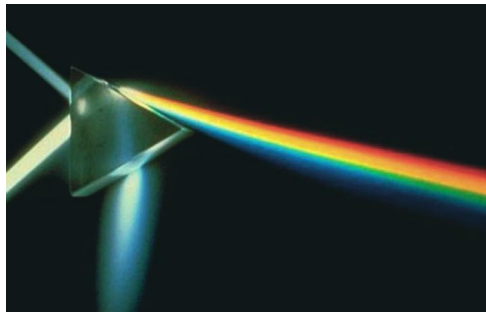


Congedo dall'Idealismo

A proposito di un recente contributo sulla storia della filosofia
classica tedesca *



di

CHRISTIAN BELLI

Der Klage gegenüber also, dass nicht mehr philosophirt, sondern nur Geschichte der Philosophie getrieben werde, aus Philosophen Historiker geworden seyen, liesse sich geltend machen, dass die Philosophiehistoriker selbst zu philosophiren pflegen, und so vielleicht auch hier dieselbe Lanze, welche verletzte, auch Heilung bringen kann.

J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*

1. *Introduzione: Il problema storiografico dell'Idealismo tedesco*

Intervenendo a un convegno dal titolo *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, tenutosi presso il castello del Reisenburg (Günzburg, Universität Ulm) nell'inverno del 1997, Walter Jaeschke auspicava un definitivo

* W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785-1845*, C.H. Beck, München 2012.

congedo (*Abschied*) dall'Idealismo tedesco¹. Un movimento filosofico unitario, sviluppatosi in Germania tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, che vide in Fichte, Schelling e Hegel i suoi massimi esponenti e che coinvolgerebbe a diverso titolo pensatori come Reinhold, Bardili, Schleiermacher, Fries e Herbart², a giudizio di uno dei suoi massimi studiosi contemporanei, non è mai esistito. Quella di 'idealismo tedesco' non sarebbe altro che una categoria 'fuorviante' della storiografia filosofica, sconosciuta, come gran parte delle categorie storiche, ai suoi stessi attori – né Fichte, né Schelling, né Hegel si definirono mai a rigore degli 'idealisti' –, la quale sconterebbe il grande difetto di restituire in maniera parziale, se non distorta, un *Denksraum* tra i più ricchi e fecondi dell'intera storia del pensiero occidentale, in cui convivevano posizioni di pensiero realiste, dogmatiche, scettiche, trascendentaliste, classiciste, romantiche, eclettiche e fideiste, oltre che idealiste. La costruzione poco felice del concetto di 'Idealismo tedesco' avvenne, ricorda Jaeschke, in un contesto storico cronologicamente e culturalmente lontano, in cui di quell'idealismo «non si sapeva più tanto cosa dire»³ e vi era ormai uno scarso o nessun interesse per i problemi filosofici a esso inerenti. Esso sarebbe sorto, infatti, soltanto a metà dell'Ottocento, all'interno dello scontro tra spiritualismo e materialismo, sulla scia del pensiero di Feuerbach⁴. Se la prima occorrenza della categoria storiografica di *Deutscher Idealismus* è riscontrabile in una lettera di Engels a Marx del novembre del 1844⁵, l'affermazione della sua funzione culturale, prima che storico-filosofica, si deve all'opera di due autori neokantiani, Lange⁶ e Windelband⁷, i quali la utilizzarono come 'ricettacolo' delle diverse posizioni antimaterialistiche che avevano dato origine alla filosofia tedesca dopo Kant e dalla quale quella più recente si andava 'pericolosamente' discostando. La volontà di

¹ Cfr. W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht*, in A. Arndt, W. Jaeschke (Hrsg.), *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Meiner, Hamburg 2000, pp. 219-234.

² Cfr. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin 1923.

³ W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus*, cit., p. 224.

⁴ Cfr. la *Kritik des Idealismus* contenuta in *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, in L. Feuerbach, *Gesammelte Werke. Kleinere Schriften IV (1851-1866)*, Akademie Verlag, Berlin 1972, pp. 170-182.

⁵ Qui Engels, riferendosi a *Der Einzige und sein Eigentum* di Max Stirner, definisce quest'ultimo un «idealista convertito al materialismo e all'empirismo, [che] poggia sulle spalle dell'idealismo tedesco» (K. Marx, F. Engels, *Opere. Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 11). L'espressione *deutscher Idealismus* viene poi ripresa da Marx nel primo scritto pubblicato insieme a Engels *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (1845).

⁶ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866.

⁷ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1878.

affermare un'identità culturale⁸ ed etico-politica tedesca contro il dilagante materialismo non costituì soltanto la motivazione iniziale della nascita di tale categoria, secondo Jaeschke, ma può essere considerata alla base della sua stessa 'fortuna' storiografica, in quanto radice profonda dei diversi tentativi di riferirsi all'Idealismo tedesco come a un movimento filosofico unitario e storicamente coerente⁹. Tanto l'unità categoriale, quanto la sua coerenza storica posta su basi etico-politiche sarebbero dovute essere tuttavia – questo l'auspicio di Jaeschke nel suo intervento – rimesse profondamente in discussione attraverso una ricerca specialistica in grado di rompere il rigido schema delle «tre persone distinte (Fichte-Schelling-Hegel) nell'unica sostanza dell'Idealismo tedesco», allargando lo spettro dell'indagine filosofica a pensatori e a posizioni considerati, a torto, minori e arricchendosi dello studio dell'ampio e complesso *milieu* scientifico e culturale di cui quella stagione filosofica si era nutrita¹⁰.

Restando fedele a questo programma di ricerca, Walter

⁸ Questo riferimento all'idealismo come categoria culturale, prima che storico-filosofica, sarà ripresa da W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Duncker, Leipzig 1883, in cui tuttavia non è presente l'espressione 'Idealismo tedesco'.

⁹ All'inizio del Novecento tale concetto della storiografia filosofica poteva ormai ritenersi consolidato e le opere dedicate a una ricostruzione complessiva di quel periodo della storia della filosofia, tra le quali, oltre al già citato lavoro di Hartmann (cfr. *supra* n. 2), devono essere necessariamente ricordati i lavori di R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen 1921-1924 e M. Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, C.H. Beck, München 1912, non faranno che promuovere e avvalorare per lungo tempo la tesi continuista. Quella di Kroner è stata sicuramente la più celebre e influente ricostruzione continuista della filosofia dell'Idealismo tedesco, in cui il percorso che conduce dalla filosofia trascendentale postkantiana (Reinhold) all'idealismo assoluto di Hegel viene considerato come uno sviluppo e un compimento necessario sulla base delle istanze metodologiche e sistematiche poste dalla filosofia trascendentale stessa. Rifacendosi al significato culturale di *idealismo* già introdotto da Lange, e alla diatriba tra idealismo e materialismo, Kronenberg cercava di tracciare una continuità tra l'idealismo antico parmenideo e l'idealismo tedesco. Come esempio di una differente impostazione contemporanea in cui si continua a utilizzare il concetto di Idealismo tedesco, mantenendo una sua lettura continuista ed unitaria, pur nella consapevolezza del rischio di un'eccessiva semplificazione, si può fare riferimento al volume collettaneo H.-J. Sandkühler (Hrsg.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Metzler, Stuttgart 2005, per il quale l'unità di tale 'filosofia della ragione' sarebbe riscontrabile a partire da tre caratteristiche principali: 1. in quanto ontologia, l'idealismo tedesco afferma l'esistenza di entità spirituali (idee), irriducibili a entità materiali; 2. in quanto teoria della conoscenza, esso difende la tesi che il mondo esterno non è indipendente dalle rappresentazioni di un soggetto pensante; 3. in quanto etica, esso affida a concetti normativi la fondazione e la giustificazione dell'agire secondo principi razionali.

