificità di ciascun testo, di ciascun parlante, di ciascuno scrivente ha un ruolo decisivo per Schleiermacher, proprio perché questa specificità differenziale non è mai integrabile in un modo totalizzante e assoluto e mantiene sempre una sua dimensione irriducibile e arricchente come tale.

Si comprende da qui la critica che Hans-Georg Gadamer pone all'ermeneutica differenziale schleiermacheriana, partendo da premesse di un sapere integrativo complessivo esplicitamente molto più vicine a Hegel che a Schleiermacher. Per Schleiermacher invece la differenza tra particolare reale e unità ideale costituisce una tensione costruttiva, mai appiattibile o da una parte o dall'altra.²⁰

Non a caso Schleiermacher è stato un punto di riferimento privilegiato per le ermeneutiche critiche e differenziali che non si sono riconosciute nell'impostazione gadameriana, vedendo

problema del rapporto tra la filosofia del suo 'rivale' Hegel e il contesto storico-teorico in cui entrambi si muovono).

¹⁹ Oltre ai passi già citati cfr. anche *KGA* II.10.2, pp. 700-705 (dalle lezioni del 1822; trad. it. *Dialettica*, pp. 455-464).

²⁰ Su questi aspetti cfr. precisamente K. Gjesdal, *Schleiermacher's Critical Theory of Interpretation*, in Ead., *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 155-184. Cfr. inoltre L. Dannenberg, *Schleiermacher und die Hermeneutik*, in A.M. Baertschi - C.G. King (Hrsgg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin - New York 2009, pp. 211-276.

nella fusione degli orizzonti più una confusione che uno scambio proficuo. Pionieristico su queste critiche a Gadamer e sul rilancio alternativo di Schleiermacher era stato qui Peter Szondi;²¹ più recentemente, anche grazie alla lezione del grande filologo e pensatore Jean Bollack, notevole è stato il lavoro interdisciplinare proveniente dall'ambito linguistico francese, da parte di studiosi di Schleiermacher alla confluenza tra filologia, storia, linguistica, traduttologia, filosofia, quali Christian Berner, André Berman, Denis Thouard, la svizzera Ada Neschke, il già citato André Laks.²²

Tra le singole dottrine particolari reali, da un lato, e il sapere assoluto solo ideale, dall'altro, Schleiermacher introduce esplicitamente un ambito intermedio che nelle lezioni di dialettica del 1822 chiama «la disciplina specifica» della «storia critica della filosofia».²³ Il termine «critica», usato anche nel titolo dei *Lineamenti*, ha a che fare con i confronti sistematici tra più dottrine particolari, per valutarne la maggiore o minore capacità di

²¹ Cfr. P. Szondi, *L'herméneutique de Schleiermacher*, «Poétique», 1 (1970), pp. 147-155 (trad. it. in Id., *Poetica dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Torino 1973, pp. 208-232).

²² Cfr. A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Gallimard, Paris 1984 (trad. it. *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997), cap. 10; A. Laks - A. Neschke (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*; C. Berner, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, Dialectique, Éthique*, Cerf, Paris 1995; D. Thouard, *Schleiermacher: communauté, individualité, communication*, Vrin, Paris 2007; Id., *Herméneutique critique: Bollack, Szondi, Celan*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2012.

²³ *KGA* II.10.2, p. 702 (dalle lezioni del 1822), dove si parla appunto della «disciplina specifica» (*eigne Disciplin*) della «storia critica della filosofia secondo i nostri già esposti principi». L'espressione «storia critica della filosofia» era già ben attestata all'epoca (si ricordi la celebre *Historia critica philosophiae* di J. Brucker); Schleiermacher assegna però a tale espressione un significato specifico che si inquadra nella propria concezione della storia, della filosofia e della critica (non a caso egli parla appunto di «storia critica della filosofia» secondo «i nostri principi»). Cfr. G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, pp. 92-93.

risolvere problemi trasversali a più di una o problemi specifici a ciascuna.²⁴

Per un uso analogo, si vedano per esempio le lezioni di estetica, tenute tra il 1819 e il 1833: per Schleiermacher l'estetica è una disciplina critica perché si occupa di stabilire quali criteri possano costituirsi per stabilire il valore maggiore o minore delle opere d'arte; è una disciplina che si costruisce attraverso i confronti tra più forme artistiche, senza ovviamente pretendere di sostituirsi a ciascuna opera d'arte particolare e senza nemmeno pretendere di esporre da sé l'opera d'arte assoluta. Nella realtà ci sono solo le singole opere d'arte e la forma d'arte assoluta è solo un termine puramente ideale che serve però da orientamento attraverso la disciplina critica dell'estetica per valutare la qualità maggiore o minore delle singole opere d'arte rispetto alla capacità estetica umana nel suo complesso.²⁵

Come si vede, la valorizzazione schleiermacheriana della storicità singolare di ogni dottrina filosofica non significa affatto relativismo indistinto e proprio a motivo di ciò è a suo avviso particolarmente importante la storia critica della filosofia, che egli ha ampiamente perseguito in modo più esplicito nei *Lineamenti* e in modo più implicito nei suoi studi monografici su Platone, Eraclito²⁶ e altri autori antichi e moderni.²⁷

²⁴ Per i significati specifici che Schleiermacher assegna al termine 'critica' si veda l'analisi di G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 118ss.

²⁵ Le lezioni di estetica sono uscite da poco in *KGA* II.14 (2021).

²⁶ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*, «Museum der Altertums-Wissenschaft», 1 (1807), pp. 313-533, ora in *KGA* I.6 (1998), pp. 101-316.

²⁷ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Über Anaximandros*, «Abhandlungen der philosophische Klasse der Königlich Akademie der Wissenschaften. Aus dem Jahre 1804-1811», Berlin 1815, pp. 97-124; Id., *Über das Verzeichnis der Schriften des Democritus bei Diogenes Laertius* (conferenza tenuta all'Accademia delle Scienze il 9 gennaio 1815, pubblicata postuma); Id., *Zur Charakteris-*

4. Per come è specificamente intesa da Schleiermacher questa «storia critica della filosofia» ha aspetti sia sincronici che diacronici.

I *Lineamenti* hanno un andamento soprattutto di comparazione sincronica, come, per esempio, nella già citata distinzione tra dottrine etiche costruttive o limitative attraverso l'intera storia della filosofia: «limitative» sono qui, come abbiamo visto, per lui le dottrine etiche degli Epicurei e degli Stoici così come di Kant e di Fichte. Non mancano però già nei *Lineamenti* anche aspetti di comparazione diacronica, che verranno ulteriormente sviluppati nelle lezioni di storia della filosofia.

Una prima fondamentale distinzione diacronica Schleiermacher la pone tra la filosofia antica e la filosofia moderna, laddove quest'ultima nasce con l'epoca cristiana e si sviluppa prima attraverso il Medioevo e poi attraverso la nuova scienza sia fisica che storico-filologica, dall'umanesimo e dalla rivoluzione scientifica in poi.

tik des Herrn v. Leibniz (discorso tenuto all'Accademia delle Scienze il 3 luglio 1815, pubblicato postumo); Id., *Über die Preisaufgabe: Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt? und welches sind Berührungspunkte, die beide Philosophen miteinander gemein haben?* (discorso tenuto all'Accademia delle Scienze il 3 luglio 1815, pubblicato postumo); Id., *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, «Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Aus dem Jahre 1814/15», Berlin 1818, pp. 50-68 (un classico della storiografia filosofica ottocentesca); Id., *Über die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, «Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Aus dem Jahre 1816-1817», Berlin 1819, pp. 263-276; Id., *Über die ethischen Werke des Aristoteles* (conferenza tenuta all'Accademia delle Scienze il 4 dicembre 1817, pubblicata postuma); Id., *Über den Philosophen Hippon* (conferenza tenuta all'Accademia delle Scienze il 14 febbraio 1820, pubblicata postuma); Id., *Über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst* (conferenza tenuta all'Accademia delle Scienze il 28 luglio 1826, pubblicata postuma); Id., *Zu Platon: Republik II. Bekker p. 72, 3 sq. Über eine Glosse des Timaeus* (conferenza tenuta all'Accademia delle Scienze l'8 agosto 1826, pubblicata postuma); Id., *Über Leibniz unausgeführt gebliebenen Gedanken einer allgemeinen philosophischen Sprache* (conferenza tenuta all'Accademia delle Scienze il 7 luglio 1831, pubblicata postuma). Tutte le conferenze accademiche, sia edite che inedite in vita, sono ora in *KGA* I.11 (2002).

Dal punto di vista etico, queste differenze diacroniche si configurano in una sempre maggiore distinzione di piani sociali in cui si può esplicitare in modo più libero il contributo specifico di ogni singolo alla collettività.

Questo porta ad alcune precise critiche all'etica di un filosofo per altri versi molto apprezzato da Schleiermacher come Platone: critiche specifiche che, già presenti nei *Lineamenti*, diventano più marcate soprattutto negli ultimi testi, come l'introduzione alla *Repubblica* del 1828.

Schleiermacher sostiene qui che la compatta visione unitaria della comunità politica di Platone finisce per schiacciare ogni libertà dell'individuo, pregiudicando completamente anche settori come l'amore, di cui altre opere platoniche, come il *Simposio* o il *Fedro*, avevano messo meglio in risalto la valenza etica; la riduzione della famiglia a mero luogo di riproduzione per i fini comunitari e la pressoché completa estirpazione dell'amore coniugale e genitoriale a favore dell'amore di patria sono gli esiti estremi di tale visione. Come Schleiermacher argomenta a più riprese anche nelle quasi contemporanee lezioni di pedagogia del 1826, Platone ha giustamente sottolineato gli elementi di partecipazione spontanea e propositiva degli individui alla comunità, ma la sua concezione monolitica della comunità stessa rende il suo maturo risultato etico e politico irrimediabilmente datato.²⁸

Le etiche 'costruttive' antiche come la platonica ma anche, seppure in modo meno coerente, l'aristotelica tendevano così a focalizzare tutti i contributi etici degli individui verso l'unica comunità politica, laddove la netta separazione cristiana tra Stato e Chiesa ha comportato per Schleiermacher un maggiore ventaglio di realizzazione comunitaria da parte degli individui stessi.

Oltre alla Chiesa si è maggiormente distinta dallo Stato anche la comunità più propriamente scientifica con le sue specializza-

²⁸ Cfr. *KGA* II.12 (2017), pp. 565-566 (trad. it. in F. Schleiermacher, *Lezioni di Pedagogia: 1826*, a cura di I. Volpicelli, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 27-29).

zioni sempre più attente ai particolari, tanto negli ambiti etici che in quelli fisici. Sempre nella modernità, inoltre, si è meglio specificata anche la comunità che Schleiermacher chiama della «libera socievolezza», ossia ambiti di libero scambio amichevole non strettamente legati alla politica e piuttosto connessi a sfere come quelle dell'arte.

Lo Stato per Schleiermacher non è una mera costrizione limitatrice ed egli vede anche nel mondo moderno lo sviluppo di costruttivi legami patriottici nella vita politica: la dimensione sociale politica però non è più l'unica possibile, come nell'antichità, e il moderno ha comportato uno spettro di realizzazione sociale più libera e ampia per il singolo. Nelle varie lezioni universitarie e nei tardi saggi su etica e politica, presentati all'Accademia delle Scienze di Berlino, non mancano anche riprese di certi spunti di tipo illuministico-kantiano in merito a un diritto tra i popoli da sviluppare in modo progressivo, in una direzione sempre più cosmopolitica.²⁹

La dimensione del futuro non è dunque esclusa dalla considerazione schleiermacheriana della storia e le filosofie del presente non sono solo rivolte a raccogliere spunti già sedimentati nel passato, bensì possono e devono indicare sviluppi etici e cognitivi per il futuro almeno prossimo.³⁰

In questo contesto, Schleiermacher ritiene non solo che l'emergere delle comunità religiose cristiane abbia influito in modo decisivo nello sviluppo moderno dell'idea di libertà, bensì che le Chiese cristiane stesse contribuiranno nel futuro a un ulteriore sviluppo dell'idea liberale, anche in senso cosmopolitico.³¹

²⁹ Cfr. A. von Scheliha, *Die Beziehungen der Völker nach Schleiermachers Staatslehre*, «Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte», 12 (2006), pp. 1-15.

³⁰ Non a caso le *Grundlinien* parlavano di un compito non solo storico-retrospettivo, ma altrettanto «profetico» dell'analisi critica dell'etica, *KGA* I.4, p. 332.

³¹ Cfr. A. von Scheliha, *Die Beziehungen der Völker nach Schleiermachers Staatslehre*, *passim*.

Tale connessione tra Chiese cristiane e libertà moderna segnerà la ricezione di Schleiermacher, il quale, nel suo complesso, tenderà a essere valorizzato da linee di pensiero di cristianesimo liberale, mentre risulterà assai meno interessante per coloro che a vario titolo vedranno un contrasto insanabile tra ulteriore sviluppo delle Chiese cristiane, da un lato, e la modernità, dall'altro, indipendentemente se a partire dalle Chiese contro la modernità o viceversa.³²

Non a caso, attorno alla differenziazione diacronica di filosofia antica e moderna, le lezioni sulla storia della filosofia trattano anche del problema generale del rapporto tra dialettica e religione. Secondo Schleiermacher già nella filosofia greca si trova una dimensione specifica del religioso, come, a suo avviso, si vede ancora una volta, per eccellenza, in Platone. Quando nella *Repubblica* (509b) Socrate fa riferimento a un Bene che si situa al di sopra del rapporto tra essere e pensare allude a una dimensione superiore che, come tale, non può mai essere posseduta in modo assoluto all'interno dell'essere o del pensiero, ma rende tuttavia possibile il loro relazionarsi costruttivo.³³

Anche in questo caso, per Schleiermacher la filosofia moderna, in seguito al messaggio cristiano, rende più universale e definito questo riferimento superiore, laddove in Platone il tema religioso rimaneva solo alluso e poi ambigualmente mescolato al tema politico.

Tra i filosofi moderni, nelle lezioni di storia della filosofia, Schleiermacher svolge interessanti confronti con Cartesio, e con la sua articolazione delle dimensioni umano-coscienziale, cosmica e divina.³⁴ In Cartesio o in Spinoza, però, Schleiermacher vede

³² Cfr. le diverse prospettive presentate nel volume collettaneo A. Arndt - K.V. Selger (Hrsgg.), *Schleiermacher - Denker für die Zukunft des Christentums?*, De Gruyter, Berlin - Boston 2011, ben riassunte in S. Gerber, *Bericht über die Symposium*, ivi, pp. 3-10.

³³ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*, p. 21, nonché G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, pp. 258ss.

³⁴ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*, pp. 268-271.

un'eccessiva pretesa di una scienza assoluta dell'infinito, laddove, invece, a suo avviso, come si è già accennato, tale scienza assoluta è impossibile, mentre il riferimento all'infinito superiore è accessibile solo all'interno delle singole coscienze finite, storicamente determinate e in interazione tra loro.³⁵

Anche nello Schleiermacher dialettico e teorico della religione opera, infatti, quello che Georg Simmel considerava «il cardine» della «visione del mondo» schleiermacheriana, ossia «il grande pensiero storico-universale, secondo cui non solo l'uguaglianza degli uomini, ma anche la loro diversità è un'esigenza etica».³⁶ Proprio come lo sarà Simmel, Schleiermacher appare sempre interessato ai rapporti di interazione reciproca con cui gli individui costituiscono le loro stesse storicità peculiari, ciascuna diversa, ma non avulsa da quelle degli altri.

5. Per passare a qualche sommaria considerazione conclusiva, direi che si può concordare con Gueroult che l'influenza maggiore di Schleiermacher sulla storiografia filosofica sia stata quella della attenzione ermeneutico-filologica alle singole filosofie e ai singoli testi. La sua specifica e complessiva concezione della storia critica della filosofia ha influito meno, consegnata com'è soprattutto a opere come i *Lineamenti* o le *Lezioni di dialettica*, che hanno avuto, per molto tempo, un influsso nel complesso piuttosto limitato. Ciò non toglie che la sua impostazione non presenti spunti interessanti, forse perfino più di quanto ammettesse lo stesso Gueroult, rispetto al problema 'dianoematico', che a quest'ultimo stava a cuore, di mettere in relazione un'attenzione ermeneuticamente precisa alle singole filosofie, da un lato, e una complessiva considerazione sistematica trasversale su di esse, dall'altro.

³⁵ Cfr. per esempio *KGA* II/10.1, pp. 119-120; *KGA* II/10.2, p. 204.

³⁶ G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, in Id., *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, hrsg. von M. Landmann, Koehler, Stuttgart 1957, pp. 260-269: 267. Cfr. H. Kress, *Il pensiero dell'individualità in Schleiermacher e i suoi riflessi sulla filosofia della vita di Simmel*, «La società degli individui», 7 (2001), pp. 31-56.

La ricezione anche della storiografia filosofica complessiva, come di altri aspetti, del pensiero schleiermacheriano, è stata però a lungo, come accennato, segnata da un lato dalla sua identificazione con il cristianesimo ecclesiastico-liberale e dall'altro dall'ostilità o dall'indifferenza verso questo orientamento ideale o ideologico generale.

Ora, non si tratta certo di negare le connessioni di Schleiermacher con il cristianesimo ecclesiastico-liberale, ma è alquanto riduttivo leggerlo solo da questo punto di vista.

Al di là dei contesti e degli interessi ideologici o ideali generali, infatti, il suo contributo filosofico anche nel settore della teoria della storia della filosofia, come in altri settori, vale la pena considerarlo e valutarlo per quanto riesce o non riesce a ottenere nell'ambito specifico a cui si applica.

RENATO PETTOELLO

ELOGIO DELLA SOBRIETÀ.
LA STORIA DELLA FILOSOFIA DI J.F. FRIES

Geschichte der Philosophie ist unter allen
Geschichten die langweiligste, wenn sie nicht
benutzt wird zum neuen Philosophieren.
J.F. HERBART

Rispettivamente nel 1837 e nel 1840, Fries pubblica una *Geschichte der Philosophie* in due ampi volumi. È bene ricordare, però, che egli aveva già elaborato compiutamente gli aspetti teorici e metodologici della sua concezione della storiografia filosofica fin dal 1811 nel saggio *Tradition, Mystizismus und gesunde Logik*. Aspetti teorici e metodologici che verranno ripresi, talvolta alla lettera, nell'opera maggiore. Considerazioni analoghe e applicazioni concrete del metodo proposto si trovano anche in alcuni brevi scritti su Platone e Aristotele, pubblicati tra il 1819 e il 1828, oltre che in *Das Lob der wissenschaftlichen Trockenheit*, apparso postumo, nel 1929 nelle «Abhandlungen der Fries'schen Schule», l'organo ufficiale della Scuola neofriesiana, ma databile in quel torno d'anni.

1. La storia della filosofia, dichiara Fries, non può essere una mera raccolta di dati empirici, una semplice sequela di opinioni o, ancora peggio, una raccolta delle biografie dei filosofi che si sono succeduti nel tempo. È necessario, al contrario, elaborare

una storia della filosofia unitaria, in cui non vi siano dei salti. La storia della filosofia, infatti, è attraversata da un unico filo che va dai Greci, ove ha realmente origine la filosofia, attraverso il Medioevo, fino al mondo germanico. I Latini, non avendo una vera cultura, non hanno fornito alcun contributo significativo allo sviluppo della filosofia. Il primo passo fondamentale, per poter elaborare una storia della filosofia degna di questo nome, consiste nell'individuazione dell'essenza stessa della filosofia e del percorso che lo spirito compie per giungere all'autocoscienza di sé. Mediante un mero empirismo storico non saremmo neppure in grado di riconoscere il progresso di questa storia che ci apparirebbe come una congerie di fatti slegati tra loro. Il compito della storia della filosofia consisterà, allora, nel chiarire lo spirito filosofico nel suo sviluppo, liberandolo dagli aspetti esteriori che lo condizionano e che fanno perdere di vista il suo significato profondo. La storia della filosofia deve insomma mostrare come sono stati affrontati via via, nel corso del tempo, i problemi fondamentali ed 'eterni' della filosofia. A tale fine ha valore soltanto l'elaborazione scientifica, sistematica delle concezioni filosofiche, espressa in un linguaggio vivo, dando il giusto rilievo alla formazione di scuole. La formazione filosofica entro una scuola è infatti fondamentale per Fries. Del resto, ogni processo del pensiero viene dalla tradizione che, in quanto tale, è ineludibile, a condizione di non accettarla acriticamente e di non esserne asserviti; diversamente, essa diventa uno degli ostacoli maggiori allo sviluppo del pensiero filosofico autonomo. Fries, dunque, sostiene la necessità di elaborare una storia della filosofia filosofica e l'unica posizione valida dalla quale partire è la concezione filosofica che si è fatta propria, legata appunto a una tradizione di scuola. Chi non ha una sua concezione della filosofia non può neppure comprendere adeguatamente quella altrui e, inversamente, soltanto confrontando la propria concezione con quelle altrui, può veramente comprenderla a fondo e giustificarla. Tuttavia, bisogna guardarsi dall'attribuire a pensatori del passato le nostre stesse concezioni o anche solo la maturità nell'affrontare i problemi filosofici che

caratterizzano le epoche posteriori. Ogni pensatore deve essere compreso secondo la sua propria concezione del mondo e della vita e la sua dialettica, ove col termine 'dialettica' Fries intende «l'unione delle forme del perfezionamento logico e metafisico» di un filosofo.¹ Tra le scuole filosofiche si ha un conflitto che riguarda appunto la dialettica. D'altro canto, se non si conosce la cultura dell'epoca in cui è vissuto un determinato pensatore, non è neppure possibile comprenderlo, in quanto filosofo. Lodarlo o biasimarlo in base alle caratteristiche della nostra epoca non ha alcun senso. Ciò implica che per poter elaborare una storia della filosofia scientificamente fondata non si può non ricorrere all'aiuto della filologia e persino della biografia, a condizione, però, che l'una e l'altra siano di semplice complemento all'indagine propriamente filosofica. L'unitarietà dello sviluppo della storia della filosofia non significa, tuttavia, come si vedrà tra breve nel confronto con Hegel, che si debba immaginare un progresso lineare. Gli errori, i ripensamenti, gli arretramenti sono sempre possibili, ma anche l'errore ha rilievo, se contribuisce alla crescita vitale della filosofia. Anzi, il cammino di sviluppo nella storia della filosofia prende inevitabilmente le mosse da errori e concezioni unilaterali, per liberarsene via via sempre più. Resta fermo, però, che ogni epoca filosoficamente vitale possiede l'intero contenuto delle verità filosofiche. Il contenuto, del resto, è comune a tutte le epoche, quello che muta è la forma. La forma, poi, altro non è che il lavoro dell'intelletto pensante, il lavoro della riflessione. I progressi nella storia della filosofia non vanno cercati affatto nel possesso di nuove verità filosofiche, bensì nelle nuove forme della concezione della verità, nelle forme del modo di pensare. La storia della filosofia altro non è dunque che la «storia del perfezionamento *logico* del nostro spirito, è lo *sviluppo dell'arte di astrarre*».² La vera storia della filosofia è la storia delle astrazio-

¹ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften, nach den Ausgaben letzter Hand*, hrsg. von G. König - L. Geldsetzer, Scientia, Aalen 1969ss., Bd. 18, p. 21.

² Ivi, Bd. 18, p. 10.

ni. I più corretti modi di astrarre sono l'autentica nuova conquista in essa. La vera storia della filosofia è dunque una storia del filosofare, non delle filosofie.

Questa concezione della storia della filosofia porta Fries a porsi in conflitto con alcuni storici della filosofia, peraltro, a suo giudizio, eccellenti, quali Ernst Reinhold e Heinrich Ritter, perché pretendevano di scrivere una storia della filosofia obiettiva e imparziale, cosa che impedisce di fornire una vera valutazione delle dottrine dei singoli filosofi. Quanto a storici come Brucker e Tennemann, va senza dubbio riconosciuto loro di aver raccolto e fornito molto materiale per la storia della filosofia, ma il primo non riesce a dar conto dello sviluppo complessivo, mentre il secondo fornisce un quadro complessivo dello sviluppo della storia della filosofia, ma non della storia della dialettica. Decisamente più apprezzabile, secondo Fries, è la storia della filosofia di De-gérando, anche se la sua filosofia dell'esperienza non può certamente essere condivisa.

Il vero scopo della storia della filosofia, abbiamo visto, è «il progresso della scienza stessa». In questa prospettiva assumono un ruolo centrale la riflessione che sola porta al pensiero autonomo e alla filosofia. Ma la riflessione altro non è che conoscenza di sé, perché è la facoltà dell'auto-osservazione autonoma: «la riflessione è la libera attività interiore dello spirito». Essa è, secondo Fries, la caratteristica propria del pensiero filosofico e, in quanto tale, si estende a tutte le scienze, in quanto fornisce loro lo spirito scientifico. In questa prospettiva assumono un ruolo centrale la logica, che consiste nella lingua e nell'astrazione, nella parola e nel concetto, e il rigore metodologico.

Tra il 1833 e il 1836 vengono pubblicate, a cura di Michelet, le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* di Hegel e Fries osserva, con non poco stupore, di trovarsi «nel più sorprendente rapporto con Hegel».³ Le considerazioni metodologiche di Hegel nell'introduzione alle sue lezioni sulla storia della filosofia

³ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 18, p. XII.

sono del tutto simili, constata, a quelle che egli aveva già svolto nel suo scritto del 1811.⁴ La storia della filosofia è «lo sviluppo dell'autoconoscenza dell'intelletto», anche se per Fries l'intelletto è «l'intelletto umano che si perfeziona nella vita sociale dei pensatori autonomi, mentre Hegel s'immagina lo spirito del mondo che gradualmente giunge a consapevolezza».⁵ Ne consegue che, a dispetto delle affinità metodologiche, la distanza tra le due concezioni risulta evidente. Il primo punto di totale dissenso è la lingua artificiosa e oscura, «che si adatta benissimo alla chiacchiera, ma assai male al pensiero», che, ovviamente, permea di sé anche l'esposizione della storia della filosofia. Inoltre, non si può mai sapere a priori quando e dove si raggiungerà un nuovo livello dello sviluppo. Hegel, invece, «con la sua fede superstiziosa nella necessità [...] rimane legato ad un'esposizione così grossolana che grazie a lui la questione non può mai diventare chiara».⁶ Ma poi, che cos'è lo spirito del mondo? Altro non è che «il divenire dello stesso buon Dio!».⁷ Si tratta, alla fin fine, di una concezione teologica. Si può ben assumere che ci sia un perfezionamento dell'umanità, ma non senza sbagli ed errori. Per questo nella storia della filosofia bisogna seguire il perfezionamento del sano intelletto e la sua lotta contro l'errore.

La distanza con Hegel non riguarda però tanto l'esposizione dello sviluppo storico, quanto piuttosto la diversa concezione dello sviluppo dell'autoconoscenza. Hegel, in sostanza, ignora quasi del tutto lo sviluppo proprio del pensiero umano, dall'intuizione ai diversi gradi del modo di rappresentare astratto. Egli,

⁴ Otto Apelt, esponente della Scuola neofriesiana, giunge a ipotizzare che Hegel abbia letto lo scritto friesiano del 1811 e ne sia stato influenzato, maturando così la sua propria concezione della storia della filosofia, anche se, ammette, non si può certamente parlare di plagio. Cfr. O. Apelt, *Die Behandlung der Philosophie bei Fries und bei Hegel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1912, p. 21.

⁵ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 18, p. XII.

⁶ Ivi, Bd. 18, p. XIV.

⁷ Ivi, Bd. 18, p. XVII.

continua Fries, «tralascia del tutto le indagini psicologiche e le riconduce solamente a quelle vuote indagini ontologiche dell'in sé, per sé e in e per sé». ⁸ In questo modo egli pretende di mostrare come Dio trovi gradualmente se stesso, elevando le sue idee a pensieri e i suoi pensieri a concetto. Insomma, Hegel con la sua «rigida dialettica» ripropone soltanto «il fatalismo psicologico» di Fichte e Schelling, ma soprattutto di Jakob Böhme. Un fatalismo che «trasforma tutta quanta la filosofia nella favola di come la divinità, soggetta al destino dell'autoconoscenza, abbia dovuto creare il mondo e sia dovuta pervenire gradualmente all'autoconoscenza». ⁹ Hegel «nella storia della filosofia e dell'umanità», scrive Fries a Karl Heinrich Schleiden il 13 marzo 1834, «non cerca ciò che gli uomini hanno pensato e fatto, che dovettero pensare e fare, bensì soltanto come Dio è stato e diviene; in questo modo egli non può mai veramente innalzarsi al di sopra di vuote tautologie». ¹⁰ Il compito che si propone Fries è invece quello di scrivere una storia della filosofia, confrontando i sistemi con le rigorose astrazioni del criticismo. Il punto fermo dal quale partire è il confronto con Kant, in quanto Kant «ha scoperto per primo l'intero sistema delle nostre fondamentali conoscenze metafisiche, insieme al metodo per la loro fondazione scientifica»; solo così è possibile e «facile distinguere l'autentica conoscenza metafisica da ogni fantasia mitologica e da ogni vuota ipotesi fisica o iperfisica e così esporre lo specifico processo evolutivo filosofico dei pensieri nella storia della filosofia». ¹¹

Fries attribuisce un grandissimo rilievo al linguaggio, la cui evoluzione ha avuto, a suo avviso, un ruolo fondamentale nello sviluppo della logica e della filosofia. Del resto, «filosofia e lingua non possono che formarsi a vicenda». Soltanto la scoperta di un linguaggio che faccia effettivamente presa sulla realtà rese

⁸ Ivi, Bd. 18, p. XVIII.

⁹ Ivi, Bd. 18, p. XX.

¹⁰ Ivi, Bd. 28, pp. 627-628.

¹¹ Ivi, Bd. 18, pp. XXI-XXIII.

possibile il sorgere della filosofia. Questa è la grande scoperta dei Greci e la filosofia, dunque, non può che iniziare col pensiero greco. Purtroppo, osserva Fries, il linguaggio immaginifico è tornato in auge, grazie a Schelling, «questo nuovo maestro della favolosa sapienza superiore». Schelling e i suoi seguaci inventano così «parole nuove, espressioni oscure, rivestite di un proprio, sofisticato conio di immagini, che nascondono sempre di nuovo la mancanza di pensieri».¹² Dietro «l'orpello retorico» si nasconde l'«insulsaggine dei loro pensieri» e l'abbandono alla fede miracolosa. La filosofia deve essere scabra, asciutta, sobria e non abbandonarsi a facili *escamotages* retorici: «la filosofia», osserva Fries, «non assomiglia alla vite, che nel succoso grappolo offre la bevanda che riscalda, non alla palma da cocco che nella dura scorza offre dolce, vivo e nutriente latte, bensì a quelle spezie, come la cannella, la noce moscata e il pepe che, nella calura avvantante, sviluppano il loro aroma nelle parti più secche del loro sviluppo».¹³ La filosofia, se non vuole essere mera chiacchiera o faccenda per iniziati, deve servirsi di un linguaggio rigoroso, che le consenta di giungere alle più efficaci astrazioni. Se la lingua usata da un filosofo è una sua invenzione e non il veicolo dello spirito di un popolo, e questo è appunto il caso, secondo Fries, di Schelling, di Hegel e dei loro seguaci, può essere interessante per il suo inventore, ma non ha alcun rilievo per la storia della filosofia. La lingua della filosofia, infatti, non è faccenda del singolo pensatore, bensì faccenda dell'intera comunità di un popolo, anche se il processo di astrazione, necessario per il perfezionamento della filosofia, viene prodotto dal singolo pensatore. Tuttavia, anche chi contribuisce a questo perfezionamento è legato al suo tempo e ai tempi che l'hanno preceduto. Ogni pensatore è figlio del suo tempo e del suo popolo e la sua concezione del mondo e della vita sono determinate da questo legame. D'altro canto, se è vero che l'autentico progresso della filosofia può esse-

¹² Ivi, Bd. 20, pp. 8-9.

¹³ Ivi, Bd. 20, p. 417.

re ottenuto soltanto mediante il vitale perfezionamento della lingua e del suo spirito in tutti i popoli colti, non meno rilevante è il graduale influsso che esercitano le scuole filosofiche sul modo di pensare e sull'uso linguistico di tutto il popolo. La filosofia, pur con il suo costante sforzo di giungere alle più alte astrazioni, deve rimanere fedele alla lingua viva del suo popolo e non deve pretendere di isolarsi presuntuosamente, ricorrendo a un linguaggio inventato e oscuro. Le condizioni esterne per il perfezionamento della filosofia sono dunque, a parere di Fries, la lingua e, come s'è detto, la scuola. Chi intende agire in modo autonomo sulla storia della filosofia deve individuare il suo predecessore, dal quale imparare. Soltanto allora è in grado di procedere autonomamente.

2. Sulla base di queste considerazioni generali, Fries propone la sua idea dello sviluppo della filosofia nel corso della storia. La filosofia è caratterizzata da tre specifici ambiti: teoria, etica ed estetica. E, com'è ovvio, questi tre ambiti si ripresentano con pesi differenti anche nella storia della filosofia. Inoltre, come s'è visto, l'essenza della storia della filosofia è caratterizzata dallo sviluppo logico della riflessione, che diventa il campo di battaglia tra empirismo, dogmatismo e filosofia scientifica. Conseguentemente, nella storia della filosofia si ripresenta, con alterne vicende, l'opposizione di intuizione, induzione e speculazione. Lungo tutta la storia della filosofia si assiste poi al conflitto tra misticismo e sana logica. È dunque fondamentale distinguere tra l'astrazione corretta e l'astrazione mistica. Fintanto che non si capisce che la dipendenza da leggi necessarie e universali dell'esistente appartiene soltanto alla nostra interpretazione delle cose e non alla loro essenza stessa, si resterà prigionieri del misticismo. Ogni sistema filosofico unilaterale ha a suo fondamento un sistema mistico, cioè un sistema che confonde l'immagine e la cosa, che ipostatizza delle forme astratte, con la pretesa di conoscere la vera, immediata essenza delle cose.

La storia dello sviluppo del pensiero attraversa, come s'è detto, tre periodi principali: un primo periodo intuitivo, uno induttivo e

uno speculativo. Nei filosofemi intuitivi la fantasia arzigogolante cerca in modo poetico l'unità soltanto nel raggruppamento del quadro del mondo. In questa fase si contrappongono immediatamente i credenti e gli eretici e questa contrapposizione si ritrova anche in altre epoche della storia della filosofia. A questa lotta violenta segue un conflitto più mite tra soprannaturalismo e razionalismo.

Il periodo dell'induzione segna l'autentico sorgere dello spirito filosofico, in cui l'intelletto comincia a essere attivo con libertà e autonomia. Finalmente l'intelletto impara a conoscersi e scopre con chiara autocoscienza il punto di vista della teoria e della scienza. Questa crescita dello spirito filosofico attraversa diversi periodi, in cui l'induzione s'intreccia con l'intuizione, l'induzione stessa e la speculazione. Questo processo attraversa vari momenti. Si ha innanzitutto l'induzione intuitiva, in cui l'induzione si libera dall'intuizione pura e semplice e sostituisce ai simboli intuitivi la verità. Segue poi la fase dell'induzione induttiva, in cui vengono elaborate le prime forme matematiche e si genera la prima opposizione tra dogmatismo e scetticismo. La terza e ultima fase è l'induzione speculativa, che consente il passaggio alla vera e propria speculazione che si attua grazie all'astrazione.

La speculazione si eleva al di sopra dell'induzione in quanto è pienamente signora delle sue astrazioni. Ciò è stato possibile, secondo Fries, grazie alla svolta soggettiva della speculazione. Ancora una volta, protagonista è il pensiero greco. Anche nel caso della speculazione si hanno tre fasi: la speculazione intuitiva in cui domina ancora una ragione fantasticante; la speculazione induttiva in cui si genera in particolare il conflitto tra intellettualismo ed empirismo; la speculazione speculativa, il cui inizio è caratterizzato dalla formazione della psicologia. La scoperta del criticismo è la sua vera vita e il perfezionamento della critica, grazie all'antropologia filosofica, il suo compimento.

Non è naturalmente il caso di fornire qui anche solo una rapida panoramica del quadro generale della storia della filosofia proposta da Fries. Basterà far presente, come rileva giustamente Bruno

Bianco, che «nonostante il suo carattere costruttivo e a priori», la periodizzazione friesiana viene mitigata «nel passaggio dalle *Abhandlungen* del 1811 alla *Geschichte der Philosophie*: qui essa s'incontra con la periodizzazione più tradizionale, di modo che le grandi epoche storiche definiscono insieme altrettanti momenti fondamentali della dialettica ideale dello spirito, fondendo l'istanza teorico-ideale con quella più propriamente storico-empirica».¹⁴ Ci si limiterà dunque a qualche cenno relativo ad alcuni momenti di quella che Fries chiama «la scuola kantiana».

3. L'epoca moderna, sostiene Fries, è caratterizzata dalla «svolta del tutto *soggettiva* della *speculazione*»¹⁵ e chi vuole perfezionare la speculazione deve partire da questo successo, ottenuto faticosamente dalla filosofia moderna. Il metodo socratico, al quale Fries intende richiamarsi, cioè il riconoscimento del sapere di non sapere e l'accettazione dei limiti dell'umano, esige immediatamente la critica della ragione e la scoperta, da parte di Kant, del metodo critico che, per la filosofia, caratterizza l'epoca in cui per la prima volta si ebbe la svolta soggettiva della speculazione. Kant però non si rese pienamente conto della portata della sua scoperta. Non si rese conto che l'ultimo passo da compiere consisteva nella svolta antropologica della sua critica. Come si vedrà subito, questa mancata consapevolezza di Kant diede luogo a gravi fraintendimenti. Il primo compito che spetta a chi viene dopo Kant consisterà allora nel denunciare e correggere questi fraintendimenti e ciò è possibile soltanto mediante la fondazione antropologica di tutta la speculazione. Ogni tentativo di andare oltre Kant è assurdo. In questo senso, il criticismo emendato segna la fine della storia della filosofia. «Il conclusivo acquietamento della speculazione in se stessa», dichiara Fries, «e

¹⁴ B. Bianco, *Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Die Geschichte der Philosophie*, in G. Santinello - G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 4.1: *L'età hegeliana*, Antenore, Padova 1995, p. 149.

¹⁵ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 20, p. 185.

il tempo della storia della filosofia possono essere raggiunti soltanto quando si diano alle deduzioni critiche il loro principio, mediante l'antropologia, mediante la teoria dell'intelletto umano». ¹⁶ E ancora, «io affermo che le scoperte kantiane porteranno alla fine della filosofia». ¹⁷

Kant, dunque, agli occhi di Fries, ha segnato una svolta definitiva nella storia della filosofia. La sua fondamentale distinzione tra giudizi sintetici e giudizi analitici ha consentito di chiudere per sempre con le sottigliezze inutili della scolastica e della tradizione aristotelica. Ma Kant ha posto le basi anche per liberare la metafisica dai cascami della tradizione e stabilito le condizioni per il sorgere di una sana dottrina della natura, delle virtù e della giustizia, così come della fede. Nonostante tutti i suoi grandissimi meriti, Kant è rimasto però prigioniero, in alcuni punti, della tradizione dalla quale veniva. Il primo limite è quello di non aver mai fatto oggetto sistematico del suo sistema la logica e la psicologia e il motivo di questa mancata attenzione va cercato nel fatto che le prime due *Critiche* sono rimaste legate alla forma dimostrativa di Leibniz e di Wolff. Così, invece di spiegare l'origine della contraddizione e della possibilità dell'esperienza, ha messo questi principi in cima al suo sistema. Così facendo, Kant, nella sua deduzione delle categorie, si è limitato in realtà al *quid facti*, senza riuscire a dare veramente conto del *quid iuris*. Il limite più grave di Kant, a parere di Fries, è però la permanente confusione tra l'*a priori* e il trascendentale. Kant, insomma, non sarebbe riuscito a distinguere tra il trascendentale, che è una conoscenza di una conoscenza, senza peraltro saper dare conto di che tipo di conoscenza sia, dal suo oggetto, cioè appunto la conoscenza a priori. È quello che Fries definisce il «pregiudizio del trascendentale», un pregiudizio che Kant eredita dal dogmatismo tradizionale, dal «pregiudizio della dimostrazione», nonostante abbia cercato di distinguere deduzione da dimostrazione. Insomma, se-

¹⁶ Ivi, Bd. 20, p. 187.

¹⁷ Ivi, Bd. 19, p. 717.

condo Fries, per difendersi da Hume, Kant avrebbe sostenuto che la ragione pura deve cominciare col provare tutto ciò che afferma. La stessa definizione di logica trascendentale, adottata da Kant, tradisce il pregiudizio di cui s'è detto. Tanto più che si è in presenza di una grave ambiguità, perché, o la logica trascendentale contiene essa stessa i principi metafisici, sintetici a priori, oppure, come sembra sostenere Kant, ne cerca l'origine. Nel primo caso i giudizi sintetici a priori costituiscono il contenuto della logica trascendentale, nel secondo ne sono l'oggetto. Kant avrebbe tradito in questo modo il significato di propedeutica della critica della ragione, rispetto alla filosofia.

La critica della ragione non deve provare i principi metafisici fondamentali (causalità, permanenza della sostanza ecc.), ma semplicemente mostrarli. La giusta preoccupazione di Kant di escludere dalla critica della ragione la vecchia psicologia empirica l'ha condotto all'importante distinzione tra *quid facti* e *quid iuris*, pur con i limiti che abbiamo già ricordato, ma si è poi spinto troppo oltre, rinunciando a ogni tipo di ricerca empirica, per fondare la conoscenza. Mostrare infatti che un giudizio trova il suo fondamento in una conoscenza a priori non comporta che il procedimento grazie al quale queste conoscenze sono mostrate sia esso stesso una conoscenza a priori. Solo la nuova psicologia trascendentale potrà veramente portare a termine il compito posto dalla critica della ragione. In base a questi presupposti, Kant pretende di giustificare la conoscenza oggettiva, cioè l'accordo tra la nostra conoscenza e il suo oggetto, ma, osserva Fries, questo accordo è semplicemente un fatto e non richiede giustificazione alcuna. Se l'errore di Kant è in parte giustificabile, perché si trattava di liberarsi della vecchia concezione secondo la quale l'oggetto è la causa della rappresentazione dell'oggetto stesso, Kant rimase legato a una concezione causale del rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto. Semplicemente, avverte Fries, non si può andare al di là di questo accordo che è il fatto primo e fondamentale della nostra conoscenza. Non si può saltare al di là della nostra ombra. Bisogna affidarsi semplicemente alla nostra ragione

e riconoscere la fiducia in sé della ragione. Insomma, «l'accordo delle nostre rappresentazioni con l'essere dei loro oggetti è qualcosa che lo spirito umano non può mai sottoporre a un esame mediato, bensì è solamente l'immediato presupposto di ogni ragione conoscente, che per lei vale soltanto in forza della sua *fiducia in sé* e che nell'unione con i pensieri umani non può né essere data mediatamente, né presa, né mutata». ¹⁸ Ciò non significa rifiutare il principio secondo il quale la conoscenza a priori contiene le condizioni di possibilità dell'esperienza degli oggetti. Semplicemente, la conoscenza a priori conterrà immediatamente il suo oggetto, così come quella empirica conterrà il suo. Solo rompendo questo cerchio magico sarà possibile liberare Kant dai suoi errori.

Al metodo dogmatico, entro il quale Kant è rimasto ancora irretito, Fries contrappone il metodo analitico o regressivo. I principi sono il punto d'arrivo del metodo, non il punto di partenza. Attraverso un lungo processo analitico, che parte dal complesso e dal particolare, si risale al semplice e al generale. Si tratta di adottare il metodo inaugurato da Newton e che è seguito universalmente dai fisici. Certo, se in filosofia, diversamente da quanto avviene in matematica, si parte dalle definizioni, come aveva già avvertito Kant, si ottengono soltanto delle definizioni nominali. Ma il metodo regressivo consente di andare oltre le definizioni. Esso, però, afferma Fries, non va confuso con un mero procedimento induttivo, perché l'induzione presuppone già i principi metafisici che intende derivare empiricamente. Il metodo regressivo, invece, ci mette davanti all'evidenza di questi principi a priori. Solo la psicologia trascendentale può dare conto veramente della presenza di principi puri a priori, in quanto solo essa ci mostra l'origine soggettiva dei principi nella nostra ragione. È quello che Fries definisce anche metodo speculativo, una deduzione psicologica e soggettiva. La deduzione soggettiva o psicologica delle categorie e dei principi consiste allora nel riferire le categorie e i principi alla rappresentazione fondamentale dell'unità sintetica

¹⁸ Ivi, Bd. 4, pp. 55-56.

oggettiva, presente in noi. Anche qui Kant confonde appercezione pura e appercezione trascendentale. Il metodo regressivo è, a parere di Fries, l'elemento dirimente del suo sistema, ma ne è anche il punto più problematico. Kuno Fischer fece osservare che ciò che la critica della ragione di Fries scopre è certamente a priori; ma la scoperta stessa è a posteriori. Si tratta evidentemente di un «*πρῶτον ψεῦδος. Ciò che è a priori, non può mai essere conosciuto a posteriori*».¹⁹ Fries però obietterebbe che, appunto, non si tratta affatto di conoscere ciò che è a priori, ma di averne il presentimento, affidandosi così alla fiducia in sé della ragione.

Non meno gravida di errori, secondo Fries, è la distinzione, operata da Kant alla fine dell'Analitica trascendentale, tra fenomeni e noumeni. Le idee non sono semplici concetti logici, bensì concetti metafisici dell'unità assoluta degli oggetti e sono oggetto della fede, non della conoscenza.

Nonostante i suoi limiti e i suoi errori, come s'è detto, Kant aveva posto le basi per dare vita al sistema definitivo della filosofia. Si trattava semplicemente di emendare il criticismo da questi errori e Fries riteneva di essere l'unico ad aver fatto questo passo decisivo. Come ebbe a scrivere in una lettera a Friedrich August von Calker, del 3 dicembre 1837, egli era «fermamente convinto [...] di essere l'unico degli allievi di Kant, grazie al quale la dottrina kantiana è stata ulteriormente perfezionata»;²⁰ e, in una lettera a Friedrich Francke in data 8 settembre 1832, dichiara di essere «fino ad ora, il migliore degli allievi di Kant».²¹ L'errore di fondo di tutti i sistemi postkantiani è quello di aver preteso di andare oltre Kant, invece di limitarsi, come fa egli stesso, a emendare il criticismo dai suoi errori. In questo modo, i sistemi postkantiani, a dispetto delle loro arroganti dichiarazioni, si condannano, agli occhi di Fries, a riproporre, sotto mentite spoglie,

¹⁹ K. Fischer, *Die beiden Kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorektorats, den 1. Februar 1862*, Cotta, Stuttgart 1862, p. 18.

²⁰ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 27, p. 562.

²¹ Ivi, Bd. 28, p. 177.

posizioni filosofiche passate e superate definitivamente dal criticismo kantiano. Sappiamo che per Fries il conflitto delle opinioni in storia della filosofia è riconducibile all'«opposizione tra *misticismo e sana logica*» e questo conflitto si ripropone anche all'interno della 'scuola kantiana'.

4. Come si è detto, la *Storia della filosofia* di Fries si conclude con un'appendice, il cui titolo completo è, significativamente: *Appendice. Considerazioni polemiche sui più recenti passi indietro*. In queste pagine Fries polemizza con Reinhold, Fichte e Schelling, ai quali aveva dedicato un importante saggio, comparso nel 1802, anche se nel frontespizio reca la data del 1803: *Reinhold, Fichte und Schelling*; ma anche con Schulze, Schlegel, Jacobi, col quale peraltro aveva alcuni punti di contatto, e, ovviamente, con Hegel e con Herbart. Qui ci occuperemo brevemente soltanto di questi ultimi.

Com'è noto, i rapporti tra Hegel e Fries furono a dir poco burrascosi. Le ostilità erano state aperte da Hegel che in una nota a piè di pagina della prima edizione (1812) della *Wissenschaft der Logik*, lasciata cadere nell'edizione del 1832, aveva sferrato un violento attacco contro Fries. Il quale, per parte sua, si era difeso nella *Prefazione* alla seconda edizione (1819) del suo *System der Logik*, usando un tono sorprendentemente pacato, analogo a quello tenuto nella recensione dedicata alla *Wissenschaft der Logik* di Hegel (1815) che, benché fosse fortemente critica, aveva un tono quasi rispettoso. La situazione precipitò però con il violentissimo attacco personale di Hegel nella *Vorrede* alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, che reca la data: Berlino, 25 giugno 1820. Fries era stato sospeso dall'insegnamento e allontanato da Jena nel novembre dell'anno precedente, travolto dalla repressione seguita all'assassinio di Kotzebue a opera dello studente di teologia e uditore di Fries, Karl Ludwig Sand.

Questo attacco personale, in un momento così delicato della vita di Fries, aveva alienato molte simpatie a Hegel, il quale, tra l'altro, godeva dell'appoggio incondizionato del ministro di

Stato prussiano von Altenstein. Lo stesso Rosenkranz, che non può certo essere accusato di simpatie per Fries, si sentì in dovere di osservare che «sarebbe stato meglio che simili espressioni non fossero mai usate».²² Anche persone moderate, come Herbart, rimasero sconcertate dal linguaggio di Hegel: «niente giustifica [Hegel] per il tono supponente che si permette» nella sua *Prefazione*, scrive Herbart, recensendo la *Filosofia del diritto*. Hegel si lamenta del vergognoso decadimento nel quale si troverebbe la filosofia, ma dovrebbe starsene zitto, perché questo decadimento è proprio opera della filosofia idealistica. «Nient'altro è colpevole di questo decadimento», ribadisce Herbart, «che l'arroganza, la sfacciataggine di questa scuola, che *ha sempre affermato* invece di *provare*, *ha fantasticato* invece di pensare *seriamente e rigorosamente*». E conclude: i «discorsi sconvenienti [nei confronti di Fries] non nuocciono alla fine ad alcuno, se non a chi non trova mai il tempo di smetterla. Con la speranza che il signor Hegel finalmente lo capisca».²³ Infine, contro Hegel prese posizione anche la «Hallesche Allgemeine Literaturzeitung», con una recensione anonima della *Filosofia del diritto*, apparsa nel febbraio 1822, in cui si legge: «il Signor Fries, per quanto ne sappiamo noi, attualmente non può certo dirsi fortunato ed il comportamento dell'Autore [Hegel] nei suoi confronti assomiglia allo scherno e all'umiliazione nei confronti di una persona già sconfitta. Tale condotta in verità *non è nobile*».²⁴ Hegel andò su tutte le furie per questa recensione e chiese un intervento censorio da parte del ministro von Altenstein, perché, egli scriveva, vi è «troppa libertà di stampa». Per parte sua Fries commentò a caldo l'attacco

²² K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, p. 336 (trad. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 761).

²³ J.F. Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach - O. Flügel, Scientia, Aalen 1964, Bd. 12, pp. 153-154 (trad. it. *Recensione alla Filosofia del diritto di Hegel*, in E. Colombo [a cura di], *Anti-dialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Unicopli, Milano 1998, pp. 81-82).

²⁴ Cit. in K. Rosenkranz, *Hegel's Leben*, p. 337 (trad. it., p. 763).

di Hegel, in una lettera a Rödiger del 6 gennaio 1821: «il fungo metafisico di Hegel non è cresciuto certamente nei giardini della scienza, bensì nel letamaio del servilismo».²⁵

Il capitolo finale dello scontro tra Hegel e Fries è contenuto nelle rispettive storie della filosofia. Hegel, nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* dedica soltanto alcuni rapidissimi e sprezzanti cenni a Fries, che accomuna alle filosofie di Reinhold, Krug, Bouterwek e Schulze, le quali «non offrono che un'estrema grettezza atteggiata a grandezza: una mistura di pensieri rubacchiati» a Kant, a Fichte e a Schelling, ammesso che essi abbiano pensieri, ai quali hanno aggiunto qualche «modificazioncella, la quale per lo più non consiste in altro se non nell'impovertire i grandi principi, nell'uccidere i punti vivi».²⁶ Non meno dura fu la presa di posizione di Fries. La filosofia di Hegel, esordisce Fries, per la grande influenza che ha esercitato, «appartiene più alla storia della polizia scolastica di Berlino, che alla storia della filosofia».²⁷

Per quanto riguarda l'aspetto propriamente filosofico, osserva Fries, Hegel è meno originale di Fichte e di Schelling. Il primo lo supera in dialettica, il secondo per la visione generale. Al centro di tutta la sua opera, vi è quella che egli chiama logica, ma la dialettica essere-nulla-divenire è «una scempiaggine senza senso». La logica di Hegel «non contiene neppure una singola affermazione vera, bensì soltanto vuote formule analogiche di concetti del tutto

²⁵ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 28, p. 542.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Teil, hrsg. von C.L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1844², p. 553 (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola - G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. III,2, p. 342).

²⁷ Ma giudizi analoghi, oltre a quello riportato sopra, costellano tutto l'epistolario di Fries. Così, in una lettera a De Wette dell'8 febbraio 1830, scrive: «Hegel è stato appunto spinto in alto grazie ad aiuti esterni – da Altenstein, il manganello della polizia, e in particolare da quel babbeo dell'Oberschul-Schulz» (J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 27, p. 693); e in una lettera a Schleiden del 18 dicembre 1841 scrive: Hegel «ha annientato tutta la scienza sana in filosofia» e «ha sempre strisciato davanti alla polizia di Berlino» (ivi, p. 727).

astratti e questi senza alcun principio per il loro necessario collegamento con la conoscenza». Del resto, tutti gli scritti hegeliani sono astratti e completamente sganciati dalla realtà concreta. Si salva forse, e questa concessione non può non stupire, proprio la *Filosofia del diritto*, che tuttavia «è rimasta chiusa nella vuotezza, priva di contenuto, delle sue formule dialettiche».²⁸ Hegel, dice altrove Fries, con il suo «abracadabra dialettico», «non spiega la vita e l'esperienza, ma la pone, appunto, al posto della vita e dell'esperienza».²⁹

Quanto alla filosofia della natura, Hegel non fa che ripetere pedissequamente le assurdità e le insensatezze di Schelling e in parte di Goethe. Anche quando Hegel sembra affrontare delle questioni scientifiche determinate, che peraltro non conosce veramente, «il suo linguaggio rimane così viscidamente indeterminato da rendere impossibile ogni scelta chiara e precisa».³⁰ «Questa filosofia della natura può ancora servire solo a rendere ridicolo il nostro modo di filosofare tedesco, di fronte al mondo colto».³¹ Anche qui, insomma, Hegel non fa altro che ripetere con pervicacia il medesimo errore rovinoso: «un discorso fatto di vuote formule logiche e di vuote categorie viene spacciato per filosofia. Come con l'arte di Lullo, si può rispondere ad ogni questione con parole che non dicono nulla».³² Il tutto condito da un linguaggio «orrendo, incomprensibile» che viene spacciato «come lingua scientifica tedesca». Un mero «gergo» di una scuola «che si crede profonda». Non si può scrivere una filosofia della natura senza una adeguata conoscenza della matematica e della fisica, osserva Fries. Perché, come scriveva al giovanissimo Ernst Friedrich Apelt il 19 settembre 1829, spingendolo a studiare matematica e

²⁸ Ivi, Bd. 19, pp. 675-676.

²⁹ Ivi, Bd. 24, p. 767 (trad. it. in E. Colombo [a cura di], *Antidialettica*, p. 135).

³⁰ Ivi, Bd. 19, pp. 945-695.

³¹ Ivi, Bd. 24, p. 678 (trad. it. in E. Colombo [a cura di], *Antidialettica*, p. 136).

³² Ivi, Bd. 19, p. 698.

fisica, se voleva dedicarsi seriamente alla filosofia, «soltanto chi possiede queste conoscenze può pervenire a un giudizio filosofico realmente lucido e sano».³³

È innegabile, continua Fries, che le lezioni sulla *Storia della filosofia*, sulla *Filosofia della storia*, *Sulla religione* e *l'Estetica*, sono opera di un «uomo ben informato», solo che non si tratta di filosofia, ma di storia. Quanto alla filosofia della religione, Hegel non fa che ripetere quella di Schelling: «il quale misticheggia soltanto, si atteggia a mago, cabalista e divinatore». Hegel è senza dubbio più sobrio, ma non per questo meno assurdo. «Hegel», continua Fries, «ripete soltanto lo spinozismo di Schelling ed entrambi quello Jnana indiano, la dottrina della suprema espiazione della conoscenza di Dio, secondo la quale il tutto è nulla nell'eterna quiete, nella pura luce del Nirvana. Questa dottrina può soddisfare soltanto un monaco buddista, perso in cupa meditazione e nel fumo dell'oppio».³⁴

Indubbiamente Fries non comprese la grandezza di Hegel, ma l'incomprensione fu reciproca. Il fatto è che la comprensione tra i due, a parte le ostilità personali, era probabilmente impossibile. Si contrappongono infatti qui, tra l'altro, due stili filosofici profondamente diversi. Mentre Hegel si propone di dare vita a un sistema speculativo, nemico della filosofia della riflessione, che restituisca alla filosofia quella funzione di *scientia scientiarum* che ha ormai perso da secoli, e piega i saperi particolari alle esigenze di un monismo onnicomprensivo, che li fagocita, il sapere assoluto, Fries propone una filosofia sostanzialmente descrittiva, rispettosa dell'autonomia dei saperi particolari, attenta a mantenere ben distinti i diversi ambiti del sapere. Una filosofia rigorosa, scarna, una filosofia che richiede un'autentica competenza in campo scientifico, non le assurdità della *Naturphilosophie* romantica e idealistica. In una lettera a von Beaulieu del 5 giugno 1837, Fries scriveva con orgoglio: «in quanto filosofo sono un

³³ Ivi, Bd. 27, p. 5.

³⁴ Ivi, Bd. 19, pp. 700-701.

matematico».³⁵ Non sorprende dunque che Fries fosse uno dei pochissimi filosofi suoi contemporanei a essere stimato da Gauß e che facesse esclamare a uno scienziato come Alexander von Humboldt: «Fries nella sua direzione matematico-filosofica è un toccasana per la Germania, che non può essere sopravvalutato».³⁶

Un po' meno burrascosi, anche se tutt'altro che idilliaci, furono i rapporti di Fries con Herbart. In una lettera a Drobisch del 14 giugno 1836, pur riconoscendo di non essere in buoni rapporti né con lo stesso Drobisch né, a maggior ragione, con Herbart, Fries aggiunge, in tono quasi conciliante: «se si esclude il metodo delle relazioni, ho molto apprezzato la filosofia pratica generale di Herbart e gli ho detto da tempo che con lui non voglio una guerra d'annientamento, bensì una polemica per la conciliazione, mentre al fantastico Schelling e al legnoso Hegel mi contrappongo per la vita e per la morte. Simpatizzo con Lei anche per il fatto che non mi attendo mai nulla di sensato dai filosofi che non capiscono nulla di matematica».³⁷

Per un certo tempo Herbart aveva sperato di poter fare causa comune con Fries, contro i comuni avversari, segnatamente gli idealisti, ed era rimasto sorpreso che fossero giunti dei duri attacchi «da *quella* parte». Ora l'uno ora l'altro assicuravano che, se avessero avuto modo di confrontarsi direttamente, in occasione di qualche incontro, o almeno, come scrive Fries, si fossero lasciati reciprocamente in pace, molti malintesi e molte incomprensioni sarebbero stati superati. Ma a questo confronto diretto non si giunse mai, né si pervenne mai a una vera riconciliazione. In ogni caso, neppure Herbart lesinò le critiche a Fries, sia recensendo molto negativamente e a tratti sprezzantemente le sue opere maggiori, sia dedicando alcune pagine taglienti alla sua filosofia nelle

³⁵ Ivi, Bd. 27, p. 472.

³⁶ Lettera di A. von Humboldt a Karoline von Wolzogen del 1833, riportata in E.L.T. Henke, *Jakob Friedrich Fries*, Brockhaus, Leipzig 1867, p. 256.

³⁷ J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, Bd. 18: *Briefe von und an J.F. Herbart*, hrsg. von T. Fritsch, 3: 1833-1838, Scientia, Aalen 1964, p. 210.

proprie opere. In particolare, egli prese una posizione aspramente critica nei suoi confronti nel primo volume della sua *Allgemeine Metaphysik* (1828). Qui a Fries è dedicata un'intera sezione, intitolata, *Mutamenti della filosofia della natura di Kant ad opera di Schelling e di Fries*, ove Schelling e Fries vengono, appunto, costantemente accomunati e ove, tra l'altro, si legge che sia l'uno che l'altro «possono essere paragonati a quelle persone che vogliono nuotare, prima che ci sia l'acqua».³⁸ Il motivo di questo apparentamento tra Schelling e Fries va cercato nel fatto che quest'ultimo, soprattutto nel ricordato *Reinhold, Fichte und Schelling*, pur criticandolo severamente, aveva riconosciuto a Schelling alcuni meriti generali. Herbart si rammaricò, poi, di aver polemizzato così duramente con Fries. Gli scrisse, infatti, il 16 novembre 1828, dichiarandosi dispiaciuto, soprattutto per i toni polemicici che aveva usato nella sua metafisica; polemica, aggiungeva, che non sarebbe stata scritta se «Jacobi non avesse magnificato l'acutezza di Spinoza e se Schelling non fosse mai stato lodato da Lei. Il nostro comune avversario ci danneggia persino perché ci divide, invece di unirci. Dev'essere così?»³⁹ Evidentemente doveva essere così. Nonostante qualche minima concessione e il miglioramento dei rapporti personali, le posizioni rimasero distanti e inconciliabili. Fries, si lamentava Herbart, non si era mai preso la briga di capirlo e nel 1836 chiuse la partita, sostenendo che egli non si era reso conto che la filosofia era andata avanti, rispetto ai tempi di Kant, e si era condannato così a rimanere fuori dal più vivo dibattito filosofico. Infatti, scriveva a Taute il 26 giugno di quell'anno, riferendosi appunto a Fries: «non ci troviamo più allo stesso punto di trent'anni fa – alcune teste ancora non lo capiscono assolutamente».⁴⁰

³⁸ J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, Bd. 7: *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster historisch-kritischer Teil*, p. 313. Com'è noto, Hegel, a partire dalla seconda edizione dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), aveva usato un'immagine analoga nei confronti della filosofia critica.

³⁹ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 29, p. 770.

⁴⁰ J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, Bd. 18.3, p. 258.

Come sappiamo, al contrario, Fries rivendicava con orgoglio la sua ferma adesione al criticismo kantiano, sia pure emendato, e accomunava Herbart nella condanna di coloro che avevano preteso di andare oltre Kant.

Il metodo di Herbart, dichiara Fries, deriva semplicemente dal metodo delle successive soluzioni delle contraddizioni, contenuto nella *Dottrina della scienza* di Fichte. Quando, dunque, Herbart lo rimprovera di non aver saputo far tesoro degli insegnamenti di Fichte, egli ribatte che, al contrario, è Herbart che «si è fatto fuorviare dal grande errore di Fichte». ⁴¹ Lo si vede chiaramente se si esamina il suo metodo delle relazioni, che altro non è se non una sostanziale incomprensione del metodo critico, elaborato rifacendosi al metodo della prima *Dottrina della scienza* di Fichte. Herbart si è limitato a fornire maggiore determinatezza a questo metodo, in quanto non prende le mosse, come Fichte, dal porre e contrapporre dell'Io, bensì dal dato presente nell'esperienza, ponendosi l'obiettivo di risolverne le contraddizioni. In questo senso, Herbart non è lontano da Kant, in quanto riconosce l'«immanenza della conoscenza umana», ma non distingue il metodo induttivo, che poggia sull'esperienza, dal metodo critico che, «riflettendo mediante astrazione, trova quali verità universali e necessarie presuppone e utilizza la nostra ragione; egli invece limita la sua discussione unilateralmente alla lotta con le contraddizioni». ⁴² Senonché, nel dato non vi sono affatto contraddizioni. Esse si trovano soltanto nei presupposti metafisici che l'intelletto pensante introduce e confonde nel giudicare del dato. Non aver capito che le contraddizioni si annidano nella metafisica e non nel dato porta poi Herbart a riproporre la dottrina leibniziana delle monadi: l'idea di ipotizzare degli enti reali, nascosti dietro lo spazio, è una semplice, assurda chimera, dichiara Fries.

Il metodo di Herbart è dunque molto più arretrato, rispetto a quello della critica della ragione, in quanto Herbart, sviato da

⁴¹ J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. 19, p. 703.

⁴² Ivi, Bd. 19, p. 705.

Fichte, non ha capito la fondamentale domanda posta da Kant: come sono possibili dei giudizi sintetici a priori? Conseguentemente, non ha potuto trovare una risposta. Insomma, col suo metodo delle relazioni, Herbart è rimasto legato a una concezione dei compiti della metafisica che conserva gli errori fondamentali di Fichte. Certo egli non pretende, come quest'ultimo, di dare vita a una costruzione a priori del mondo, tuttavia, resta fermo a una dialettica dogmatica che Kant aveva già distrutto.

Non basta, il metodo delle relazioni ha poi portato Herbart a elaborare un sistema frammentato: la logica non si accorda con la metafisica, la metafisica non si accorda con la psicologia, la psicologia con l'etica. In sostanza l'intera ipotesi filosofica di Herbart poggia soltanto su degli errori. Egli non fa altro che perdersi nuovamente negli errori della metafisica vuota e dogmatica, in quanto finisce col negare il valore della conoscenza intuitiva. La sua metafisica è fondata esclusivamente su meri concetti. Bisogna però riconoscere che egli ha «sostenuto correttamente, alla fine della sua metafisica, la limitatezza del sapere umano, ma non è stato in grado di trovare la fondazione filosofica della fede su questa limitatezza, poiché non gli è divenuto chiaro il significato negatore dei limiti delle idee dell'assoluto».⁴³ Il giudizio di Fries sulla filosofia di Herbart non è però negativo in senso assoluto. Egli dichiara di apprezzare molto la filosofia pratica di Herbart e, pur ribadendo la distanza che lo separa da lui, sia per quanto riguarda il metodo, sia per quanto riguarda il modo di fondazione dei problemi, riconosce che nella sua psicologia matematica egli mostra notevole acutezza. La sua logica e la sua metafisica, invece, sono «pure assurdità e follia» A proposito delle considerazioni di Herbart sulla filosofia della natura, invece, chiosa: «qui non ho a che fare [...] con l'ignoranza di Hegel, bensì con un conoscitore».⁴⁴

⁴³ Ivi, Bd. 19, p. 715.

⁴⁴ Ivi, Bd. 24, p. 791.

Questi alcuni dei tratti salienti della concezione della storia della filosofia di Fries e del suo atteggiamento nei confronti della filosofia a lui contemporanea. Ma, al di là di alcune concezioni oggi difficilmente accettabili, al di là delle intemperanze, al di là di alcune valutazioni delle dottrine del passato che ci paiono ormai irrimediabilmente datate, quali stimoli possiamo trarre oggi da questa proposta storiografica? Le storie della filosofia di Hegel e di Fries, senza dubbio le più importanti storie generali filosofiche della filosofia della prima metà del XIX secolo, pur con tutte le differenze del caso, rappresentano per noi un invito, credo, a riflettere sul significato della storia della filosofia e sul peso che in una storia della filosofia si deve riconoscere alla componente storica o, diversamente, a quella filosofica.

MASSIMO FERRARI

DESCARTES NELLA FILOSOFIA TEDESCA
DEL SECONDO OTTOCENTO.

APPUNTI DI STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA

1. *Prologo: l'eroe e il padre della filosofia moderna*

Sono ben note le parole con le quali Hegel, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, salutava l'ingresso di Descartes sulla scena della filosofia moderna: «Qui, possiamo dire, siamo a casa nostra e come il marinaio dopo una lunga traversata nel mare impetuoso possiamo gridare 'terra'. Cartesio è uno di quegli uomini che hanno ricominciato tutto da capo; e con lui iniziano la cultura, il pensiero del mondo moderno». ¹ Per questo motivo Hegel considerava Descartes «l'autentico iniziatore [*Anfänger*] della filosofia moderna avendo fatto del pensiero il principio»: grazie a questo «eroe», aggiungeva ancora Hegel, è avvenuta una «svolta» e si è aperta «una nuova epoca della filosofia». ²

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in Id., *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer - K.M. Michel, Bd. 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 120.

² Ivi, pp. 123 e 126. L'espressione «eroe» si trova nell'edizione Michelet delle *Vorlesungen* (riprodotta nell'edizione Moldenhauer appena citata), ma non nell'edizione critica delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 4: *Philosophie der Mitteleltern und der neueren Zeit*, hrsg. von P. Garniron - W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986, ove sono pubblicate le *Nachschriften* del corso tenuto nel semestre invernale 1825/1826; su questa edizione è condotta la traduzione italiana più recente (*Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma - Bari 2009). Nel seguito ci riferiremo

L'immagine hegeliana di Descartes e la sua influenza sulla filosofia tedesca dell'Ottocento hanno ricevuto già da tempo un'adeguata attenzione da parte della storiografia più avvertita.³ Non sarà tuttavia superfluo soffermarsi sul Descartes hegeliano per quanto riguarda almeno due aspetti: da un lato le linee portanti dello schema interpretativo – o per meglio dire speculativo – che è alla base della lettura hegeliana del pensiero di «Cartesius» (alla latina, come in più occasioni scrive Hegel); per un altro lato i testi utilizzati da Hegel, trattandosi in realtà di una questione tutt'altro che marginale per mettere a fuoco le basi sulle quali Hegel costruisce il 'suo' Descartes. Entrambi gli aspetti rivestono un certo interesse per chi intenda studiare la successiva ricezione di Descartes nella seconda metà dell'Ottocento tedesco, quando verrà esaurendosi l'autorevolezza della storia della filosofia così come l'aveva concepita Hegel. Ma non per questo la storiografia cartesiana rinuncerà a precise assunzioni 'ermeneutiche', mentre sarà sempre più impegnata, al tempo stesso, a confrontarsi con l'opera e gli scritti di Descartes in termini ben diversi rispetto a Hegel.⁴

all'edizione Moldenhauer, che presenta un testo più ampio; non si terrà invece conto della meritoria ma invecchiata traduzione italiana condotta sull'edizione Michelet (*Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola - G. Sanna, III.2, La Nuova Italia, Firenze 1945).

³ Per una precisa ricostruzione, che si è qui tenuta particolarmente presente, si rinvia a R. Thies, *Hegel lecteur de Descartes*, in J. Ferrari - P. Guenancia - M. Ruffing - M. Vollet (éds.), *Descartes und Deutschland / Descartes et l'Allemagne*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2009, pp. 251-269. Cfr. inoltre l'esauriente contributo di D. Pätzold, *Hegels Bild von Descartes*, in D.H. Heidemann - C. Krijnen (Hrsgg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, pp. 84-100; B. Bourgeois, *Hegel et Descartes*, «Les études philosophiques» (Avril-Juin 1985), pp. 221-235. Sulla storia della definizione di Descartes come 'padre' della filosofia moderna resta insostituibile l'ampio studio di H.-P. Schütt, *Die Adoption des «Vaters der modernen Philosophie»*. *Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, in part. pp. 49-86 per quanto riguarda la filosofia classica tedesca.

⁴ Per un accurato sguardo di insieme sulla fortuna di Descartes nel XIX secolo (non solo tedesco) si veda soprattutto C. Zijlstra, *The Rebirth of Des-*

Intanto va detto che la presenza di Descartes in Hegel può essere suddivisa in due fasi differenti. Nella prima, i pochi e lapidari riferimenti che si possono incontrare nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica* sono tutti interni alla riflessione di Hegel, in specie per quanto riguarda il ruolo di Descartes nel movimento dialettico dell'*Aufklärung* e il principio dell'identità del pensiero con l'essere. Ma il quadro cambia decisamente a partire dalla seconda edizione dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1827), mentre al contempo il confronto di Hegel con Descartes acquista ben altra consistenza, trovando ampia illustrazione nelle lezioni berlinesi sulla storia della filosofia. Sono infatti le *Vorlesungen* a offrire il più compiuto confronto di Hegel con Descartes, ancorché segnato dall'ambivalenza tra il riconoscimento del ruolo 'epocale' della filosofia cartesiana e la valutazione che Hegel ne propone, animato in realtà da un interesse non entusiastico nei suoi confronti.⁵ Basandosi essenzialmente sui *Principia Philosophiae* e sulle *Meditationes* (ma facendo anche frequente ricorso ai *Principia philosophiae cartesianae* di Spinoza) Hegel non risparmia a Descartes critiche decisamente forti: lamenta il carattere «ingenuo» della formulazione del dubbio metodico;⁶ prende posizione contro la dimostrazione dell'esistenza di Dio rilevando che non si tratta, in realtà, di una vera e propria dimostrazione filosofica, bensì di un modo di procedere empirico che, come avviene in tutte le metafisiche aprioristiche, introduce surrettiziamente la rappresentazione empirica;⁷ rigetta il dualismo cartesiano e punta il dito sul fatto che, se è merito di Descartes aver ritenuto come vero solo ciò che si pensa, egli si sarebbe arrestato al movimento negativo del pen-

cartes. The Nineteenth-Century Reinstatement of Cartesian Metaphysics in France and Germany, University Library Groningen, Groningen 2005.

⁵ Cfr. B. Bourgeois, *Hegel et Descartes*, p. 224.

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, p. 128.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 141.

siero, affidando la sua filosofia della natura al destino di essere puramente meccanica.⁸

Senza entrare più specificamente nel merito delle critiche di Hegel, si può dire dunque che dalle *Vorlesungen* l'‘eroismo’ cartesiano esca assai ridimensionato; e forse non è un caso che quell'espressione hegeliana ricordata più sopra – l'«iniziatore» della filosofia moderna – sia essa stessa ambivalente: perché *Anfänger* significa anche ‘principiante’, ossia colui che inizia ma che ancora non ha consolidata esperienza; e l'‘esperienza’, qui, è il ‘vero’ pensiero speculativo, liberato da ogni determinazione meramente empirica. Ma ciò non toglie che Hegel abbia dedicato una ripetuta attenzione a Descartes, in questo stimolato da Victor Cousin e dalla sua edizione delle *Œuvres complètes* di Descartes, uscita in 11 volumi tra il 1824 e il 1826: un evento editoriale che segna una svolta per gli studi cartesiani nell'Ottocento (non solo in Francia), anche per avere resi accessibili per la prima volta in maniera organica lettere e scritti di Descartes precedentemente dispersi, tra cui le *Regulae ad directionem ingenii*, che come vedremo avranno un ruolo di primo piano nelle letture ‘kantiane’ della filosofia cartesiana nella seconda metà dell'Ottocento tedesco.⁹ Nella duplice veste di influente storico della filosofia e di curatore di questa edizione delle opere di Descartes, Cousin ha rappresentato un punto di svolta e ha contribuito ad alimentare lo stesso confronto serrato di Hegel con Descartes nelle *Vorlesungen*.¹⁰ Come se non bastasse, nel 1826 Heinrich Gustav Hotho dava alle stampe a Berlino la dissertazione *De philosophia cartesiana*: un lavoro sorto a stretto contatto con Cousin, patrocinato da Hegel e condotto a termine entro la cerchia degli allievi di Hegel (Michelet fu uno degli *opponentes* nella discussione che

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 151-152.

⁹ Sull'importanza dell'edizione cartesiana di Cousin e sulla sua impostazione tutt'altro che ‘neutrale’ cfr. D. Antoine-Mahut, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Vrin, Paris 2021, pp. 261-314.

¹⁰ Cfr. D. Pätzold, *Hegels Bild von Descartes*, p. 98.

si svolse il 2 settembre 1826). Il testo di Hotho, insomma, documenta bene quanto e come la filosofia cartesiana circolasse negli anni Venti nella Berlino hegeliana.¹¹

Si sono ricordati alcuni aspetti essenziali dell'immagine hegeliana di Descartes – del suo apprezzamento, della sua critica, delle fonti sulle quali è costruita – per segnalare una circostanza di cui non si può non tenere conto anche quando si guardi alla storiografia successiva. L'identificazione di Descartes con l'inizio della filosofia moderna è un *topos* che resiste alla varietà o talvolta al conflitto delle interpretazioni e la cui influenza si è fatta sentire un po' ovunque nella storiografia ottocentesca. Una ripresa della stilizzazione hegeliana di Descartes, ma anche una trattazione più problematica e dettagliata della sua opera, si trova per esempio nella storia della filosofia di Johann Eduard Erdmann (che esce nel 1834, quando in verità le lezioni hegeliane sulla storia della filosofia ancora non erano state pubblicate).¹² Il monumentale *Versuch* dell'hegeliano Erdmann ha conosciuto larga fortuna e sarebbe rimasto a lungo un punto di riferimento di notevole importanza per la storia della filosofia in Germania nei decenni centrali dell'Ottocento. Erdmann, si noti, faceva ampio uso dei testi cartesiani e ne riproduceva lunghi passi, fornendo così una base testuale che va ben oltre i riferimenti assai più scarni che si incontrano nelle *Vorlesungen* hegeliane. Ma, da buon seguace di Hegel, Erdmann nutriva saldamente la convinzione che il materiale empirico utilizzato dallo storico dovesse essere organizzato in base alla struttura speculativa del pensiero, conferendo così alla successione storica dei sistemi il carattere della necessità e della rigorosa deduzione

¹¹ Un'accurata analisi della dissertazione di Hotho e del suo contesto si trova nella tesi di dottorato in corso di ultimazione di C. Bertani, *La scuola hegeliana dal 1818 al 1831. Interpretazioni e sviluppi della filosofia di Hegel da parte dei suoi seguaci e collaboratori* (ringrazio vivamente l'autore per avermi messo a disposizione il cap. 9 del suo lavoro).