¹⁰ Una delle principali fonti d'ispirazione di tale metodo della *Konstellationsforschung*, in particolare per quel che riguarda la filosofia dell'Idealismo tedesco, deve essere ricercata nei lavori di Dieter Henrich (D. Henrich, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1982; Id., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991).

Jaeschke¹¹ ha contribuito in maniera decisiva nel corso degli anni alla decostruzione del concetto di 'Idealismo tedesco', ormai quasi sempre sostituito in ambito specialistico da quello più neutro e meno deformante di 'filosofia classica tedesca'. Per quanto anche quest'ultima categoria sia storicamente stratificata e culturalmente connotata¹², essa ha l'indiscutibile vantaggio di poter comprendere sotto di sé tutte quelle posizioni filosofiche contemporanee all'idealismo e non identificabili con esso, allargando notevolmente lo spettro dell'indagine storica, che viene così esteso retrospettivamente fino all'ultimo periodo dell'*Aufklärung* in Germania (Herder e Lessing), alla *Goethe-Zeit*¹³ nel suo significato più ampio e alla filosofia kantiana nel suo insieme – non più separata dai suoi epigoni, secondo la vecchia impostazione del neokantismo – e in avanti, secondo alcune letture, fino a includere la filosofia post-hegeliana, il materialismo di Feuerbach e il pensiero del giovane Marx.

Ci si può tuttavia domandare se il vantaggio della debolezza categoriale del titolo 'filosofia classica tedesca', intesa come semplice cornice di differenti posizioni filosofiche, tra loro non assimilabili, non possa tuttavia rovesciarsi nello svantaggio di una sua eccessiva astrazione e vacuità, che precluderebbe qualsiasi possibilità di una lettura comprensiva ed integrata di quel periodo della storia della filosofia, legittimando da ultimo la tendenza all'isolamento della ricerca specialistica – pericolo dal quale lo

¹¹ Professore emerito di filosofia presso la Ruhr-Universität di Bochum, direttore dell'Hegel-Archiv dal 1998, coordinatore dell'edizione critica delle opere di Hegel e di Jacobi, membro della *Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste*, ha scritto alcune monografie fondamentali e innumerevoli articoli e saggi sulla filosofia classica tedesca, avendo come tema di ricerca privilegiato la *Religionsphilosophie*. Tra i suoi scritti più influenti: *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13 (1978), pp. 85-117; *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und Aktualität von Hegels Wissenschaft der Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 3 (1979), pp. 23-36 (trad. it., *Pensiero oggettivo. Considerazione storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in A. Nuzzo, a cura di, *La Logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, NIS, Roma 1993, pp. 27-52); *Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie (1971-1981)*, «Hegel-Studien» 18 (1983), pp. 295-354; *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1986; *Die List der Vernunft*, «Hegel-Studien» 43 (2008), pp. 87-102; *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Metzler, Stuttgart 2010.

¹² Anch'essa è stata introdotta nella storiografia filosofica da Engels in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882), testo apparso precedentemente in lingua francese con il titolo *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, «La Revue socialiste» 3-5 (1880). Si veda anche F. Enegels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886). Engels considerava la filosofia di Kant, Fichte e Hegel uno stadio preliminare del socialismo scientifico. Su questo punto cfr. J. Stahl, *Klassische deutsche Philosophie*, in W.F. Haug, F. Haug, P. Jehle (Hrsg.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 7/1, Argument, Hamburg 2008, pp. 920-928.

¹³ Un riferimento classico in questo senso è il testo di H.A. Korff, *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Weber, Leipzig 1923.

stesso Jaeschke cercava di mettere in guardia al termine del suo intervento¹⁴. Affinché il concetto di ‘filosofia classica tedesca’ non resti vuoto e di fatto poco utile¹⁵, la ricerca filosofica che a essa si rivolge dovrebbe avere tra i suoi compiti principali quello di un costante lavoro di ricomposizione sinottica, che, abbandonate la pretesa di esaustività e le narrazioni teleologiche di un certo storicismo, sia comunque capace, grazie all’avanzare degli studi specialistici, di far emergere l’unità delle problematiche, la reciproca influenza delle differenti posizioni, la concordanza o la dissonanza delle soluzioni, in una parola, riempire di senso storico attraverso l’intreccio dei contenuti filosofici una categoria storiografica troppo generica, tanto da apparire vuota.

A questo compito Walter Jaeschke non si è sottratto e il volume *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, limitato alla filosofia postkantiana, ossia allo spazio tradizionalmente accordato all’Idealismo tedesco, non rappresenta altro che l’impegno da lui assunto, in collaborazione con Andreas Arndt¹⁶, di corrispondervi attraverso un lavoro ricostruttivo che rappresenta una sorta di precipitato di un lungo percorso di ricerca specialistica, con lo scopo dichiarato di non disciogliere in un’unica soluzione i diversi elementi di cui essa si è composta nel corso degli anni, ma

¹⁴ W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus*, cit., p. 234.

¹⁵ Questa è ad esempio la posizione di E. Onnasch, *Von Kant zu Hegel, oder: was heißt klassische deutsche Philosophie?*, in K. Wigerling, W. Lenski (Hrsg.), *Wissenschaft und Natur: Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte: Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag*, Traugott Bautz, 2011, pp. 109-123, il quale riporta a questa vaghezza del termine il suo scarso utilizzo al di fuori dell’ambiente filosofico tedesco, dove permane la dicitura *German Idealism*, *Idéalisme allemand* ecc. A essere controverso per Onnasch è soprattutto il ruolo di Kant in tale quadro storico-filosofico, e questo secondo una duplice prospettiva. Da un lato, infatti, sarebbe di per sé non privo di problemi e distorsioni il riferimento a Kant da parte dei cosiddetti idealisti, in particolare per quel che riguarda gli *Stiftler* di Tubinga, i quali avrebbero letto inizialmente Kant solo attraverso la mediazione di J. Schultz (*Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*, 1784) e C.L. Reinhold (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786-1787), e per i quali si dovrebbe parlare più che di un iniziale kantismo, di un reinholdismo: cfr. E. Onnasch, *Von Kant zu Hegel*, cit., p. 116. Dall’altro, la ricerca filosofica contemporanea su Kant, ancora fortemente influenzata da schemi neokantiani e da buona parte dell’interpretazione novecentesca che ne è derivata, si muoverebbe in direzione diversa, se non decisamente opposta, a quella prospettata da una ricerca integrata sulla ‘filosofia classica tedesca’ che coinvolge Kant e la filosofia postkantiana.

¹⁶ Professore ordinario di filosofia presso la Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, presidente dal 1992 dell’Internationale Hegel-Gesellschaft, coordinatore dell’edizione critica delle opere di Schleiermacher per la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, si occupa principalmente del pensiero dialettico dell’Ottocento con particolare riguardo a Schleiermacher, Hegel, Marx e la tradizione marxiana. Tra le sue opere principali: *Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik*, Germinal, Bochum 1982; *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Germinal, Bochum 2011²; *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1994; *Die Arbeit der Philosophie*, ParErga, Berlin 2003; *Unmittelbarkeit*, Eule der Minerva, Bielefeld 2013². Per il volume qui preso in esame, Arndt ha redatto unicamente la parte II (*Frühromantische Symphilosophie und ihre Transformation*), le restanti parti sono di Jaeschke.

semplicemente di muoversi al suo fondo per raccoglierne i risultati principali, offrendoli a beneficio di chi non è alla ricerca di una storia 'evolutiva', ma di una sua ricostruzione 'genetica', attenta non solo alle grandi questioni teoriche, ma anche all'intreccio cronologico delle opere, delle discussioni e a volte delle vicende e dei rapporti personali, senza cui quella fortunata stagione del pensiero sarebbe difficilmente comprensibile.