¹² J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, I.1, Franzen, Riga - Dorpat 1834 (a Descartes sono dedicate le pp. 153-336).

logica. Anche Descartes non sfugge a questo schema e la critica del suo «sistema» deve combinare infatti «la deduzione conforme al concetto» con «l'esposizione narrativa» (*erzählende Darlegung*), per mostrare la «necessità» – appunto – del passaggio al sistema successivo (che poi è quello di Leibniz, da Erdmann trattato con grande enfasi).¹³ Erdmann è sostanzialmente sulla linea di Hegel: il limite insuperabile della filosofia cartesiana consiste nel partire dal momento negativo del dubbio, ma lasciando sussistere «in maniera ingenua» e nella sua intatta autonomia l'oggetto della negazione (ossia la realtà, il mondo). Il «postulato» di negare tutto, di «protestare» contro tutto, resta insomma irrealizzato e l'esigenza iniziale rimane incompiuta.¹⁴ Ciò nondimeno, anche Erdmann vede in Descartes l'inizio della filosofia moderna e, anzi, è proprio dalla sua penna che viene l'epiteto congiunto di «eroe» e di «padre»: è all'«eroe» Descartes che spetta il merito imperituro di avere riconosciuto, seppure in forma «disordinata», che il pensiero è l'essenza dello spirito. Per questo – scrive Erdmann alla fine della sua esposizione critica del sistema cartesiano – «noi onoriamo in lui l'iniziatore e il padre della filosofia moderna».¹⁵

Per concludere questo sommario sguardo sulla prima metà dell'Ottocento, va infine ricordato che una sostanziale revisione dell'immagine di Descartes come padre della filosofia moderna si incontra invece – e la circostanza merita di essere segnalata – nella *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* di Ludwig Feuerbach, la cui prima edizione esce nel 1833, anticipando dunque il *Versuch* di Erdmann e la pubblicazione delle *Vorlesungen* hegeliane. Per Feuerbach, molto significativamente, la figura del padre non spetta a Descartes, bensì a Bacone, che Feuerbach definirà appunto come «der Vater der modernen philosophie und Naturwissenschaft»: essere padri della modernità coincide dunque con l'essere indagatori della

¹³ Ivi, p. 263.

¹⁴ Ivi, pp. 270-271.

¹⁵ Ivi, p. 336.

natura e rinnovatori delle scienze naturali.¹⁶ È un merito che invece non spetta a Descartes; e d'altra parte nella interpretazione di Feuerbach, in fondo più radicale ancora di quella di Hegel e di Erdmann, la *pars destruens* è quasi impietosa. Il punto, anche in Feuerbach, è il *cogito*: il ritrarsi della realtà nella sfera di una pura soggettività scissa dal corpo e dalla sensibilità (tema tutto feuerbachiano, evidentemente) costituisce il «difetto» principale di Descartes, al quale si deve imputare – e qui Feuerbach in realtà non è lontano da Hegel e da Erdmann – di essere caduto nell'irrimediabile dualismo tra uno spirito ridotto a un'«essenza vuota» e la sostanza estesa.¹⁷ Si potrebbe dire che anche in Feuerbach, in definitiva, la questione del dualismo irrisolto è centrale; anzi, forse è anch'esso un *topos* che più in generale caratterizza potentemente l'immagine di Descartes lungo buona parte della prima metà dell'Ottocento tedesco. La svolta avverrà solo più tardi, nella seconda metà del secolo.

2. Una nuova fase: da Kuno Fischer a Wilhelm Windelband

Una nuova immagine dell'«eroe» Descartes si delinea essenzialmente con l'avvio del «ritorno a Kant» negli anni Sessanta dell'Ottocento, grazie in primo luogo all'ampio lavoro storiografico di Kuno Fischer: l'eminente storico della filosofia proveniente dalla scuola hegeliana, destinato a diventare, con la sua monumentale *Geschichte der neuern Philosophie*, uno dei più autorevoli storici del pensiero filosofico moderno della seconda metà dell'Ottocento.¹⁸ I volumi della *Geschichte* dedicati a Descartes,

¹⁶ Questa definizione ricorre in realtà nelle *Vorlesungen über das Wesen der Religion* del 1848-1849 (citiamo qui da L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 6, Akademie Verlag, Berlin 1967, p. 12).

¹⁷ L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 2, Akademie Verlag, Berlin 1969, pp. 265-266.

¹⁸ Su Fischer e la sua opera di storico della filosofia cfr. M. Longo, *Kuno Fischer (1824-1907). Geschichte der neuern Philosophie*, in G. Santinello -

a Spinoza, a Leibniz, a Kant, a Schopenhauer e poi alle grandi figure dell'idealismo tedesco hanno esercitato una larga influenza sino agli inizi del Novecento, peraltro non esclusivamente in Germania e non solo tra il pubblico filosofico. Insomma, un'opera di riferimento, nel solco della quale sono fiorite altre illustri *Geschichte der Philosophie*, come nel caso di Wilhelm Windelband, che di Fischer fu allievo e sul quale torneremo più avanti.

Fischer proveniva dalla scuola hegeliana e pure nel suo caso l'interpretazione di Descartes come padre della filosofia moderna resta fuori discussione; ma è anche vero che dalla ricostruzione d'insieme proposta da Fischer emerge un mutamento vistoso, all'insegna di una lettura 'kantiana' di Descartes che si inserisce pienamente nel clima dello *zurück zu Kant*.¹⁹ Il primo volume della *Geschichte* (suddiviso in una serie di lezioni) era uscito in realtà già nel 1854 ed era dedicato all'*Epoca classica della filosofia dogmatica*, che comprendeva, oltre a un'esposizione abbastanza ampia della filosofia di «Cartesius», anche l'analisi degli sviluppi della scuola cartesiana sino a Spinoza compreso.²⁰

G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia, 5: Il secondo Ottocento*, Antenore, Roma - Padova 2004, pp. 174-216. Giova ricordare che anche Wilhelm Dilthey fu allievo di Fischer e intimo della sua cerchia nella Heidelberg degli anni Cinquanta; e in occasione della sua morte (nel 1907) scriverà al figlio di Fischer di averne sempre ammirato l'opera: «il suo nome resterà sempre legato [...] all'importante moto del secolo scorso in cui la filosofia divenne oggetto di ricerca storica» (*Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebücher 1852-1870*, zusammengestellt von C. Misch, Teubner, Leipzig - Berlin 1933, p. 305, n. 3).

¹⁹ Cfr. in proposito M. Hagmann, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, Keller, Winterthur 1955, pp. 120-127. Secondo una recente ma discutibile valutazione dell'opera di Fischer, egli sarebbe un 'hegeliano-kantiano' divenuto però un 'kantiano-hegeliano' (cfr. F.C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 221-254). Per la posizione di Fischer nel 'ritorno a Kant' mi permetto di rinviare alla mia *Introduzione a Il Neocriticismo*, Laterza, Roma - Bari 1997, pp. 14-17.

²⁰ K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie, I: Das klassische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*, Bassermann, Mannheim 1854 (a Descartes sono dedicate le pp. 101-191).

Tuttavia è soprattutto con la seconda edizione, uscita nel 1865, che questo volume iniziale della *Geschichte* assume pieno rilievo, tanto più che ora la prima parte del primo volume è dedicata interamente a Descartes e diventa una vera e propria monografia autonoma, che codifica in maniera compiuta l'interpretazione 'kantiana' di Fischer.²¹

Va pure tenuto presente che tra il 1854 e il 1865 Fischer aveva condotto a termine (precisamente nel 1863) una traduzione tedesca dei principali testi di Descartes, vale a dire il *Discorso*, le *Meditazioni metafisiche* (ma senza le obiezioni e le risposte) e la prima parte dei *Principia*.²² Nella *Vorrede* Fischer ricordava di avere intrapreso questa traduzione nelle more della preparazione della seconda edizione del volume su Descartes, tanto più che non gli risultava esistesse una versione in tedesco dei suoi testi fondamentali. Fischer intendeva insomma colmare una vistosa «lacuna» e al tempo stesso familiarizzarsi meglio con lo stile letterario di un pensatore che non era stato solo il primo grande filosofo della Francia, ma anche il suo più illustre scrittore; e anche per questo una rinnovata lettura gli aveva destato un'impressione ancora più viva di quanto non fosse stato in precedenza.²³ 'Traduzione', per Fischer, aveva però un significato più ampio. La sua intenzione era di contribuire a «germanizzare» (*verdeutschten*) Descartes, compiendo una sorta di appropriazione che gli sembrava quanto mai necessaria se si considera che i tedeschi hanno tanto il «bisogno» quanto la «capacità» di fare propri i grandi scrittori stranieri:

²¹ Cfr. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* [2. Auflage], I: *Descartes und seine Schule*, 1: *Allgemeine Einleitung. René Descartes*, Bassermann, Mannheim 1865.

²² Cfr. *René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie*, ins Deutsch übertragen und mit einem Vorwort begleitet von K. Fischer, Bassermann, Mannheim 1863.

²³ Ivi, pp. III-IV. In questa sede non possiamo entrare nel merito della qualità della traduzione; ma basterà almeno ricordare che Fischer dichiarava di aver cercato di attenersi il più possibile ai testi originali (tutti tradotti dalla loro edizione in francese e non dal latino), tentando però, talora con una qualche libertà, di suscitare nel lettore l'impressione di «leggere uno scrittore tedesco» (p. VI).

«noi», diceva non per nulla Fischer, «non importiamo, bensì germanizziamo». Operazione per Fischer del tutto legittima, perché Descartes «ci è molto vicino» e ha alimentato le filosofie di Leibniz, Spinoza e Kant, mentre invece in Francia (la puntata polemica è significativa) il «secolo di Voltaire» gli è stato infedele preferendo rivolgersi a Locke e al sensualismo. «Per contro», concludeva Fischer, «la filosofia tedesca è rimasta imparentata [*verwandt*] con lo spirito di Descartes».²⁴

Il volume della *Geschichte* dedicato a Descartes porta a compimento questa operazione di ‘germanizzazione’, proponendo una lettura della filosofia cartesiana in cui il punto di riferimento è il criticismo kantiano nella rilettura proposta da Fischer pochi anni prima.²⁵ Nella ricostruzione di Fischer (e non solo per quanto riguarda Descartes) il modello storiografico hegeliano veniva stemperato ormai – in nome della domanda tipicamente kantiana ‘Come è possibile la storia della filosofia come scienza?’ – in una sostanziale storicizzazione della filosofia in quanto autocoscienza del pensiero. D’altra parte, nella visione di Fischer il ‘ritorno a Kant’ assumeva il volto di una considerazione storica del criticismo e di una sua ripresa come «dottrina della scienza [*Wissenschaftslehre*] e della conoscenza», che prendeva irrevocabilmente le distanze da Hegel per ricollegarsi in realtà – almeno in qualche misura – a Fichte. Il richiamo alla ‘fattualità’ della conoscenza era particolarmente accentuato da Fischer, che non si stancava di mettere in rilievo come la riflessione sulle diverse scienze empiriche dovesse necessariamente sfociare, seguendo il movimento regressivo che dal dato risale alle sue condizioni di possibilità, in una *Wissenschaftslehre*. Questo è, per Fischer, il vero compito della filosofia nel suo collocarsi non al di là delle scienze, bensì

²⁴ Ivi, p. VII.

²⁵ Cfr. K. Fischer, *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie: I: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft; II: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*, Bassermann, Mannheim 1860.

al di qua di esse, occupandosi di un «problema che non è meno fattuale, specifico ed esatto di quello delle altre scienze».²⁶

È tenendo presente questo quadro più generale che si può mettere a fuoco l'interpretazione di Descartes proposta da Fischer. Si tratta – in primo luogo – di una ricostruzione a tutto tondo, che con indubbia eleganza espositiva prende le mosse dalla biografia di Descartes e procede all'esposizione del suo pensiero conformemente al modello storiografico della *Entwicklungsgeschichte*, di cui Fischer è stato uno dei massimi rappresentanti (se non addirittura il vero iniziatore).²⁷ L'obiettivo principale di Fischer è la collocazione storico-sistematica di Descartes nello sviluppo della filosofia moderna, concepita – almeno in questa fase – come l'inizio del percorso che ha come suo sbocco finale il criticismo kantiano; ed è proprio qui che si registra la cesura operata da Fischer nei confronti di Hegel e della storiografia hegeliana precedente. Nonostante il suo esito ultimo, il cuore del sistema cartesiano è infatti, per Fischer, l'indagine sulla conoscenza, ossia sulle condizioni di possibilità della conoscenza, che deve precedere la conoscenza degli oggetti facendo di Descartes il primo pensatore della filosofia moderna.²⁸ Per quanto la metafisica dualistica sia in contraddizione con l'unità del metodo e sfoci infine nel «dogmatismo», il punto cruciale per Fischer è che l'origine e il fondamento della filosofia cartesiana rivelano un orientamento essenzialmente *critico*, in quanto il mondo è contenuto (si noti la terminologia schopenhaueriana) «nelle nostre rappresentazioni», nella soggettività pensante del *cogito*.²⁹

Colpisce in questo senso che Fischer sottolinei l'affinità tra Descartes e la filosofia kantiana; ma ciò che è particolarmente rilevante è che questa convergenza venga illustrata appoggian-

²⁶ K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 2. Auflage, Bassermann, Heidelberg 1865, pp. 4-5.

²⁷ Per la biografia di Descartes e l'accurata analisi del formarsi della sua filosofia cfr. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, I, pp. 121-278.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 290.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 542-546.

dosi alle *Regulae ad directionem ingenii*, ossia un testo sino ad allora caduto nell'oblio in Germania e rimesso in circolazione da Cousin, destinato d'ora in poi a rappresentare il riferimento principale per le interpretazioni neokantiane di Descartes nei decenni successivi. Come scrive Fischer commentando la *Regola VIII*, «per ragioni metodologiche Descartes invita *primariamente* a un'indagine sulla facoltà conoscitiva [*Erkenntnisvermögen*], e lo spirito critico della sua filosofia si rivela in questa esigenza in modo così chiaro e consapevole che si potrebbe pensare di sfiorare qui la soglia della filosofia critica».³⁰ Almeno in una certa misura, la «soglia» di cui parla Fischer sembra trovare conferma in alcuni passaggi della *Regola* in questione, che sembrano anticipare (ma la categoria di 'anticipazione', si sa, è sempre molto rischiosa) ciò che Kant chiamerà la «rivoluzione nel modo di pensare». Descartes scrive in effetti che «niente si può conoscere prima dell'intelletto, dal momento che da questo dipende la conoscenza di tutte le altre cose, e non viceversa»;³¹ e più oltre Descartes osserva ancora: «prima che noi ci accingiamo alla conoscenza delle cose particolari, bisogna almeno una volta nella vita aver ricercato diligentemente di quali cognizioni l'umana ragione sia capace».³² Per parte sua Fischer ritiene che questa indagine sulla facoltà conoscitiva possa essere considerata come una sorta di conoscenza della conoscenza stessa, ovvero – nei termini di Fischer che si sono già ricordati – di una *Wissenschaftslehre*. Questo però non toglie che il sistema cartesiano sia pervaso da una tensione irrisolta tra l'unità del metodo e il dualismo metafisico: un punto nevralgico che, sotto il profilo storico, è all'origine di quanto avverrà dopo Descartes e in particolare con il *Deus sive natura* di Spinoza. Ma questo sviluppo, aggiunge Fischer con una concessione a Hegel, si è imposto perché

³⁰ Ivi, p. 304.

³¹ Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma - Bari 1996, vol. 1, p. 41.

³² Ivi, p. 42.

«anche i destini della filosofia sono più potenti delle persone che ne sono i motori». ³³

Fischer rappresenta comunque un rilevante passo in avanti o, per meglio dire, una vera e propria svolta nella storiografia tedesca su Descartes, che iniziava a impegnarsi in quegli anni negli «scavi epistemologici» dell'opera del padre della filosofia moderna. ³⁴ Sarà soprattutto con Natorp e con la scuola di Marburgo che la riappropriazione di Descartes alla luce di Kant – ma di un Kant neokantiano – troverà il suo compimento. E tuttavia, per restare ancora a Fischer e alla sua influenza, è opportuno chiamare in causa anche Windelband, autore di una *Geschichte der neueren Philosophie* in due volumi (la prima edizione è del 1878) che pur nella sua diversità dalla monumentale (e inimitabile) opera del maestro, ne riprende alcuni motivi. Sul fatto che l'opera di Fischer abbia comunque rappresentato, agli occhi di Windelband, un modello esemplare, non vi può essere dubbio, tanto più che proprio Windelband avrebbe sottolineato l'eccezionale valore della *Geschichte der neuern Philosophie* di Fischer, paragonando quest'ultimo a Hegel per la sua capacità di filosofare attraverso la storia della filosofia. ³⁵ Windelband teneva però a sottolineare come la novità di Fischer rispetto a Hegel fosse il peso attribuito alla individualità del filosofo che costruisce sì il proprio sistema come un tutto da considerarsi *sub specie aeternitatis*, ma edificandolo al contempo sulla base della propria «proiezione» di individuo pensante: ciò che suggeriva a Windelband l'osservazione secondo cui – pur guardando sempre al legame con la *Kulturgeschichte* – l'intera storia della filosofia narrata da Fischer poggiava in ultima analisi su una «fondamentale tonalità fichtiana». ³⁶

³³ Ivi, pp. 518-519.

³⁴ Cfr. H.-P. Schütt, *Die Adoption des «Vaters der modernen Philosophie»*, pp. 119-142.

³⁵ Cfr. W. Windelband, *Kuno Fischer und sein Kant*, «Kantstudien», 2 (1898), pp. 1-10: 3.

³⁶ Ivi, pp. 4-6.

Affrontando la figura di Descartes, anche Windelband (il quale, si noti, non prendeva in considerazione le *Regulae*) dava pieno risalto alla centralità del metodo, al punto di usare la formula «panteismo del metodo»; il che, però, aveva anche alimentato l'«illusione» del suo impiego universale, il cui fallimento definitivo sarebbe stato raggiunto con Hegel.³⁷ Ciò non toglie che Windelband vedesse nell'autocoscienza del *cogito* una «forza rivoluzionaria», capace di condurre l'uomo a ricavare le norme del pensiero e dell'azione «esclusivamente dalla riflessione razionale su di sé»: insomma, una razionalizzazione che aveva portato alla «rivoluzione» – non solo del pensiero – con cui si conclude l'*Aufklärung* (ma non è, questo, un apprezzamento, quanto una conclusione critica o, se si vuole, 'ideologica').³⁸ Rispetto a Fischer, dunque, e conformemente a quanto annunciava il sottotitolo stesso della *Geschichte der neueren Philosophie* («nel suo nesso con la cultura universale e le scienze particolari»), Windelband si mostrava particolarmente attento alle implicazioni della filosofia cartesiana sul piano più vasto della cultura europea. Certo, con Descartes si era celebrata la «dichiarazione di maturità del pensiero moderno» (un'espressione, questa, vagamente kantiana) e la ragione, divenuta padrona di se stessa, ne era divenuta «la forza propulsiva».³⁹ Ma per Windelband quella cartesiana era una visione «del tutto unilaterale», che aveva subordinato a un'«astratta ragionevolezza» anche la morale, a scapito dei suoi affetti e delle sue passioni;⁴⁰ per converso, al dualismo metafisico che ne era il presupposto si poteva rispondere chiamando in causa due movimenti convergenti che ne avevano anticipatamente smontato l'impianto: la filosofia della natura del Rinascimento italiano e la mistica tedesca, entrambe destinate in seguito ad ali-

³⁷ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, I: *Von der Renaissance bis Kant*, Hirzel, Leipzig 1878, pp. 162-163.

³⁸ Ivi, p. 170.

³⁹ Ivi, p. 174.

⁴⁰ Ivi, pp. 179-180.

mentare i «grandi sistemi» filosofici della Germania moderna.⁴¹ Per Windelband dunque, e a differenza di Fischer, non si trattava tanto di ‘germanizzare’ Descartes, bensì di delineare – come per contrasto – un’alternativa ‘tedesca’ al suo astratto razionalismo.

3. *Paul Natorp: Descartes e la «preistoria del criticismo»*

L’interpretazione di Descartes che prende avvio negli anni del ‘ritorno a Kant’ in Germania è in parte in sintonia con la rinnovata ‘appropriazione’ della filosofia cartesiana che era già in corso nella vicina Francia a partire da Cousin.⁴² Il parallelo tra Francia e Germania, in questo senso, non è privo di interesse, soprattutto se si considera che nella cultura francese del secondo Ottocento andava imponendosi l’esigenza di rivedere il «canone» di Cousin, per avviare una sorta di «restituzione» di Descartes che si incentrava invece sul nesso tra fisica e metafisica, arrivando persino – con Charles Renouvier – ad adombrare un materialismo cartesiano.⁴³ Negli ultimi due decenni dell’Ottocento iniziava così ad affermarsi un Descartes diverso da quello di Cousin: il Descartes *savant*, il Descartes *anche* scienziato che affiancherà progressivamente il Descartes metafisico (o addirittura entrando in conflitto con quest’ultimo). Un documento significativo è, a questo proposito, il libro di Louis Liard apparso nel 1882, lo stesso anno in cui a Marburgo Paul Natorp dava alle stampe – come subito vedremo – uno studio dedicato alla «teoria della conoscenza» di Descartes e al suo contributo alla «preistoria del criticismo».⁴⁴ Liard sosteneva con forza l’autonomia della fisica cartesiana nei

⁴¹ Ivi, p. 175.

⁴² Cfr. C. Zijlstra, *The Rebirth of Descartes*, pp. 125-157 e F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d’une passion nationale*, Fayard, Paris 2002, pp. 177-211.

⁴³ Cfr. D. Antoine-Mahut, *L’autorité d’un canon philosophique*, pp. 315-346.

⁴⁴ Cfr. P. Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Elwert, Marburg 1882.

confronti della metafisica, restituendo al metodo la sua funzione centrale e autonoma: «la filosofia cartesiana è [...] il prodotto, il commento e la giustificazione del metodo».⁴⁵ Vale anche la pena di ricordare che Liard prendeva in considerazione le *Regulae* per sottolineare la rottura epistemologica introdotta dalla *mathesis universalis*, la quale è a fondamento della scienza cartesiana e svincola quest'ultima dalla dipendenza dalla metafisica: tanto che la metafisica non è «causa», bensì «garante» della scienza.⁴⁶ Se mai, affermava Liard, la metafisica appartiene a una seconda fase del pensiero di Descartes, sia sotto il profilo cronologico, sia sotto quello sistematico.⁴⁷ Di qui una tesi che eserciterà una certa influenza anche in Germania nel quadro delle interpretazioni neokantiane di Descartes (da Natorp sino a Cassirer): quando il metodo viene impiantato sul terreno della metafisica, la sua funzione – diceva seccamente Liard – non sarà altro che di «restaurare la tradizione».⁴⁸

È in termini non dissimili che Natorp, in quello stesso 1882, si proponeva di avviare un'indagine sulla «teoria della conoscenza» di Descartes (e il titolo è già di per sé eloquente).⁴⁹ In quel momento Natorp era agli inizi della sua avventura filosofica a Marburgo. Il libro rielaborava infatti la tesi di abilitazione sostenuta

⁴⁵ L. Liard, *Descartes*, Baillière, Paris 1882, p. 12. Sul libro di Liard cfr. D. Bellis, *Between Fake, Unfortunate, and Actual Dependence. The Tumultuous Relationships of Descartes' Physics and Metaphysics in the First Half of Twentieth-Century History and Philosophy of Science*, in D. Antoine-Mahut - S. Roux (eds.), *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, Routledge, New York - London 2017, pp. 50-52.

⁴⁶ L. Liard, *Descartes*, p. 275.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 142-143.

⁴⁸ *Ivi*, p. 185.

⁴⁹ In generale sull'interpretazione di Descartes da parte della scuola di Marburgo cfr. E. Dufour, *Descartes à Marbourg*, in J.-L. Marion - M. Fichant (éds.), *Descartes en Kant*, PUF, Paris 2006, pp. 471-493 e S. Kellerer, *Zer-rissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, Konstanz University Press, Konstanz 2013, pp. 79-106. Mi permetto inoltre di rinviare al mio libro *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 151-179.

nel 1881 sotto la guida di Hermann Cohen, il quale aveva giudicato con favore una ricerca rivolta a mettere in luce la «preistoria» (*Vorgeschichte*) del criticismo pur nutrendo la convinzione che le differenze tra Descartes e Kant dovessero essere individuate con inequivocabile chiarezza.⁵⁰ Natorp, per parte sua, sottolineava subito come l'analisi della teoria della conoscenza cartesiana non fosse di competenza esclusiva della storia della filosofia;⁵¹ si trattava piuttosto di mettere in discussione il giudizio negativo di Kant su Descartes, avanzando una sorta di riabilitazione di Descartes come filosofo 'critico' che aveva inaugurato la «preistoria del criticismo». Era dunque una ricostruzione al tempo stesso storica e sistematica, del resto esplicitamente condotta sulle orme di Fischer con il quale Natorp diceva di «concordare del tutto»: più che «correggere» la sua interpretazione, si trattava se mai di «completar[la]». ⁵² Ciò non toglie che la posizione sostenuta da Natorp fosse decisamente forte, quasi al limite dell'unilateralità: nonostante egli insistesse sulle «differenze» tra Descartes e Kant, le «coincidenze» sembrano avere un ruolo predominante, al punto che nelle pagine di Natorp – lo noterà Kurd Lasswitz in una recensione – sembrava che a parlare attraverso i testi di Descartes fosse proprio Kant.⁵³

⁵⁰ Cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, I: *Ursprung und Einheit*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1986, p. 6.

⁵¹ Cfr. P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, p. IV. Si veda pure p. 163, dove Natorp scrive significativamente che la «storia» è un «mezzo», ma non «il fine ultimo» (*Endzweck*).

⁵² Ivi, p. VI.

⁵³ Ivi, p. V. La recensione di Lasswitz si legge in «Göttingische gelehrte Anzeigen», 135 (1884), pp. 755-758. Lasswitz dedicherà poi un'estesa trattazione alla filosofia naturale cartesiana, in cui è trasparente l'impostazione neokantiana di Marburgo soprattutto per la critica rivolta a Descartes di non avere offerto, a differenza di Galilei, un'adeguata fondazione della fisica su base matematica (cfr. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton*, II: *Höhepunkt und Verfall der korpuskulartheorie des siebzehnten Jahrhunderts*, Voss, Hamburg - Leipzig 1890, pp. 55-126). Ma su tutto il pregevole libro di Lasswitz occorrerebbe tornare dettagliatamente.

In effetti, Natorp rivendica lo statuto *critico* della filosofia cartesiana: l'idealismo di Descartes è critico e non dogmatico, trascendentale e non empirico, formale e non materiale; è vero che esso non raggiunge ancora il piano della conoscenza di sé della ragione che costituisce la grandezza di Kant, ma se vi è un filosofo moderno che è vicino a Kant più di ogni altro, questi è certamente Descartes.⁵⁴ Di più: per Natorp è stato se mai Kant a non aver compreso sino in fondo Descartes, essendogli del tutto sfuggito non solo che il *cogito* è un principio sintetico, ma che esso mostra una sorprendente affinità con l'Io trascendentale e l'unità sintetica dell'appercezione.⁵⁵ E ancora: nella dialettica trascendentale Kant avrebbe interpretato in maniera errata la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che Descartes conduce assumendo la necessità divina come un'idea della ragione che unifica l'esperienza.⁵⁶

Non si poteva essere più radicali. Natorp era convinto che una simile lettura del 'criticismo' cartesiano fosse legittimata guardando alla scena originaria della 'rivoluzione' di Descartes: le *Regulae*, il testo fondamentale – questo sì – del padre della filosofia moderna. È certamente merito di Natorp avere attirato l'attenzione sul giovane Descartes, il quale aveva abbozzato – in fondo non diversamente da Kant – una «scienza della ragion pura» volta a indagare la natura della conoscenza in generale in quanto fondamento di ogni conoscenza particolare.⁵⁷ Il criterio del sapere è nell'intelletto: una volta posta questa premessa, il razionalismo cartesiano, così come si configura già all'altezza delle *Regulae*, è di natura essenzialmente epistemologica [*erkenntnistheoretisch*],

⁵⁴ Cfr. P. Natorp, *Descartes' Erkenntnisstheorie*, p. 52.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 33 e 36-45.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 59-74. Da tenere presente è che già Fischer aveva affrontato la questione della prova ontologica dell'esistenza di Dio, sostenendo che il suo fondamento è una prova «antropologica» essendo l'idea di Dio innanzi tutto una nostra rappresentazione, un'idea originaria inseparabile dalla nostra esistenza (K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, I, p. 340).

⁵⁷ P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, pp. 4-5.

non di natura ontologica.⁵⁸ L'unità del metodo è l'unità della ragione e, a sua volta, il metodo delle *Regulae* è un metodo sintetico; d'altra parte la funzione originaria della conoscenza si manifesta – esattamente come in Kant – nella forma di processo a priori e sintetico: i «primi fondamenti» della «soluzione» kantiana sono quindi già presenti nelle *Regulae*. Tuttavia, dobbiamo dire che Cartesio è Kant o è in Kant? Natorp lo sa bene: c'è almeno una questione che impedisce di ridurre totalmente Cartesio a un kantiano. L'unità indistinta dell'*intuitus* non conosce l'articolazione cruciale tra intelletto puro e intuizione pura, che in Kant, invece, nel loro mutuo integrarsi formano e costituiscono l'esperienza. L'intuizione matematica rimane ancora sotto la protezione, per così dire, delle idee chiare e distinte, sicché la differenza tra matematica e logica viene ignorata nonostante Descartes faccia ricorso all'immaginazione. Ma quest'ultima non ha nulla della *reine Anschauung* di Kant: questa è la «profonda differenza» – come scrive Natorp – tra Descartes e Kant; e questo è il passo che Descartes non ha saputo o potuto fare: solo un passo, ma cruciale.⁵⁹

Per varcare il confine del criticismo nella sua interezza, Descartes avrebbe quindi avuto bisogno di uno 'strumento' epistemologico che gli permettesse di riconoscere lo statuto critico dell'oggetto della conoscenza, e in primo luogo dell'oggetto matematico. In assenza di questa mediazione, il pericolo di cadere in una soluzione metafisica è già evidente nelle *Regulae*, il testo *avant la lettre* 'kantiano' di Descartes. Ma è proprio questa questione, legata al tempo stesso alla consapevolezza di dover correggere in parte l'unilateralità più volte rilevata dai suoi critici, che ispirerà diversi anni dopo l'articolo che Natorp pubblicherà nel 1896 sulla «Revue de métaphysique et de morale», in un fascicolo dedica-

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 21.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 14-16 e 20. Per Natorp, in ogni caso, questa «differenza» ha una ragione storica: prima che Kant potesse porsi la domanda sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, era l'esperienza stessa che doveva costituirsi come scienza (*ivi*, p. 20): il limite di Descartes, nonostante tutto, è di essere rimasto ancora a monte del *factum* della moderna scienza matematica della natura.

to a Descartes nel terzo centenario della sua nascita che segna un passaggio importante nella storia della storiografia cartesiana (vi collaborarono, tra gli altri, studiosi del calibro di Hannequin, Tannery, Blondel, Boutroux).⁶⁰ Per Natorp il fatto è che già nelle *Regulae*, proprio nel cuore della fondazione puramente metodica della conoscenza, si intravede il rischio di un arretramento metafisico: il rapporto non risolto tra la fondazione della conoscenza sulla base del metodo «critico» e l'autonomia ontologica del corpo materiale minaccia di far ricadere l'idealismo cartesiano in una forma tradizionale di dogmatismo, se non addirittura di un «dualismo grossolano». ⁶¹ Natorp è molto chiaro su questo punto: pur invocando i principi metodici anche per la fondazione della metafisica, Descartes opera di fatto un riassetto del proprio pensiero, spostandosi dal piano epistemologico a quello metafisico del realismo della sostanza e dell'esistenza divina. «È qui», scrive Natorp, «che si inizia a deviare dalla posizione 'critica' del problema. Più si insiste sulla spiritualità dell'intelligenza e più è inevitabile che il corpo le si opponga come un residuo incompreso e incomprensibile [...]. Nelle *Regulae* si possono seguire le tracce di questo arretramento». ⁶² Si tratta di un'ambiguità irrisolta che ha le sue radici nello stesso *cogito*, suscettibile di essere inteso sia come principio di un idealismo formale e trascendentale, sia come fulcro di una costruzione ontologica diametralmente opposta: questa è la ragione profonda di ciò che è stato chiamato il

⁶⁰ Cfr. P. Natorp, *Le développement de la pensée de Descartes depuis les Regulae jusqu'aux Méditations*, «Revue de métaphysique et de morale», 4 (1896), pp. 416-432, poi con il titolo *Die Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 10 (1897), pp. 10-18. Sul ruolo della «Revue de métaphysique et de morale» nel dare voce a un «razionalismo combattivo», disposto a offrire anche «una tribuna al cartesianismo», cfr. S. Soulié, *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la «Revue de métaphysique et de morale» et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009, pp. 261-262.

⁶¹ P. Natorp, *Le développement de la pensée de Descartes*, p. 423.

⁶² Ivi, p. 422.

«double visage» di Descartes così come lo interpretano i neokantiani.⁶³ D'altra parte, l'accento posto con molta nettezza sul *dualismo* tra metodo e metafisica corregge il 'criticismo' cartesiano su cui Natorp aveva insistito un quindicennio prima, suggerendo al tempo stesso un'immagine di Descartes che non sarà priva di eco nelle pagine del giovane Cassirer.

4. *Descartes a Marburgo: da Cohen a Cassirer*

Con l'articolo di Natorp del 1896 siamo alla vigilia di un'altra tappa importante per la storia della ricezione di Descartes nel tardo Ottocento tedesco. Ormai quasi all'alba del nuovo secolo, nel 1899, a Marburgo il giovanissimo Ernst Cassirer portava a termine sotto la guida dello stesso Natorp e di Cohen la dissertazione sulla «critica della conoscenza» (*Erkenntniskritik*) cartesiana, ultimo anello di una catena che parte da Natorp (mentre Fischer, ormai, rimane sullo sfondo); ma è anche il primo passo verso la ricostruzione del problema della conoscenza nella storia della filosofia moderna da Cusano sino a Kant a cui Cassirer lavorerà nei primissimi anni del Novecento sino alla pubblicazione – tra il 1906 e il 1907 – dei due primi volumi dell'*Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*.⁶⁴ Di questa catena, tuttavia, è parte anche Cohen, il fondatore della scuola di Marburgo che – seppure in maniera non sistematica – entra a pieno diritto nella storia della ricezione neokantiana di Descartes.

Se si apre la seconda edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* (uscita nel 1885) ci si imbatte in una lunga introduzione

⁶³ E. Dufour, *Descartes à Marbourg*, p. 479.

⁶⁴ Cfr. E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Inaugural-Dissertation, Marburg 1899, poi ristampata in Id., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert, Marburg 1902, pp. 1-102. Nel seguito ci serviremo della versione italiana (dal titolo assai poco fedele) apportando qualche ritocco alla traduzione: *Cartesio e Leibniz*, trad. it. di G.A. De Toni, Laterza, Roma - Bari 1986.

storico-sistemica dedicata al rapporto tra Kant e i suoi «predecessori», per molti versi affine alla «preistoria del criticismo» che aveva tracciato Natorp. Per quanto riguarda Descartes, Cohen ritiene che il suo «merito inestimabile» consista nell'idea profondamente nuova di considerare le cose come fondate «nello spirito stesso, nelle sue leggi». ⁶⁵ Ora questa novità altro non è, nella sua origine, che la novità della matematica che si eleva a metodo e che fa di Descartes – scrive Cohen proponendo una nuova variante del ‘padre della filosofia moderna’ – «il fondatore della scienza e, con questo, al tempo stesso il riformatore della filosofia». ⁶⁶ In questo modo Descartes *sembra* portare a compimento una sorta di rivoluzione filosofica, ricollegandosi al tempo stesso a una matrice platonica e facendo della geometria così come dell'aritmetica il «modello della certezza». Scrive Cohen: «Descartes mette così nuovamente in relazione la filosofia con la matematica come aveva fatto Platone e fa della certezza di questa scienza il vero problema dell'indagine filosofica». ⁶⁷

Cohen non ha dubbi: la «vera storia» di questo «diretto successore di Platone» si trova innanzitutto nelle *Regulae ad directionem ingenii*, lo scritto postumo «che tuttavia costituisce l'inizio delle sue riflessioni e della sua opera». È qui che Descartes fa la grande scoperta che «se vogliamo raggiungere la certezza sulle cose corporee, dobbiamo partire dalla certezza propria della geometria e dell'aritmetica». ⁶⁸ Ma si tratta, si chiede Cohen, della soggettività del *cogito* o, al contrario, di un principio epistemologico? In realtà, universalizzando la «regola generale» di cui si parla nel *Discours* e oggettivando il criterio della certezza nel *cogito ergo sum*, Descartes ha aperto «una doppia direzione». ⁶⁹

⁶⁵ Citiamo qui dalla terza edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*, Bruno Cassirer, Berlin 1918, ristampata in H. Cohen, *Werke*, 1.1, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 1987, p. 42.

⁶⁶ Ivi, p. 39.

⁶⁷ Ivi, p. 46.

⁶⁸ Ivi, p. 44.

⁶⁹ Ivi, p. 43.

È questa, in sintesi, la contraddizione, già mostrata da Natorp, tra il Descartes ‘criticista’ (o prekantiano) e il Descartes metafisico teorico delle idee innate. Ma, a differenza di Natorp, per Cohen la questione principale non è la prova ontologica dell’esistenza di Dio e la «correzione» di Kant che sembra essere plausibile, bensì «l’errore fondamentale di Cartesio», che pure coincide con il suo «merito principale». ⁷⁰ Mentre le *Regulae* e la *mathesis universalis* imponevano di concepire la certezza come criterio, e quindi la mente stessa come una mera «abbreviazione della regola», l’«oggettivazione del principio di autocoscienza» segna la perdita dell’ispirazione critica originaria di Descartes. La soggettività trascendentale, intesa in termini neokantiani come l’unificazione dei principi puri della conoscenza scientifica, è ora diventata la soggettività psicologica ed empirica del soggetto personale, del *cogito* o della coscienza. ⁷¹ Il pericolo di una simile deriva si annida, secondo Cohen, nel cuore stesso del metodo matematico: una grande idea fondamentale e al tempo stesso una fatale inadeguatezza. Perché? Cohen, che all’epoca non era ancora il Cohen ‘radicale’ della *Logik der reinen Erkenntnis* che avrebbe preso marcatamente le distanze dall’estetica trascendentale di Kant, sottolinea con forza che Descartes non avrebbe compreso il rapporto autentico del pensiero puro con lo spazio, con la geometria. Così come il pensiero, in quanto sostanza, non può assorbire l’altra sostanza, che è l’estensione, si può anche dire che la geometria non può essere assorbita senza residui dal pensiero puro. ⁷²

⁷⁰ Ivi, p. 47

⁷¹ Ivi, p. 51.

⁷² Ivi, p. 49. Va notato che nel 1902, nella *Logik der reinen Erkenntnis*, la posizione di Cohen nei confronti della matematica cartesiana cambia vistosamente: una volta messa in discussione, infatti, la legittimità dell’intuizione pura e ricondotta anche la sensibilità sotto il dominio del «pensiero puro», il merito della fondazione della geometria analitica consiste proprio nel non avere fatto ricorso all’intuizione come mediazione tra pensiero e realtà (H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in Id., *Werke*, VI, Olms, Hildesheim - New York 1977, p. 480).

In altre parole, Descartes ha intravisto – più nelle *Regulae* che nelle *Meditazioni*, dove egli parla dell’immaginazione – il concetto di intuizione, al punto da arrivare quasi al «concetto moderno di intuizione» (cioè quello kantiano). Ma non avendo previsto la possibilità di una purezza dell’intuizione che la liberi dalla sensibilità, «Cartesio ha trascurato la specificità dell’intuizione geometrica» e quindi la possibilità di un’autentica mediazione tra il pensiero puro e una sensibilità che non è affatto la sensibilità del dato.⁷³ Forse si potrebbe dire che per Cohen – per riprendere un’osservazione di molti anni dopo di Léon Brunschvicg – la rivoluzione cartesiana è stata più una rivoluzione matematica che una vera rivoluzione filosofica.⁷⁴ Per Cohen si era trattato, quanto meno, di una mezza rivoluzione o di una rivoluzione incompiuta; e anche se fosse iniziata a La Flèche, avrebbe avuto comunque bisogno non solo della grande Königsberg per raggiungere la meta, ma pure della città dei sogni neokantiani – Marburgo – per prendere coscienza dei suoi percorsi mancati.

5. Cassirer e la «critica della conoscenza» cartesiana

Sarà il giovane Cassirer a coronare l’interpretazione marburghese di Cartesio, a partire da un’attenta lettura delle *Regulae* e del loro intreccio con la matematica. La dissertazione del 1899 sulla «critica della conoscenza» in Descartes rimane il testo fondamentale per comprendere il modo originale in cui Cassirer ha ripreso e perseguito il progetto di una «preistoria della critica della ragione» o – aspetto ancora più caratteristico della scuola di Marburgo – dello sviluppo dell’idealismo critico come idealismo scientifico, da Platone a Descartes, e poi da Leibniz a Kant. In questa lunga catena, Descartes è innanzi tutto il pensatore ‘critico’ che con la scoperta della geometria analitica «fonda il modo

⁷³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 50.

⁷⁴ Cfr. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927, vol. 1, p. 141.

di pensare scientifico moderno»; e questo nel senso dell'idealismo critico di Marburgo, che considera lo sviluppo storico della scienza come il 'fatto' le cui condizioni a priori di possibilità costituiscono l'oggetto dell'indagine trascendentale.⁷⁵ In questa prospettiva, è la *mathesis universalis* a costituire il coronamento del Descartes 'critico'. Il punto di partenza del progetto cartesiano – così ritiene Cassirer, che implicitamente ha sempre presenti Natorp e Cohen – è il principio dell'unità del pensiero, vera origine di ogni oggettività e della stessa certezza: l'oggetto esiste infatti solo in forza di una legge del pensiero. È proprio questo nucleo cruciale a essere sviluppato nelle *Regulae*, la cui famosa metafora della luce del sole rappresenta per Cassirer il «motivo fondamentale del sistema» (*das Grundmotiv des Systems*).⁷⁶ L'originalità della lettura di Cassirer sta, insomma, nel tentativo di organizzare sistematicamente il modo in cui il giovane Descartes articola la concezione dell'oggetto della conoscenza nel senso della *mathesis universalis*. In altre parole, Cassirer ritiene che nelle *Regulae* sia rintracciabile una sorta di 'deduzione' (in senso kantiano) dei concetti fondamentali che sono all'*origine* della costruzione matematica; e qui il termine origine (*Ursprung*)

⁷⁵ E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, p. 3. Va notato che Cassirer sembra identificare la *mathesis universalis* al centro delle *Regulae* con il fondamento della geometria analitica, così come quest'ultima è configurata nel 1637: il che da un punto di vista storico e sistematico è apparso, anche agli estimatori delle indagini di Cassirer, decisamente opinabile (cfr. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris 1912, p. 121).

⁷⁶ E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, p. 4. Il passo di Descartes in questione è ben noto: «tutte le scienze non sono nient'altro che l'umano sapere, il quale permane sempre uno e medesimo, per differenti che siano gli oggetti a cui si applica, né prende da essi maggior distinzione di quanta ne prenda il lume del sole dalla verità delle cose che illumina» (*Cartesio, Opere filosofiche*, vol. 1, p. 17). Cassirer si rifarà più volte a queste parole di Cartesio, anche quarant'anni dopo la sua opera prima (si veda per esempio E. Cassirer, *Descartes. Lehre - Persönlichkeit - Wirkung*, Bermann Fischer, Stockholm 1939, pp. 26 e 28). Non bisogna però dimenticare che nel saggio del 1899 Cassirer ignora completamente la «saggezza umana» (così come il «senso comune» e la «saggezza universale» a cui Descartes fa riferimento nella stessa pagina che abbiamo appena citato).

è utilizzato da Cassirer nel senso di Cohen: è l'*Ursprung* che sarà al centro della *Logik der reinen Erkenntnis*. In linea con la nuova posizione per così dire post-kantiana di Cohen – che, come si è già ricordato, nella *Logik* del 1902 aveva messo in discussione la funzione e lo statuto dell'intuizione pura, rivendicando invece la funzione 'generatrice' (*Erzeugung*) del pensiero puro nella conoscenza – Cassirer da parte sua insiste sul processo attraverso il quale l'oggetto matematico è costruito.⁷⁷

Secondo l'interpretazione di Cassirer, nelle *Regulae* possiamo trovare la fonte di questo procedimento puro e costruttivo, specie per quanto riguarda la determinazione quantitativa della grandezza che comporta il ricorso ad altre determinazioni concettuali (unità, omogeneità, dimensione, misura). Da un lato, quindi, la matematica è «qualcosa di più di uno strumento logico»: è invece «la premessa che dobbiamo porre a fondamento per definire in generale la realtà. La 'natura' non è un essere che preceda la conoscenza in maniera indipendente: è un concetto che deve essere derivato soltanto dalle condizioni della conoscenza».⁷⁸ Ma d'altra parte è proprio qui, nel cuore della fondazione della matematica che è al centro delle *Regulae*, che appare una tendenza contrastante e, in ultima analisi, contraddittoria. Lo spazio, questa configurazione del pensiero nel suo movimento produttivo e sintetico, diventa al tempo stesso lo spazio dell'estensione, la *res extensa*: qualcosa che è dato e non prodotto, che si oppone al pensiero, che è indipendente dal pensiero. Se all'inizio delle *Meditazioni* la sostanza mantiene ancora un significato critico come identità ideale (Cassirer si riferisce qui al famoso esempio della cera, che Cassirer come già Natorp valorizza particolarmente),⁷⁹ ben presto avviene un rovesciamento ontologico: la determinazione dello

⁷⁷ Cfr. E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, pp. 7-10.

⁷⁸ Ivi, p. 14.

⁷⁹ Cfr. Cartesio, *Meditazioni filosofiche sulla filosofia prima*, in Id., *Opere*, vol. 2, p. 29: «con l'immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, e [...] non v'è se non il mio intelletto che la concepisca» (e si veda P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, p. 81).

spazio come *res extensa* non è più il prodotto del pensiero puro (nuovamente nel senso di Cohen), ma si trasforma in sostanza, in una determinazione ontologica dell'essere. Le *Regulae*, dopo aver conferito alla *mathesis universalis* e alla geometria analitica la funzione (trascendentale) di costituire l'oggetto della conoscenza, cadono nella postulazione di una spazializzazione che contrasta con la funzione propria della matematica – quest'ultima intesa come *Voraussetzung*, come premessa indispensabile per la conoscenza della realtà. In definitiva, la caduta metafisica e il ripiegamento sul dogmatismo della sostanza sono già in agguato nel testo cartesiano che pure sembra più prossimo a Kant, ma ancor più al neokantismo marburghese.⁸⁰

Questa tesi, e quella a essa strettamente connessa relativa all'involuzione metafisico-dogmatica del pensiero cartesiano, viene mantenuta da Cassirer anche dopo la dissertazione del 1899, ossia nella parte dedicata al sistema cartesiano nell'*Erkenntnisproblem* – per quanto qui la presentazione del problema della conoscenza in Descartes appaia più equilibrata (e anche più attenta alla storiografia cartesiana di fine Ottocento e inizio Novecento).⁸¹ Eppure Cassirer conferma nuovamente l'opposizione tra l'idealismo critico e la tendenza metafisica che ne intacca inesorabilmente il profilo. Mentre il Descartes metodico e matematico si mostra impegnato – nelle *Regulae* e nella nuova fondazione della geometria – a sviluppare una «*logica generale delle relazioni* che precede ogni considerazione degli *oggetti particolari*»,⁸² il Descartes metafisico non solo invalida le premesse positive della fondazione della scienza, ma tradisce i principi

⁸⁰ Cfr. E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, pp. 29-32.

⁸¹ Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 1: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, trad. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1952, pp. 483-554 (è appena il caso di ricordare come il titolo della traduzione italiana dell'*Erkenntnisproblem* sia tendenziosamente infedele e abbia generato l'equivoco duro a morire di un Cassirer puro 'storico della filosofia').

⁸² Ivi, p. 492.

del proprio razionalismo affidando all'arbitrio divino le leggi e le norme che inizialmente erano l'unico punto di partenza per giungere alla conoscenza di qualsiasi tipo di realtà. In questo modo, come già nella dissertazione, Cassirer sottolinea con forza l'irrisolto dualismo tra metodo e metafisica, che corrispondono – e significativamente Cassirer si riferisce qui al libro di Liard – a due distinte fasi di sviluppo della filosofia cartesiana, separate anche cronologicamente.⁸³ Nondimeno Cassirer insiste, allo stesso tempo, sull'essenziale *unità* del pensiero cartesiano e mette in guardia dal considerare il passaggio alla metafisica come un evento accidentale (un mero «sviluppo reazionario» [*reaktionäre Entwicklung*]), come lo aveva definito Friedrich Albert Lange nella *Geschichte des Materialismus*).⁸⁴ Si tratta infatti di uno sviluppo legato allo scopo stesso del metodo, che aspira a fornire un fondamento alla realtà e alla verità in quanto tali; ed è proprio qui che si evidenzia il divario tra Descartes e scienziati come Galileo o Keplero: Cartesio non era solo dominato dall'interesse scientifico, ma andava oltre nel tentativo di rendere il metodo ugualmente fecondo per la determinazione della sostanza assoluta. La rottura dogmatica si trova dunque in questo passaggio cruciale, che culmina nel paradosso di affidare la garanzia della verità all'arbitrato divino, rinunciando ai principi del razionalismo scientifico e finendo per cadere a braccia aperte nel «misticismo».⁸⁵ Insomma, il fallimento verso cui si dirige il razionalismo cartesiano appare nelle pagine di Cassirer come un vero e proprio

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 489. Sulle differenze che permangono tra Cassirer e Liard cfr. G. Lewis, *Bilan de cinquante ans d'études cartésiennes*, «Revue philosophique», 141 (1951), pp. 258-259, dove si pone l'accento sul fatto che Cassirer riconosce sì gli «elementi fecondi» della metafisica cartesiana e il «significato puramente funzionale» della sostanza, ma allo stesso tempo ritiene che Cartesio rimanga prigioniero dell'argomento ontologico e quindi non riesca a raggiungere un «atteggiamento critico».

⁸⁴ Cfr. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, hrsg. von A. Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, I, p. 252.

⁸⁵ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, pp. 545 e 550.

destino ‘dialettico’, che blocca le potenzialità epistemologiche di Descartes pur senza privarlo della sua missione storica: quella di essere il primo a fondare la coscienza metodica della filosofia e della scienza moderne. Si potrebbe addirittura affermare – tenendo conto che Descartes è stato il primo autore su cui Cassirer ha esercitato la sua critica storico-sistemica – che proprio questa inconciliabilità tra i principi ‘critici’ e la metafisica della sostanza ha fornito il modello per la tensione antinomica che nella visione di Cassirer attraversa l’intera ricostruzione del problema della conoscenza nell’età moderna e che, al tempo stesso, impone il suo superamento attraverso un movimento progressivo che troverà la sua soluzione in Kant. Più che l’«aberrazione momentanea» di cui si sarebbe lamentato Meyerson,⁸⁶ è questo movimento ‘architettonico’ (nella forma del contrasto tra la sostanza e il funzionalismo matematico) che costituisce il vero ‘motore’ dell’ascesa della ragione moderna. Ma qui, ormai, siamo nella fucina della ricostruzione storica e sistematica del Cassirer maturo, erede e al tempo stesso originale innovatore della tradizione neokantiana nella quale era cresciuto e che aveva alimentato il suo primo passo: l’esame della *Erkenntniskritik* cartesiana. Un primo passo per Cassirer, ma anche l’ultimo passo di una lunga storia che si era annodata intorno al padre (o all’eroe) della filosofia moderna: a partire dalle *Vorlesungen* hegeliane che, ormai a cavallo tra Ottocento e Novecento, sembravano costituire solo più un reperto archeologico.

⁸⁶ Cfr. É. Meyerson, *L’histoire du problème de la connaissance de M. E. Cassirer*, «Revue de métaphysique et de morale», 19 (1911), p. 125.

SOPHIA CATALANO

«RIFARE» E «RICOSTRUIRE».
FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA
IN BERTRANDO SPAVENTA

Quello della ‘storia della filosofia dei filosofi’ è un problema complesso che coinvolge piani diversi che si intrecciano e si sovrappongono. Esso, infatti, ci invita in primo luogo a riflettere sul fondamento disciplinare della storia della filosofia, se a essa si possa – cioè – riconoscere un proprio statuto filosofico e, in secondo luogo, ci chiama a definire preliminarmente che cosa sia da intendere con filosofia e quale sia il rapporto che essa intrattiene con la storia.¹ Si tratta di un dibattito che ha conosciuto un notevole approfondimento nel corso del Novecento, senza che ci sia stata per questo consegnata «una definizione univoca di cosa sia, propriamente, la storia della filosofia».²

Nell’Italia post-bellica, in particolare, l’esigenza di fare i conti con la pesante eredità di Giovanni Gentile, che aveva fatto dell’identità di filosofia e storia della filosofia uno dei motivi centrali della sua riflessione almeno a partire dal *Rosmini e Gioberti*,³ ha spinto molti dei nostri migliori intellettuali a confrontarsi am-

¹ Cfr. E. Cafagna, *Al riparo dalle tarme e dai ladri. Sul significato filosofico della storia della filosofia*, «Giornale critico di storia delle idee», 2 (2020), pp. 93-111.

² Ivi, p. 94.

³ Scriveva già allora un giovane Gentile: «Filosofia e storia della filosofia sono una stessa cosa» (G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Tipografia Successori Fratelli Nistri, Pisa 1898, p. X).

piamente sull'argomento e, in molti casi, con toni battaglieri.⁴ Ma, da una prospettiva specificamente italiana, sarebbe impossibile affrontare questi temi senza fare i conti con Bertrando Spaventa, l'autore che lo stesso Gentile indicava dichiaratamente come suo modello ideale, e con la peculiare marca di hegelismo che l'Italia ha 'tradotto' nel corso dell'Ottocento.⁵ Nell'opera di questo autore, infatti, come in quella del suo primo editore, prospettiva teoretica e storiografica si tengono insieme e si influenzano vicendevolmente nella restituzione di quella che è considerata la prima storia della filosofia italiana.

La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea è l'opera più ristampata e certamente la più conosciuta di Bertrando Spaventa. Pubblicata nel 1862, essa ha un carattere piuttosto

⁴ In particolare si segnala il volume dal quale il dibattito prese avvio, per poi proseguire negli anni seguenti sulle pagine di alcune importanti riviste come il «Giornale critico della filosofia italiana» e la «Rivista critica di storia della filosofia»: AA.VV., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956. Per un approfondimento sul dibattito che ne seguì, si veda in particolare M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 101-113. Mi permetto inoltre di rinviare alla mia tesi di dottorato, disponibile online all'indirizzo <https://hdl.handle.net/11572/367988>: S. Catalano, *Figure di un ossimoro. Interpretazioni della filosofia italiana dall'Unità ai nostri giorni*, pp. 86-135. A questo proposito va comunque sottolineata la discrepanza che si rileva tra le posizioni teoriche del Gentile che riflette sullo statuto della storia della filosofia e la sua concreta attività di storico; sul tema si veda in particolare A. Savorelli, *Gentile storico della filosofia italiana*, in Id., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 201-219.

⁵ Scriveva Pasquale Villari a Spaventa che «far intendere Hegel all'Italia vorrebbe dire rigenerare l'Italia» (S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1923, pp. 77-78). A lui Spaventa rispondeva che «Hegel non si può tradurre come Aristotele, bisogna comprenderlo, renderlo intelligibile senza superficialità, renderlo popolare non volgare»: B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, a cura di M. Diamanti - M. Mustè - M. Rascaglia, Viella, Roma 2020, p. 38. Sul rapporto tra la teoria gramsciana della traducibilità dei linguaggi scientifici e l'opera di Spaventa si veda M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.

frammentario, dal momento che contiene la celebre prolusione *Della nazionalità della filosofia* alle lezioni tenute all'Università di Napoli tra il novembre e il dicembre 1861 e le dieci lezioni su *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, nelle quali Spaventa si occupa degli autori della filosofia italiana dalle sue origini rinascimentali fino a Gioberti. A esse si aggiunge un'appendice, lo *Schizzo di una storia della logica*, nella quale Spaventa, dopo essersi soffermato su quella italiana, traccia una breve storia della filosofia europea a lui contemporanea, trattata però dal particolare punto di vista della logica. Il volume si conclude, infine, con una nota aggiuntiva su *Spinoza e Cartesio*.⁶ Oltre alla natura composita, vale la pena sottolineare che, a dispetto della profonda influenza esercitata da Spaventa sulla filosofia italiana posteriore (un'influenza dipesa in grossa parte dall'imponente progetto editoriale ed ermeneutico di Gentile), si tratta dell'unica opera effettivamente portata a compimento dall'autore.

In essa troviamo formulata, nella maniera poi divenuta canonica, la nota 'teoria della circolazione' del pensiero italiano, che costituisce a oggi il titolo di maggior notorietà del filosofo abruzzese e uno degli aspetti – insieme alla questione dei rapporti con l'hegelismo e alla riforma della dialettica – sui quali gli studiosi si sono maggiormente concentrati, anche in tempi molto recenti. A questo proposito, è sufficiente scorrere l'indice di un volume che raccoglie gli interventi del convegno *Bertrando Spaventa tra coscienza nazionale e filosofia europea* tenutosi presso l'Università degli Studi di Chieti nel 2017 in occasione delle celebrazioni per il bicentenario della nascita del filosofo, per rendersi conto che la suddivisione degli ambiti di interesse

⁶ Cfr. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. 2, pp. 381-678. L'opera è stata più di recente ripubblicata con una nuova introduzione di A. Savorelli: B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

relativamente all'opera di Bertrando Spaventa rimane, a oggi, pressoché immutata.⁷

Tuttavia, ritengo che il versante delle ricerche storico-filosofiche condotte da Spaventa, ricerche che culminano nelle lezioni napoletane, non si possa scindere – pena un impoverimento della sua riflessione – da quello delle ricerche che ruotano attorno al tema fondamentale della dialettica. Come ho anticipato, infatti, sono convinta che ricerca storica e analisi teoretica siano legate a doppio filo in quest'opera complessa che già allora, agli occhi di un contemporaneo – per nulla simpatizzante, va detto – appariva come un «tour de force intellettuale». ⁸ E concordiamo, dunque, con un'osservazione recente nella quale si sottolinea che la natura certamente artificiosa e «alquanto fantastica»⁹ della circolazione «si stempera non poco nel momento in cui gli autori spaventiani vengano affrontati nel loro essere oggetto della concreta riflessione del filosofo e non come semplici tasselli funzionali al gioco dei parallelismi, delle corrispondenze e dei precorrimenti». ¹⁰

Antepongo una breve premessa: quella della 'circolazione del pensiero italiano' è una teoria storiografica, alla quale, come risulta dai documenti in nostro possesso, i fratelli Spaventa andavano lavorando sin dagli anni trascorsi a Napoli prima degli

⁷ Cfr. M. Mustè - S. Trinchese - G. Vacca (a cura di), *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma 2018. Le sezioni in cui si inseriscono gli interventi dei diversi autori che hanno preso parte al progetto sono significativamente intitolate: *La circolazione europea della filosofia italiana, Dal 1848 al 1861, La riforma della dialettica* e – da ultimo – *L'influenza nella cultura italiana del Novecento*.

⁸ R. Mariano, *La philosophie contemporaine in Italie. Essai de la philosophie hégélienne*, Germer Baillière, Paris 1868, p. 17.

⁹ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, vol. 2, p. 699. L'interpretazione della teoria della circolazione subisce un notevole mutamento nell'opera dello studioso siciliano. Dal metterne entusiasticamente in evidenza i meriti e il carattere innovativo, infatti, Gentile passerà a sottolinearne l'impostazione artificiosa e storicamente insostenibile.

¹⁰ G. Rota, *Filosofia italiana e filosofia europea in Bertrando Spaventa*, «Giornale critico della filosofia italiana», 100.3 (2021), pp. 621-634: 631.

avvenimenti drammatici del 1848. Successivamente all'arresto di Silvio, toccò al solo Bertrando portare avanti a Firenze e poi a Torino le proprie ricerche, condotte intorno alle «due luci» che gli apparivano allora «lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte»: ¹¹ la filosofia italiana del Rinascimento e la filosofia hegeliana. In estrema sintesi, secondo la teoria della circolazione, la filosofia moderna sarebbe sorta in Italia nel Rinascimento (grazie ad autori come Bruno e Campanella), per poi abbandonare la penisola a causa delle persecuzioni della Controriforma e svilupparsi nei grandi sistemi della filosofia europea, attraverso Descartes e Spinoza, fino all'idealismo e – finalmente – a Hegel. La seconda parte della ricostruzione storiografica di Spaventa cerca di dimostrare che nelle dottrine dei filosofi a lui contemporanei, in particolare in quelle di Galluppi, Rosmini e Gioberti, attraverso la mediazione di Vico, l'Idea filosofica è ritornata in Italia, accordandosi, seppur in maniera parziale e incompleta, con i risultati ottenuti dalla speculazione tedesca.

Gli anni trascorsi dal 1850 al 1860 rappresentano dunque, per dirlo con la formula utilizzata da Alessandro Savorelli, il «decennio di preparazione» ¹² all'esposizione compiuta della teoria

¹¹ B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, in Id., *Opere*, vol. 3, p. 19. Già nel 1844 Silvio Spaventa scriveva il programma di studi da compiersi per un rinnovamento della maniera di filosofare in Italia: «ripigliare le file sperdute della nostra tradizione, svolgerla in una dottrina, da cui possa rifluire qualche poco di luce sull'ideale incerto che governa il nostro avvenire; [...] rilevare i gradi del suo attuale sviluppo, raccoglierne ed accettarne le pratiche conseguenze come dati della manifestazione sociale a cui aspira» (S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, p. 11). E, nel 1854, mentre si trovava ancora in carcere, scriveva al fratello che lo metteva a parte dei propri progetti: «Mi congratulo con te, mio caro Bertrando, de' tuoi studi e de' tuoi lavori. A te non manca ingegno e dottrina per far bene. Il tema che hai per la mani è importante per sé, ma maggiormente importante per la nuova filosofia italiana. Sai che un tempo esso fu l'unico scopo della mia vita intellettuale, l'unica mia ambizione e speranza» (ivi, p. 176).

¹² Cfr. A. Savorelli, *Bertrando Spaventa, il decennio di preparazione e l'«ideologia italiana»*, «Giornale critico della filosofia italiana», 96.1 (2017), pp. 17-33.

della circolazione. Come ci viene mostrato nelle numerose lettere a Silvio Spaventa e a Camillo De Meis, si tratta di anni intensi, durante i quali Bertrando lavora senza posa allo studio degli autori del Rinascimento, primo tra tutti Giordano Bruno, mentre comincia un'intensa opera di studio e analisi dei testi hegeliani, nonché un ripensamento e una rilettura della filosofia italiana contemporanea.¹³

Tuttavia, si tratta di un percorso che, a dispetto di quanto ci viene raccontato dallo stesso Spaventa in una ricostruzione posteriore della propria biografia intellettuale, è stato tutt'altro che lineare e unitario.¹⁴ Nonostante sia assolutamente vero che la filosofia del Rinascimento e la hegeliana abbiano rappresentato sin dalla sua giovinezza i principali interessi del filosofo, occorre comunque sottolineare che la teoria della circolazione è frutto di continui cambi di prospettiva e ripensamenti radicali che derivano in primo luogo proprio dal procedere stesso dei suoi studi, che lo rende di volta in volta insoddisfatto dei risultati raggiunti, spingendolo ad approfondire alcune tematiche e ad abbandonarne altre.¹⁵

A ogni modo e al di là di ogni ripensamento, va comunque sempre tenuto a mente che al fondo delle ricerche filosofiche di

¹³ Risale al 1850 il primo lavoro di Spaventa dedicato alla filosofia di Hegel, che sarebbe dovuto essere accompagnato da una traduzione del proemio alla *Fenomenologia dello spirito*. Si veda B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, in Id., *Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel)*, a cura di G. Landolfi Petrone, Il Prato, Saonara 2015, pp. 211-323.

¹⁴ Cfr. B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, pp. 19-32. Com'è noto, nel 1867, quando svolgeva da più di un lustro le sue lezioni all'università partenopea e gli anni dolorosi dell'esilio e della separazione dal fratello erano ormai alle spalle, Spaventa ripercorreva – non senza una certa tendenziosità – il suo percorso intellettuale, dando le coordinate principali del susseguirsi dei suoi studi e interessi a partire dalla giovinezza trascorsa a Napoli.

¹⁵ Cfr. A. Savorelli, *Introduzione*, in B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, pp. v-xx; M. Rascaglia - A. Savorelli, *Introduzione*, in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia - A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 9-54.

Spaventa agisce l'assunto fondamentale per cui «far intendere Hegel all'Italia, vorrebbe dire rigenerar l'Italia».¹⁶ Per Spaventa, infatti, era assolutamente prioritario armare la nazione di una nuova filosofia, che sostituisse quella che per lui era l'«attuale maniera di filosofare, metà scozzese, metà francese, ora leggermente Kantiana, ora strettamente legata ad una forma particolare di religione», in modo tale da riavviare la storia del nostro pensiero «dal punto in cui la scienza è giunta e nel quale esiste e informa tutte le manifestazioni dello spirito». Ciò per Spaventa non poteva prescindere dalla filosofia hegeliana: «il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna».¹⁷

Una ripresa efficace degli studi filosofici in Italia, dunque, una ripresa che fosse all'altezza di quella europea, non poteva esimersi dal fare i conti con la 'forma' assunta in tempi recenti dalla filosofia tedesca. Il percorso che ha condotto Spaventa alla formulazione della teoria della circolazione non è altro che il risultato di numerosi e diversi tentativi di portare la 'forma' della filosofia italiana a coincidere con quella tedesca, poiché, come osservava già nel 1850, la filosofia italiana «non ha raggiunto ancora la sua forma scientifica e manca interamente del metodo suo proprio».¹⁸ Scriveva ancora Spaventa: «ciò che a noi manca non è la materiale condizione o il contenuto scientifico, ma il tutto, l'organismo, la forma scientifica»; «il difetto della forma scientifica è la prima cagione della povertà della speculazione filosofica tra di noi».¹⁹

Spaventa ci informava d'altronde che questo è il compito della storia della filosofia che «differisce dalla storia politica e civile in generale. La materia di questa sono le azioni degli uomini, ed

¹⁶ La battuta è, in realtà, di Pasquale Villari, che così scriveva a Spaventa in una lettera famosa del 1850 che è possibile leggere in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1923, pp. 77-78.

¹⁷ B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, pp. 214-216.

¹⁸ Ivi, p. 228.

¹⁹ Ivi, p. 215.

essa deve riprodurle e scolpirle nel tempio di Mnemosine senza togliere a quelle la forma, nella quale furono prodotte. La materia della storia della filosofia sono le idee, cioè il pensiero nella sua necessità; ora le idee sono sempre attive, sono eterne e la loro vita consiste in un perpetuo svolgimento, in una continua mutazione di forme. Laonde lo storico non deve riprodurle in quella stessa forma che presero in un tempo determinato, ma sì bene nella forma del pensiero moderno, cioè come esistono attualmente nel mondo dell'intelligenza». Nella storia – specificava Spaventa – «io non cerco [...] che le idee viventi, non cerco che lo spirito nella sua forma concreta; la storia della filosofia non può essere assolutamente un'archeologia».²⁰

E in accordo con questo principio, Spaventa, nel 1854, presentava all'editore Le Monnier il piano per la sua edizione del Bruno volgare, accompagnata da un volume dedicato alla «esposizione scientifica della filosofia di Bruno considerata in sé stessa e nelle sue relazioni coi principali sistemi di filosofia anteriori, contemporanei e posteriori che hanno più stretta attinenza con essa». Spaventa, in accordo con quel suo principio metodologico poc' anzi espresso, precisava che la sua non sarebbe stata né una semplice «dichiarazione di tutto il corpo della filosofia di Bruno» né un «compendio delle sue molte opere» e questo perché in Bruno non è la «materia filosofica» a mancare, ma – dice Spaventa – «l'ordine, la deduzione logica, cioè la forma o, come oggi si chiama e si vuole a ragione la scienza della filosofia».²¹ D'altra parte Spaventa trovava conferma di ciò nella *Lezioni* hegeliane sulla Storia della filosofia, nelle quali lo stesso Hegel ricorreva alla distinzione di 'forma' e 'contenuto' per giustificare l'idea di uno svolgimento storico della filosofia che non implicasse un ce-

²⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*, in Id., *Lettera sulla dottrina di Bruno*, p. 216.

²¹ Da una lettera di Spaventa a Felice Le Monnier datata 23 marzo 1854, in B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, pp. 73-74. Quel che resta del progetto spaventiano è ora disponibile in Id., *Lettera sulla dottrina di Bruno*.

dimento in direzione del relativismo o – peggio – di uno scetticismo di tipo kantiano.²² Come ha notato Cafagna, per Hegel «il sapere che lo spirito ha di sé stesso è determinato nel suo ‘contenuto’, e nessuna filosofia esprime un sapere dello spirito che tragga i suoi contenuti da tempi che non siano il suo. La ‘forma’ del sapere scientifico, tuttavia, non subisce la determinatezza di questo contenuto». Ne consegue che, sebbene «le filosofie sorgano in un mondo storico determinato, e si differenzino in relazione al tempo loro proprio, il loro sapere condivide una ‘forma’ che prescinde dalla diversità dei ‘contenuti presentanti nei rispettivi mondi».²³

Spaventa, dunque, distingueva la materia dalla forma intrinseca del sistema bruniano, che – come lo stesso Hegel gli insegnava – non poteva fare a meno di presentarsi avviluppato nella foggia tipica della sua epoca. E, ancora perfettamente in accordo con Hegel, per il quale «la storia della filosofia non ha a che fare con ciò che invecchia, bensì con ciò che è ben vivo e presente»,²⁴ Spaventa si proponeva quindi di presentare «in una figura vivente» ciò che, proprio a causa di quella «veste che l’avviluppa», appare «morto ed è ancora pieno di vita». E, rafforzando ulteriormente questo aspetto, ci forniva ancora un’indicazione di metodo, col ritenere necessario rendere il pensiero di Bruno un anello

²² Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma - Bari 2009, p. 27: «la filosofia, quanto alla forma, sta al di sopra della propria epoca, poiché essa è il pensiero di ciò che è lo spirito sostanziale del tempo: nella misura in cui essa lo prende ad oggetto. Lo spirito del suo tempo ne è il contenuto più determinato e più terrestre, sebbene essa, come sapere, sia parimenti fuori del suo tempo e si ponga di fronte lo spirito come oggetto; questo però vale solo sul piano formale, giacché essa non ha nessun altro vero contenuto». E ancora: «nella storia della filosofia si ha a che fare con la forma: cosicché il contenuto viene espresso nella forma del pensiero» (ivi, p. 45).

²³ E. Cafagna, *Al riparo dalle tarme e dai ladri*, p. 97.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 582. La citazione è tratta dal manoscritto dell’introduzione hegeliana del 1820, riportata in appendice al volume dell’edizione italiana.

di una lunga catena di cause ed effetti, poiché «questa duplice relazione è la vita vera di un sistema filosofico». Per una presentazione «critica» – cioè storico-filosofica – e «scientifica» della filosofia di Bruno era dunque necessario «rifarla e ricostruirla»; «comporre di tutta la materia sparsa nelle sue opere un tutto ordinato ed organico: un sistema. Questo io intendo per esposizione scientifica», dichiarava Spaventa.²⁵

Il recupero della ‘forma’ della filosofia di Bruno, dunque, è propedeutico al recupero della forma scientifica della filosofia italiana in generale. Per Spaventa, infatti, solamente in questo modo sarebbe stato possibile restituire al genio italiano «la coscienza riflessa e libera di sé medesimo» e mostrare che lo spirito universale contiene come «momento ideale»²⁶ la forma dello spirito italiano come si è manifestato in quell’epoca.²⁷

Tuttavia, Spaventa si dirà ben presto insoddisfatto di questo programma, tanto da lasciare incompiuto quel progetto editoriale nel momento in cui si renderà conto dell’inconsistenza del tentativo di ritrovare nella sola filosofia di Bruno i germi che avrebbero condotto all’hegelismo. Ciò che mancava a Bruno, che per Spaventa rimane il primo filosofo moderno dopo il Rinascimento, era infatti il passaggio storico del *cogito* cartesiano, cioè «il germe dell’elevazione della sostanza a Soggetto, a spirito».²⁸ Comincia così in questi anni un periodo di studio intenso e profon-

²⁵ B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, pp. 73-74.

²⁶ B. Spaventa, *Frammenti di studi sulla filosofia italiana nel XVI secolo*, in P. Di Attilio, *Rivoluzione, partiti politici e Stato nazionale. Nuovi testi di Bertrando Spaventa*, Giuffrè, Milano 1983, p. 183.

²⁷ E, d’altra parte, era ancora Hegel a indicargli la via: «Nelle filosofie che si manifestano e appaiono diverse, la *storia della filosofia* mostra, da un lato, che si tratta soltanto di un’unica Filosofia nei diversi stadi del suo perfezionamento, e, dall’altro lato, che i *principi* particolari, ciascuno dei quali stava a fondamento di un sistema filosofico, non sono altro che *rami* di un unico e medesimo Tutto» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 119).

²⁸ Da una lettera a Silvio Spaventa, datata 12 maggio 1858, in B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, p. 155.

do, che conduce Spaventa a rileggere Spinoza, ad approfondire il pensiero di Campanella e, soprattutto, di Kant, il quale con la sintesi a priori, attraverso, cioè, la dimostrazione del conoscere che si autoproduce, del conoscere come *causa sui*, aveva portato a compimento la rivoluzione filosofica dell'età moderna, iniziata con Cartesio e Spinoza. Il risultato di queste ricerche sarà esposto nelle prime lezioni napoletane, attraverso le quali Spaventa svolgerà l'antico proposito di ritrovare nella filosofia italiana del Rinascimento quel nocciolo speculativo destinato a svilupparsi nei secoli successivi e che costituisce il nucleo da cui ha tratto origine e si è sviluppata la filosofia moderna.

La seconda parte delle lezioni napoletane, quelle dedicate alla filosofia italiana contemporanea, si va definendo, quasi in maniera complementare, a partire dall'esigenza di verificare se «quella che oggidi si chiama italiana, continua la nostra tradizione filosofica del secolo decimosesto e corrisponde alla essenza del pensiero moderno».²⁹ In quelle pagine, grazie alla mediazione di Vico, la filosofia italiana ritornava in primo piano proprio in virtù della scoperta del principio fondamentale, cioè, il moderno principio della soggettività. Mentre andava approfondendo in particolare il pensiero di Gioberti, Spaventa, inoltre, riprendeva un lavoro di seria e attenta rilettura di quel «diabolico, ma meraviglioso libro»,³⁰ come lui stesso l'aveva definito: la *Fenomenologia dello spirito*, senza la quale, come scriveva al fratello nel 1855, «tutta la Logica e il resto sta in aria».³¹ Occorreva, a suo dire, persuadere gli italiani che dalla coscienza sensibile, che è il più basso grado del sapere, è possibile arrivare dialetticamente alla coscienza stessa, al sapere assoluto, «che è il terreno nel quale si muove la logica».³² E ciò dal momento che, come scriveva ancora nel 1857,

²⁹ B. Spaventa, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867, p. 272.

³⁰ B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, p. 153.

³¹ Ivi, p. 106.

³² *Ibidem*.

«una critica della filosofia italiana moderna non mi pare possa essere veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione del problema della *Fenomenologia*. Ciò che ti negano è sempre il sapere assoluto. Bisogna dunque elevarsi a questo sapere».³³

E poco tempo dopo, Bertrando rivelava al fratello di aver trovato proprio nella *Fenomenologia* il «concetto [...] più profondo che io mi abbia mai veduto», cioè il concetto della verità come mediazione, con «quella sua maledetta natura» – scriveva Spaventa – «di essere cioè insieme coscienza e autocoscienza, direi quasi intuito e riflessione: differenza, che è l'anima o il motore del processo dialettico; perché sai bene» – continuava rivolgendosi al fratello – «che il secondo sapere, il secondo oggetto, la seconda coscienza si può dire una riflessione del primo sapere, del primo oggetto; non riflessione esterna, ma riflessione in sé stesso, mediazione di sé con sé stesso, etc.». E aggiungeva: «Questo concetto della mediazione, per cui la Verità non è qualcosa di puramente immediato, ma essenzialmente generazione di sé stessa – generazione, che è ad un tempo la prova della verità, la cui essenza è di provare sé stessa, il cui essere è il suo provare sé stessa».³⁴

Per Spaventa, lo abbiamo già detto, senza la *Fenomenologia* «tutta la Logica e il resto sta in aria», e questo perché essa (la *Fenomenologia*) mostra il passare dalla coscienza sensibile al sapere assoluto, chiarendo, al tempo stesso, come «la *totalità* delle forme appartiene [...] alla coscienza *storica*, alla coscienza *universale*»³⁵ e non alla coscienza individuale, la quale, però, ne rappresenta la potenzialità che si determina in una forma concreta, nella forma dell'individualità, dell'individualità storica. La *Fenomenologia*, che per Spaventa (che resta in questo fedele alla versione hegeliana del 1807) costituisce l'introduzione al sistema, mostra come la verità coincida con la totalità del reale in quanto pienamente cosciente di sé e, al tempo stesso, come tutte

³³ Ivi, p. 140.