Il nostro intento è quello di attraversare il testo di Jaeschke e Arndt, individuarne le principali coordinate di lettura, nel rispetto di un lavoro che ha un taglio analitico e ricostruttivo più che esegetico e interpretativo e chiederci quale sia il senso di questa traslazione categoriale dall'idealismo alla filosofia classica tedesca postkantiana e da ultimo se essa è da ritenersi legittima e auspicabile per la comprensione di quella fondamentale stagione della storia della filosofia occidentale.

2. Il perfezionamento della filosofia trascendentale: il dilemma tra sistema e libertà

Il primo generale obiettivo che il testo di Jaeschke e Arndt si pone è quello di chiarire perché e in che modo la filosofia tedesca di fine Settecento e inizio Ottocento possa essere definita a buon diritto una filosofia 'postkantiana'. Tale definizione non può avere chiaramente un senso meramente cronologico – del resto alcuni dei pensatori che in essa vengono annoverati furono contemporanei di Kant –, ma esprime in sé un senso epocale e questo secondo una duplice prospettiva. In primo luogo, non si può prescindere dal fatto che la filosofia kantiana rappresenti per i suoi stessi contemporanei una cesura netta con il passato: la crisi della vecchia metafisica razionalistica provocata dal criticismo costituì un punto di partenza imprescindibile, l'inizio di un 'nuovo filosofare', anche per coloro che non abbracciarono l'approccio trascendentale o lo rifiutarono esplicitamente. Sebbene resistevano ed erano ancora molto influenti alcuni sostenitori della vecchia scuola metafisica o della *Populärphilosophie* (Mendelssohn, Feder, Eberhard), si può dire che già sul finire degli anni '80 del Settecento, la filosofia kantiana avesse ormai fatto presa all'interno delle università tedesche, in particolare a Berlino, Halle e Jena. Qui il kantismo era sostenuto, con maggiore o minore rigore teoretico, non solo da filosofi, ma anche da teologi e da scienziati naturalisti¹⁷. Dall'altro lato, la diffusione della filosofia kantiana fu accompagnata fin da subito da un acceso confronto su di essa, che non provocò soltanto una scelta di campo tra 'kantiani' e 'antikantiani', ma portò a una

¹⁷ Cfr. W. Förster, *Klassische deutsche Philosophie: Grundlinien ihrer Entwicklung*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, p. 113.

trasformazione, straordinariamente rapida, della filosofia trascendentale stessa, da parte di chi si considerava suo seguace e prosecutore e che, con modalità e finalità diverse, cercò di ampliare, completare e correggere la strada tracciata da Kant.

Nel tentativo di presentare il campo delle scelte e delle trasformazioni che riguardarono la filosofia trascendentale, Jaeschke concentra l'attenzione all'inizio della prima parte del testo sull'originaria tensione che animò la filosofia postkantiana, e che egli racchiude nel tentativo di coniugare il carattere scientifico o sistematico del sapere e il principio dell'infinita libertà del soggetto. Da un lato, infatti, la realizzazione di quell'obiettivo che Kant si era posto nella *Kritik der reinen Vernunft*, ossia la costituzione di un sistema della ragion pura¹⁸, rappresentò la motivazione principale per l'impegno di un'intera generazione filosofica, che si concepì nell'immediato come una *Weiterbildung der Transzendentalenphilosophie*¹⁹, proponendosi di portare a termine il progetto kantiano di un passaggio dalla 'critica' al 'sistema'. Se con Kant, infatti, si era affermata l'idea che la scientificità della filosofia fosse il risultato della stessa forma sistematica, la generazione immediatamente successiva a Kant portò con sé un florilegio di nuovi sistemi²⁰, anche se essa non seguì l'indicazione kantiana di considerare il sistema come 'ordinamento del sapere', bensì lo intese, fin da subito con Reinhold, come ricerca di un 'fondamento' ultimo, di un unico principio o proposizione su cui potesse essere costruita l'intera scienza²¹. Dall'altro lato, come suggerisce lo stesso sottotitolo del testo, la filosofia postkantiana non deve essere intesa unicamente come un confronto tra diversi 'sistemi della ragion pura', ma al contempo come una loro *Kritik*, ossia come una messa in discussione della forma sistematica in quanto tale, visto che essa sembrava difficilmente conciliabile con un altro principio fondamentale, reso inaggirabile dalla stessa filosofia kantiana, quello dell'assoluta libertà della ragione e dell'uomo in quanto essere razionale.

Per comprendere in che modo queste tensioni esplosero

¹⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 673, 736, 860.

¹⁹ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 23-188.

²⁰ Il tema della scientificità della filosofia era stato del resto al centro del razionalismo del XVIII secolo, il quale cercava di ottenere questa scientificità attuando un 'metodo geometrico'. Nella filosofia postkantiana l'accento non cadrà più – se si fa eccezione dello Schelling della *Darstellung* – sul metodo geometrico, ma sulla forma sistematica stessa, posta a garanzia del carattere scientifico della filosofia.

²¹ In questo senso, come viene affermato da Schelling in una nota lettera ad Hegel del 6 gennaio 1795 e ancor prima da Fichte in una lettera a Stephani del dicembre 1793, il compito della nuova filosofia era quello di ricercare le 'premesse' del sistema kantiano, senza le quali i risultati, già presenti in Kant, restavano di fatto incomprensibili.

all'interno della filosofia postkantiana, risulta decisiva secondo Jaeschke – ed è questa una delle tracce più chiare dell'intero testo – la posizione filosofica di Jacobi. Fu Jacobi, infatti, a criticare, ancor prima che essa conoscesse la sua definitiva affermazione, gli sviluppi della filosofia trascendentale, in quanto ultima espressione di un razionalismo aporetico, in cui la necessità della dimostrazione escluderebbe di per sé la dimensione della libertà e da ultimo della verità per l'uomo. La filosofia trascendentale, quale ricerca di un fondamento del sapere e della scienza, era dunque accostabile secondo Jacobi al razionalismo precritico, che vide in Spinoza la sua massima espressione, e che avrebbe necessariamente condotto la filosofia nelle secche del fatalismo e dell'ateismo. Fu ancora Jacobi ad aprire il dibattito su un altro tema costitutivo della filosofia postkantiana, quello tra *Idealismus* e *Realismus*, attaccando la filosofia trascendentale kantiana per la distinzione da essa operata tra 'fenomeno' e 'cosa in sé', considerata un'esiziale incoerenza²². La filosofia trascendentale dunque per Jacobi, da un lato, escludeva l'idea che gli oggetti causino delle impressioni sui sensi e in tal modo facciano sorgere rappresentazioni, dall'altro, non era a suo dire comprensibile, senza quel presupposto, come essa potesse essere sostenuta²³. La destinazione aporetica del razionalismo e l'incoerenza dell'idealismo avrebbero dovuto condurre, secondo Jacobi, la filosofia postkantiana al di fuori del suo orizzonte trascendentale, in direzione di un coerente realismo. Ma il suggerimento di Jacobi, come mostra Jaeschke, fu seguito solo in parte, fornendo suo malgrado lo spunto per una più esplicita ricomposizione tra posizioni trascendentaliste e spinoziste²⁴, tra idealismo e realismo, e da ultimo per l'impegno filosofico di portare a definitiva conciliazione 'sistema' e 'libertà'. Parafrasando le affermazioni contenute in una lettera di Fichte a Reinhold dell'8.I.1800, Jaeschke afferma che l'intera filosofia postkantiana, dall'inizio alla fine, non sia altro che un'analisi filosofica del

²² Tale confronto ha come noto il suo luogo d'origine nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, ma fu Jacobi, nel testo *Über den transscendentalen Idealismus*, posto in appendice al suo scritto *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787), apparso alcuni mesi prima della seconda edizione dell'opera di Kant, a porre l'alternativa tra idealismo e realismo al centro del dibattito filosofico postkantiano. Il rapporto tra idealismo e realismo, o problema della cosa in sé, non costituì uno spunto puramente iniziale della filosofia classica tedesca postkantiana, ma ne resterà al centro, in forma evidente o dissimulata, lungo il suo intero corso. Basti pensare che uno degli ultimi scritti pubblicati da Hegel fu una recensione al testo di A.L.J. Ohlert, *Der Idealrealismus* (1830).