³⁴ Ivi, p. 142.

³⁵ Ivi, p. 144.

le determinazioni particolari ne rappresentino dei momenti che, sulla base del principio dialettico, vengono tolti e conservati, acquisendo realtà effettiva (*Wirklichkeit*) solamente nell'orizzonte veritativo della totalità.

Nel rispondere alla domanda: «in Rosmini, Galluppi, etc. dove posso trovare la coscienza sensibile, che è il punto da cui comincia la Fenomenologia?», dunque, riposa la possibilità della sua 'fenomenologia italiana', poiché, come chiariva egli stesso, «se l'ammettono, a me non fa nulla che da questo punto vadano a risultati diversi; la battaglia e la critica sarà appunto intorno a ciò che bisogna farne di questo punto».³⁶ Una volta stabilito che questi autori (gli italiani e Hegel) condividevano il problema (la verità del sapere, il problema dello spirito) e il punto di partenza nel tentativo di giungere a una sua risoluzione (certezza sensibile hegeliana, sensazione di Galluppi, percezione intellettuale di Rosmini), per Spaventa si apriva la possibilità di un vero confronto.

Lo studio della *Fenomenologia*, inoltre, non forniva solamente il 'tema' della sua storia della filosofia, ma, allo stesso tempo ne determinava il metodo. Se l'assoluto (hegelianamente) è una totalità di determinazioni nel suo prodursi, allora anche quei filosofi italiani possono rientrarvi come momenti parziali, ma non per questo meno 'veri'. Un confronto, quindi, non più distruttivo, condotto dallo *Standpunkt* – come lo definiva lo stesso Spaventa³⁷ – del sapere assoluto hegeliano, ma volto a inserire i filosofi italiani all'interno di una linea comune del pensiero europeo. In altre parole, la storia spaventiana si costruisce sul doppio binario del tema e del metodo fenomenologico. Il problema che Spaventa qui si pone con Hegel è quello di mostrare l'unitarietà della verità pur legandone lo sviluppo al distinto procedere delle epoche storiche. Il punto fondamentale risiede, dunque, nello stabilire il rapporto esistente tra la Logica e la Fenomenologia, tra il concetto e l'esperienza, tra la verità in sé e la verità per noi.

³⁶ Ivi, p. 142.

³⁷ Ivi, p. 144.

Inoltre, attraverso un ripensamento complessivo della filosofia di Gioberti, con il quale si sentiva come ‘riconciliato’, Spaventa poteva finalmente affermare che «il grado a cui è giunto [...] il pensiero italiano è lo stesso del pensiero tedesco in Hegel», poiché con il filosofo torinese la filosofia italiana aveva finalmente recuperato il proprio carattere, che non è altro che «quello stesso di tutta la filosofia moderna [...] cioè la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività materiale o ideale, ma nella mente assoluta». In Gioberti finalmente – sosteneva Spaventa – si ritrova «la esplicazione, la opposizione e finalmente l’unità dei due momenti della mente assoluta, cioè la soggettività e l’oggettività infinita: la realtà vivente della natura e l’autonomia della coscienza umana».³⁸

Che fare, dunque, una volta ‘elevata’ anche la filosofia italiana al punto più alto dello sviluppo della scienza moderna, una volta riguadagnata – cioè – la ‘forma’ del pensiero moderno? Come ho ricordato all’inizio di questo breve saggio, in appendice alle lezioni napoletane Spaventa pubblicava anche un breve *Schizzo della storia della logica* che seguiva significativamente un invito rivolto ai giovani italiani ad abbandonarsi liberamente e criticamente allo studio della filosofia e, in particolare della filosofia hegeliana.

In *incipit* troviamo inoltre un’interessante riflessione di Spaventa intorno al rapporto della filosofia con la sua storia; il filosofo nota infatti che fare la critica, cioè la storia, del «*concetto vero della logica*» non è «un modo assolutamente estrinseco di giustificare questo concetto». E questo perché per Spaventa «sistema è in sé sviluppo, critica, storia». «La logica», scrive, «come sistema del semplice pensare, è la storia e direi quasi il dramma del semplice pensare: quella che davvero merita il nome di storia pura ideale eterna». Attraverso la critica, dice Spaventa, «noi avremo il concetto di sistema come sviluppo di sé stesso; cioè in quanto

³⁸ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana del secolo XVI sino al nostro tempo*, in Id., *Opere*, vol. 1, p. 329.

si forma e si fa realmente o storicamente quello che è». E tutto ciò sulla base dell'assunto teorico di fondo per cui «la logica [...] è essenzialmente storia perché è ragione, assoluta ragione; e la ragione è assoluta in quanto è il risultato necessario di sé stessa. In questa natura della ragione si fonda la necessità della storia della scienza: la necessità della storia in generale».³⁹

Emerge tra le righe di questa riflessione la questione complessa del rapporto che per Spaventa intercorre tra *Fenomenologia* e *Logica*, al di fuori del quale, per il filosofo abruzzese, il sistema dell'identità rimane senza fondamento. Infatti, è proprio sulla *Fenomenologia* che, secondo Spaventa, riposa la 'novità' di Hegel, nell'essere riuscito, attraverso di essa, a fondare il cominciamento della scienza nell'assenza di ogni presupposto. Come egli stesso ci informa, infatti, a differenza degli altri filosofi che cominciano da un presupposto, Hegel «incomincia da un immediato, e da questo [...] va al sapere assoluto (passando per una serie di forme della coscienza). Così egli scansa le difficoltà degli altri, cioè non presuppone nulla».⁴⁰

³⁹ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in Id., *Opere*, vol. 2, p. 616. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, pp. 568-569: «Sostengo che la successione dei sistemi di filosofia, registrati nella *storia*, è la *medesima* della *successione* delle determinazioni concettuali proprie dell'idea, *rispetto alla deduzione* logica. È mia convinzione che, se si spogliassero i *concetti fondamentali* dei sistemi che si presentano all'interno della storia della filosofia di quel tanto che concerne la loro configurazione esteriore, la loro applicazione a ciò che è particolare e simili, *allora* si perviene ai diversi gradi della determinazione dell'idea entro il suo concetto logico. *All'opposto*, considerata per sé la progressione logica, in essa si registra il progredire di ciò che appare sul piano storico secondo i suoi momenti principali: e tuttavia bisogna saper *riconoscere* il puro concetto *in quel* che contiene la figura storica [...]. Noto ancora che da quanto s'è detto deriva che lo *STUDIO della storia della filosofia* coincide con *lo studio della filosofia*».

⁴⁰ B. Spaventa, *Fenomenologia*, in Id., *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, a cura di D. D'Orsi, CEDAM, Padova 1966, p. 106. Sull'argomento si veda M. Diamanti, *«Il metodo unicamente possibile»? Bertrando Spaventa e lo 'scavo all'indietro' sulla filosofia di Hegel (1850-1863)*, tesi di dottorato, Università La Sapienza, Roma a.a. 2020/2021 (online all'indirizzo <https://hdl.handle.net/11573/1607560>).

Si può dire, dunque, che per Spaventa, il primo logico si fonda sul punto di arrivo della fenomenologia. Grazie al percorso fenomenologico, infatti, è possibile fare in modo che il procedimento filosofico non abbia inizio da un primo indimostrato o arbitrariamente scelto, ma dal ‘fatto’ della coscienza che si eleva al grado della scienza, senza presupporre altro che la coscienza stessa, il pensiero – cioè – a livello della sua immediatezza. Quello che Spaventa sostiene, dunque, è la sostanziale continuità tra fenomenologia e sistema vero e proprio.⁴¹

Non è un caso, dunque, che a conclusione della sua storia fenomenologica del pensiero italiano, Spaventa inserisse quello *Schizzo sulla storia della logica* con il quale poteva finalmente avviarsi, insieme ai suoi connazionali, verso la risoluzione del problema fondamentale della scienza: «provare la identità». In questo, infatti, per Spaventa «sta tutto il valore di Hegel», ma – chiosava – «l’ha provata egli davvero? Questa è un’altra quistione».⁴²

⁴¹ Cfr. J. Salina, *Fenomenologia, logica e sistema in Spaventa*, in M. Mustè - S. Trinchese - G. Vacca (a cura di), *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, pp. 239-257.

⁴² B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, p. 644.

SIMONETTA BASSI

SU UNA POLEMICA DIMENTICATA.
FRANCESCO FIORENTINO, FRANCESCO ACRI
E LA STORIA DELLA FILOSOFIA

In una lettera a Nietzsche del 17 gennaio 1874 Karl Hillebrand annuncia l'intenzione di dare vita a una rivista dedicata interamente all'Italia, che uscirà in quattro volumi fino al 1877:¹ coeditori italiani saranno Ermanno Loescher a Torino e Ulrico Hoepli a Firenze.² Il carattere della rivista è contraddistinto da uno spiccato interesse per l'aspetto culturale e politico, in luogo di quello filologico-letterario che aveva animato analoghe iniziative, come la rivista «Italien» (attiva dal 1801 al 1805) e l'annuario «Italia», uscito fra il 1838 e il 1840. Scopo della nuova rivista è quello di favorire il rilancio dell'alleanza italo-tedesca e Hillebrand individua in autori vicini alla Destra storica gli interlocutori privilegiati (da Antonio Gallenga a Raffaele e Vilfredo Pareto, da Bonaventura Zumbini a Isacco Maurogonato), anche se nelle sue note finali spesso ritornano antichi pregiudizi, puntualmente evidenziati da Pasquale Villari nell'articolo pubblicato nel quarto volume, del 1877: malgrado il miracolo realizzato negli ultimi quindici anni nella penisola (unità doganale, sviluppo di strade e ferrovie, aper-

¹ «Italia», 1-4 (1874-1877). La rivista uscì a Lipsia presso l'editore Hartung & Sohn.

² Cfr. E. Ranucci, *La rivista «Italia»*, in L. Borghese (a cura di), *Karl Hillebrand eretico d'Europa*, Olschki, Firenze 1986, pp. 49-77: 49. Si veda L. Borghese (a cura di), *Karl Hillebrand*, Mostra di documenti, Tipografia Mori, Firenze 1984.

tura di scuole), gli stranieri – osserva Villari – continuano ad avvertire quel «qualcosa di guasto nella nostra stirpe», la cui origine è individuata in un clima caldo che genera sia decadenza morale e dei costumi che conseguente debolezza delle istituzioni.³

Francesco Fiorentino accoglie dunque l'invito di Hillebrand, espresso in una lettera del 15 maggio 1874, di preparare un articolo, apparso poi in tedesco il 15 gennaio 1875 nel secondo volume della rivista, dedicato alla condizione della filosofia italiana dopo il 1860. Prendendo le mosse dal doppio giogo che ha pesato sull'Italia, quello civile e quello religioso, Fiorentino riconosce che dal periodo rinascimentale non vi è stato in Italia un serio e credibile movimento filosofico, se si eccettua quello dell'ingegno solitario di Vico, il quale peraltro «non ha avuto una preparazione sufficiente nella coscienza italiana», riannodandosi a esigenze sorte e sviluppatesi presso altri popoli.⁴ Solo la doppia rivoluzione politica (quella francese) e filosofica (quella kantiana) è stata capace di scuotere sul finire del Settecento le sonnacchiose coscienze, infondendo consapevolezza delle proprie forze e riaccendendo la passione filosofica. Si impone la necessità per i filosofi italiani di «assimilarsi» quel processo storico, di individuare i fili che ne tessono la trama.

E se è stato Pasquale Galluppi a ricostruire per primo con acutezza storica il corso del nuovo pensiero filosofico, individuando nella *Critica* di Kant il monumento della nuova filosofia, informando e rendendo i suoi connazionali «cittadini del nuovo mondo filosofico», va riconosciuto a Gioberti l'aver portato la filosofia italiana al centro del dibattito civile e politico. È lui che, contrastando l'immobilismo del pensiero italiano, bloccato fra gesuiti e stranieri, riporta la filosofia italiana a stretto contatto con il risor-

³ Cit. in E. Ranucci, *La rivista «Italia»*, p. 53.

⁴ F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia. Risposta di Francesco Fiorentino al professor Francesco Acri*, Morano - Marghieri, Napoli 1876, p. 2. Il volume contiene l'articolo apparso in «Italia», più altri interventi; cfr. *infra*, n. 30.

gimento politico, facendo in qualche modo rivivere la doppia rivoluzione politica e filosofica che aveva animato la fine del XVIII secolo. Il merito di Gioberti – scrittore facondissimo e filosofo di potente ingegno e splendida fantasia – è stato proprio quello di «rinnovare la filosofia italiana con l'intenzione di far servire questo rinnovamento alla rigenerazione politica del suo paese». ⁵ Intrecciando filosofia e politica, Gioberti individua nella storia dei sistemi filosofici uno strumento privilegiato per delineare i tratti della nostra nazionalità, estranea sia al soggettivismo filosofico cartesiano sia a quello religioso di Lutero. Con il *Primato degli Italiani* («il romanzo della nostra gioventù», come scrive ancora commosso Fiorentino), Gioberti ha dato una patria a coloro che non l'avevano, una storia a coloro che l'avevano dimenticata, una speranza di grandezza futura a coloro che giacevano prostrati. È la tinta politica il valore più grande del testo giobertiano, che alla luce di un esame storico-filosofico distaccato palesa invece limiti e incongruenze: il pitagorismo antico generatore del platonismo greco non può rappresentare le radici della filosofia propriamente italiana, come non lo possono neppure Anselmo d'Aosta o Bonaventura di Bagnoregio. «Il pitagorismo», scrive infatti Fiorentino, «è scuola che va annoverata fra i momenti essenziali del pensiero greco; la Scolastica non ha colore di sorta, ed appartiene più al Cristianesimo in generale, che a questa o a quella nazione in particolare». ⁶

⁵ Ivi, p. 8.

⁶ Ivi, p. 13. A margine, vale la pena osservare che queste battute limitano e rettificano quanto Fiorentino aveva scritto a proposito di Gioberti e della filosofia italiana nel 1861: là, infatti, Gioberti viene visto come il solo filosofo capace di fondare una filosofia nazionale, senza mettersi nella scia di quelle straniere e senza abbandonare la prospettiva cattolica: «l'Italia è, e vuole, e deve rimanere cattolica [...] i destini dell'Italia e della Chiesa sono indissolubilmente legati dentro il mio pensiero [...]. Adunque a fondare una scuola nazionale, la quale si possa spandere per tutta la penisola, si richiede una filosofia conforme alla nostra indole ed alle nostre tradizioni, non accattata dagli stranieri, non infetta di miscredenza» (F. Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Lombardi, Napoli 1861, pp. 164 e 168).

Fiorentino ritiene che solo Bertrando Spaventa sia stato capace di congiungere la coscienza speculativa italiana con quella europea e di riconoscerne le radici nei filosofi del Rinascimento, ricostruendo contemporaneamente il movimento storico e critico della filosofia e il carattere precipuo della filosofia italiana. Diversamente da Galluppi, che aveva visto in Cartesio il padre della filosofia moderna, e diversamente da Gioberti, che era risalito fino ai pitagorici, Spaventa comprende che la nazionalità assume rilievo solo dopo la formazione dei nuovi Stati, individuando nella storia del Rinascimento «il movimento propriamente italiano» e l'origine del movimento europeo.⁷ Spaventa dissipa l'illusione di una filosofia nazionale che si nutre anacronisticamente solo di se stessa: discutere e abbracciare le dottrine forestiere non significa accettare una servitù, ma collocarsi da attori nella circolazione dello spirito universale, al di fuori del quale non c'è vita e non c'è storia;⁸ significa collocarsi in un comune orizzonte spirituale, avvertendo l'esigenza di rispondere in modo originale alle stesse domande. Per questo Fiorentino insiste sul nesso, individuato da Spaventa, fra Kant e Rosmini e fra Hegel e Gioberti, cruciale anche per la rivendicata appartenenza alla filosofia della riflessione dei due italiani, spesso erroneamente intesi e valorizzati solo come teologi.

Spaventa, prosegue Fiorentino, non ha goduto di molta popolarità né l'ha mai inseguita (il suo carattere appartato è accompagnato da uno stile di scrittura rigido, privo di immagini e ornamenti) e ha dovuto difendersi dagli attacchi di molti colleghi: da una parte Augusto Vera, traduttore in francese di Hegel, che polemizzava vivacemente sul valore storico della filosofia italiana; dall'altra Ausonio Franchi, che da fervido credente si era trasformato in un critico pungente della scuola ortodossa e del dogmatismo e attaccava, in nome della ragione che smaschera tutte le credenze, in modo particolare Bertini e Mamiani: polemi-

⁷ F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, p. 13.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 22.

sta più che storico della filosofia, Franchi non riesce a cogliere la genesi di un sistema filosofico e il nesso che lo lega con gli altri.

La rassegna continua rapida facendo emergere con nettezza l'avversione di Fiorentino nei confronti della filosofia francese e l'interesse per il movimento positivista e la sua applicazione agli studi storici: i lavori di Nicola Marselli e soprattutto di Pasquale Villari dimostrano l'efficacia di questo metodo, fondamentale in quanto rinnova la scuola italiana dedita fino allora perlopiù alla costruzione di sistemi e meno propensa alla storia e alla critica «mercè cui soltanto si acquista consapevolezza del processo dello spirito umano e si perviene al grado di camminar di conserva col movimento europeo».⁹

Una particolare declinazione del positivismo, inteso come indagine dell'esperienza e dei limiti della ragione, ha però condotto a esiti misticheggianti, fieramente contrastati da Fiorentino: questa è la parabola delineata da Domenico Berti prima e Augusto Conti e Vito Fornari poi, i veri obiettivi polemici del saggio. Conti è ritenuto addirittura un filosofo dannoso, in quanto autore di un fortunatissimo manuale per la scuola in cui si insegna a collocare la ragione sotto la fede, determinando così il blocco degli studi speculativi in Italia;¹⁰ mentre il Fornari è inutile, in quanto seppur dotato di ottima scrittura e oratoria risulta privo di ogni ingegno filosofico.¹¹ Tutti questi autori hanno soggiogato la ragione alla fede, scoprendo la prima impotente perché circoscritta nei limiti del senso e dell'intelletto finito.¹² Terenzio Mamiani è individuato invece come il rappresentante della scuola italiana pura, quella che pretende di essere esente da ogni influsso straniero: questa posizione, che l'autore chiama di idealismo temperato in cui si mitiga la dottrina tedesca con il platonismo, è secondo Fiorentino frutto dell'ingegno più artistico che speculativo del Mamiani e

⁹ Ivi, p. 67.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 77.

¹¹ Cfr. ivi, p. 75.

¹² Cfr. *ibidem*.

può essere considerata con benevolenza solo alla luce dei meriti politici del suo autore,¹³ benevolenza non riservata invece a Luigi Ferri per l'intransigenza con cui irrigidisce le posizioni di Mamiani, giungendo a sostenere che solo l'idealismo temperato ha collaborato con il partito moderato all'indipendenza e all'unità dell'Italia.¹⁴

In queste pagine dense Fiorentino fotografa la filosofia italiana nel momento in cui si confronta con quella europea (privilegiando la tradizione tedesca rispetto a quella francese) e contemporaneamente guarda all'ambito politico e civile nella scia dell'entusiasmo per l'unificazione della penisola. Se la ricostruzione delle radici italiane viene considerata con estrema attenzione e simpatia, giudizi particolarmente severi vengono però indirizzati a quelle impostazioni che privilegiano l'autarchia filosofica: nessun popolo civile è privo di un germe filosofico propriamente fecondato,¹⁵ nessuna filosofia può sorgere se non assimila il pensiero precedente perché «prima condizione del generare è il nutrirsi».¹⁶ Ma il principale obiettivo polemico di Fiorentino è quella corrente spiritualista, rappresentata in varia e diversa misura da Mamiani e Berti e sublimata da Conti e Fornari, che filosofa alla luce della fede, che guarda al Sillabo pontificio, che si propone come una Scolastica ornata di belle frasi, ma prive di nerbo teorico. Una filosofia, insomma, che nel secolo della critica svisciva il ruolo della ragione approntando una mascherata filosofica inutile, che si rivela sterile, alla fine, anche per l'azione pratica.¹⁷

All'articolo di Fiorentino replica, nello stesso anno, Francesco Acri¹⁸ – un autore ora dimenticato, ma che ha avuto un ruolo

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 68.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 85.

¹⁶ *Ivi*, p. 86.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 77.

¹⁸ Nato a Catanzaro nel 1834 e morto a Bologna nel 1913, intrecciò fin dall'infanzia la sua vita con quella di Fiorentino, sulla cui cattedra salì a Bologna nel 1871. Dopo una laurea in Giurisprudenza, studiò a Berlino con Tren-

non secondario come traduttore di Platone¹⁹ ed è stato maestro di molti intellettuali della scuola bolognese, da Renato Serra a Manara Valgimigli – con l'opuscolo sotto forma di lettera *Critica di alcune critiche di Spaventa, Fiorentino e Imbriani*, in cui contesta la ricostruzione di Fiorentino, a suo giudizio basata unilateralmente, e dunque appiattita, sulle quelle proposte nell'*Introduzione alle lezioni di filosofia* di Spaventa: l'operazione di Fiorentino (e di Spaventa) si fonderebbe su un metodo che forza il pensiero degli autori studiati, tralasciando la loro dimensione reale. Fiorentino riguardo a questo è chiaro quando scrive che «ogni critico ha e deve avere la pretesione di rifare l'opera da lui tolta ad

delenburg. Appartenne alla corrente mistica, in contrasto netto e mai sottaciuto con hegeliani e positivisti; su questo si veda F. Fiorentino, *Sul concetto della storia nella storia della filosofia di Hegel*, in Id., *Scritti vari di filosofia, letteratura e critica*, Morano, Napoli 1876, pp. 331-347. Il testo, che contiene anche alcuni ricordi biografici, è uscito in origine sul «Giornale napoletano di filosofia e lettere», 1 (1872), pp. 161-172.

¹⁹ Si veda per esempio quanto scrive Benedetto Croce: ricordando il suo stile, da buon allievo del Puoti, ritiene che «la sua opera maggiore rimane in questa parte la traduzione che fece di parecchi dialoghi platonici» (B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, Laterza, Bari 1957, p. 347). Per i dialoghi cfr. *Dialoghi di Platone volgarizzati da Francesco Acri*, 3 voll., Libreria Editrice Milanese, Milano 1913-1915 (per le cui vicende editoriali si veda G. Gentile, *Il misticismo di A. Conti, G. Allievo, B. Labanca e F. Acri*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969, vol. 2, p. 219, n. 2), in cui ricorda di aver intrapreso la traduzione per permettere una migliore conoscenza di Gioberti, il suscitatore di nuovo amore di libertà e di religione (ivi, vol. 1, p. 55). La sua traduzione venne stampata altre volte nel corso del Novecento. Per il modo di lavorare sul testo platonico si può vedere il ricordo di Manara Valgimigli, che di Acri fu discepolo: M. Valgimigli, *Francesco Acri*, in Id., *Il nostro Carducci. Maestri e scolari della scuola bolognese*, Zanichelli, Bologna 1935, pp. 53-73: 68-69. Per l'influenza culturale delle traduzioni acriane, ampiamente e finemente analizzate, cfr. P. Treves, *Francesco Acri*, in Id., *Tradizione classica e rinnovamento della storiografia*, Ricciardi, Milano - Napoli 1992, pp. 201-238. Sul platonismo di Acri si veda anche G. Cambiano, *La filosofia antica in Italia dopo l'Unità*, in Id., *Filosofia italiana e pensiero antico*, Edizioni della Normale, Pisa 2016, pp. 3-29: 15. Su Acri, oltre ai lavori già citati, si può vedere G. Mastroianni, *Francesco Acri*, «Giornale critico della filosofia italiana», 74 (1995), pp. 208-231.

esame: di spiargne l'occulto nascimento; di colmare quelle lacune a cui l'autore non ha badato, di scoprire quei piccoli filamenti, che a prima vista non si discernono. Senza questa virtù, la critica non è possibile. Ma se cotesto magistero è difficile nelle opere di tutto punto finite, più arduo riesce nelle opere incompiute, dove bisogna invocare in soccorso le analogie storiche, e la forza deduttiva della ragione». ²⁰ Ed è proprio quest'ultimo punto che Acri contesta: applicando un metodo diverso da quello utilizzato da Fiorentino, egli si concentra sugli elementi per quanto minimi di distanza fra i diversi filosofi e non sulle analogie, dissentendo in modo particolare sul presunto kantismo di Galluppi, sostenendo che questi invece «ha una cera, un'aria diversa» da quella del filosofo tedesco, ²¹ essendo la filosofia di Galluppi sperimentale, quella di Kant trascendentale. ²² Se Fiorentino osserverà che Acri fa una storia della filosofia basata sullo studio di particolari non ricondotti a un principio speculativo autonomo, Acri critica l'assimilazione della creazione giobertiana, del suo universo metessico, alle dottrine di Spinoza. ²³ E in modo particolarmente pungente, da abile polemista, rinfaccia a Fiorentino di occuparsi del Gioberti spaventiano, nato dalla testa di Spaventa come Minerva da quella di Giove, e non di quello che insegnava a Torino e «colla filosofia sua da sagrestano rintronò l'orecchio a un popolo senza patria, abbattuto e che si voleva sepolto; l'evocò a vita;

²⁰ F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, p. 259.

²¹ Ivi, p. 217.

²² Sulla questione metodologica si veda L. Malusa, *La polemica Acri-Fiorentino*, in Id., *La storiografia filosofica nell'Ottocento*, I: *Tra positivismo e neokantismo*, Marzorati, Milano 1977, pp. 191-197: 192. Fiorentino dal punto di vista del metodo difende Spaventa, che lungi dal forzare l'esposizione dei filosofi «distingue però accuratamente ciò che un filosofo avrebbe voluto fare da ciò che gli è venuto fatto di mantenere» (F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, p. 217).

²³ Cfr. R. Mondolfo, *Francesco Acri e il suo pensiero*, Mareggiani, Bologna 1914, p. 26 (in appendice sono allegate la biografia e la bibliografia di Acri).

per le avvizzite viscere di quello, fece, come nuovo Prometeo, correre insolito fuoco».²⁴

Acri contesta inoltre a Fiorentino di non conoscere il positivismo e di confondere il metodo positivo, «quello per cui si trattano i fatti in grazia di loro stessi», con il sistema positivo, cioè «quel desiderare di far uso di questo metodo anche là dove sinora si era provato il metodo opposto, cioè quello di snaturare i fatti in grazia di certe idee preconcelte».²⁵ È un grande abbaglio, continua, pretendere di utilizzare nelle scienze naturali il metodo degli idealisti, congiungendo l'idealismo con l'esperienza. Ma ciò che gli sta più a cuore è riabilitare coloro che credono «che dal tetto in su ci sia qualche cosa»,²⁶ nel cui novero colloca anche il Fiorentino delle battute finali del volume sul *Panteismo di Giordano Bruno*, quando scriveva che «l'Italia è e vuole rimanere cattolica [...] i destini dell'Italia e della Chiesa sono indissolubilmente legati»; e pretende una riabilitazione di Mamiani e Fornari, attaccato quest'ultimo anche «da quella santa lingua dell'Imbriani»²⁷

²⁴ F. Acri, *Critica di alcune critiche di Spaventa, Fiorentino, Imbriani su i nostri filosofi moderni. Lettera del prof. Acri al prof. Fiorentino*, Società Tipografica dei Compositori, Bologna 1875, p. 112. Quando nel 1871 sale sulla cattedra di Fiorentino a Bologna, Acri tiene un discorso sulla storia della filosofia, in cui distingue due metodi, quello hegeliano e quello positivo, prendendo una posizione mediana, in virtù della quale il lavoro storico-filosofico è di tipo «artistico», volto alla ricostruzione dei sistemi in modo rigoroso, con le opinioni dello storico ben distinte da quelle dei filosofi studiati, in una sorta di «partecipazione a latere», illustrata dall'immagine del coro della tragedia greca: «E come il coro, senza ira, serenamente vede e nota e avvertisce il termine a cui i personaggi corrono da cieco fato sospinti; così lo storico con eguale animo deve, in quel che rappresenta la materia ideale che s'agita per comporsi in universo, vedere e notare e avvertire la dissoluzione e la ruina di quella per la difettiva natura di essa medesima» (F. Acri, *Su la natura della storia della filosofia*, Zanichelli, Bologna 1872, p. 20). Sull'artisticità della filosofia Acri fonda la sostanziale intraducibilità del testo filosofico: cfr. *Dialoghi di Platone volgarizzati da Francesco Acri*, vol. 1, pp. 11-12.

²⁵ F. Acri, *Critica di alcune critiche*, pp. 116-117.

²⁶ Ivi, p. 129.

²⁷ Ivi, p. 134.

e nei cui confronti Acri avverte riecheggiare un antico rancore, forse dovuto a motivi di carattere personale, su cui tornerò più avanti. Se proprio Fornari costituisce, secondo Acri, il bersaglio principale dello scritto di Fiorentino, che si burla del filosofo che fa di Cristo il centro della storia, della scienza e del mondo,²⁸ è lo stesso Fornari a costituire il terreno di rivincita di Acri, che rinfiaccia a Fiorentino di aver voluto applicare una critica sommaria, individuando cesure nel panorama filosofico italiano che invece non ci sono, di aver dimenticato alcuni autori (come Centofanti, Barzellotti, Cantoni), di avere offerto all'estero una visione miserabile della filosofia italiana, lacerata da litigi e incomprensioni; e chiude con un gustoso apologo, che racchiude tutto il senso del suo scritto, e di molto del suo filosofare: una mosca fastidiosa viene accompagnata alla finestra dal filosofo con le parole «Mia cara, il mondo è largo; ci si può stare comodi tu e io».²⁹

Negare l'importanza di una tradizione come quella spiritualista è insomma il grande errore di Fiorentino; che, punto sul vivo, replica l'anno seguente con un grosso volume di quasi 500 pagine: *La filosofia contemporanea in Italia. Risposta di Francesco Fiorentino a Francesco Acri*,³⁰ dove vengono minuziosamente

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 150.

²⁹ *Ivi*, p. 153.

³⁰ Il volume, dedicato a Giordano Bruno, contiene un indirizzo *Al lettore; Lettera del prof. Spaventa al prof. Fiorentino; Lettera di Vittorio Imbriani al prof. Fiorentino; Considerazioni sul movimento della Filosofia in Italia, dopo l'ultima rivoluzione del 1860; Risposta del prof. Francesco Fiorentino al prof. Francesco Acri*. Spaventa, il 26 marzo 1876, pubblica sul «Fanfulla» l'articolo *Spaventiani spaventati*, un attacco ad Acri che suscita la reazione di Angelo Camillo de Meis; il quale, in una lettera a Fiorentino datata Bologna 3 aprile 1876, commenta: «avrei preferito di non vederci il suo nome. Uno come lui doveva venire in mezzo in altro modo. Comprendo che lo scherzo non pregiudica nulla, e che vorrà dare una lezione seria, ben seria e ben terribile al fraticchio [...]. e sono certo che anche tu farai la parte tua come si conviene. L'uomo deve essersi immaginato che il tuo articolo sia diretto contro di lui e che tu abbia abbassato il Fornari per mettere in fondo lui. Ed egli nell'opuscolo ha pensato tenere lo stesso metodo; batte Bertrando per colpire te e tutti quelli che pensano come voi. [...] C'è una combinazione stranissima di opposte qualità:

ripercorse e contraddette le osservazioni di Acri. L'interesse di questo libro (e dell'intera polemica) risiede in molteplici fattori: a) nell'insistito riferimento a vicende personali, che movimentano la prosa e alludono all'intreccio fra filosofia e biografia; b) nella ricerca del carattere nazionale della filosofia italiana, condotta però da presupposti distanti; c) nel carattere politico di queste discussioni, che lungi dall'essere solo di scuola, mirano ad assumere una parte attiva nel processo di costituzione della nuova consapevolezza degli Italiani. Su questi aspetti vorrei brevemente, in conclusione, soffermarmi.

Se nell'articolo per Hillebrand è insistito, e si è già visto, il riferimento autobiografico a Gioberti come l'autore principale della formazione della nuova generazione di italiani, infiammati dagli scritti giobertiani dell'esilio che accendevano l'amore per la patria con una «scienza battagliera e politica» tesa a ricostruire la storia dei sistemi filosofici a servizio della nazionalità italiana,³¹ nella *Critica* di Acri l'origine dell'attacco di Fiorentino a Fornari viene individuata in una mancata risposta di quest'ultimo all'invio di uno scritto in cui Fiorentino gli comunicava di essere passato da Gioberti a Hegel. Sarebbe dunque una ripicca personale a far scrivere a Fiorentino che «il Fornari è spirito dommatico, ed il fervore e lo zelo della sua fede religiosa ne hanno aumentata la intolleranza [...] [è] un retore invaso dal demone delle circonlocuzioni e delle amplificazioni», e, riprendendo una

la gesuiteria e la sfacciataggine, la bonomia e la perfidia, l'amicizia e l'astio; il sapere e il non sapere, la trivialità più bassa e la pedanteria più meticolosa. [...] Qui ci vuole, insomma, una lezione: bisogna finirla con questa razza di gufi» (F. Cacciapuoti, *Angelo Camillo de Meis nell'epistolario di Francesco Fiorentino*, «Giornale critico della filosofia italiana», 69 [1990], pp. 75-100: 96). Nell'articolo per «Italia» Fiorentino spiega perché non si sia soffermato sul pensiero di Acri in modo un po' ironico: «Una trattazione di qualche importanza ci ce l'aveva quella su la teorica delle idee, ma rimasta incompiuta e clandestina, non mi poteva dar fondamento ad un giudizio; e niuno è obbligato ad andargli a spiare dentro lo scrittoio» (F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, pp. 109-110).

³¹ Ivi, p. 8.

battuta di Imbriani, che «l'ingegno suo non è metafisico, ma metaforico». ³² Ma non basta: Fiorentino aggiunge che «nel Fornari c'è qualcosa, di cui non puoi fare a meno di sorridere», che fa il paio con la sua intolleranza: la sicurezza cioè di avere in pugno la verità, la volontà di svelare arcani da lui solo decifrati, per cui a leggerlo, conclude Fiorentino, «non sai decidere, qual sentimento ti prevalga nell'animo, se lo sdegno, o l'ilarità». ³³

Se Acri forse coglie nel segno – sebbene Fiorentino sia contemporaneamente dotato di un animo acceso e di una penna pungente, tanta acrimonia è difficile da leggere nelle sue pagine –, è anche vero che è sempre il carattere individuale la molla che fa scattare lo stesso intervento di Acri, come viene limpidamente e vivacemente spiegato nel suo opuscolo *I critici della Critica di alcune critiche*, del 1° luglio 1876, replica al volume di Fiorentino *La filosofia contemporanea in Italia*; dove si immagina che Spaventa, Imbriani e Fiorentino appaiano in sogno ad Acri disputando sulle reazioni di quest'ultimo. ³⁴ Acri confessa di essere rimasto molto colpito dal giudizio di mediocrità che ha investito Fornari e la sua scuola, cui appartiene. Inoltre Fiorentino, rispondendo alla prima *Critica*, si dilunga pesantemente non solo sugli aspetti scientifici, ma anche biografici di Acri, ripubblicando epi-

³² Ivi, pp. 79-81.

³³ Ivi, p. 83.

³⁴ Cfr. R. Mondolfo, *Francesco Acri e il suo pensiero*, pp. 46-47; e Id., *La filosofia e l'insegnamento di Francesco Acri*, in Id., *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962, pp. 101-138: 130, dove ricorda le parole del suo maestro: «in fin dei conti [ho] un po' il sangue di quei paesani, de' quali scrive il Botta: assaliti assalivano, feriti ferivano, uccisi sembravano volessero sempre ferire», per confermare il temperamento di lottatore dell'Acri. Il volume di Mondolfo contiene due importanti interventi letti a Bologna nel 1924 in occasione delle celebrazioni per i quarant'anni della morte di Fiorentino e per i dieci di Acri. Malusa ritiene che i richiami alle biografie personali siano un elemento estrinseco che conduce a una degenerazione della contesa e che la violenta replica di Fiorentino sia dovuta al fatto che Acri è l'unico spiritualista che si è esposto contro di lui, compiendo un voltafaccia simile al colpo di un sicario prezzolato dalla vecchia Italia (L. Malusa, *La polemica Acri-Fiorentino*, pp. 193-194).

stolari privati che, se testimoniano da una parte dell'amicizia fra i due filosofi, dall'altra gettano anche ombre sulle vicende concorsuali bolognesi che vedevano coinvolto Acri, poi risultato vincitore. Se Acri si dice deluso e colpito nell'amicizia,³⁵ Fiorentino parla a sua volta del dolore che segue lo «schianto di un antico affetto».³⁶ Entrambi si dilungano sui comuni trascorsi a Catanzaro, sulla frequentazione degli stessi maestri e amici, sull'assunzione poi di diverse prospettive filosofiche, disegnando un quadro dei filosofi italiani in cui le discussioni si collocano con la stessa profondità e impegno su molteplici livelli, in cui i gruppi si compongono e si scompongono in breve arco di tempo e in cui la stampa ha un ruolo importante: Fiorentino, ma soprattutto Acri, ricorrono infatti alle gazzette e ai giornali per amplificare l'eco delle rispettive posizioni.³⁷ Questo dimostra non solo l'abilità dei due autori nell'organizzare la polemica, ma anche l'interesse che queste discussioni – in cui si intrecciano in nodi stretti filosofia e biografia, filosofia e politica – potevano suscitare in un pubblico più ampio: non si è trattato di un confronto chiuso nelle aule o nei paludati saloni delle accademie, ma di uno scontro volutamente pubblico portato avanti anche per proiettare i suoi esiti sul popolo italiano, che si schierava a sua volta a favore degli hegeliani, che i detrattori consideravano antipatriottici, o degli spiritualisti, che i detrattori consideravano sottomessi al Sillabo. Il «Monitore» di Bologna, la «Gazzetta dell'Emilia», la «Gazzetta di Napoli», il «Piccolo» di Napoli hanno fatto da cassa di risonanza a un confronto che aveva come obiettivi non sottaciuti l'individuazione e la rivendicazione di una filosofia italiana e della sua matrice. È su questo che si sono fieramente scontrati, in un dissidio intellettuale che è anche personale, i due vecchi amici: se Fiorentino, criti-

³⁵ Cfr. F. Acri, *I critici della Critica di alcune critiche, cioè I professori Spaventa, Fiorentino e Imbriani, apparsi in sogno al professore Acri*, Società Tipografica dei Compositori, Bologna 1876, p. 29.

³⁶ F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, p. 104.

³⁷ Cfr. R. Mondolfo, *Francesco Acri e il suo pensiero*, p. 44.

cando il pitagorismo di Gioberti, approda contemporaneamente a – e non semplicemente sulla scorta di – Spaventa a individuare nella filosofia del «Risorgimento» l'autentica matrice della filosofia italiana, come origine e tutela di quella libertà senza la quale non si può parlare di filosofia,³⁸ Acri si sottrae a questo confronto storiografico e filosofico, e critica la teoria della circolazione di Spaventa per difendere – lui grande traduttore di Platone – la posizione 'platonica' di Fornari, la tradizione dei Padri della Chiesa, insomma la posizione spiritualista che contesta la teoria che vede nei filosofi ribelli, atei del Rinascimento (i cattivi filosofi di giobertiana memoria) il punto di avvio di tutta la filosofia moderna. Se questo pensiero 'maledetto' è stato poi fatto proprio e sviluppato da Spinoza, Kant, Hegel, allora l'esito è quello di una sottomissione della filosofia italiana contemporanea all'influenza straniera, e non, come pretende Fiorentino, l'adesione a un comune sentire spirituale.

Per quanto riguarda poi il tema particolarmente sentito della libertà, Acri afferma a chiare lettere che il pensiero che si vuole conforme alla verità non è e non può essere libero e la via per la verità è quella che conosce la fallibilità della ragione, quella che indica un ascolto estatico e un approdo mistico; nel quale peraltro neppure Acri riesce a placare il suo desiderio conoscitivo, se arriverà a scrivere che «chi presume d'aver scoperto la filosofia assoluta e immutabile opiniamo che non ha filosofia alcuna».³⁹ Acri insomma guarda sì al misticismo, ma non intende affidarsi al solo sentimento, pretendendo al contrario di fondare razionalmente la sua fede, per cui, come scrive Mondolfo, «questo misticismo è più uno sforzo che un risultato».⁴⁰

Non meno travagliato è il percorso di Fiorentino, che nel volume su Bruno del 1861, volto a esaltare Gioberti e il suo cattolicesimo contro il panteismo di Bruno e di Hegel, individua sì due

³⁸ Cfr. F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, pp. 93-94.

³⁹ Cit. in R. Mondolfo, *Da Ardigo a Gramsci*, p. XIII.

⁴⁰ Ivi, p. 125.

tradizioni e due filosofie (Pitagora, Padri della Chiesa, Cusano, Malebranche, Vico, Gioberti → filosofia della creazione; Eleati, Alessandrini, Bruno, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel → filosofia dell'identità), valorizzando la prima e ricordando l'indissolubile legame fra Stato italiano e Chiesa cattolica. Ma nello stesso tempo quella ricostruzione si incrina e scricchiola quando riconosce la viltà degli inquisitori e il coraggio di Bruno; quando giudica pessima quella istituzione, quella Chiesa, che abbraccia l'autorità dogmatica contro il libero pensiero e grande quel filosofo che «fermo, irremovibile [...] ti dava l'immagine dell'uomo che lotta col destino descritto dal Leopardi». ⁴¹ E Bruno, con Campanella, Vanini, Galileo e Sarpi, diventa esempio e maestro per coloro che combattono per la libertà d'Italia: in questo modo Fiorentino tronca il rapporto, pur appena confermato, fra Italia e Chiesa, si allontana da Gioberti nel momento stesso in cui lo esalta e stringe invece il nesso fra libera speculazione del Rinascimento e movimento creatore della nuova Italia, venendo a svolgere un ragionamento affine alla «teoria della circolazione» che Spaventa presenterà l'anno successivo nella *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*. ⁴² Individuare infatti in Bruno la radice da cui derivano Spinoza e Hegel significa superare il contrasto fra filosofia italiana e filosofia europea (tedesca), per valorizzare l'unità e la continuità. Per questo l'Italia assume un ruolo centrale nella costituzione del pensiero filosofico moderno:

La filosofia è libertà: ora quando cominciò cotesta libertà? Col Concilio di Trento, o col Pomponazzi, col Telesio, col Bruno, col Campanella, col Galilei? La vera filosofia italiana qual era [...] quella che consuona coi dettati della Chiesa di Roma, o quella che se ne stralciò, lottando, soccombendo, risorgendo, e che [...] riapparve in Francia, in Olanda, in Inghilterra, in Germania, e che infine tornò fra noi coll'apparire della nostra libertà politica? ⁴³

⁴¹ F. Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno*, p. 12.

⁴² Cfr. R. Mondolfo, *Francesco Fiorentino*, in Id., *Da Ardigò a Gramsci*, pp. 45-97: 55.

⁴³ F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, p. 94.

È stata dunque l'Italia a dare vita, dopo il Medioevo, a una nuova speculazione, a sostenere la lotta impari con l'autorità in difesa della libertà, e per questo l'Europa – osserva Fiorentino sottolineando l'apporto decisivo dell'Italia al mondo moderno – ci deve riconoscenza.

Da questa rapida presentazione emerge quanto questa polemica continui a rappresentare un ottimo esempio sia del perdurare del contrasto fra fede e libertà e fra platonismo e idealismo e positivismo, sia dei diversi metodi storiografici che contraddistinguono il dibattito filosofico nella seconda metà dell'Ottocento, ma anche della qualità degli antagonisti: di Fiorentino è facile e ridondante ricordare la considerazione di cui godette in vita e anche *post mortem*; lo stesso Acri, a lui sopravvissuto per circa trent'anni, ne riconosce l'alto valore – come ricorda anche Croce citando la prefazione alla ristampa delle polemiche con gli hegeliani di Napoli, «ai quali attesta la sua riverenza».⁴⁴ Per quanto riguarda Acri, vale la pena rammentare alcune battute di Serra sull'opuscolo *Le cose migliori* del 1910, curato da Luigi Ambrosini⁴⁵ e pubblicato nella collana papiniana «La cultura dell'anima»: «la lettura di questo volumetto, a pezzi, a frammenti, oggi mi piace anche per ciò; che vi si sente bene il carattere di quel che

⁴⁴ «Ridico queste cose segnatamente a te, Francesco Fiorentino, mio cittadino, mio compagno di giovinezza, ch'io vidi l'ultima volta nella biblioteca dell'Università, tutto intento a leggere, e fui e son dolente di non essere, per certa timidità o diffidenza o certo scuro orgoglio, non esser corso e gittate le braccia al collo e detto: Via, basta! Torniamo quali eravamo» (B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, p. 350). Nell'introduzione a *Dialettica turbata*, che raccoglie i testi della polemica con Fiorentino e Spaventa, Acri aveva scritto: «Francesco Fiorentino ebbi ed ho in grande estimazione per l'ingegno pronto e veloce che bene significava all'andamento disinvolto e veloce della persona e agli occhi lucidi, vivi, ma fissi e direi socchiusi, e per il cuore e l'impeto con che difendeva i suoi amici pari all'impeto con che investiva quelli che a' suoi amici inimici paressero o fossero» (cit. in L. Russo, *Francesco De Sanctis e la cultura napoletana*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 247, dove è ricostruito efficacemente lo scontro fra i due filosofi).

⁴⁵ Ambrosini intitolerà il saggio su Acri, uscito sul «Rinnovamento» nel 1909, *Un filosofo mistico e dialettico*.

non è testo, ma spunto e principio, del quale il seguito è da cercare altrove. Nei libri di Acri, o, per ciascuno, dentro nell'anima se ne sia degno». La recensione di Serra esce su «La Voce» nel 1911,⁴⁶ cogliendo nitidamente quelle inquietudini di cui Acri si fa fra i primi portavoce e che porteranno Eugenio Garin, riprendendo anche alcuni spunti mondolfiani, a ricordarlo nelle *Cronache* come uno dei pochi filosofi italiani con tono religioso profondo «perché schietto e vissuto [...]. La filosofia come la religione dell'Acri erano cose serie; non esercizi professorali né esibizioni pseudorazionali, ma umane esperienze di dubbio e di fede».⁴⁷

Alla fine, al fondo di queste battaglie, di queste discordie d'intelletto come le riassunse Acri, si agitano in entrambi i contendenti un vivo sentimento di amore per la libertà (Fiorentino), per la sofferente fragilità umana (Acri) e l'impulso di animi diversamente fieri e indomiti.

⁴⁶ Cfr. R. Serra, *Le cose migliori*, «La Voce», 10 (1911).

⁴⁷ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, 2 voll., Laterza, Roma - Bari 1997, vol. 1, p. 80.

FRANCESCO GHIA

TRA FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DELLO SPIRITO.
L'IDEALISMO ECLETTICO DI GUSTAV CLAß

Di norma, nella manualistica filosofica, il nome di Gustav Claß (1836-1908) è associato alla corrente di pensiero che va sotto il nome di «idealismo etico» o, talora, di «spiritualismo etico» e, comunque, si colloca in quel *détour* tra fine Ottocento e inizio Novecento paradigmaticamente sintetizzato dalle parole con cui Eduard Zeller, nel 1862, in occasione della prolusione inaugurale alla Ruprecht-Karls-Universität di Heidelberg, invitava ad abbandonare la logica speculativa di matrice hegeliana e a tornare a studiare la struttura delle rappresentazioni umane secondo la lezione kantiana.¹

Un *détour* destinato a dare inizio a una «nuova epoca», come profetizzava in tono polemico, immediatamente dopo quella prolusione, Antonio Labriola:² un'epoca caratterizzata, per dirla con Emanuel Hirsch, dal passaggio dal *Systemversuch* a una

¹ Cfr. E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*, Karl Groos, Heidelberg 1862. Su questa prolusione si veda G. Hartung, *Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften bei Eduard Zeller*, in Id. (Hrsg.), *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin - New York 2010, pp. 153-176.

² Ricostruisce bene il contesto della labriolana «risposta a Zeller» B. Centi, *Antonio Labriola. Dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Dedalo, Bari 1984, pp. 17-26.

Vermittlungs- und Ausgleichs-Philosophie,³ e inaugurata esemplarmente dal teismo speculativo di Immanuel Hermann Fichte e dalla sua idea che la *Kulturbedeutung* dell'approccio kantiano alla filosofia dovesse essere rinvenuta nel nesso inscindibile, da Kant istituito, tra etica e principio di individualità.⁴

In quest'ottica, può non apparire un caso che l'ultima opera di Claß appaia nell'anno del primo centenario della morte di Kant, quel 1904 che segna l'acme dello 'zurück zu Kant' nella cultura tedesca di inizio XX secolo. Mi riferisco a *Die Realität der Gottesidee* che, per molti aspetti, costituisce il testamento spirituale del pensatore che, trent'anni prima, si era fatto conoscere sulla scena filosofica con la *Habilitationsschrift* su *Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizischen Determinismus*, a cui doveva seguire, cinque anni dopo, l'importante *Antrittsvorlesung* all'università di Erlangen dal titolo programmatico: *Über die Frage nach dem ethischen Wert der Wissenschaft*.

Ora, a Erlangen, Gustav Claß (originario di Niesky, in Alta Lusazia) doveva trovare, prima che gravi disturbi lo costringessero, nel 1901, a lasciare anzitempo la cattedra, un terreno assai fertile per mettere a frutto un proficuo metodo in cui l'acribia filologica di uno storico della filosofia di vaglia poteva intrecciarsi con un'originale ed eclettica riflessione etico-teoretica sul religioso; una riflessione nella quale motivi kantiani, fichtiani e schleiermacheriani (e persino heernhutiani)⁵ potevano inflettersi

³ Cfr. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Mohn, Gütersloh 1964³, V, p. 279.

⁴ Cfr. sul punto P. De Vitiis, *Etica, politica e religione in Immanuel Hermann Fichte*, Benucci, Perugia 1980, pp. 6-8. In generale, per un inquadramento delle teorie del teismo speculativo nella filosofia europea di metà Ottocento si veda G. Ghia, *Fichte nella teologia dall'Atheismusstreit ai giorni nostri*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 135-147 (*La teologia speculativa. Verso un'idea di mediazione tra fede e sapere*).

⁵ Claß aveva frequentato assiduamente il seminario teologico dei Fratelli Moravi almeno fino al 1872 (e ricordiamo anche, al riguardo, che lo stesso Schleiermacher si autodefiniva un «heernhutiano di ordine superiore»: cfr.

in una – più tradizionale – impostazione leibniziano-wolffiana e, in generale, in un impianto di fondo di marca hegeliana.

Ne sono eloquenti testimonianze l'opera del 1886 *Ideale und Güter. Untersuchungen zur Ethik*, e quella di dieci anni più tardi – indiscutibilmente, il suo capolavoro – *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*: già solo *ad oculos* i titoli delle opere rendono plasticamente l'idea classica di imbastire un lavoro di raccordo tra l'eredità della *Transzendentalphilosophie* (da Kant a Fichte e Schelling, includendovi anche, *sui generis*, il citato Schleiermacher) e quella della *Geistesphilosophie*: un originale 'eclettismo' che, a tutti gli effetti, si può definire la cifra peculiare del filosofo dell'Alta Lusazia e che è stato delineato con tratti assai efficaci da Hermann Bechmann in una dissertazione del 1906. Secondo Bechmann, sono in particolare due le teorie che, sebbene non elaborate in tutta la loro necessaria sistematicità, costituiscono il nucleo portante della filosofia classica: una teoria dell'Io umano e una teoria del pensiero autonomo impersonale. La prima è di conio kantiano-fichtiano e intende l'Io (al pari del kantiano *Wille*) come determinabile dalla mera ragione. La seconda è di conio hegeliano:

[Claß ha desunto] da Hegel la concezione dello spirito oggettivo e l'ha trasformata e sviluppata in una concezione del contenuto storico [*historischer Inhalt*]. Ed è proprio in ciò che cogliamo un merito di questa filosofia, nell'aver cioè portato a onore, incurante del disdoro di cui la filosofia hegeliana è talora ancora vittima, un momento di imperitura pregnanza veritativa del pensiero hegeliano, contrapponendolo, come saldo baluardo, all'individualismo.⁶

G. Moretto, *Introduzione a F.D.E. Schleiermacher, Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, UTET, Torino 1998, p. 14). Sul punto istruttive informazioni si ricavano da D. Meyer, *Dozent Gustav Claß, ein Vertreter des Kulturprotestantismus, und sein Ausscheiden aus dem Theologischen Seminar der Brüdergemeine 1872*, «Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartfragen der Brüdergemeine», 16 (1984), pp. 45-88.

⁶ H. Bechmann, *Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie von Gustav Class*, C. Brügel & Sohn, Ansbach 1906, p. 47. Si tenga presente anche il giudizio espresso da George Herbert Mead (nel quale non sarà difficile rinvenire

Nel seguito, la tesi che intendo sostenere è che il nucleo teoretico dell'eclettismo classico vada rinvenuto nella nozione di «autonomia» della filosofia: autonomia come *Selbständigkeit* e non come *Autonomie*, ovvero, quindi, come elemento fondante del *Selbst*, come base, cioè, del 'principio di individualità'.

1. Una 'Ortsbestimmung' della vita dello spirito. Il concetto di *Selbständigkeit*

Nella sua recensione alle *Untersuchungen*, apparsa sulle colonne della «Theologische Literaturzeitung» (la rivista curata da Adolf Harnack e Emil Schürer) nel 1897,⁷ Ernst Troeltsch trovava del resto proprio in Claß (di cui era stato allievo a Erlangen) un valido alleato per supportare le ricerche che, da circa un paio d'anni, veniva conducendo attorno alla nozione di *Selbständigkeit der Religion* («autonomia della religione»): un tentativo di dare una prima strutturazione teoretica alla propria filosofia della religione.⁸

Il punto di partenza della riflessione di Claß è dato per Troeltsch dalla critica all'empirismo e al naturalismo come modelli alternativi, e ai suoi occhi perniciosi, rispetto all'idealismo. Ne va cioè, per Claß, della *Ortsbestimmung* della vita spirituale

echi del suo maestro Dilthey), secondo cui va ascritto a merito di Claß di aver cercato di mitigare la rigidità un po' meccanica della nozione hegeliana di 'spirito oggettivo' combinandola con il dinamismo del concetto schleiermacheriano di 'personalità individuale': cfr. G.H. Mead, *Rezension von Gustav Claß: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* (1897), in Id., *Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von H. Joas, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 63-65.

⁷ Cfr. E. Troeltsch, *Gustav Claß: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* (1896), «Theologische Literaturzeitung», 2 (1897), coll. 51-57, ora in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von F.W. Graf et al., Bd. 2: *Rezensionen und Kritiken (1894-1900)*, De Gruyter, Berlin - Boston 2007, pp. 171-180.

⁸ Cfr. E. Troeltsch, *L'autonomia della religione*, trad. it. a cura di F. Ghia, Loffredo, Napoli 1996.

in sé e per sé considerata, ossia nella sua (pur sempre) relativa autonomia (*Selbständigkeit*): ed è precisamente questo il punto in cui il filosofo di Niesky può dispiegare in tutta la sua estensione un peculiare *mixage*, all'interno di un metodo storico-critico, tra prospettive kantiane, schleiermacheriane e hegeliane.

Il risultato che se ne ricava è quella che Troeltsch chiama una «pneumatologia contrapposta a una mera psicologia», ovvero un programma filosofico che, muovendo dalla distinzione metodologica tra il *Geist* (la sfera più elevata, «die höhere Sphäre») e la *Seele* (la sfera sensibile-naturale, «die natürlich-sinnliche Sphäre»), eviti il doppio rischio o di una dolorosa rinuncia a qualsiasi forma di deduzione a priori o di una con-fusione tra fenomenologia (i dati della realtà filosoficamente percepita) e ontologia (l'ipotesi metafisica, necessaria e senza la quale i dati empirici si ridurrebbero a un garbuglio inestricabile e incomprensibile).⁹

Sono i prodromi, qui intravisti da Troeltsch in Claß, di quel *Methodenstreit* che infiamma il dibattito tedesco ed europeo del primo Novecento e che il filosofo-teologo di Augsburg legge primariamente come l'effetto a lungo raggio della crisi radicale che ha investito la volontà sistematica – così tipica della *deutsche klassische Philosophie* – di un principio unitario del sapere. Paradigmatico è al riguardo il Wilhelm Windelband di *Storia e scienza della natura*, che muove dalla prima delle domande metodologiche kantiane, quella gnoseologica, operando una distinzione tra le scienze «nomotetiche», che procedono secondo leggi e regole universali e invarianti, e le scienze «idiografiche», che cercano di cogliere l'elemento singolo e particolare nelle sue forme storicamente determinate. Alle scienze nomotetiche appartengono per Windelband tutte le discipline cosiddette esatte, come la matematica, la fisica o la biologia, ma anche quelle discipline, come

⁹ Per un inquadramento storico-teoretico di tale lettura classiana di Troeltsch si veda H. Will, *Ethik als allgemeine Theorie des geistigen Lebens. Troeltschs Erlanger Lehrer Gustav Claß*, in H. Renz - F.W. Graf (Hrsgg.), *Troeltsch-Studien*, Bd. 1: *Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*, Gerd Mohn, Gütersloh 1982, pp. 175-201.

la psicologia, che vanno in cerca di leggi di invarianza all'interno dei processi della rappresentazione, della percezione, delle emozioni e della sensibilità. Alle scienze idiografiche appartengono invece tutte le scienze che procedono secondo un metodo storico e che coincidono grosso modo con quelle discipline che la tradizione idealistica post-hegeliana ha definito con il lemma *Geisteswissenschaften*. Propriamente, quindi, la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, più che gli oggetti di indagine, riguarda i metodi utilizzati. La filosofia è scienza tanto nomotetica quanto idiografica, ossia racchiude in sé (schleiermacherianamente) sia il momento generalizzante sia quello individualizzante: tuttavia, la sua caratteristica più propria consiste nel fatto che essa non si limita alla constatazione del dato in quanto esistente, ossia quella che Kant definiva, in termini giuridici, la *quaestio facti*, ma procede alla valutazione anche di ciò che deve essere, ossia la *quaestio juris*.¹⁰

Ora, la crisi delle sistematiche filosofiche ha consegnato – è la tesi di Claß – le istanze fondative di una «allgemeine Wissenschaft» al dominio di discipline a vocazione universalistica come la metafisica, la filosofia o la teologia: la scienza lavora sempre con leggi universalmente valide e va con esse alla ricerca di verità altrettanto universalmente valide. Il «lavoro etico della scienza» (*die ethische Arbeit der Wissenschaft*) consiste proprio nel fatto che il singolo, che lavori scientificamente, agisce universalmente e l'«Universale» agisce tramite lui.¹¹ È ciò che, agli occhi di Troeltsch, dovrebbe risolversi nell'avvento di una «filosofia re-

¹⁰ Cfr. sul punto due bei contributi di Gunter Scholtz: *Die Theorie der Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik», 4 (1999), pp. 309-315; Id., *Theorie der Geisteswissenschaften. Stellungnahme zum Meinungsstreit*, in B. Mojsisch - O.F. Summerell (Hrsgg.), *Die Philosophie in ihren Disziplinen. Eine Einführung*, Grüner, Weimar - London 2002, pp. 263-278. Utile anche R. Bonito Oliva, *Il compito della filosofia. Saggio su Windelband*, Morano, Napoli 1990.

¹¹ Cfr. G. Claß, *Ideale und Güter. Untersuchungen zur Ethik*, Deichert, Erlangen 1886, pp. 160-161.

ligiosa della storia»: una rimodulazione del teologico e della sua tradizione storica alla luce di un'intuizione rinnovata del presente e delle sue mutate istanze politico-sociali, ovvero una riconquista, per usare le parole di Troeltsch stesso, del «mare aperto di un pensare nuovo, disinvolto e lungimirante su [...] problemi che sono in sé oggetti antichissimi del creare e pensare umani, ma che oggi pretendono da noi nuove risposte». ¹²

Queste parole costituiscono, com'è noto, la conclusione della conferenza *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* tenuta il 24 ottobre 1922 da Troeltsch alla Deutsche Hochschule für Politik di Berlino. In questa conferenza, Troeltsch si trova dinanzi all'esigenza di riflettere sull'«essenza unitaria del pensiero europeo-occidentale» in modo analogo a quanto, sulla scorta delle tesi di Adolf von Harnack, aveva già fatto nel 1903 a proposito dell'«essenza del cristianesimo» (*Wesen des Christentums*) e, in forma più ampia, con i primi studi, a partire dal 1908, sulle «dottrine sociali» delle Chiese e dei gruppi cristiani. L'ultimo periodo del *Denkweg* troeltschiano è segnato proprio dalla coincidenza di questi due temi: da un lato, la possibilità di definire in termini essenzialistici (e quindi in ultima istanza metafisici, come noterà acutamente il Meinecke di *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*) il nucleo kerygmatico del cristianesimo; dall'altro lato, l'esigenza di trovare un punto gravitazionale e di sintesi per l'ormai disgregato pensiero culturale europeo, sintesi individuata, almeno *in spe*, in un cristianesimo depurato dalle sue coercizioni dogmatiche e caratterizzato da un contenuto fortemente etico nonché da un marcato intreccio, pur nell'autonomia delle singole sfere di valore e di azione, tra il politico e il teologico.

¹² E. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, in Id., *Lo storicismo e i suoi problemi*, 3: *Sulla costruzione della storia della cultura europea*, a cura di G. Cantillo - F. Tessitore, Guida, Napoli 1993, pp. 97-120: 120. Cfr. F.W. Graf, *Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums*, in N. Hammerstein (Hrsg.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Kohlhammer, Stuttgart 1988, pp. 131-152.

Ora, può darsi abbia ragione Hans-Georg Drescher nell'avanzare l'ipotesi che la sempre maggiore importanza che, nel corso degli anni, Ernst Troeltsch è via via venuto attribuendo al concetto di 'intuizione' come criterio di interpretazione di una «filosofia religiosa della storia» possa essere letta anche come sintomo di una influenza vieppiù significativa, sulla sua filosofia, del pensiero di Bergson.¹³ Come che sia, una tale intuizione storica ha, in ogni caso, il fondamentale compito di rendere possibile una connessione logica tra le varie manifestazioni della vita culturale: anzi, la «connessione logica del tutto» è ciò a cui Troeltsch ultimamente tende nell'elaborazione della sua filosofia della religione. La religione deve poter essere analizzata a partire da se stessa, ed esser indagata, perlomeno nella sua fase iniziale, come un fenomeno totalmente autonomo, come, cioè, essa si dà di per sé. Non può dunque essere sottoposta a priori a teorie generali, che prescrivano quasi per natura che cosa in essa può essere legittimo e che cosa no. L'autonomia della religione è il principio costitutivamente irrinunciabile della filosofia della religione di Troeltsch: l'intera trattazione da lui riservata alla religione altro non vuole in fondo essere che un'ermeneutica del religioso che ponga il lettore di fronte all'arduo compito di confrontarsi con le sollecitazioni che offre al riguardo l'età presente. E questo confronto deve avvenire in modo quanto più possibile scevro da pregiudizi e precomprensioni di ogni sorta.

È indubbio che, a tale scopo, Troeltsch abbia messo a frutto tutta la sua finissima sensibilità storicistica; nello storicismo moderno egli ha infatti visto la possibilità non solo di elaborare, come detto, una «filosofia religiosa della storia», ma anche di approntare una risposta intellettuale alla dinamicizzazione del tempo e al sempre più repentino mutamento del mondo culturale di vita della modernità. Riflettendo sulla storicità di tutto il dato culturale, l'uomo moderno cercherebbe di rielaborare in un

¹³ Cfr. H.-G. Drescher, *Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsch*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 57 (1960), pp. 186-230.

orizzonte di senso la sua basilare esperienza circa il tumultuoso trasformarsi di ogni cosa.¹⁴

2. *La «tendenza teoretica alla verità» e la «postulazione assoluta». Claß e le categorie*

La lezione di Claß è stata dunque, da questo versante, in tutto e per tutto fondamentale nel progetto troeltschiano di unire assieme nozioni originariamente allotrie come quelle di «apriori religioso», *Unbegreiflichkeit Gottes* e *Selbständigkeit der Religion*. Un tale progetto – applicato non solo alla filosofia della religione, ma anche, più in generale, all’ontologia e alla gnoseologia – è infatti ciò che anima il classiano *Verstandesdenken*, il «pensiero intellettuale» o «applicato», consistente nella tendenza a postulare come scopo della conoscenza ciò che ci è dato alla comprensione dell’intelletto. Le forme di pensiero, o «categorie», nelle quali Claß individua gli strumenti per il cui tramite avviene la descrizione e la comprensione degli enti sono, nell’ordine, cinque:

- 1) la «cosa» (*Ding*), o «sostanza oggettuale», con le sue proprietà classiche di tempo, spazio e luogo;
- 2) la causalità;
- 3) la necessità;
- 4) la forza;
- 5) la legge.

È precisamente questo, a ben vedere, il punto in cui si situa, nel metodo classiano, l’eredità incancellabile della lezione kantiana e, in generale, di tutta la filosofia trascendentale. Con il «pensiero intellettuale o applicato» ne va, infatti, di un processo di conoscenza, comprensione e valutazione che avviene sempre

¹⁴ Per un inquadramento della posizione di Troeltsch sul punto mi permetto di rinviare a F. Ghia, «*La benefica tensione tra la filosofia, la religione e la storia*». *Ernst Troeltsch lettore di Otto*, «Archivio di Filosofia», 3 (2018), pp. 95-104.

assecondando determinati principi a priori; la filosofia in quanto critica della conoscenza ha per suo oggetto i valori, i giudizi di valore e le loro interazioni reciproche: ciò che chiamiamo «storia» altro non è che un'incredibile massa di interazioni tra contenuti di valore e singoli individui.¹⁵

Troviamo qui delineato il medesimo processo della *Wertbeziehung* e delle *Wechselwirkungen*, su cui sofferma la sua attenzione un Windelband, ma, soprattutto, il suo allievo Heinrich Rickert.¹⁶ In opere come *Scienze della cultura e scienze della natura*, *Sistema di filosofia* e *Problemi fondamentali della filosofia*, Rickert sottolinea infatti che è proprio la *Wertbeziehung* a rendere possibile il concetto di cultura quale criterio di distinzione dell'uomo dalla natura. La cultura rappresenta l'insieme dei valori sociali normativamente universali con riferimento ai quali il singolo individuo acquisisce un significato storico. Gli oggetti della sociologia, dell'economia, della storia, dell'arte, della storia della religione diventano oggetti di conoscenza non per sé stessi, ma soltanto mediante il fatto che essi appaiono in tutta la loro pregnanza di significato alla luce di valori dotati di validità universale. A differenza delle scienze della natura, gli oggetti delle scienze culturali, ovvero delle scienze dello spirito, si producono unicamente sulla base del presupposto che noi uomini, che interpretiamo quegli oggetti, siamo a nostra volta individui culturali, disponiamo cioè di interessi culturali che orientiamo selettivamente; l'ambito di studio specifico della filosofia è quindi costituito dall'analisi dell'essenza dei valori, dalla loro selezione e dalla classificazione delle loro interazioni. Il compito dello scienziato della cultura, sia esso uno storico, un sociologo o un

¹⁵ Cfr. G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*, Deichert, Leipzig 1896, pp. 102-103.

¹⁶ Su ciò cfr. A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Loffredo, Napoli 2002 e, con riferimento specifico al rapporto tra Claß, Troeltsch e Rickert, P. Woodford, *The Very Possibility of a Science of Religion: Ernst Troeltsch and Neo-Kantianism*, «The Journal of Religion», 1 (2017), pp. 56-78.

filosofo, è di indagare, senza sovrapporvi propri giudizi di valore, quanto dei fatti analizzati è, appunto, «relativo a valori» e, con ciò, riferibile, volta a volta, a specifiche categorie.

Ora, se il «pensiero intellettivo o applicato» postula la veridicità delle categorie, ovvero la pensabilità del dato, un tale postulare è tuttavia per Claß da intendersi sempre e solo come di volta in volta condizionato dalla realtà concreta, in quanto il pensiero assume gli oggetti dati così come sono, come cioè fattualmente si presentano. Accanto al pensiero teoretico sussiste pertanto anche un pensiero pratico, che lavora unicamente con le categorie di mezzo e di scopo e, segnatamente, con i «beni» (*Güter*) e il «valore» (*Wert*). Categorie, beni e valori sono ricondotti da Claß sotto l'unica nozione dell'«Ideale», le cui radici sono da rinvenire «nelle idee di Kant del mondo razionale e del mondo sensibile; propriamente le categorie, i beni e i valori mirano a una estensione e prosecuzione di quelle idee in maniera adeguata ai tempi attuali». ¹⁷

Dal *Verstandesdenken* si differenzia il *Vernunftdenken*, il «pensiero razionale» propriamente detto, che istituisce le forme del pensiero e le porge al «pensiero intellettivo» perché ne dia applicazione. È l'operazione a cui Claß dà il nome di *theoretische Wahrheitstendenz*, la «tendenza» del pensiero puro all'«intimo assenso» (*innere Bejahung*) alla verità. ¹⁸ Una tendenza al 'dire sì al vero' per la quale il postulare deve darsi, ora, come incondizionato, poiché la validità e applicabilità delle categorie non può essere ricercata volta a volta o caso per caso, ma va fissata in maniera «assoluta» e «universale» (*schlechthin und allgemein*: ed è quasi superfluo sottolineare quanto si tratti di due 'termini chiave' sia nella tradizione kantiana, sia in quella schleiermacheriana). ¹⁹

¹⁷ G. Claß, *Ideale und Güter*, p. 133.

¹⁸ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 92.

¹⁹ Sull'importanza in Schleiermacher di questa endiadi si veda il fondamentale volume di G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979.

Quando un contenuto si attesta [a questa tendenza] come immediatamente [*unmittelbar*] e assolutamente [*schlechthin*] vero, se ne ricava, per così dire fulmineamente [*blitzartig*], la coerenza piena tra l'elemento soggettivo formale e quello oggettivo materiale. Certo, però, ciò non accadrebbe se l'elemento oggettivo fosse, nella sua essenza, individualistico.²⁰

Ora, come il pensiero, nella sua funzione conoscitiva e valutante, si differenzia in 'pensiero teoretico' e 'pensiero pratico', allo stesso modo, accanto alla tendenza teoretica alla verità, ne sussiste anche una pratica, che richiede un altro tipo di postulazione, da Claß chiamata 'assoluta' (*das absolute Postulieren*). È, di fatto, la postulazione di una *absolute Substanz*, esistente cioè secondo una necessità non meramente fattuale, ma trascendentale: una sostanza elevata a «Io cosciente», *bewußtes Ich*, ovvero l'Io assoluto di Fichte, la *Logologie*, il *noesis noeseōs*, l'«idea di Dio del pensiero puro» (*die Gottesidee des reinen Denkens*), alla cui base sta per Claß il convincimento che il pensiero impersonale puro sia il criterio unico di tutte le cose. Se qualcosa, in generale, esiste, e se questo esistere deve avere non solo valore e senso, ma anche conoscibilità, occorre allora che alle idee della ragione e alle forme del pensiero pertenga il fatto di essere reali. Si chiede, con domanda retorica, Claß:

Non v'è forse tra il sorgere del sole nell'intimo di ciascuno e l'atto dell'intimo assenso a esso un elemento che li unisce? Infatti, chi mai potrebbe conferire con assenso un contenuto storico alle più sublimi altezze della vita spirituale se non ci fosse in lui una voce interiore a dirgli: sì, esiste realmente! Ma dietro a tutto ciò altro non v'è se non il celato pensiero che questo contenuto è assolutamente [*schlechthin*] vero e, quindi, eternamente valido [*ewig giltig*].²¹

Con la *praktische Wahrheitstendenz* il pensiero puro, impersonale, fonda un sistema organico di comprensione della realtà attraverso – kantianamente, ma, soprattutto, fichtianamente²² – una 'in-

²⁰ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 94.

²¹ Ivi, p. 92.

²² Sul punto cfr. C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 149-166.

tuizione intellettuale' (*intellektuelle Anschauung*)²³ mercé la quale il contenuto storico oggettivo guadagna, negli individui, forma e vita²⁴ e fa sorgere nel nostro spirito una «totalità misteriosa, ovvero l'unità inscindibile e la penetrazione reciproca tra la materia che ci circonda e la forza plasmante e costantemente creatrice».²⁵

Se la forza produttiva che anima l'intuizione intellettuale è spirituale, le singole parti che compongono la «totalità misteriosa» così prodotta altro non sono che rappresentazioni comuni:

La vita rappresentativa comune e naturale è dunque qui, mediante questa forza spirituale, elevata al di sopra di sé stessa e al di sopra della dipendenza dal dato. Nulla ci vieta tuttavia di intendere questo processo alla stregua di una rielaborazione fondamentale ed esemplare della natura umana per opera dello spirito.²⁶

3. *Unbegreiflichkeit del principio noumenico ed etica dell'azione («Tat»)*

Naturalmente, va sottolineato con vigore che per Claß la disamina dei postulati kantiani (Dio, immortalità dell'anima e libertà) è, e rimane sempre, disamina del nostro pensiero e non di un mondo noumenico esterno a esso e separato. Noi siamo cioè in grado di conoscere solo ciò che, nei limiti della nostra ragione, possiamo esprimere su quel mondo, ossia le forme di conoscenza di cui per esso disponiamo.²⁷ Nel suo nucleo, però, quel mondo rimane fichtianamente *unbegreiflich*, inconcettualizzabile e inafferrabile:²⁸ sul mondo sovrasensibile, ovvero su Dio, non

²³ Sempre di grande profitto, sul tema, rifarsi alle considerazioni di X. Tilliet, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, trad. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2002.

²⁴ Cfr. G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 47.

²⁵ Ivi, p. 41.

²⁶ Ivi, p. 188.

²⁷ Cfr. G. Claß, *Die Realität der Gottesidee*, Beck, München 1904, pp. 13-15.

²⁸ Cfr. su ciò C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1989.

possiamo mai raggiungere un sapere conchiuso, definitivo, come pure Hegel (la cui nozione di Dio palesa, agli occhi di Claß, una irriducibile tendenza «acosmistica»)²⁹ fiduciosamente sperava. Per Claß, infatti – qui differenziandosi esplicitamente da Fichte –, «l'Io non sarà mai *Signore* del pensiero e quindi della verità teoretica e pratica»;³⁰ la vita soggettiva è dunque sempre subordinata alla vita spirituale oggettiva. Il principio cardine dell'Io non è quello di «identità» (*Identität, identitas*) ma quello di «congruenza» (*Kongruenz, congruentia*); al pari del *nous* aristotelico in rapporto alla *psychē*, l'Io non è caratterizzato come «sostanza» (*Substanz*), bensì come «processo» (*Vorgang*).³¹

Con ciò, è qui dischiusa la via per l'enorme fortuna che, soprattutto nell'ambito di un significativo neofichtianesimo, avrà poi, nel primo quindicennio del Novecento, in Germania,³² la nozione della *Unbegreiflichkeit Gottes*: una nozione che, se rettamente intesa, è peraltro la sola che consente alla filosofia della religione di reggere alla critica demolitrice di un Barth e della sua nozione di filosofia della religione come *hybris*.³³ Con tale nozione si può intraprendere una speculazione sul religioso anche prescindendo dal parlare di Dio, ossia non solo «anche se» (*auch wenn*), ma «proprio perché» (*gerade weil*) Dio è 'inafferrabile': si rammenti qui, esemplarmente, lo schleiermacheriano «Dio nella religione non è tutto», effetto di un processo di essenzializzazione

²⁹ Così almeno ritiene Hans Rust nella sua bella dissertazione (discussa con Rudolf Eucken) *Gustav Class' Philosophie dargestellt und nach ihren Voraussetzungen untersucht*, Quelle & Meyer, Leipzig 1909, p. 10.

³⁰ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 209.

³¹ G. Claß, *Die Realität der Gottesidee*, p. 33.

³² Si pensi qui, in particolare, a Heinrich Scholz, su cui cfr. G. Ghia, *J.G. Fichte und die Theologie. Elemente und Figuren einer theologischen Interpretations- und Wirkungsgeschichte von Fichtes Philosophie*, Dr. Kovač, Hamburg 2004, pp. 23-262 (*Wesen der Religion und 'Johannismus' bei Fichte nach Heinrich Scholz*).

³³ Cfr. F. Ghia, *Filosofia delle religioni e scienza delle religioni nella prospettiva del pensiero religioso liberale*, «Humanitas», 5-6 (2006), pp. 838-858.

universalizzante a cui è sottoposta la nozione di Dio e tale per cui il concetto teologico viene, nel filosofo-teologo di Breslavia,

liberato dall'abbraccio soffocante del confessionalismo e reso espressione di una struttura trascendental-religiosa interessante ogni uomo che venga in questo mondo. Insomma, con la mediazione di Spinoza, che nella sua *Etica* ha reso oggetto di filosofia l'atteggiamento mistico, e con l'ausilio della concettualità filosofica approntata dalla critica kantiana, Schleiermacher, nei suoi *Discorsi sulla religione*, ha potuto trascendentalizzare, ha cioè reso un apriori costitutivo dello spirito umano l'apertura di quest'ultimo alla Trascendenza, rivendicando per un tale apriori la classicità cristiana dell'uomo creato a immagine di Dio [...] disposto ad incontrarsi con l'*omoiosis Theo* platonica. A ben vedere, è in questa luce che Dilthey ha potuto cogliere nei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher il culmine del movimento di pensiero, che, iniziato nel Rinascimento, doveva indurre l'età di Goethe a consacrare il misticismo e lo spiritualismo quali espressioni qualificanti della religiosità moderna.³⁴

Analogo discorso vale, sotto molti aspetti, per la *Sittenlehre* classiana, nella quale il filosofo dell'Alta Lusazia tenta, anche in questo caso ecletticamente, di comporre insieme gli *Ansätze* di Kant, Fichte, Schleiermacher e Hegel. Palese è questo tentativo, per esempio, nella trattazione dell'imperativo categorico: concetto genuinamente kantiano che Claß fonde, in combinato disposto, con un concetto genuinamente schleiermacheriano, quello cioè dell'etica come «teoria dell'umano» (*Theorie des Menschentums*), disciplina sistematica compendiante la totalità della vita spirituale e delle sue manifestazioni.³⁵ Non può darsi dimensione etica senza azione; un'azione che è, nel contempo, goethianamente *Tat* e hegelianamente *Handlung* – ovvero, fichtianamente: *Tat-Handlung*. Tutte le sfere dell'agire umano – dall'agire giuridico a quello politico, dall'agire culturale all'agire religioso ecc. – sono, pur ciascuna nella loro autonomia (*Selbständigkeit*), oggetto di trattazione etica; anzi, sono parte dell'etica stessa, se

³⁴ G. Moretto, *Etica, Ermeneutica e Religione in Friedrich Schleiermacher*, Libreria dell'Università, Pescara 2003, pp. 136-137.