²³ Cfr. C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1981, pp. 73-75.

²⁴ *Transzendentalphilosophie* e *Spinozismus* saranno considerati in primo luogo da Fichte due forme di razionalismo coerente, in qualche modo parallele e alternative. Considerato da questa prospettiva, il *Pantheismus*, o *Spinozismusstreit*, provocato da Jacobi e animato da Fichte, non fu altro che l'espressione di un confronto sul valore e i limiti della razionalità in filosofia.

concetto di libertà²⁵. Ma a differenza di letture consolidate²⁶ che tendono a vedere in questo concetto un significato immediatamente politico, legato alla Rivoluzione francese e ancor prima alla ricezione di Rousseau – che pure giocano un ruolo indiscutibile per la filosofia classica tedesca – Jaeschke è dell’opinione che il concetto di *Freiheit* nella filosofia classica tedesca sorga in primo luogo dal confronto con la scienza moderna e in particolare con il concetto di causa come *Wirkursache*, propria del meccanicismo. La filosofia classica tedesca postkantiana si costituisce a partire dall’alternativa logica, metafisica ed etica, prima che politica, tra necessità e libertà, in quanto essa si troverebbe nel suo atto di nascita di fronte al seguente dilemma: porsi senza compromessi dalla parte della libertà e rinunciare a una visione meccanicistica del mondo, la quale assicurava d’altra parte la scientificità del pensiero; oppure porsi in un punto di vista meccanicista e considerare la libertà un’illusione. Il compito che gran parte della filosofia postkantiana si è posta consiste precisamente secondo Jaeschke nel superare tale alternativa, identificando il punto di vista della scienza con quella della razionalità assolutamente libera e unendo così ‘sistema’ e ‘spirito’, secondo una terminologia introdotta da Jacobi.

3. *La filosofia trascendentale e il suo fondamento*

Indicata la prospettiva attraverso cui leggere il significato generale della *Weiterbildung* della filosofia trascendentale, la ricostruzione di Jaeschke si muove nella restante prima parte del volume secondo uno schema consolidato, prendendo cioè le mosse dalla filosofia di Reinhold per mostrare come il suo progetto fondazionalista influenzi profondamente le posizioni filosofiche successive. Meno scontato e più difficile è tuttavia mostrare – e questo è forse il merito più grande di questo testo che emerge fin dalle sue prime pagine – come la formazione delle diverse posizioni, nient’affatto precostituite, avvenga secondo rapidi aggiustamenti, solo all’interno di un dibattito aperto, fatto di iniziali condivisioni e clamorose rotture successive.

In primo luogo, Jaeschke ricostruisce la proposta filosofica di Reinhold nelle sue intenzioni e nelle sue principali soluzioni, vedendo in essa il tentativo di dirimere la lotta tra kantiani e

²⁵ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 34.

²⁶ Come esempio paradigmatico di una lettura di questo tipo, lontana dallo schema kroneriano su cui il testo di Jaeschke e Arndt in qualche modo resta, si può fare riferimento a G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau Verlag, Berlin 1954, per il quale il punto centrale per la riflessione hegeliana, così come dell’intera filosofia classica tedesca, era rappresentato dall’evento straordinario della Rivoluzione francese, di cui tale filosofia non era che un rispecchiamento nelle condizioni oggettivamente e soggettivamente arretrate della Germania. Più in generale su questo punto si veda R. Pallavidini, *Introduzione alla filosofia classica tedesca*, Noctua, Torino 1999.

antikantiani, in particolare per quel riguardava il problema della 'cosa in sé'. Reinhold intese in tre scritti successivi tra il 1789 e il 1791²⁷ porre su più solide basi la filosofia critica, ricercandone le premesse attraverso un'analisi della facoltà di rappresentazione (*Vorstellungsvermögen*) e individuando nel principio di coscienza (*Satz des Bewusstsein*) il fondamento ultimo del sapere e sviluppando da questo una filosofia degli elementi o elementare²⁸.

Passando alla trattazione delle forti polemiche suscitate dalle tesi di Reinhold, Jaeschke ricorda alcune delle posizioni maggiormente critiche verso la *Elementarphilosophie*, come quelle di J.F. Flatt e C.I. Diez, provenienti dall'ambiente filosofico di Tubinga, e soprattutto quella del filosofo scettico G.E. Schulze, che ebbe maggiori conseguenze. Questi nell'*Enesidemo*²⁹ condusse una critica puntuale della 'filosofia elementare', sostenendo che il suo impianto complessivo fosse da rigettare, data l'impossibilità di riconoscere nel principio di coscienza il fondamento ultimo della scienza. Tale principio, infatti, secondo Schulze: 1) era necessariamente subordinato al principio logico di contraddizione; 2) non era determinato completamente da sé; 3) non era l'espressione di un principio universalmente valido o di un *Faktum*. Jaeschke mostra come, sebbene esse mancarono il suo vero bersaglio polemico, ossia la filosofia trascendentale di Kant contrapposta allo scetticismo humeano, le critiche di Schulze ebbero loro malgrado delle conseguenze decisive per la filosofia classica tedesca postkantiana e in particolare per Fichte. Questi nella recensione all'*Enesidemo* del 1794³⁰, difendendo la posizione reinholdiana nella convinzione che la filosofia potesse divenire scienza solo attraverso l'individuazione

²⁷ *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens* (1789), *Beyträge zur Berechtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1790), *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791).

²⁸ La *Vorstellung*, intesa come ciò che si dà nella nostra coscienza (*Bewusstsein*) come effetto immediato del sentimento, del pensiero, dell'intuizione e del concetto era considerata da Reinhold alla base dell'intera attività delle facoltà umane e poteva in questo senso far cadere quelle controversie teoriche sorte intorno alla conoscenza in senso trascendentale. L'indagine intorno alla facoltà del rappresentare che si situava secondo Reinhold a un livello più fondamentale della facoltà del conoscere, doveva così condurre nelle sue intenzioni a una filosofia degli elementi primi o 'filosofia elementare' e in primo luogo all'individuazione di un unico principio o fondamento da cui poter sviluppare l'intera filosofia. Tale primo fondamento della scienza, che non poteva essere dedotto, ma doveva essere di per sé evidente, essere cioè un *Faktum*, fu individuato da Reinhold nel principio di coscienza, quale base di ogni rappresentazione. Ma proprio la relazione tra *Vorstellung* e *Bewusstsein* resterebbe, a giudizio di Jaeschke, non chiarita all'interno della teoria della facoltà rappresentativa di Reinhold, cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 43.