³⁵ Cfr. G. Claß, *Ideale und Güter*, p. 132.

ha ragione Schleiermacher a intendere l'etica come una scienza non orientata alla creazione di ideali, bensì alla mera analisi di ciò che avviene quando la «ragione agisce come forza nel singolo individuo».³⁶

Inoltre, in ognuna delle singole sfere dell'agire si danno imperativi; imperativi che, tuttavia, a differenza di quanto avviene in Kant con l'imperativo categorico, non hanno un contenuto formale sempre uguale (il *Sollen*), ma si esplicano, ambito per ambito, in contenuti diversi, storicamente situati. Se la *Tathandlung* è *actus purus*, «atto puro», «azione *in actu*», gli imperativi che guidano volta a volta le diverse sfere (ovvero i diversi *Güter*) della vita etico-sociale sono *Idealpotenzen*, «potenze ideali», realizzabilità dell'idea come *Tat-Sache*, «azione *in re*».³⁷ Al pari di Schleiermacher, anche per Claß la *Sittenlehre* è, contestualmente, sempre e pure una *Güterlehre*:³⁸ beni e valori, scopo e mezzo sono categorie del pensiero etico e pratico che, come già *supra* s'accennava, intervengono a rendere individualmente applicabili le sostanze delle cose. A colui dunque, rimarca Claß, che

abbia raggiunto in un punto un'intima consentaneità con un tale contenuto [etico], il tradizionale diventerà vieppiù qualcosa di vivo e vitale, che agirà su di lui a guisa di un sistema. Come tale, esso si staglierà allora davanti a lui nella sua interiore oggettività; si potrebbe anzi dire che esso stesso direttamente gli parlerà, senza più dover passare dalla bocca della totalità.³⁹

Ecco così che, accanto agli imperativi categorici, s'affacciano, nel sistema di Claß, anche i kantiani 'imperativi ipotetici': è infatti proprio alla funzione di questi ultimi che assolvono le

³⁶ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 141.

³⁷ Cfr. G. Claß, *Die Realität der Gottesidee*, p. 12.

³⁸ Cfr. H. Erms, *Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 4 (1976), pp. 471-523 e, soprattutto, la splendida ricostruzione dell'etica schleiermacheriana offerta da O. Brino, *L'architettura della morale. Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher*, Università degli Studi di Trento, Trento 2007.

³⁹ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 57.

categorie del pensiero pratico. Il pensiero cogente, ovvero l'imperativo nella sua forma categorica, l'Io che comanda e intima, presuppone un io a cui viene comandato, intimato. Nella comunicazione tra l'Io che intima e l'io a cui viene intimato l'incondizionato diventa così *res agita*, cioè appunto *Tat-Sache*: «L'Io rappresenta pertanto il punto misterioso in cui si incontrano due tipi totalmente diversi di 'vita'». ⁴⁰ Se mai la giustizia venisse meno – sentenza allora, lapidariamente, Claß – non avrebbe più alcun valore vivere sulla terra: ⁴¹ *fiat iustitia, ne pereat mundus*, secondo come suona la revisione hegeliana dell'aforisma longiniano (*fiat iustitia, pereat mundus*), reso dal Kant di *Zur ewigen Frieden* e poi, più in negativo, dal Weber di *Politik als Beruf*, la cifra costitutiva di ogni *Gesinnungsethik*. ⁴²

4. «Teodicea della storia» e scepsti nei confronti del 'perfettismo progressivo'

L'umanità esiste ed è dunque al mondo per la realizzazione (*Verwirklichung*) dell'idea: è questa «teodicea della storia» a fornire la base alla classiana *Lehre vom menschlichen Geiste*, nella quale la hegeliana *Geistesphilosophie* non costituisce che il punto di partenza, l'*Ausgangspunkt* di ogni investigazione sul pensiero cogente. Con una cautela fondamentale, tuttavia, nei confronti dell'*Ansatz* hegeliano: quella cioè verso la pretesa di una storia evolutiva dello spirito oggettivo. Se infatti la storia hegeliana dello spirito oggettivo appare a Claß, quanto meno nei suoi effetti (se non nelle sue intenzioni), un tentativo di costruire speculativamente il decorso della *Weltgeschichte* e di concepire ogni fase di questa come uno stadio necessario nella *Selbstbewegung* dell'idea, così da rendere conoscibile (e riconoscibile) una evoluzione, una *Ent-*

⁴⁰ Ivi, p. 131.

⁴¹ Cfr. G. Claß, *Die Realität der Gottesidee*, p. 180.

⁴² Sul punto mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione* a M. Weber, *Il politeismo dei valori*, a cura di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 5-30.

wicklung a progresso costante, a ciò il filosofo lusaziano obietta che fin troppo bene sappiamo, dalla diversità degli ideali umani, come ci resti in tutto e per tutto ignoto se davvero si dia qualche cosa come un decorso evolutivo. Resta, infatti, indimostrabile, dal punto di vista della ragione, la costanza del progresso e anzi, persino, che un progresso, in generale, ci sia; del resto, l'idea di un progresso inesauribile e costante non rende ragione dell'irriducibile «peculiarità» (*Eigentümlichkeit*) del processo storico umano, rendendo difficoltosa l'invece assai opportuna e auspicabile postulabilità della *Koexistenz* degli individui umani. Se, per esempio, prendiamo in esame la concezione della natura nel XVIII secolo, è agevole notare, per Claß, che se «certe idee di fondo sono sempre attive», tuttavia «la loro rielaborazione in Goethe» è, per esempio, «diversa che in Rousseau». ⁴³ Se ne deduce che

non abbiamo realmente bisogno dell'assunzione dello [hegeliano] spirito dell'umanità; ci basta la marcata accentuazione dell'identità del pensiero nelle generazioni degli individui umani che, via via, si succedono. Si tratta, come tipologia, sempre del medesimo pensiero, che un tempo, presso un certo numero di individui, ha formato determinati contenuti e che ora, nelle generazioni successive, si dispiega sotto forma di valutazioni e riproduzioni di quei contenuti. ⁴⁴

Tanto più, sottolinea ancora Claß, che, con l'idea astratta di un 'Weltgeist', si disconosce il dato di fatto per cui la storia non è una successione lineare, un *Nacheinander* di eventi e concetti razionalmente (e provvidenzialmente) pre-ordinati, ma ben più spesso un procedere diffusivo, un *Nebeneinander* di «connessioni» ⁴⁵ (*Zusammenhänge*: un lemma che, nella temperie dello storicismo etico – si pensi a Dilthey per esempio ⁴⁶ – assume, com'è noto, il carattere di un vero e proprio *terminus technicus*), una «somma

⁴³ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 76.

⁴⁴ Ivi, p. 135.

⁴⁵ Ivi, p. 42.

⁴⁶ Sul punto cfr. G. Ghia, *Erlebnis e senso della storia. La dimensione religiosa in Dilthey*, «Humanitas», 5-6 (2006), pp. 886-903.

di forme della vita teoretica e della vita pratica»⁴⁷ presupponente un'ulteriorità. Come appare evidente, Claß riprende qui il tema kantiano della scepsti nei riguardi del 'perfezionismo progressivo' (una scepsti tematizzata anche, in forma autonoma, da Antonio Rosmini):⁴⁸ «Non penseremo certo di giungere a veder realizzata nella storia terrena l'intera ricchezza dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo. Tutti i tentativi filosofici che ci muovono in questa direzione sono infatti destinati a fallire».⁴⁹

La storia dello spirito umano è, sempre, diacronica e sincronica insieme; la storia dei popoli (che portano alla luce i contenuti storici)⁵⁰ è storia di scontri e conflitti senza necessariamente una composizione o una dialettica *Aufhebung*; è storia di interazioni, metamorfosi, contraddizioni, trasfigurazioni (*Wechsel, Wandlungen, Widersprüchen, Verlärunge*) in cui, a seconda dei casi, ora prevalgono contenuti di natura universale e generale, ora prevalgono invece contenuti di natura individuale e particolare:

Nulla vieta di immaginare il corso della storia per così dire come un grande ciclo di vita, consistente in una costante e reciproca interazione tra contenuti e individui; sempre, infatti, questi due aspetti sono in qualche modo presenti e attivi, solo che ora predomina l'uno, ora predomina l'altro ed è appunto mediante questo mutuo agire che si manifesta il flusso vivo della storia.⁵¹

Ogni filosofia della storia presuppone dunque, per poter essere correttamente interpretata, un'unità della vita spirituale, ovvero una «pneumatologia».⁵² Una pneumatologia che è per Claß, da

⁴⁷ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 66.

⁴⁸ Sul tema rinvio a G. Goisis, *Il pensiero politico di Rosmini e altri saggi fra critica ed Evangelo*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2009 e, in specifico con riguardo alla nozione di *Koexistenz*, O. Hiltl, *Rechtsbegründung in multikultureller Gesellschaft. Impulse Antonio Rosminis*, Duncker & Humblot, Berlin 2021, pp. 86-88.

⁴⁹ G. Claß, *Untersuchungen zur Phänomenologie*, p. 225.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 37.

⁵¹ *Ivi*, p. 103.

⁵² *Ivi*, p. 231.

ultimo, indagine sul *Geist der Menschheit*,⁵³ il tentativo, sempre fragile, di conciliare il pensiero puro con il concreto contenuto oggettivo della dimensione dell'umano.⁵⁴

Una conciliazione che, *iuxta naturam suam*, non può che presentarsi – lo abbiamo visto – come ‘eclettica’ e che costituisce, per dirla, conclusivamente, ancora con Ernst Troeltsch, il luogo in cui «alles wackelt», nella duplice, irriducibile ambivalenza del verbo *wackeln*: ‘vacillare’, ma anche ‘crollare’, punto di osservazione critica sulla tenuta e durata dei beni e dei valori.⁵⁵

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 119.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 236.

⁵⁵ Così narra Walter Köhler: «Gli “Amici della ‘Christliche Welt’ [rivista teologica diretta da Martin Rade] sono riuniti nel 1896 ad Eisenach; Julius Kaftan, di Berlino, ha tenuto una relazione molto dotta, un po’ scolastica, sull’importanza della dottrina del Logos; la discussione è aperta, quando, con slancio giovanile, un giovane balza in cattedra e comincia il suo intervento con le parole: “Signori miei, tutto vacilla” [*Meine Herren, es wackelt alles*]. È Ernst Troeltsch. E ora prende a parlare e delinea con grandi e rimarcati tratti un quadro della situazione che dovrebbe confermare il suo giudizio. Con l’indignazione dei più anziani; come loro portavoce, Ferdinand Kattenbusch parla di una ‘teologia ignobile’, al che Troeltsch abbandona la riunione sbattendo la porta. Noi giovani però drizzammo le orecchie» (W. Köhler, *Ernst Troeltsch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1941, p. 1). Su questo celebre *dictum* troeltschiano e sulle sue possibili interpretazioni cfr. A. Brandenburg, «*Es wackelt alles*» - *Ernst Troeltsch*, «*Catholica*», 28 (1974), pp. 334-336.

FABRIZIO MEROI

FRAMMENTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NEGLI SCRITTI GIOVANILI DI GIUSEPPE RENSI

Nonostante i forti dubbi – per usare un eufemismo – avanzati a suo tempo da alcune figure di spicco della cultura italiana del Novecento quali furono quelle di Benedetto Croce, Luigi Russo e Giovanni Gentile, si può affermare che Giuseppe Rensi è ormai unanimemente riconosciuto come filosofo: dapprima idealista (nel primo anteguerra), poi – ed è il Rensi più noto – scettico (dall'uscita dei *Lineamenti di filosofia scettica*, nel 1919, fino alle ultime opere, le più importanti delle quali sono la *Filosofia dell'assurdo* del 1937 e le *Lettere spirituali*, pubblicate postume nel 1943).¹ C'è però anche un primo Rensi (e siamo tra fine Ot-

¹ Per i giudizi su Rensi di Croce, Russo e Gentile, cfr. rispettivamente B. Croce, recensione di G. Rensi, *La scepsti estetica*, «La Critica», 18 (1920), pp. 184-185; L. Russo, *Filosofia per burattini*, «La nostra scuola», 7 (1920), ristampato in «Belfagor», 19 (1964), pp. 733-736; G. Gentile, *Il Congresso filosofico di Milano*, «Il Popolo d'Italia», 14 aprile 1926, poi in Id., *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928, pp. 103-109. Nel panorama complessivo della fortuna di Rensi, particolarmente interessante è la posizione assunta nel corso del tempo da Eugenio Garin, che va dal severo giudizio formulato nelle pagine delle *Cronache di filosofia italiana 1900-1943* (1955) all'auspicio di una rilettura dell'opera rensiana espresso all'inizio degli anni Novanta; cfr. per questo N. Emery, *Per una rilettura di Rensi. Una lettera di Eugenio Garin*, in R. Chiarenza et al. (a cura di), *L'inquieto esistere. Atti del convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Effe Emme Enne, Genova 1993, pp. 13-15. Sulla fase idealistica del pensiero rensiano si veda ora S. Ricciardelli (a cura di), *L'angelo e il terremoto. Letture sull'idealismo*

tocento e inizio Novecento) che, sebbene abbia nel positivismo – almeno inizialmente – un solido punto di riferimento filosofico, ancora non può – oggettivamente – essere definito un filosofo a tutto tondo: è infatti il Rensi socialista, attivista, che si occupa principalmente – da giornalista, da pubblicista – di attualità, di storia, di politica, di economia, di letteratura e anche, ma solo marginalmente, di filosofia.²

In tempi abbastanza recenti, tuttavia, questo primo Rensi è stato ampiamente rivalutato, valorizzato, fino a vedervi «il fulcro della sua riflessione filosofica e politica», fino ad affermare che in questo periodo (1895-1906) «si forma, si sviluppa e si consuma [...] il suo intero itinerario intellettuale».³ E, in effetti, nel

inattuale di Giuseppe Rensi, con un saggio introduttivo di N. Emery, Aracne, Canterano 2018. Per un primo accostamento alla biografia e all'opera di Rensi, mi permetto di rinviare ad alcuni miei contributi: *Giuseppe Rensi*, «Belfagor», 55 (2000), pp. 297-312; *Giuseppe Rensi*, in *Enciclopedia Italiana. Ottava Appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, dir. scient. di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 590-597; *Rensi, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 86, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 847-849.

² Molti degli scritti rensiani di questi anni sono riuniti in G. Rensi, *Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia politica*, Società Editoriale Milanese, Milano 1903 (e importa rilevare che, nonostante il fatto che nel titolo, rispetto alle altre discipline, la filosofia venga nominata per prima, il contenuto del volume è soprattutto – appunto – di carattere storico, letterario, economico e politico).

³ P. Serra, *Giuseppe Rensi. La rivolta contro il reale. Introduzione agli scritti politici giovanili con una antologia di testi (1895-1906)*, presentazione di V. Dini, Città Aperta, Troina 2006, pp. 27 e 29; e cfr. anche Id., *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi. Tra dissoluzione del socialismo e formazione dell'alternativa nazionalista (1895-1906)*, Franco Angeli, Milano 2000. Già G. Rognini, *Giuseppe Rensi. Dal positivismo all'idealismo (1895-1914)*, Benucci, Perugia 1986, p. 7, ravvisava nel primo Rensi «una filosofia [...] che può gettar luce su quella successiva e più nota, e insieme un pensiero paradigmatico per la storia culturale italiana». Sul primo Rensi si veda anche N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, con una nuova bibliografia rensiana, pref. di A. Negri, Marzorati, Firenze 1997, cap. II: *Un socialista fra Dio e volontà di potenza: 1898-1908*, pp. 37-59; G. Pezzino, *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi*, CUECM, Catania 2003, pp. 17-62.

Rensi di questo periodo sono senz'altro presenti dei 'germi' del suo pensiero successivo e – per quel che più importa in questa sede – si possono trovare delle tracce, dei 'frammenti' di storia della filosofia. Si tratta cioè di spunti che in seguito saranno da Rensi sviluppati, da un lato, nel quadro della sua filosofia più matura e, dall'altro, nel quadro di una significativa, anche se particolare – come ora vedremo – produzione storico-filosofica. Perché Rensi fu allora sì filosofo, ma anche storico della filosofia, dal momento che le sue opere sono ricche, anzi ricchissime di letture, interpretazioni, giudizi, riprese a vario titolo di pensatori della tradizione a lui precedente.⁴

⁴ E lo fu, storico della filosofia, nella piena consapevolezza della costitutiva relatività delle singole interpretazioni; consapevolezza che traspare da un aforisma nel quale l'idea di fondo è espressa in forma a dir poco paradossale e declinata in un'ottica squisitamente scettica: «Storia della filosofia. – Non è solo in filosofia che nulla è *conoscibile*, che non si dà *sapere*, ma altresì nella storia di essa. Impossibile determinare che cosa veramente i filosofi abbiano pensato. Da ventiquattro secoli oramai si discute su ciò che Platone o Aristotele in realtà abbiano voluto dire, e da centinaia d'anni su ciò che abbiano in realtà voluto dire Spinoza o Kant. Ciò che costoro hanno detto si interpreta nei modi più opposti, e ad ogni nuova generazione si affaccia di ciò che costoro hanno detto una nuova interpretazione» (G. Rensi, *Cicute*, Atanor, Todi 1931, p. 91). Su Rensi storico della filosofia si vedano in particolare i due seguenti, importanti contributi, riguardanti entrambi la filosofia antica: M. Untersteiner, *Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico*, «Rivista di storia della filosofia», 1 (1946), pp. 5-59; E. Spinelli, *Le radici del passato. Giuseppe Rensi interprete degli scetticismi antichi*, ETS, Pisa 2021. E, a proposito di filosofia antica, si legga anche quanto Rensi scrive in un altro aforisma: «L'esposizione e l'interpretazione dei filosofi antichi fatta in modo scrupolosamente e scientificamente storico, arrischia spesso di diventare quanto vi è di meno storico, cioè di dare di essi al lettore moderno un'idea lontanissima dalla realtà. Ogni parola e ogni concetto filosofico ha nel frattempo subito un'evoluzione, e quando l'espositore o l'interprete vuol usare solo [le] parole e i concetti propri dell'autore che spiega o della sua fase di pensiero, avviene che tali parole e concetti suscitano nella mente del lettore d'oggi idee differentissime da quelle che erano le idee dell'autore spiegato, per rendere le quali e avvicinarle alla mente del lettore moderno occorrerebbe[ro] invece parole e concetti diversi. [...] Bisogna esporre non solo traducendo le *parole* dalla lingua antica nella lingua moderna, ma altresì traducendo i *concetti* dall'atmosfera mentale antica in quella moderna; traducendo non solo la *lingua* ma la *concettualità* antica

Della produzione storico-filosofica del Rensi più famoso, ossia del Rensi scettico, conviene ricordare – in breve – quelle che sono le caratteristiche più evidenti. In primo luogo, va notato l'elemento della *forzatura*: quasi sempre si tratta di interpretazioni assai libere, che arrivano anche a stravolgere il pensiero degli autori affrontati, ma che non per questo risultano meno degne di nota. In secondo luogo, vi è l'elemento dato dall'*appropriazione*, nel senso che, in genere, la forzatura che viene operata è volta a fare dell'autore di volta in volta trattato un esponente dello scetticismo o, addirittura, un precursore dello stesso Rensi. In terzo luogo, a questi due elementi si aggiunge talora uno *scarso rispetto per il dato cronologico*, vale a dire la spiccata tendenza a far dialogare, a far interagire gli autori indipendentemente dalla loro effettiva collocazione storica e senza fermarsi al reale rapporto che si instaura tra un autore e le sue fonti da un lato, tra un autore e la sua ricezione dall'altro.⁵

nella nostra» (G. Rensi, *Sguardi*, La Laziale, Roma 1932, pp. 73-74; va peraltro notato che, parlando di «filosofi antichi», Rensi intende qui riferirsi in generale ai filosofi del passato, dal momento che poi, accanto all'esempio di Aristotele, porta anche quello di Spinoza: cfr. *ivi*, p. 74). Sulla peculiare filosofia della storia rensiana si veda inoltre D. Gurashi, *Giuseppe Rensi filosofo della storia*, Le Lettere, Firenze 2017.

⁵ Sulla particolare «attitudine storiografica» di Rensi si legga quanto scrive – in riferimento alle pagine da lui dedicate allo scetticismo antico – E. Spinelli, *Le radici del passato*, pp. 58-59: «bisogna [...] evitare di valutare le sue [di Rensi] pagine come se esse potessero o meglio volessero porsi sul piano dell'oggettività della ricostruzione storica o su quello dell'acribia filologica. Nel piegarsi verso il passato, infatti, egli è sempre consapevole “di farlo non da *antiquario*, disinteressatamente interessato alla pura e semplice ricostruzione di un momento della storia intellettuale del passato, ma da storico *militante*, in grado di utilizzare il passato in funzione del presente, per meglio illuminarlo e renderlo fattore di orientamento nelle difficoltà dell'oggi”. Le pagine scettiche di Rensi, dunque, non dovrebbero essere giudicate per la precisione della ricostruzione storiografica, anche se [...] una riflessione critica sulle linee di fondo che le sorreggono può aiutare a meglio individuare i tratti più accurati del progressivo formarsi degli scetticismi antichi nella loro fase germinale. Fatte salve le possibili obiezioni, dunque, la ricostruzione rensiana serve a un altro scopo, che non è quello di soddisfare i requisiti dell'asettico rispetto delle figu-

E si può anche fare qualche esempio. Si pensi, anzitutto, a un autore come Spinoza, al quale Rensi dedica ben due monografie (la prima, più agile, nel 1929 e la seconda, più consistente e uscita postuma, nel 1942), oltre a parlarne diffusamente in diversi suoi altri scritti.⁶ Il pensiero di Spinoza viene presentato, nel '29, come una forma di «realismo», un «perfetto ateismo», un «radicale irrazionalismo», con «una qualche inclinazione materialistica» e un'«ampia venatura di scetticismo».⁷ E già queste definizioni e precisazioni preliminari risultano assai eloquenti; ma ancor più illuminante è il passo seguente, sempre tratto dalla prima monografia spinoziana, che ci fa capire molto bene quale sia l'approccio rensiano: «Non importa (e non è spiritualmente fruttuoso) esporre Spinoza storicamente. Importa esporlo secondo lo sentirebbe oggi colui nel quale il motivo spinoziano, motivo immortale, rivivesse di vita profonda ed ardente».⁸

re analizzate di volta in volta, quanto piuttosto quello di farle diventare parte integrante di una personalissima idea di scetticismo [...] che nella storia e dalla storia trae solo spunti, suggestioni, assonanze, più o meno vaghe e che lo colloca dunque fra “coloro che invece non possono scorgere nella filosofia se non l'espressione della singolarità personale, legata dunque alla sua esistenza, alla sua precarietà e alla sua fragilità”» (la prima citazione nella citazione rimanda ad A. Montano, *Presentazione*, in G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014, p. 5; la seconda a F. Bosio, *L'opposizione all'idealismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in P. Di Giovanni [a cura di], *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 90).

⁶ Cfr. G. Rensi, *Spinoza*, Formiggini, Roma 1929; Id., *Spinoza*, Bocca, Milano 1942. E, per fare solo un paio di esempi – entrambi relativi alla prima metà degli anni Dieci – di altri luoghi dell'opera rensiana nei quali il discorso verte su Spinoza, cfr. anche Id., *Il genio etico*, Laterza, Bari 1912, pp. 161-164; Id., *La trascendenza*, Bocca, Torino 1914, pp. 291-295.

⁷ G. Rensi, *Spinoza* (1929), pp. 7-8.

⁸ Ivi, p. 8. La letteratura critica su Rensi e Spinoza è piuttosto cospicua: per limitarsi ai più recenti contributi specificamente dedicati all'argomento, cfr. F. Biasutti, *Prospettive su Spinoza*, Verifiche, Trento 1990, cap. VII: *L'etica spinoziana nell'interpretazione di G. Rensi*, pp. 137-161; A. Montano, *Rensi lettore di Spinoza*, in R. Chiarenza et al. (a cura di), *L'inquieto esistere*, pp. 111-130; Id., *Giuseppe Rensi interprete di Spinoza*, «Atti dell'Accademia Peloritana dei

Per Rensi non conta tanto, quindi, il ‘dato storico’ *esteriore*, quanto invece una sorta di ‘comunione spirituale’ *interiore* (con riflessi, almeno in parte, diltheiani: il *verstehen* che è un *nach-erleben*, il *mitfühlen*...).

Si pensi poi a Hegel, che per lo scettico Rensi è il ‘campione’ di quella filosofia (l’idealismo, in primo luogo) che egli rifiuta radicalmente perché mirerebbe a occultare, a mascherare con il velo della razionalità la vera essenza della realtà, la quale consiste – è questo che Rensi pensa – in una somma di contraddizioni, in un vero e proprio ‘regno dell’assurdo’, dell’irrazionale (del resto, è piuttosto noto il capovolgimento rensiano del celebre motto hegeliano: «Ciò che è reale», leggiamo in un suo importante volume del 1923, «è irrazionale; ciò che è razionale è irreale»⁹).⁹ Peraltro – sempre secondo Rensi – Hegel nasconderebbe pure un «segreto»: in verità, contrariamente a quanto comunemente si crede, «egli eliminò la ragione dal reale», nel senso però che dal reale eliminò la «nostra ragione soggettiva» (per Rensi, l’unica possibile), ritenendola non in grado di comprenderlo, per sostituirla con una «ragione obbiettiva, impersonale, extracosciente» (che Rensi non può che vedere come una «ragione che non è ciò

Pericolanti», Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, 70 (1994), pp. 37-68; R. Siena, *Giuseppe Rensi e la lettura antimetafisica della teologia di Spinoza*, «Sapienza. Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d’Italia», 47 (1994), pp. 469-476; G. Silvestre, *La «rosa di Gerico»: Spinoza nella luce della filosofia di Rensi*, «Filosofia e società», 3 (1994), pp. 157-165; R. Evangelista, *Il soggetto e la realtà. Lo Spinoza empiriocriticista di Giuseppe Rensi*, saggio introduttivo a G. Rensi, *Spinoza*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014, pp. 7-28; D. Fulvi, *Lo Spinoza di Giuseppe Rensi: una (ri)lettura*, «Società Filosofica Italiana - Sezione di Sulmona ‘Giuseppe Capograssi’», luglio 2015 (online all’indirizzo: <https://giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2015/07/lo-spinoza-di-giuseppe-rensi.pdf>); F. Biasutti, *Giuseppe Rensi, tra Hegel e Spinoza*, in S. Ricciardelli (a cura di), *L’angelo e il terremoto*, pp. 121-134; e mi sia consentito segnalare anche il mio *Realismo e scetticismo. L’interpretazione spinoziana di Giuseppe Rensi e la sua fortuna*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, II: *Tra Ottocento e Novecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 301-319.

⁹ G. Rensi, *L’irrazionale, il lavoro, l’amore*, Unitas, Milano 1923, p. 20.

che solo conosciamo come ragione», cioè – in definitiva – come una «non-ragione».¹⁰

E si pensi anche – per fare un ultimo esempio – alla tradizione filosofica italiana, oggetto di una sintetica ma densa trattazione storica, in particolare, nelle pagine dello *Scetticismo* del 1928 (un testo inglobato poi, con il titolo *La mia filosofia*, nell'*Autobiografia intellettuale* del 1939). Il carattere precipuo e distintivo di questa tradizione viene individuato, da Dante e Petrarca fino a Pirandello, nello scetticismo; scetticismo che «nel campo più professionalmente filosofico [...] giunge fra noi alla formulazione più risoluta, piena e rigorosa che dopo Sesto abbia mai avuta» con la *Filosofia della rivoluzione* (1851) di Giuseppe Ferrari (uno degli autori prediletti di Rensi).¹¹ Così si conclude questo *excursus* storico-filosofico dedicato alla filosofia italiana: «Come di Roma antica, esso [lo scetticismo] è il pensiero proprio e nativo dell'Italia ogni volta che questa non è, dall'oppressione politica e intellettuale e dalla degenerazione che ne consegue, resa estranea a sé e mentitrice alla propria natura»;¹² e si cita questo passo anche perché contiene un riferimento – neanche tanto velato – all'attualità dell'epoca, cioè all'«oppressione politica e intellettuale» attuata (siamo alla fine degli anni Venti) dal fascismo, del quale Rensi, dopo esserne stato inizialmente un

¹⁰ Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991, pp. 56 e 59-60 (una prima versione di quest'opera è Id., *Interiora rerum*, Unitas, Milano 1924). Su Rensi e Hegel si veda in particolare D. Gurashi, *Giuseppe Rensi filosofo della storia*, pp. 130-150; F. Biasutti, *Giuseppe Rensi, tra Hegel e Spinoza*.

¹¹ Cfr. G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico* (1939), Dall'Oglio, Milano 1989, p. 204. Si vedano almeno le pagine che Rensi dedica a Giuseppe Ferrari in Id., *I profeti dell'idea socialista in Italia*, in Id., *Studi e note*, pp. 311-351: 325-334 (si tratta di un articolo che esce nella «Critica sociale» nel 1901).

¹² Ivi, pp. 204-205. Su Rensi in qualità di storico della filosofia italiana mi sono soffermato più analiticamente nel saggio *Giuseppe Rensi e la filosofia italiana*, in S. Catalano - F. Meroi (a cura di), *La filosofia italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*, Olschki, Firenze 2019, pp. 141-157.

simpatizzante, se non un sostenitore, era ormai un fermo e fiero oppositore.¹³

Ma torniamo, dopo questi rapidi accenni al Rensi filosofo e storico della filosofia degli anni Venti e Trenta, al primo Rensi; nel quale pure – come si è anticipato – si può allora trovare della filosofia e della storia della filosofia. Mi concentro su quest’ultima e mi limito, anche in questo caso, a poche osservazioni (che mi auguro possano valere come punto di partenza per un’indagine di più ampio respiro).

Uno scritto del 1895, pubblicato sulla «Critica sociale» e intitolato *Spencer, Romagnosi e Marx*, è già un perfetto esempio – mi pare – dell’estrema libertà con cui si muove il Rensi storico della filosofia. Come indica il titolo, Rensi parla di Spencer, Romagnosi e Marx e parte da Spencer, notando e sottoscrivendo il fatto che la sua teoria dell’evoluzione conduce di fatto a «conseguenze socialiste».¹⁴ E questo per diverse ragioni. In primo luogo, è «rivoluzionario» il concetto stesso di ‘evoluzione’: «L’idea della

¹³ Sul complesso rapporto tra Rensi e il fascismo si veda in particolare, tra i contributi più recenti, D. Cofrancesco, *Rensi dinanzi al fascismo*, in R. Chianza et al. (a cura di), *L’inquieto esistere*, pp. 96-101; M. Veneziani, *Rensi, l’inattualismo e il fascismo*, ivi, pp. 102-110; G. Silvestre, *La filosofia dell’autorità di Giuseppe Rensi. Dallo scetticismo militante all’esito pessimistico*, «Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche», 106 (1995), pp. 237-297, in part. 259-278 e 289-293; E. Gentile, *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 294-307; F. Mancuso, *Giuseppe Rensi e Guglielmo Ferrero tra democrazia e fascismo*, in L. Cedroni (a cura di), *Nuovi studi su Guglielmo Ferrero*, Aracne, Canterano 1998, pp. 165-191; G. Pezzino, *Scacco alla ragione*, pp. 101-131; G.M. Barbuto, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli 2007, *passim*; Id., *Giuseppe Rensi e la fenomenologia della tirannide: Trasea*, «Il pensiero storico. Rivista internazionale di storia delle idee», 6 (2021), pp. 347-363.

¹⁴ G. Rensi, *Spencer, Romagnosi e Marx*, in Id., *Studi e note*, pp. 15-25: 18. Scrive Rensi: «è noto che, fin da quando i suoi [di Spencer] principi filosofici cominciarono a diffondersi trionfalmente nel mondo scientifico, venne ad essi da molti attribuita una portata e una conseguenza prettamente socialista» (ivi, p. 16); e si rifà, a riprova di ciò, a scritti di Henri Marion, Albert Schäffle, Napoleone Colajanni e Arturo Graf (cfr. ivi, pp. 16-17).

Evoluzione», scrive Renzi, «conducendo a cogliere e a mettere in luce più i segni del cangiamento che quelli della stabilità; distogliendo da ogni attaccamento per l'ordinamento presente che si concepisce, non già come qualche cosa di immanente, ma come fluttuante senza posa, e che si sa essenzialmente transitorio: è in perfetta antitesi con ogni opinione conservatrice» e, invece, del tutto in sintonia con una prospettiva come quella del socialismo.¹⁵ In secondo luogo, Renzi afferma che Spencer «venne in più luoghi dei suoi scritti a conclusioni conformi a quelle dei socialisti» e richiama, a mo' d'esempio, una pagina degli spenceriani *Principles of Sociology* dalla quale si evince che l'essenza «della evoluzione economica, cioè il futuro assetto della proprietà fondiaria, è [...] dallo Spencer concepito in modo affatto analogo a quello del socialismo scientifico».¹⁶ In terzo luogo – ed è la cosa più importante – l'«integrazione di materia», che per Spencer costituisce uno dei due fenomeni attraverso i quali «si estrinseca» la legge dell'evoluzione a ogni livello (l'altro è la «dissipazione di movimento»), se applicata all'evoluzione sociale, non può che risolversi in una «progressiva socializzazione» così come la intende il socialismo.¹⁷

Com'è possibile allora – si chiede Renzi – che Spencer, nonostante tutto questo, si sia «sempre dichiarato avverso al socia-

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ Ivi, pp. 18-19.

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 19-20. I fattori determinanti della «progressiva socializzazione» nella quale si risolverebbe sul piano sociale la spenceriana «integrazione di materia» sono elencati da Renzi nel modo seguente: «una sempre maggiore solidarietà nei rapporti tra individui; una unione sempre più salda, coerente ed armonica dei loro sforzi, diretti sempre più razionalmente allo sfruttamento della natura; una incessante attenuazione dei conflitti economici (lotta per l'esistenza) tra individuo e individuo, cellule del corpo sociale integrato; un più regolare organamento del lavoro, che si fondi sui conosciuti rapporti tra la produzione ed il consumo, e che conduca ad una distribuzione ordinata e sana, quale avviene in un organismo animale; e, frattanto, per giungere a questi risultati, un accrescersi continuo dei nuclei attorno ed entro ai quali si opera la produzione, cioè l'ingrandirsi della proprietà fondiaria e industriale correlativamente all'aumentarsi del numero dei lavoratori» (ivi, p. 20).

lismo»)?¹⁸ La risposta è abbastanza semplice: Spencer, anche secondo «i più decisi spenceriani» e «gli economisti più ortodossi», è troppo individualista; e questo eccesso di individualismo gli impedisce appunto di aderire al socialismo.¹⁹ Ma contro le «aberrazioni individualistiche» si erge l'«autorità» di Gian Domenico Romagnosi, che Rensi definisce qui l'«ultimo grande rappresentante della filosofia italica»;²⁰ e proprio Romagnosi è chiamato in causa come l'autore che è in grado di 'correggere' – per così dire – la posizione 'imperfetta' dello Spencer. Allo stesso modo di Spencer – spiega Rensi – Romagnosi considera la società come un organismo ma, a differenza di Spencer, pensa che l'individualismo declini sì con il progredire dell'incivilimento, del perfezionamento della società, ma che poi questo conduca a un incremento della libertà, anche degli stessi individui.²¹ Insomma, Spencer non comprenderebbe, come invece comprende Romagnosi, che la dipendenza dell'individuo dalla società comporta, in ultima analisi, un aumento della sua libertà; ed è perciò che, rimanendo morbosamente ancorato al sacro principio dei diritti e delle libertà individuali, egli rifiuta il socialismo (del quale, peraltro, avrebbe un'idea distorta, dal momento che «ha sempre dinanzi alla mente» non il «socialismo democratico», ma il «socialismo di Stato»)²². Rensi può così concludere che il «sociologo inglese» e il «filosofo italiano» si completano a vicenda: il primo «ha più chiara e precisa la concezione di società come organismo, che nel secondo è soltanto embrionale»; il secondo vede molto meglio del primo che la società così concepita, come organismo, pur portando a una sempre maggiore integrazione del singolo in se stessa, può comunque favorire la «libertà non teoricamente – in linea di principio, astrattamente – ma realmente esercitabile»

¹⁸ Ivi, p. 21.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 22.

²² Cfr. *ivi*, p. 24.

da parte di esso, del singolo; mentre l'«idea socialista», che è quindi «latente ma vitale in entrambi», è messa «in piena luce» – cioè è elaborata nella sua compiutezza e completezza – soltanto da Marx.²³

Dunque – per riassumere – abbiamo Spencer e Romagnosi che si integrano a vicenda, e tutti e due che sono ‘inverati’ da Marx. Ed è fin troppo facile ravvisare, in questa presentazione – e interpretazione – dei tre autori, quell’atteggiamento, quasi un ‘marchio di fabbrica’, che sarà tipico di Rensi anche anni dopo (e che ho cercato prima di sintetizzare nei tre elementi della forzatura, dell’appropriazione e dello scarso rispetto per il dato cronologico): il rapporto che viene istituito tra Spencer e Romagnosi, infatti, è un rapporto che appartiene a una dimensione ideale, più che storica; ed entrambi vengono visti, senza badare troppo alla cronologia, come dei pensatori che, di fatto, precedono Marx e preparano il terreno per l’avvento del socialismo (che è la visione del mondo alla quale Rensi, in questo momento, aderisce con piena convinzione). Ma non è finita. Addirittura, per chiarire ulteriormente questo ‘strano’ rapporto tra i tre autori in questione, Rensi arriva a paragonarlo – con una mossa che ha del discutibile – a un sillogismo. Leggiamo infatti nell’ultimo capoverso dell’articolo: «il pensiero di Spencer, [quello] di Romagnosi e [quello] di Marx si concatenano in un unico e grande sillogisma, di cui il primo presenta la premessa maggiore, il secondo la minore, il terzo la logica, spontanea, irrefutabile conclusione».²⁴

Ma in questo articolo c’è un’altra cosa che vale la pena sottolineare: un giudizio su Nietzsche – e qui si apre il ‘capitolo’ Nietzsche, che è piuttosto complesso. Quando allude alle «aberrazioni individualistiche» che possono essere contrastate utilizzando la ‘sponda’ offerta da Romagnosi, Rensi aggiunge, all’interno di una parentesi, che di esse «fa pompa fra noi, ispirandosi alle pazzesche teorie del Nietzsche, il così detto condottiero del nuovo

²³ Cfr. *ivi*, p. 25.