²⁹ G.E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen di Anmaaßungen der Vernunftkritik* (1792).

³⁰ J.G. Fichte, *Rezension des Aenesidemus*, «Allgemeine Literaturzeitung» 47-49 (1794), pp. 369-389.

e lo sviluppo di un unico principio, recepì cionondimeno da Schulze l'idea che tale principio dovesse essere ben più profondo del *Satz des Bewusstseins*, basato sulla mera appercezione empirica. Jaeschke insiste sul fatto che la polemica scettica contro la filosofia trascendentale costituì la motivazione principale che condusse Fichte al progetto di una 'scienza di una scienza in generale', ossia alla *Wissenschaftslehre*. Questa doveva pervenire nelle intenzioni di Fichte a un principio primo su cui fondare sia la filosofia teoretica che quella pratica e da cui derivare l'intero sistema del sapere, non come in Reinhold sul 'fatto originario della coscienza' e sulle sue rappresentazioni, bensì sulle 'attività necessarie dello spirito', che sarebbero alla base della stessa struttura della coscienza³¹.

Proseguendo la sua opera di ricostruzione genetica della prima filosofia postkantiana, mostrando il progressivo definirsi delle posizioni di pensiero che in essa emergono, Jaeschke pone in evidenza lo stretto legame tra le nuove intenzioni definite da Fichte nella *Wissenschaftslehre* e l'originario approccio filosofico di Schelling. Questi in una lettera ad Hegel del 6.1.1795 si dice «fortunato di essere uno dei primi a poter accogliere Fichte, nuove eroe nella terra della verità»³², sodalizio poi sancito dallo scritto di Schelling *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795)³³. Al pari di Fichte e Reinhold, anche Schelling durante il periodo jenese avrebbe voluto dar vita a un «criticismo compiuto», cercando di raggiungere per via filosofica «l'ultimo punto della realtà», quello che contiene il «fondamento reale del nostro sapere», individuato nel *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), nell'Io assoluto, come ciò in cui si unificano pensiero ed essere. Schelling del resto non si limitò a recepire le innovazioni filosofiche di Fichte, ma contribuì autonomamente a quella *Weiterbildung* della filosofia trascendentale, sviluppando attraverso un suo avvicinamento alla filosofia spinoziana³⁴, l'equivalenza tra Io assoluto e sostanza, o detta in termini sistematici, tra 'criticismo' e 'dogmatismo' e

³¹ Attraverso il principio dell'Io che si autopone, Fichte risalirebbe, a giudizio di Jaeschke, fino al *fundamentum incossum* cartesiano, andando tuttavia ben oltre esso, in quanto perverrebbe a un fondamento che non resta nell'ordine della *res* come il *cogito*, ma pensato come *Tat*, e proseguendo così la via già aperta da Kant, minerebbe alla base l'idea della sostanzialità dell'Io: se l'Io dell'autocoscienza pura per Kant non è sostanza, bensì un principio logico, in Fichte l'Io, ormai non più sostanza, diviene attività pura.

³² Jaeschke ricorda che Schelling era in possesso di una versione del *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* sei mesi prima della loro effettiva pubblicazione (1794).

³³ Il primo contributo di Schelling alla ricerca del principio del sapere consistette nel sostenere che questo principio – che anche per Schelling in questa fase non poteva essere che l'Io, in quanto ciò che pone se stesso e quindi causalità assoluta – dovesse avere un contenuto e una forma. La forma originaria (*Urform*) della scienza si doveva organizzare secondo i tre principi dell'indipendenza, della dipendenza e della dipendenza determinata dall'indipendenza.

³⁴ In una lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 Schelling rivela a quest'ultimo di essere diventato 'spinozista'.

arrivando nei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795-1796) a una prima decisa presa di distanza dal trascendentalismo di Fichte, in direzione di una dottrina sistematica dualistica³⁵.

L'influenza reciproca e la permeabilità delle posizioni emerge fin da subito, allorché Jaeschke prende in considerazione come l'impulso impresso da Schelling alla filosofia trascendentale ebbe come prima e immediata conseguenza il *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* da parte di Fichte. Qui egli, riproponendo la precedente alternativa in termini di 'dogmatismo' e 'idealismo', e affermando l'inconfutabilità dei due principi, ribadiva la sua posizione di un 'idealismo critico' quale unica via percorribile dalla filosofia. Solo proseguendo sulla sua strada, quella di un criticismo perfettamente coerente, sarebbe stato possibile superare secondo Fichte il problema dell'incresciosa (*leidige*) cosa in sé, eliminando ogni riferimento a essa e quindi ad ogni forma di dogmatismo, affermando come originaria non la cosa o l'essere, ma unicamente la libertà dell'Io.

È questa originarietà della libertà a fare della filosofia di Fichte una filosofia eminentemente pratica, le cui basi possono essere sì ricercate ancor prima del suo periodo jenese, ma che prende forma concretamente solo contemporaneamente alla *Wissenschaftslehre* attraverso la stesura di una *Rechtslehre*³⁶ e di una *Sittenlehre*³⁷ durante gli anni di Jena. Se la prima, in cui per la deduzione del concetto di diritto risulta decisivo quello di Io, non inteso sostanzialisticamente come agente, bensì come agire (*Handeln*) rientrante in sé, ebbe un'influenza decisiva sulla filosofia classica tedesca successiva³⁸, la seconda non ebbe nell'immediato un'eco paragonabile, e questo per una circostanza in buona parte estrinseca: lo scoppio nell'anno della sua pubblicazione (1798) del cosiddetto *Atheismusstreit*.

Anche questo confronto che animò la filosofia tedesca di fine

³⁵ L'equiparazione tra 'sostanza' e 'Io assoluto', Schelling la riprende da Fichte, il quale aveva inteso il criticismo e il dogmatismo come sistemi conseguenti. Nonostante le loro differenze, entrambi i sistemi avevano la pretesa della totalità e della stringenza logica: il criticismo poneva l'Io assoluto come l'incondizionato, trovando nella *Wissenschaftslehre* la sua forma compiuta; il dogmatismo cercava di superare il criticismo pensando l'assoluto in forma di essere e non rappresentava altro che una forma coerente di spinozismo. Fichte tuttavia non poneva sullo stesso piano i due sistemi, in quanto reputava il sistema di Spinoza sì del tutto coerente e inoppugnabile, ma senza fondamento.

³⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796).

³⁷ Cfr. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798).

³⁸ A giudizio di Jaeschke, questa concezione dell'Io permetterebbe a Fichte di dedurre il concetto di diritto come condizione dell'autocoscienza, e di introdurre in tal modo un concetto decisivo per la filosofia moderna a partire da Hegel, ossia quello di riconoscimento (*Anerkennung*).

Settecento affonda le sue radici nella filosofia kantiana, la quale già nella prima *Critica*, prefigurando un'etico-teologia, ossia una rifondazione su basi morali della dottrina dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, aveva aperto un nuovo campo d'indagine per la successiva filosofia trascendentale, campo a cui Reinhold assegnò il nome di *Religionsphilosophie*³⁹. Il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* apparso anonimo nel 1792, inizialmente attribuito erroneamente allo stesso Kant, ma poi rivelatosi di Fichte, costituì un primo controverso sviluppo di una tale concezione trascendentale della religione, che si allontanava tuttavia notevolmente dall'iniziale progetto kantiano⁴⁰. Jaeschke ricostruisce nel dettaglio la controversia sull'ateismo facendo in primo luogo riferimento al tentativo di riabilitare in chiave antikantiana questioni teoretiche in materia di religione⁴¹ e di denunciare l'ateismo dell'eticoteologia⁴², per poi considerare l'esplosione della polemica provocata dal saggio di Forberg e dalla risposta di Fichte a quest'ultimo, pubblicati in uno stesso fascicolo del *Philosophisches Journal*⁴³. Cuore dell'*Atheismustreit* può essere considerata la separazione tra la religione e la dimostrazione dell'esistenza di Dio⁴⁴, a cui Forberg giunse a causa della debole stringenza, a suo dire, dei postulati kantiani, e che Fichte riprese, contro le stesse posizioni di Forberg, considerate scettiche, per sostenere l'identificazione tra morale e religione. Sebbene i due saggi ebbero ugual sorte⁴⁵, ad aver seguito furono soprattutto le posizioni di Fichte e in particolare le sue affermazioni sull'ordine morale del mondo che contro ogni forma di teismo, e differentemente dalla

³⁹ Jaeschke sostiene che tale definizione non sia in realtà appropriata per la dottrina kantiana, a proposito della quale si dovrebbe parlare piuttosto di una 'teologia razionale'. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 131-132.

⁴⁰ Jaeschke si sofferma sull'importanza decisiva che tale scritto ebbe in primo luogo sulla scuola teologica di Tubinga, in particolare su C.G. Storr e F.G. Süßkind, i quali intesero il concetto di 'rivelazione' come mezzo per l'affermazione della moralità presso gli uomini dominati dai sensi. A questo reinserimento surrettizio della legalità nella morale kantiana reagirono sia Schelling che Hegel, il quale in una lettera all'amico del 6.1.1795 definì l'opera di Fichte come un ritorno alla dogmatica. Cfr. *ivi*, pp. 133-142.

⁴¹ Un'influenza decisiva a tal proposito la ebbero le 24 domande alla teologia morale kantiana proposte da E. Platner, *Philosophische Aphorismen* (1793). Un tentativo di riabilitare la fisicoteologia fu quello di K.H. Heydenreich, *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, (1790-1791).

⁴² K.H. Heydenreich, *Briefe über den Atheismus* (1796).

⁴³ F.K. Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, «Philosophisches Journal», 8/1 (1798), pp. 21-46; J.G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, *ivi*, pp. 1-20.

⁴⁴ Posizione che contiene già in sé, secondo Jaeschke, le successive *Religionsphilosophien* di Hegel e Schleiermacher, per i quali la religione deve essere intesa come un'intuizione dell'universo ed è quindi una forma propria della realtà la cui comprensione non dipende dal concetto di Dio. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 148.

⁴⁵ L'*Oberkonstitutium* di Dresda inizialmente denunciò come ateo solo il saggio di Forberg, ma ordinando la confisca dell'intero fascicolo incriminato del *Philosophisches Journal* censurò anche il saggio di Fichte.

stessa soluzione kantiana, veniva identificato da Fichte con Dio stesso. Il suo appello⁴⁶ contro la censura che gli veniva imposta chiamò direttamente in causa Reinhold e Jacobi, ma non ebbe gli effetti sperati, bensì provocò come prima conseguenza una pubblica presa di posizione di quest'ultimo contro l'idealismo trascendentale fichtiano, inteso come uno 'spinozismo rovesciato', ossia come un ateismo o nichilismo.

L'ultima sezione della prima parte è dedicata da Jaeschke alla filosofia di Schelling, nel periodo della sua chiamata a Jena. Questi, tenutosi ai margini dell'*Atheismusstreit*, intraprese in quello stesso periodo la strada di una *Naturphilosophie* che provocò una spaccatura ancor più profonda nella filosofia classica tedesca, e in questo caso tutta interna all'idealismo trascendentale. In alcuni lavori preparatori pubblicati in rapida successione⁴⁷, Schelling, gettava le basi per una filosofia della natura – non ancora posseduta in forma sistematica – parallela alla filosofia trascendentale, in modo da unire natura e spirito, ideale e reale in un unico sistema del sapere. Jaeschke mostra come, leggendo attraverso lenti spinoziane alcune tesi della *Kritik der Urteilskraft*, in particolare riguardo all'impossibilità di spiegare l'organizzazione vivente in termini di connessione causale e perseguendo la strada di una *Konstruktion der Natur* intesa come una 'scienza della natura a priori' separata dalla filosofia trascendentale, Schelling si allontanasse definitivamente da Fichte, per il quale non poteva esservi scienza al di fuori dell'Io⁴⁸. Il sistema che Schelling espose nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800) si presentava, differentemente dalla *Wissenschaftslehre*, come solo una parte dell'intero sistema del sapere, attraverso cui doveva esser mostrato il sorgere dell'oggettivo nel soggettivo. Questo *Ideal-Realismus* doveva percorrere per Schelling, secondo una strada già in parte indicata da Fichte, una 'storia dell'autocoscienza' quale progresso nell'autointuizione dell'Io, una storia che implica una costante differenza tra il punto di vista dell'io conoscente e del sapere filosofico e che vede alla fine il farsi oggetto a se stesso da parte dell'Io⁴⁹.

⁴⁶ J.G. Fichte, *Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrecept ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen* (1799).

⁴⁷ *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798), *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).

⁴⁸ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 168-170.

⁴⁹ Jaeschke pone l'accento sull'influenza che questo metodo di indagine della storia dell'autocoscienza in Schelling ebbe per lo Hegel jenese, in quanto in essa sarebbe prefigurato il metodo della *Phänomenologie des Geistes*. A differenza dell'opera di Hegel, tuttavia, il sistema schellinghiano che proseguiva nelle restanti parti (filosofia pratica, storia, teleologia, arte) attraverso il percorso che conduce all'unità l'attività libera del soggetto e l'attività necessaria dell'oggetto, trovava da ultimo tale unità non nella filosofia, bensì nell'arte come unica ed

4. *La filosofia romantica o il sistema dell'assenza di sistema*

La seconda sezione del testo, *Frühromantische Symphilosophie und ihre Transformation*, curata da Andreas Arndt, in cui vengono delineate principalmente le figure di Novalis, Schlegel e Schleiermacher, inizia senza alcun preambolo o sezione di raccordo, come a sottolineare la sua continuità con i temi e le dispute che riguardarono la filosofia trascendentale postkantiana. La *Frühromantik* considerata secondo una corretta prospettiva filosofica non sarebbe che una modificazione, un'ulteriore trasformazione di quest'ultima. Ciò emerge in particolare nella trattazione che Arndt fornisce della figura di Friedrich von Hardenberg (Novalis), considerato solitamente l'incarnazione della *Sehnsucht* romantica e la cui interpretazione viene spesso limitata alla sua breve e intensa produzione poetica, dimenticando il suo rapporto con la filosofia dell'epoca, così come le basi naturalistiche, tecniche e pratiche della sua formazione⁵⁰. Concentrandosi sulla sua produzione filosofica, consistente in fitte pagine di appunti e annotazioni⁵¹, Arndt parte dalla questione, ancora dibattuta, sul rapporto di Novalis con la 'filosofia fondamentale' di Fichte-Reinhold. L'ambivalenza di questo rapporto potrebbe essere così riassunta: all'eterno bisogno (*Bedürfnis*) di un fondamento assoluto – provocato dal fatto che «cerchiamo dappertutto l'incondizionato (*Unbedingte*) e troviamo sempre e solo cose (*Dinge*)»⁵² – Novalis contrapponeva un *Bedürfnis der Philosophie*, ossia il bisogno di una connessione sistematica di pensiero e sentimento, che, data la struttura sempre relazionale del sapere, non si può arrestare alla certezza di un principio primo, e si può realizzare unicamente attraverso un atto di libera rinuncia all'assoluto stesso; posizione che mostra, a giudizio di Arndt, la vicinanza di Novalis alla prospettiva kantiana⁵³.