²⁴ *Ibidem*.

rinascimento, cioè Gabriele D'Annunzio»: ²⁵ tra i primi a promuovere l'accostamento di D'Annunzio a Nietzsche, Rensi esprime dunque su quest'ultimo un giudizio lapidario e, a dir poco, sprezzante. E un giudizio praticamente identico lo troviamo anche tre anni dopo, nell'articolo *Il fenomeno D'Annunzio*, pubblicato nel 1898 sulla «Rivista popolare»: in questo caso, Rensi si riferisce al pensiero di Nietzsche come alle «stramberie d'un alienato». ²⁶ Fin qui, nulla di strano: è abbastanza comprensibile che il socialista Rensi non provi simpatia per un pensatore come Nietzsche (che, in questo periodo, è principalmente il Nietzsche impegnato ad autodivinizzarsi di Lou Andreas-Salomé, il Nietzsche *esprit fort* di Rudolf Steiner, il Nietzsche 'genio nevrastenico' di Max Nordau...). ²⁷ Ma – come ho accennato – il rapporto con Nietzsche, se parliamo di Rensi, è notevolmente articolato e riserva delle sorprese, nel senso che l'immagine renziana di Nietzsche è un'immagine che, nel corso del tempo, è soggetta a varie oscillazioni, anche considerevoli. ²⁸

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ G. Rensi, *Il fenomeno D'Annunzio*, in Id., *Studi e note*, pp. 129-138: 130.

²⁷ Un'efficace sintesi della fortuna di Nietzsche tra fine Ottocento e inizio Novecento si può leggere in M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989, pp. 63-73.

²⁸ Basti qui ricordare l'interpretazione del pensiero di Nietzsche come «pieno coronamento» e, al tempo stesso, «piena smascheratura» dell'idealismo tedesco che si trova nella *Filosofia dell'assurdo*, una delle opere capitali di Rensi; cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 112ss., in part. 115-116: «Nietzsche, se è l'idealismo senza la mascheratura di Dio e dell'assoluto, continua ad aver comuni con quello i concetti dell'ottimismo e del progresso. Corregge l'idealismo riguardo al primo punto, resta aderente ad esso riguardo al secondo. Riconosce la non-assolutezza, restaura il Caso invece del Logos sul trono del mondo, ma tien fermo al carattere consolante del processo». Su Rensi e Nietzsche si veda in particolare G. Rognini, *Giuseppe Rensi*, cap. V: *Il Nietzsche di Giuseppe Rensi (1898-1914)*, pp. 209-239; G. De Liguori, *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, La Città del Sole, Napoli 1995, p. II, cap. V: *Il Nietzsche di Rensi: una originale deformazione*, pp. 215-238.

Di altri tre anni dopo, cioè del 1901, è l'articolo *Machiavelli e Nietzsche*, che esce nell'«Educazione politica». In questo articolo Rensi sostiene che vi è una profonda analogia tra l'autore del *Principe* e quello dello *Zarathustra*; anzi, scrive precisamente che «Machiavelli è il Nietzsche del sedicesimo secolo». ²⁹ Entrambi, infatti, avversano la democrazia del loro tempo: Machiavelli «alla sbrigliata libertà dell'Italia del suo secolo opponeva la figura del tiranno abile a grandeggiare, a imporsi, a consolidarsi, non importa con quali mezzi»; e Nietzsche «oppone alla democrazia del suo tempo la teoria del superuomo dominatore». ³⁰ Entrambi, poi, sono contrari alla morale: per Machiavelli «il diritto non ha alcun peso» e «la virtù sta [...] nel raggiungimento del fine, nel successo, nel trionfo»; e «il concetto dominante di Nietzsche è che per l'uomo superiore non esistono vincoli morali o freni legali, e che esso deve collocarsi *al di là del bene e del male*. Alla pietà per i nostri simili egli oppone il “siate duri!” di Zarathustra, e alla “morale degli schiavi” che predica la sottomissione, il perdono delle offese e l'umiltà, egli oppone la “morale dei padroni” con tutte le virtù che si possono comprendere sotto il nome di forza: valore, crudeltà, audacia, astuzia, intelligenza». ³¹ Entrambi, ancora, hanno anche un'idea assai negativa della religione: per Machiavelli «la religione in generale è nulla più che un mezzo per consolidare lo Stato»; per Nietzsche «la vita è “fermata nel suo slancio verso l'altezza dalla morale cristiana”; e la sostanza stessa di tutti i [suoi] libri [...] è la lotta contro il cristianesimo». ³²

Una totale identità di vedute, dunque, tra i due pensatori; e Rensi scrive che «il parallelo tra Machiavelli e Nietzsche non potrebbe correre più preciso». ³³ Ma una differenza c'è, e sta nel fatto che a Nietzsche è toccato di vivere nell'epoca della pubbli-

²⁹ G. Rensi, *Machiavelli e Nietzsche*, in Id., *Studi e note*, pp. 297-307: 297.

³⁰ Ivi, p. 298.

³¹ Ivi, pp. 299-300.

³² Ivi, p. 300.

³³ Ivi, p. 301.

cità. Dottrine come queste – ecco il ragionamento di Rensi – «richiedono per necessario presupposto il segreto», poiché «si dirigono esclusivamente all'individuo, e precipitano nel momento stesso in cui la pubblicità e la stampa le mettono alla portata di tutti». ³⁴ Senonché, mentre Machiavelli visse in un'età in cui «la stampa era, bensì, già conosciuta; ma era immensamente lontana dall'avere la rapidità e la potenza di diffusione che ha al giorno d'oggi» e quindi egli poté mantenere il suo segreto e svelarlo solamente a pochi, «la filosofia di Nietzsche si svolge appunto in un'epoca» che vede l'apoteosi della stampa (e della pubblicità) e quindi «rovescia, nell'atto stesso in cui si presenta, [...] la teoria del Superuomo». ³⁵ E la rovescia perché, «quando le masse si sono impadronite della scienza occulta di Nietzsche, questa fornisce loro mille armi per combattere contro quel Superuomo»: «il Superuomo deve essere *al di là del bene e del male*, non fare alcun calcolo delle leggi della morale, diventare profondamente egoista, freddamente crudele» e «il Superuomo viene dunque combattuto, coperto di sarcasmi e di indignazione, condannato, in nome della morale»; «il Superuomo deve sovraneggiare le plebi, sfruttarle, elevarsi anzi sul loro sfruttamento, il quale deve appunto servire a schiudere il fiore mostruosamente bello del dominatore» e dunque «le plebi, dal momento che fanno questo, si ergono a battaglia implacabile contro il *superuomismo*»; ³⁶ e così via. Inoltre, al tempo stesso, allorché «la teoria del Superuomo è diffusa», «ciascuno di coloro i quali s'appassionano e s'innamorano di questa teoria, si sente spinto a diventare egli medesimo il Superuomo», con il risultato che «aumenta il numero di coloro che vogliono essere superuomini, che vogliono dominare», mentre «diminuiscono coloro che acconsentono ad essere dominati»: ne deriva perciò che «le molteplici energie dominatrici, suscitate dalla diffusione di quelle teorie, il cui fine era di creare un solo

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Ivi, pp. 301 e 303.

³⁶ Ivi, pp. 303-304.

dominatore, o una ristrettissima [cerchia] di dominatori, sono costrette a contemperarsi in quell'ordine sociale di uguaglianza democratica che, originariamente, la teoria nietzschiana mira [...] a colpire».³⁷ Infine, «la teoria nietzschiana [...] produce» quindi «l'effetto di sospingere la società oltre quel tanto di democrazia esistente nella civiltà odierna e di sollecitare la marcia dell'umanità verso il completo livellamento»; e «il livellamento sociale è, dunque, la conseguenza ultima della pubblicità data alla più aristocratica dottrina dei tempi nostri».³⁸ Ecco perché Renzi, se di Machiavelli può dire – lo abbiamo visto – che è «il Nietzsche del sedicesimo secolo», di Nietzsche dice invece che è «un anacronismo machiavellico trasportato in piena vita sociale del secolo XIX».³⁹

In questo articolo, allora, Nietzsche non viene più presentato come un pazzo, come un alienato; né sul suo pensiero viene formulato un giudizio esplicitamente negativo. Ma è evidente che Renzi, da buon socialista democratico, non può non deplorare, così come deplora il cinismo etico e politico di Machiavelli, anche il superomismo, l'elogio della forza, il rifiuto della morale e l'afflato aristocratico che caratterizzano, secondo molte delle interpretazioni coeve, la filosofia nietzscheana. E tuttavia, qui qualcosa di positivo sembra esserci, rispetto ai testi degli anni precedenti: le teorie di Nietzsche non possono certo essere condivise, ma – come abbiamo visto – per una sorta di bizzarra 'eterogenesi dei fini' esse favoriscono, paradossalmente e ineluttabilmente, la progressiva affermazione di quei principi di uguaglianza e democrazia che sono i capisaldi teorici del socialismo. E questo è come un segnale, un'avvisaglia di quanto sta per verificarsi, ossia l'incontro – in Renzi – tra Nietzsche e Marx: un incontro del quale è principale e inequivocabile testimonianza l'articolo del 1905 intitolato *Il socialismo come 'volontà di potenza'*, che esce

³⁷ Ivi, pp. 304-305.

³⁸ Ivi, p. 306.

³⁹ Ivi, p. 297.

nella «Critica sociale». ⁴⁰ E qui sta la vera svolta. In queste pagine, infatti, Rensi intende dimostrare che «il socialismo trova la sua piena giustificazione nella dottrina nietzschiana» e che «Nietzsche e Marx hanno concezioni sociali assai più affini che forse non ritengano molti dei loro rispettivi discepoli». ⁴¹ La distinzione nietzscheana tra gli «spiriti liberi», cioè i «forti» da un alto (coloro che accettano il fatto che la verità non esiste e si impegnano nel tentativo di creare *ex novo* una verità e un nuovo mondo che la incarni) e gli «spiriti schiavi», cioè i «deboli» dall'altro (coloro che si ostinano a credere nell'esistenza della verità e si limitano a cercarla in un mondo che non è quello in cui viviamo, ma che da qualche parte deve esserci già) viene applicata da Rensi alla realtà politica e sociale del suo tempo: come fanno gli «spiriti schiavi», i conservatori mirano alla *scoperta* di un «mondo-verità» che credono già esistente; mentre i socialisti, come fanno gli «spiriti liberi», mirano alla *creazione* di un «mondo-verità» che sanno essere ancora inesistente. ⁴²

Nietzsche dovrebbe quindi prendere partito per il socialismo, cioè per i «forti»; ma – come ben sappiamo – non è così: «a più riprese», infatti, egli lo colloca dalla parte dei «deboli», assimilandolo tra l'altro al cristianesimo. ⁴³ Però – sostiene Rensi – Nietzsche si sbaglia. Anzitutto, «è un errore raffigurarsi il *superuomo* nietzschiano come un individuo che si erge solo e tiranno sopra l'intera comunità» (e si noti, qui, la distanza tra questo Nietzsche e quello, 'modellato' su Machiavelli, dello scritto del 1901):

⁴⁰ Sui tentativi di istituire, in questi stessi anni, un collegamento tra Nietzsche e il socialismo in ambito francese (da quello di Georges Palante a quello di Sorel), si veda V. Petyx, *Il controverso viaggio di Nietzsche in Francia (1890-1914)*, «Rivista di storia della filosofia», 59 (2004), pp. 447-481: 468-470. Più in generale, sulla fortuna di Nietzsche in Francia cfr. J. Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999; G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Paris 2001.

⁴¹ G. Rensi, *Il socialismo come 'volontà di potenza'*, rist. in P. Serra, *Giuseppe Rensi*, pp. 250-259: 250.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 251-253.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 253.

per Nietzsche, al contrario, «la formazione del *superuomo* avviene per opera di una collettività, di una classe, e si riflette sui membri di tutta la collettività, di tutta la classe». ⁴⁴ Inoltre, egli stesso «null'altro si propone colla sua opera se non (come dice Zarathustra) di distruggere le vecchie tavole dei valori e di appendere su di noi le tavole nuove»; e «manifestazione significantissima del movimento socialista è» proprio «il rovesciamento delle vecchie tavole dei valori e la creazione di valori nuovi». ⁴⁵ A questi argomenti se ne aggiungono poi anche altri, ⁴⁶ finché Rensi conclude che quindi «le dottrine di Nietzsche» implicano «la giustificazione dei concetti fondamentali del socialismo» e non indicano altro se non «quell'avvento del proletariato, contro il quale l'ultimissima moda è di atteggiarsi a disgustati av-

⁴⁴ Ivi, p. 254.

⁴⁵ Ivi, p. 255.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 255-259. In relazione a uno di tali ulteriori argomenti (quando cioè si tratta di dimostrare che «tanto per Nietzsche quanto per il socialismo marxista, la realtà sociale è data da fenomeni di forza di cui le 'idealità' non sono che la maschera o la sovrastruttura»), Rensi chiama in causa – utilizzando un recentissimo articolo – Jules de Gaultier, definendolo prima «uno dei più acuti interpreti», poi «uno dei più geniali studiosi» di Nietzsche e scrivendo che «egli mette in luce come per il filosofo tedesco la forza sia la sola realtà del mondo e le parole *bene, giustizia* non siano che nomi posti sulla forza, denominazioni di uno stato di forza dopo che questo ha stabilito la sua supremazia. Tale cambiamento di nome ha lo scopo di conservare il potere con un'economia di forza, di risparmiare una nuova lotta, idealizzando e divinizzando lo stato di forza che ha trionfato» (ivi, pp. 257-259; l'articolo al quale Rensi fa riferimento è J. de Gaultier, *Nietzsche et la croyance idéologique*, «Revue des idées», 1 [1904], pp. 677-694); e aggiunge: «Il concetto che la sola realtà sociale è la forza e che le idealità morali ne sono il rivestimento e la sovrastruttura è fondamentale in Marx e costituisce pure l'idea prima così brillantemente e profondamente sviluppata dal Loria in quasi tutti i suoi libri» (ivi, p. 259; Rensi definisce Achille Loria «il più grande e più *artista* dei nostri scrittori d'economia politica» in Id., *Studi e note*, p. 108; ed è proprio dalla traduzione francese delle *Basi economiche della costituzione sociale* dell'economista mantovano – *Les bases économiques de la constitution sociale*, Alcan, Paris 1893 – che prende le mosse nel suo primo articolo in assoluto, *L'etica individuale nella società capitalista*, pubblicato sulla «Critica sociale» nel 1895: cfr. ivi, pp. 3-11: 3).

versari, invocando appunto le teorie nietzschiane a suffragio di tale atteggiamento».⁴⁷

Ora, questa nuova interpretazione renziana di Nietzsche si può forse spiegare – in un’ottica più generale – alla luce della profonda trasformazione che vive, in questi anni, la cultura socialista italiana (che si apre a modelli teorici alternativi a quello rappresentato dal solo positivismo);⁴⁸ e si inserisce – in un’ottica più particolare – nel quadro dell’evoluzione del pensiero dello stesso Rensi (siamo infatti di fronte, ormai, al Rensi che nel 1903 ha già pubblicato sull’«Avvenire dei lavoratori» un articolo dall’eloquente titolo *Socialismo senza dottrine* e che nel 1906 costruirà il programma pubblicato sul primo numero di «Coenobium» – la rivista ticinese di Enrico Bignami e Arcangelo Ghisleri, della quale Rensi sarà redattore-capo, nonché figura ispiratrice, fino al 1914 – intorno alla nozione di *anima multipla*: «tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo, perché di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla»).⁴⁹ Ma ciò che qui più interes-

⁴⁷ Ivi, p. 259.

⁴⁸ Per una dettagliata illustrazione del modo in cui Rensi si rapporta ai mutamenti che avvengono nel movimento socialista italiano in ambito politico e culturale, si veda P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi*, in particolare pp. 151ss.

⁴⁹ Scrive Rensi nell’articolo del 1903: «Scientificamente, l’osservazione e la critica hanno per gran parte demolito quelli che dieci anni fa sembravano i fondamenti incrollabili della dottrina socialista, e i principali dati del marxismo vacillano oramai sulle loro basi. [...] Il movimento socialista è abbastanza vitale per poter rifarsi una filosofia e ritrovare il suo *ubi consistam* nel terreno politico» (G. Rensi, *Socialismo senza dottrine*, «L’Avvenire del lavoratore», 9 maggio 1903, ristampato in P. Serra, *Giuseppe Rensi*, pp. 247-249: 247-248). Per il passo citato dal programma di «Coenobium» cfr. [G. Rensi], *Programma*, «Coenobium», 1 (1906), ristampato in P. Serra, *Giuseppe Rensi*, pp. 310-311: 311. Su «Coenobium» e sulla partecipazione di Rensi alla rivista, si veda in particolare A. Cavaglion, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste: la linea cenobitica*, in Id., «Coenobium» 1906-1919. *Un’antologia*, Edizioni Alice, Comano 1992, pp. 11-48; D. Fabello, «Coenobium» rivista senza frontiere. *I retroscena ticinesi*, pref. di A. Martini, Armando Dadò, Locarno 1999; F. Panzera - D. Saresella (a cura di), *Spiritualità e utopia: la rivista «Coenobium» (1906-1919)*, Cisalpino, Milano 2007.

sa, di questo scritto sul *Socialismo come 'volontà di potenza'*, è l'utilizzo, da parte di Rensi, di quel criterio storiografico dell'appropriazione che abbiamo già visto operante nell'articolo su *Spencer, Romagnosi e Marx* (e che agirà più volte anche in seguito, negli anni a venire): come in quell'occasione avveniva per Spencer e Romagnosi, così ora è Nietzsche che viene acquisito alla causa del socialismo. E di Spencer, nello specifico, Rensi diceva esattamente ciò che ora dice di Nietzsche: nonostante la sua avversione per il socialismo, al socialismo il suo pensiero è legato da una singolare ed evidente affinità. Insomma, in poche parole: sia Spencer che Nietzsche erano socialisti senza sapere di esserlo.

Sarebbe interessante, a questo punto, prendere in esame anche altri scritti, come *La morale sociale* (articolo del 1897 nel quale Rensi illustra la positiva convergenza tra il socialismo e quell'utilitarismo che molti anni dopo, invece, criticherà sulle basi di un'adesione incondizionata alla prospettiva etica della «morale come pazzia»⁵⁰ o come *La letteratura della meditazione* (articolo del 1902 in cui troviamo un elogio di Epitteto e Marco Aurelio che già attesta quell'ammirazione per lo stoicismo che sarà poi una costante dell'opera rensiana).⁵¹ Ma, forse, anche i soli testi sui quali ci si è soffermati risultano sufficienti per poter dire, in conclusione, che in questo primo Rensi 'storico della filosofia' possiamo allora vedere, anzitutto, la presenza – una presenza già significativa – di quello schema interpretativo peculiare (costituito – lo sottolineo nuovamente – da un approccio all'insegna della forzatura, dell'appropriazione e dello scarso rispetto per il dato cronologico) che contraddistinguerà il Rensi più maturo; ma, poi,

⁵⁰ Cfr. G. Rensi, *La morale sociale*, in Id., *Studi e note*, pp. 47-63; e si veda Id., *La morale come pazzia*, con appendice di frammenti postumi, pref. di A. Tilgher, Guanda, Modena 1942, pp. 49-217.

⁵¹ Cfr. G. Rensi, *La letteratura della meditazione*, in Id., *Studi e note*, pp. 423-430. Sulla rensiana 'letteratura della meditazione' si veda G. Rognini, *Giuseppe Rensi*, pp. 50-78; S. Gentili, *Giuseppe Rensi e la «letteratura della meditazione»*, «La rassegna della letteratura italiana», s. VIII, 97 (1993), pp. 224-235.

possiamo anche vedere quella radicata predisposizione a cambiare anche repentinamente idea (nella fattispecie, nel giudicare i singoli pensatori: esemplare, in tal senso, è il caso rappresentato da Nietzsche) che pure caratterizzerà il Rensi degli anni Venti e Trenta. Una predisposizione, questa, da Rensi ripetutamente e orgogliosamente rivendicata quale unico atteggiamento in grado di garantire non coerenza – non è questo il punto – nei confronti di ciò che si è detto o pensato in precedenza, bensì fedeltà – questo sì conta – a una realtà (quella che ci circonda e nella quale viviamo) in continuo e radicale mutamento.⁵²

⁵² Cfr. in particolare G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919, p. V; Id., *L'orma di Protagora*, Treves, Milano 1920, pp. IX-X; Id., *Teoria e pratica della reazione politica*, La Stampa Commerciale, Milano 1922, p. 31.

INDICE DEI NOMI

- Acri F., 139, 144-152, 154-155
Alighieri D., 183
Altenstein K. vom Stein zum, 28,
84-85
Altini C., 182
Ambrosini L., 154
Anassimandro, 52
Andreas-Salomé L., 188
Anselmo d'Aosta, 141
Antoine-Mahut D., 96, 107-108
Apelle, 12
Apelt E.F., 86
Apelt O., 73
Aristofane, 39
Aristotele, XII-XIII, 35, 39-50, 53, 55,
69, 124, 179-180
Arndt A., 65
Asmuth G., 169
- Bacone F., 37, 98
Baertschi A.M., XIII, 35, 59
Barbuto G.M., 184
Barth K., 170
Barzellotti G., 148
Bayle P., 38
Beaulieu-Marconnay K. von, 87
Bechmann H., 159
Beiser F.C., 100
Bekker I., 39
Bellis D., 108
Bergson H., 164
- Berkeley G., VIII
Berman A., 60
Berner C., 60
Bertani C., XX, 97
Berti D., 143-144
Bertini G.M., 142
Bianco B., XXI, 78
Biasutti F., 181-183
Biese F., 38
Bignami E., 194
Birkner H.-J., 52
Biscuso M., 13
Blondel M., 112
Bodei R., 3, 6-7, 12, 32-33, 84
Boeckh A., XII, 38
Böhme J., 74
Bollack J., 60
Bonaventura da Bagnoregio, 141
Bonito Oliva R., 162
Bordoli R., 8, 16, 23, 34, 93, 131
Borghese L., 139
Bosio F., 181
Botta C., 150
Boumann L., 37
Boureau-Deslandes A.-F., VIII-IX
Bourgeois B., 94-95
Bouterwek F., 85
Boutroux É., 112
Brandenburg F., 176
Brandis C.A., XVIII-XIX
Braniss C.L., VIII

- Braun L., VII
 Brino O., XII, 54, 172
 Brucker J.J., VIII-IX, XII, 60, 72
 Bruno G., 127-128, 130-132, 148, 152-153
 Brunschvicg L., 116-117
 Buhle J.G., VIII, XXI
 Buttmann P.K., XII
- Cacciapuoti F., 149
 Cafagna E., 123, 131
 Calker F.A. von, 82
 Cambiano G., 145
 Campanella T., 127, 133, 153
 Campioni G., 192
 Cantillo C., 7
 Cantillo G., 4-5, 22, 163
 Cantoni C., 148
 Capograssi G., 182
 Carannante S., XIII
 Cardwell E., 39
 Carové F.W., 28
 Cassirer E., 108, 113, 116-121
 Catalano S., 124, 183
 Cavaglione A., 194
 Cedroni L., 184
 Centi B., 157
 Centofanti S., 148
 Cesa C., 4, 53-54, 58, 168
 Chalybäus H.M., XVII
 Chiarenza R., 177, 181, 184
 Chiereghin F., 4
 Cicero V., 19, 132
 Cicerone M.T., 24
 Ciliberto M., 178
 Claß G., 157-175
 Codignola E., 21, 85, 94
 Cofrancesco D., 184
 Cohen H., 109, 113-119
 Colajanni N., 184
 Colombo E., 84, 86
 Conti A., 143-144
 Cousin V., VIII, XIV, XX, 96, 104, 107
 Croce B., 124, 129, 145, 154, 177
 Cusano N., 113, 153
- Dannenberg L., 35, 59
- D'Annunzio G., 188
 de Gaultier J., 193
 Degérande J.-M., 72
 De Liguori G., 188
 De Meis A.C., 128, 148
 Democrito, 37
 Descartes R., XI, XIV-XV, 37-38, 65, 93-121, 127, 133, 142
 De Toni G.A., 113
 Deuttinger M., XVIII
 De Vitiis P., 158
 De Wette W.M.L., 85
 Diamanti M., 124, 137
 Di Attilio P., 132
 Diderot D., VIII
 Di Giovanni P., 181
 Dilthey W., XX, 100, 160, 171, 174
 Dini V., 178
 Diogene di Apollonia, 52
 Dole A., 51
 Donise A., 166
 D'Orsi D., 137
 Drescher H.-G., 164
 Drobisch M.W., 88
 Dufour E., 108
- Einstein A., 31
 Emery N., 177-178
 Enfield W., IX
 Epicuro, XII, 37
 Epitteto, 195
 Eraclito, 37, 52, 61
 Erdmann J.E., XVIII, 34-35, 38, 97-99
 Erms H., 172
 Erodoto, 23
 Eucken R., 170
 Evangelista R., 182
- Fabello D., 194
 Ferrari G., 183
 Ferrari J., 94
 Ferrari M., 124
 Ferrarin A., XIII
 Ferraris M., 188
 Ferri L., 144
 Feuerbach L., 35, 37, 98-99
 Fichant M., 108

- Fichte I.H., 158
 Fichte J.G., 5-6, 27, 46, 49, 53-54, 62, 83, 85, 90-91, 102, 153, 159, 168, 170-171
 Ficino, 8
 Fiorentino F., VIII, 139-155
 Fischer K., XVIII, XX, 37, 82, 99-107, 109-110, 113
 Flügel O., 84
 Fornari V., 143-144, 147-150, 152
 Franchi A., 142-143
 Francke F., 82
 Fries J.F., VIII, 69-92
 Fritsch T., 88
 Fulda H.F., 33
 Fulvi D., 182
- Gabler G.A., 23-26
 Gadamer H.-G., 59-60
 Galilei G., 109, 120, 153
 Gallenga A., 139
 Galluppi P., 127, 135, 140, 142, 146
 Gans E., 29
 Garin E., 104, 145, 155, 177
 Garniron P., 93
 Garve C., 40-41
 Gassendi P., 8
 Gauß J.C.F., 88
 Geldsetzer L., XIX, 35, 71
 Gentile E., 184
 Gentile G., 123-126, 145, 177
 Gentili S., 195
 Gerber S., 65
 Gerhardt C.I., 15
 Gesù Cristo, 148
 Ghia F., 160, 165, 170, 173
 Ghia G., 158, 170, 174
 Ghisleri A., 194
 Giacca E., 54
 Gioberti V., 125, 127, 133, 136, 140-142, 145-146, 149, 152-153
 Giove, 146
 Gjesdal K., 59
 Godin C., 15
 Goethe J.W., 86, 171, 174
 Goisis G., 175
 Graf A., 184
- Graf F.W., 160-161, 163
 Griesheim K.G. von, 21
 Guenancia P., 94
 Gueroult M., 51-54, 66
 Gumposch V.P., XVIII
 Gurashi D., 180, 183
 Gutzkow K., 31
- Hagmann M., 100
 Hammerstein N., 163
 Hannequin A., 112
 Harnack A. von, 160, 163
 Hegel G.W.F., VII-IX, XII-XV, XIX-XX, 3-40, 43-50, 56, 59, 71-75, 83-89, 91-100, 102-106, 121, 124, 127-132, 135-138, 142, 149, 152-153, 159, 170-171, 182-183
 Heidemann D.H., 94
 Henke E.L.T., 88
 Henning L. von, 28-29, 31-32, 36
 Herbart J.F., 69, 83-84, 88-91
 Herder J.G., XV
 Hillebrand K., 139-140, 149
 Hiltl O., 175
 Hinrichs H.F.W., 30
 Hirsch E., 157-158
 Hoeppli U., 139
 Hoffmeister J., 28-29
 Holzhey H., 109
 Hotho H.G., 37, 96-97
 Humboldt A. von, 88
 Hume D., VIII, X, 80
- Ifergan P., 5
 Imbriani V., 147, 150
- Jacobi F.H., XIV, 83, 89
 Jaeschke W., 34, 93
- Kaftan J., 176
 Kampe J.F.C., 21
 Kant I., VIII-XIII, XXI, 14, 27, 33, 38, 46, 49, 53, 55, 62, 74, 78-84, 89-91, 96, 99-111, 113-117, 121, 140, 142, 146, 152, 158-159, 162, 167, 171-173, 179

- Kattenbusch F., 176
 Kehrbach K., 84
 Kellerer S., 108
 Keplero G., 120
 Kierkegaard S., XVII
 Kim A., 54
 King C.G., XIII, 35, 59
 Köhler W., 176
 Köhnke H.-C., XXI
 König G., 71
 Kotzebue A. von, 83
 Kress H., 66
 Krijnen C., 94
 Krug W.T., 85
- Labriola A., 157
 Laks A., 54-55, 60
 Lamm J., 56
 Landmann M., 66
 Landolfi Petrone G., 128
 Lange F.A., 120
 Lassalle F., 37
 Lasswitz K., 109
 Leibniz G.W., XII, 14-15, 37-38, 79,
 98, 100, 102, 113, 116-119
 Le Monnier F., 130
 Lenz M., 28
 Leopardi G., 153
 Le Rider J., 192
 Lewis G., 120
 Liard L., 107-108, 120
 Lipsio G., 8
 Locke J., VIII, 38, 102
 Loescher E., 139
 Longo M., VII, XVIII-XIX, XXI, 99
 Loria A., 193
 Lullo R., 86
 Lutero M., 141
- Machiavelli N., 189-192
 Maine de Biran M.-F.-P., XIV
 Malebranche N., 38, 153
 Malusa L., 146, 150
 Mamiani T., 142-144, 147
 Mancuso F., 184
 Marco Aurelio, 195
 Mariano R., 126
- Marion H., 184
 Marion J.-L., 108
 Marselli N., 143
 Martini A., 194
 Marx K., 37, 184, 187, 191-193
 Mastroianni G., 145
 Maurogonato I., 139
 Mead G.H., 159-160
 Meinecke F., 163
 Merker N., 13
 Meroi F., 183
 Meyer D., 159
 Meyerson É., 121
 Michel K.M., 93
 Michelet K.L., XX, 20-23, 29-31, 35,
 37, 39-50, 72, 85, 93-94, 96
 Micheli G., XII, XVII, XXI
 Minerva, 146
 Misch C., 100
 Mnemosine, 130
 Mojsisch B., 162
 Moldenhauer E., 93-94
 Mondolfo R., 146, 150-153
 Montano A., 181
 Moretto G., 36, 159, 167, 171
 Moyar D., 5
 Mussmann J.G., 38
 Mustè M., 124, 126, 138
- Nance M., 5
 Natorp P., 105, 107-115, 117-118
 Negri A., 178
 Neschke A., 54, 60
 Neumann P., 5
 Newton I., 81
 Nicolin G., 24
 Nietzsche F., 139, 187-196
 Nordau M., 188
- Ohst M., 51
- Palante G., 192
 Panzera F., 194
 Pareto R., 139
 Pareto V., 139
 Pasquinelli A., 119
 Pätzold D., 94, 96

- Paulus H.E.G., XIV
 Petrarca F., 183
 Petyx V., 192
 Pezzino G., 178, 184
 Piaia G., VIII-IX, XII, XVII-XVIII,
 XXI, 78, 100
 Pirandello L., 183
 Pitagora, 153
 Platone, XI-XII, XIV, XX, 13, 35, 37,
 41, 46, 52-56, 61, 63, 65, 69, 116,
 145, 152, 179
 Plotino, 31
 Poe S.A., 51
 Pomponazzi P., 8, 153
 Proclo, XIV
 Prometeo, 147

 Rade M., 176
 Raffaello Sanzio, 12
 Ranucci E., 139-140
 Rascaglia M., 124, 128
 Reid T., VIII
 Reinhold E.C., XXI, 72
 Reinhold K.L., XXI, 6, 9-12, 15, 83, 85
 Rémond N., 15
 Renouvier C., 107
 Rensi G., 177-196
 Renz H., 161
 Ricciardelli S., 177, 182
 Rickert H., 166
 Ritter A.H., XVIII, 52-53, 72
 Rixner T.A., XXI
 Rödiger L., 85
 Rognini G., 178, 188, 195
 Romagnosi G.D., 184, 186-187, 195
 Rosenkranz K., 3-4, 31-33, 37, 84
 Rosmini A., 127, 135, 142, 175
 Rota G., 126
 Röth E., XVIII
 Rötscher H.T., 38
 Rousseau J.-J., VIII, 174
 Roux S., 108
 Ruffing M., 94
 Ruggiu L., 4
 Russo L., 154, 177
 Rust H., 170

 Salina J., 138
 Sand K.L., 83
 Sandkaulen B., 5
 Sanna G., 21, 85, 94
 Sansonetti G., 169
 Santinello G., VIII-IX, XII,
 XVII-XVIII, XXI, 78, 99
 Saresella D., 194
 Sarpi P., 153
 Savérien A., VIII-IX
 Savorelli A., 124-125, 127-128
 Schäffle A., 184
 Schaller J., 37-38
 Schasler M., XVIII
 Scheliha A. von, 64
 Schelling F.W.J., VIII, XIV, 4-6,
 25-27, 39, 74-75, 83, 85-87, 89,
 153, 159
 Schlegel F., 83
 Schleiden K.H., 74, 85
 Schleiermacher D.F.E., VII-VIII, XII,
 XIV, XVIII-XIX, 36, 41, 43, 46,
 50-66, 158-159, 167, 171-172
 Schmidt A., 120
 Schneider U.J., IX, XVI-XVII
 Scholtz G., XIX, 36, 60-61, 65, 162,
 170
 Schopenhauer A., XVII, 100, 103
 Schröder W.A., 35
 Schuffenhauer W., 99
 Schulze G.E., 13-15, 83, 85
 Schulze J., 85
 Schürer E., 160
 Schütt H.-P., 94, 105
 Schwegler A., XVIII
 Selger K.V., 65
 Serafini F., XXII
 Serra P., 178, 192, 194
 Serra R., 145, 154-155
 Sesto Empirico, 183
 Shakespeare W., 12
 Siena R., 182
 Siep L., 5
 Sigwart A.C., XVIII
 Silvestre G., 182, 184
 Simmel G., 66
 Sofocle, 12

- Sorel G., 192
 Sorrentino S., 58
 Soulié S., 112
 Spaventa B., VIII, 123-138, 142,
 145-146, 148, 150, 152-154
 Spaventa S., 124, 126-129, 132, 134
 Spencer H., 184-187, 195
 Spinelli E., 179-180
 Spinoza B., XIV, 37-38, 55, 65, 89, 95,
 98-100, 102, 104, 127, 133, 146,
 152-153, 179-181
 Stahr A., 39
 Stein L., XVIII
 Steindler L., XXI
 Steiner R., 188
 Stöckl A., XVIII
 Strümpell L., XVIII
 Summerell O.F., 162
 Suthmeyer H., 25
 Szondi P., 60
- Tannery P., 112
 Taute F.F., 89
 Telesio B., 153
 Tennemann W.G., VIII, XIII, XVII,
 XXI, 16, 72
 Tessitore F., 163
 Thies R., 94
 Thomasius C., IX
 Thouard D., 35, 60
 Tiedemann D., VIII
 Tilgher A., 195
 Tilliette X., 169
 Trendelenburg F.A., VIII, XII, XIV,
 144-145
 Treves P., 145
 Trinchese S., 126, 138
- Troeltsch E., 160-166, 176
 Tucidide, 23
- Überweg F., XVIII
 Ulrici H., XIX
 Untersteiner M., 179
- Vacca G., 126, 138
 Valgimigli M., 145
 Vander Schel K., 51
 Vanini G.C., 153
 Varnier G., 5
 Veneziani M., 184
 Vera A., 142
 Vico G., 127, 133, 140, 153
 Vieweg K., 14
 Villari P., 124, 129, 139-140, 143
 Virmond W., 29
 Vollet M., 94
 Volpicelli I., 63
 Voltaire (F.-M. Arouet), VIII, 102
- Weber M., 173
 Weisser-Lohmann E., 29
 Werder K., 37
 Will H., 161
 Windelband W., XVIII, 100, 105-107,
 161, 166
 Wittgenstein W.L.G. von, 28
 Wolff C., VIII, 79
 Wolzogen K. von, 88
 Woodford P., 166
- Zarathustra, 189, 193
 Zeller E., XVIII, 51, 157
 Zijlstra C., 94
 Zumbini B., 139

COLLANA «QUADERNI»

- 1 *«Conservare l'intelligenza». Lezioni rosminiane*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, 2012.
- 2 *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2012.
- 3 *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*, a cura di Fulvia de Luise, 2013.
- 4 Gustav Pfeifer, *Appunti di paleografia tedesca (dal XV al XIX secolo) con 44 tavole e trascrizioni*, 2013¹, 2016².
- 5 *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, a cura di Tiziana Faitini, Lucia Galvagni e Michele Nicoletti, 2014.
- 6 *Guerra e memoria nel mondo antico*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2014.
- 7 *Conflict in Communities. Forward-looking Memories in Classical Athens*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2017.
- 8 *Il lusso e la sua disciplina. Aspetti economici e sociali della legislazione suntuaria tra antichità e medioevo*, a cura di Laura Righi e Giulia Vettori, 2019¹, 2023².
- 9 *Medicina e sanità in Trentino nel Cinque-Seicento tra saperi, società e scambi culturali*, a cura di Giovanni Ciappelli e Alessandra Quaranta, 2019.
- 10 Rudj Gorian, *Autori, bibliotecari, open access. Osservazioni empiriche e riflessioni su pratiche, comportamenti e ruoli nella piattaforma IRIS dell'Università di Trento*, 2021.

- 11 *Il terzo suono. Dialoghi al crocevia delle tradizioni orali - vol. 1*, a cura di Guido Raschieri, 2021.
- 12 *Statue abbattute e (ab)uso pubblico della memoria storica*, a cura di Serena Luzzi e Elvira Migliario, 2022.
- 13 *Silenzi e parole, presenze e assenze: discorsi sulla scrittura*, a cura di Adriana Paolini, 2022.
- 14 *Il terzo suono. Dialoghi al crocevia delle tradizioni orali - vol. 2*, a cura di Guido Raschieri, 2023.
- 15 *La storia della filosofia dei filosofi. Prospettive ottocentesche tra Germania e Italia*, a cura di Corrado Bertani e Fabrizio Meroi, 2023.