La riflessione filosofica di Novalis si concentrò dunque, nelle

eterna rivelazione dell'assoluto. Cfr. *ivi*, pp. 176-177.

⁵⁰ Nell'opera filosofica e poetica di Novalis gioca per Arndt un ruolo decisivo, spesso tralasciato dalla critica, l'attività di *Salinenverwalter* a Weißenfels, immediatamente dopo il suo rientro da Jena (1796), il successivo studio presso l'Accademia mineraria di Freiberg (1797-1799) e del conseguente ruolo di assistente e poi di sovrintendente della stessa miniera di Weißenfels fino al 1801, anno della sua morte. Cfr. *ivi*, p. 193.

⁵¹ Le annotazioni filosofiche di Novalis, come gli importanti frammenti *Die Lehrlinge zu Sais* e *Heinrich von Ofterdingen*, furono pubblicati postumi in una raccolta di *Schriften* in due volumi curata da F. Schlegel e L. Tieck, in cinque edizioni successive tra il 1802 e il 1837. La produzione filosofica di Novalis, raccolta nell'odierna edizione critica, comprende le *Fichte-Studien* (1795-1796), le *Hemsterhuis-* e *Kant-Studien* (1797), il cosiddetto *Blüthenstaub* (1798), le *Fragmentensammlungen* (1798), le *Freiberger naturwissenschaftlichen Studien* (1798-1799) e l'*Allgemeine Brouillon* (1798-1799).

⁵² Cfr. *Blüthenstaub-Fragmente*, in *Novalis Schriften. Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses von Ernst Heilborn*, Reimer, Berlin 1901ss., 2, p. 413.

⁵³ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 214.

sue pagine più rilevanti, sulla tensione interna tra sistema e libertà – binomio come detto strutturante l'intera filosofia postkantiana – mettendo in rilievo la paradossalità della filosofia, che in quanto tale doveva condurre in un sistema la libertà e l'infinità, ossia l'assenza di sistema. L'autentica filosofia è per Novalis tale *System der Systemlosigkeit*, che trova il suo limite invalicabile nella vita (*Leben*), nell'unità dell'essere e del non essere, per esprimere il quale essa deve lasciare spazio alla poesia⁵⁴. Il poetare o la *Romantisierung* di Novalis non consiste tuttavia, secondo lo stereotipo romantico, nel superamento del finito, ma, come espresso nell'*Heinrich von Ofterdingen*, la ricerca dell'assoluto deve ricondurre al mondo finito, così come ai concetti dell'intelletto finito. Dalla lettura di queste pagine sulla filosofia di Novalis viene meno dunque l'idea di una concezione dell'Io costitutivamente infinito, ed emerge di contro l'idea di una sua essenza duale, per la quale l'Io nel suo percorso interiore perviene a sé solo attraverso la *Bildung* mediata dalla natura e dalla relazione con l'altro uomo in quanto Io sociale⁵⁵. L'Io sarebbe per Novalis solo un germoglio di Io che si può e si deve raggiungere attraverso il Tu e l'infinito deve essere ricercato non nell'interiorità o nell'aldilà, bensì nell'unità razionale degli uomini tra loro e con la natura. Da ultimo si può affermare, seguendo Arndt, che il pensiero filosofico di Novalis non rappresenta una fuga dal mondo, né possiede in alcun modo un tratto mistico ed esoterico, ma è totalmente inquadrabile in una prospettiva postkantiana, a partire dall'idea di un infinito mai attuale, che ci riporta al mondo delle cose nel loro *so-sein*.

La filosofia della *Frühromantik* percorre dunque un sentiero alternativo rispetto alla strada fondazionalista e sistematica degli interpreti principali della filosofia trascendentale postkantiana, ma resta all'interno delle sue problematiche costitutive. Ciò emerge chiaramente dal pensiero di un'altra figura spesso trascurata dal punto di vista filosofico, quella di Friedrich Schlegel (1772-1829). Il pregiudizio che secondo Arndt ancora permane nella considerazione di colui che fu uno dei principali animatori del circolo romantico di Jena è dovuto probabilmente all'assenza di uno scritto principale di riferimento e di una vera e propria continuità

⁵⁴ Arndt sottolinea a tal proposito come il poetare non costituisca un passaggio al totalmente altro dalla filosofia, bensì esso è per Novalis chiave, scopo e significato della filosofia stessa.

⁵⁵ A tal proposito Arndt parla di un 'realismo' di Novalis: la *Bildung* infatti non può essere intesa come una configurazione volontaria dell'oggettività da parte dell'Io. L'attività umana non può oltrepassare la logica della cosa, bensì è un'attività mediata oggettivamente. La costruzione del mondo attraverso il lavoro è una mediazione infinita di uomo e natura, nel quale anche l'Io cambia, ossia diviene Io sociale. Questa visione di Novalis sarebbe riconducibile, secondo Arndt, alle nuove tecnologie della miniera che Novalis dirigeva, e alla cooperazione tra gli operai. Cfr. *ivi*, pp. 208-214.

tematica riscontrabile nella sua opera⁵⁶. Eppure in essa – sebbene in scritti non sempre editi dall'autore e in alcuni casi di dubbia paternità – si possono ritrovare, criticamente e personalmente rielaborati, i contenuti principali della filosofia postkantiana. Come Novalis, Schlegel pone in evidenza il paradosso della *Systemlosigkeit* della filosofia, concetto a cui egli giunge attraverso lo studio della filosofia antica e in particolare di Platone, ritenuto il più alto esempio di pensatore asistematico⁵⁷. Schlegel era fortemente critico con il progetto di una 'filosofia fondamentale' o di una deduzione dell'incondizionato, a cui egli contrapponeva il modello di un *Wechselerweis*, ossia di un incondizionato quale totalità dialettica delle condizioni, che tuttavia, come in Kant, non sarebbe possibile determinare definitivamente. Il metodo totalizzante della dialettica perseguirebbe per Schlegel un'unità sistematica, la quale però fallisce nel tentativo di giungere all'assoluto o incondizionato, poiché la totalità, così come ogni ricostruzione sistematica che la espone, è necessariamente vincolata alla temporalità storica. A tal proposito, il contributo fondamentale fornito da Schlegel alla filosofia classica tedesca può essere individuato, secondo Arndt, nel pensiero di una costituzione storica della ragione e in una concezione positiva della *dialettica*, intesa non più come mero strumento distruttivo, ma come il principale *organon* della ricerca e della comunicazione della verità, secondo un modello analogo a quello hegeliano della successiva *Phänomenologie des Geistes* (1807)⁵⁸.

La terza figura presentata nel contesto della *Frühromantik*, ma per molti aspetti indipendente da essa, è quella di Ernst Schleiermacher (1768-1834). Il tentativo di Arndt⁵⁹ è quello di far emergere l'originalità del suo pensiero al di là del confronto con Hegel, attraverso cui spesso è stato interpretato, e delle classiche categorie storiche in cui viene inquadrato, ossia come filosofo del *Glauben*⁶⁰ o come precursore dell'ermeneutica moderna⁶¹. Lontano dall'ambiente filosofico di Jena, con cui egli tuttavia entrò in contatto grazie alla convivenza e alla collaborazione con Schlegel a

⁵⁶ La profonda discontinuità da cui è caratterizzata la produzione intellettuale di Schlegel ha del resto una base biografica, la sua conversione, insieme alla moglie Dorothea Veit, al cattolicesimo nel 1808, sebbene si discuta ancora in che misura questa abbia influito sulla sua opera. Cfr. *ivi*, p. 220.

⁵⁷ Nell'età moderna tale figura è incarnata, secondo Schlegel, da Lessing quale modello di filosofo critico e asistemico, di cui egli curò un'edizione delle opere complete pubblicata nel 1804 a Lipsia.

⁵⁸ A differenza di Hegel, tuttavia, in Schlegel la dialettica esclude l'idea stessa di un sapere assoluto, in quanto essa non supera l'opposizione infinita tra condizionato e incondizionato e l'assoluto elude ogni tentativo di presa del *Begriff* (*Ironie*). Cfr. *ivi*, p. 233.

⁵⁹ A tal proposito si veda il più ampio A. Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, De Gruyter, Berlin 2013.

⁶⁰ E. Troeltsch (Hrsg.), *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens: sechs Aufsätze*, Buchverlag der 'Hilfe', Berlin-Schöneberg 1910.

⁶¹ W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Reimer, Berlin 1870.

Berlino, Schleiermacher cercò autonomamente di conciliare kantismo e spinozismo⁶², sostenendo un rapporto di dipendenza, ma non di identità tra finito e infinito, il quale resterebbe a suo giudizio inattuabile per il sapere filosofico. Nei discorsi *Über die Religion* (1799), che stabilivano una netta cesura tra il costruttivismo filosofico e la passività originaria della religione, Schleiermacher sostenne che solo attraverso quest'ultima sarebbe possibile cogliere l'individuale quale immediata automanifestazione dell'assoluto, cosicché la filosofia, secondo la via mostrata da Spinoza e secondo l'obiettivo che essa stessa si poneva, sarebbe dovuta sfociare in un misticismo ossia in una non-filosofia. A tal proposito Arndt mostra come sebbene nelle lezioni di Halle e di Berlino, Schleiermacher portasse avanti il pensiero di un'enciclopedia delle scienze con a capo la filosofia – in quanto scienza dell'unità stessa delle scienze –, egli concepiva il sapere dell'uomo e il suo strumento principale, la dialettica, come rinchiuso nei limiti dell'opposizione, attraverso cui non si poteva in alcun modo raggiungere l'idea dell'assoluta unità dell'essere. Il centro della riflessione di Schleiermacher deve essere colto a giudizio di Arndt nell'etica, intesa come la descrizione delle leggi dell'agire umano. Queste ultime devono valere come leggi di natura e poggiare sul fatto fondamentale della spiritualizzazione (*Beseelung*) della natura attraverso la ragione. L'etica rappresenta dunque nella filosofia di Schleiermacher il processo di una spiritualizzazione secondo una teoria generale della cultura, in cui Arndt riscontra, nonostante le differenze terminologiche e di contenuto, e nonostante la personale reciproca avversione, una continuità con la filosofia dello spirito oggettivo di Hegel, anche per ciò che riguarda la lettura della società borghese e delle sue implicazioni profonde⁶³.

5. *Identità e in-differenza: la trasformazione schellinghiana della filosofia postkantiana*

Ciò che emerge dalle prime due parti del testo di Jaeschke e Arndt è l'idea che le molteplici prospettive e posizioni filosofiche che affollano la filosofia postkantiana si misurino su di uno stesso terreno problematico, quale punto d'incontro e soprattutto di scontro filosofico. La filosofia postkantiana nasce sotto il segno della filosofia trascendentale e per circa vent'anni dalla pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* resta essenzialmente legata alle questioni da essa sollevate. Ma con il nuovo secolo, a partire dal 1800/1801, secondo la ricostruzione fatta da Jaeschke all'inizio della

⁶² Arndt fa riferimento ai manoscritti *Spinozismus* e *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* (1793-1794).

⁶³ Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 291.

terza parte del volume, i contrasti e le divergenze divennero insanabili, cosicché le diverse posizioni si trasformarono nel volgere di pochi anni in veri e propri percorsi filosofici paralleli, spesso non più comunicanti. Nel giro di un anno o due, anche come conseguenza dell'*Atheismusstreit* che aveva portato alla cacciata di Fichte da Jena, avvennero in rapida successione: lo strappo tra Fichte e Reinhold; il duro scontro tra Reinhold e Schelling⁶⁴ e da ultimo quello, ancor più foriero di conseguenze, tra Fichte e Schelling⁶⁵ con il decisivo coinvolgimento di Hegel⁶⁶.

Così a partire dal 1801, con la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, scritto con cui Schelling delimitò esplicitamente il suo sistema filosofico da quello fichtiano, ha inizio a giudizio di Jaeschke una nuova fase della filosofia classica tedesca. Questo nuovo inizio è sancito dal fatto che nella sua 'esposizione' Schelling parlava esplicitamente per la prima volta di una filosofia dell'*assoluto*, non più in senso meramente attributivo – nel contesto della filosofia postkantiana si era già fatto riferimento all'Io assoluto o alla libertà assoluta – ma sostantivo (*das Absolute*). Quest'ultimo veniva identificato con la ragione stessa, pensata ora come principio d'indifferenza di soggettivo e oggettivo, e seguendo il quale Schelling aprì una prospettiva d'indagine ormai lontana dal kantismo rigoroso, tesa a recuperare la tradizione spinoziana e ancor prima rinascimentale di Cusano, in modo inconsapevole, e consapevolmente di Bruno⁶⁷. Fu sulla legittimità stessa di una

⁶⁴ In una recensione del 13 agosto 1800 apparsa sulle pagine dell'*Allgemeine Literatur Zeitung*, Reinhold utilizza toni molto più aspri per criticare il *System* di Schelling, sostenendo che la filosofia debba retrocedere al credere della coscienza (*Glauben des Gewissens*) come sua base. Reinhold si fa così sostenitore di un realismo razionale, espresso ad esempio nell'opera di Bardili *Grundriss der ersten Logik* (1800), da contrapporre all'idealismo trascendentale di Fichte e Schelling. Le repliche, in primo luogo quella di Fichte, non si faranno attendere e questi sulle pagine dell'*Erlanger Literatur Zeitung* pubblicherà nell'ottobre del 1800 una vera e propria stroncatura, una 'recensione mortale' come la ebbe a definire Schelling, dell'opera di Bardili, letta come una riedizione della filosofia elementare di Reinhold.

⁶⁵ Fichte considera l'operazione filosofica di Schelling, la separazione tra una filosofia della natura e una filosofia trascendentale come una riproposizione del dualismo metafisico tra una *res cognitans* e *res extensa*. Tale separazione non può essere accettata dalla prospettiva della *Wissenschaftslehre*, per la quale la filosofia trascendentale non rappresenta una parte o disciplina del sapere, ma la riflessione sul sapere stesso. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 317 ss.

⁶⁶ Nelle lettere che Fichte e Schelling si scambiarono tra il novembre del 1800 e il maggio del 1801, emerge gradualmente la distanza tra il primo che ancora identificava la filosofia trascendentale con la filosofia stessa e il secondo che riteneva necessario uscire dall'Io per ritrovare l'intelligibile nella natura. Nell'autunno del 1801, la cosiddetta *Differenzschrift*, il primo scritto pubblicato da Hegel, non fece altro che chiarire e sancire pubblicamente una rottura che Fichte e Schelling si erano ormai già dichiarati in privato.

⁶⁷ Jaeschke ricorda come la riscoperta della filosofia di Bruno, e in particolare l'idea di un infinito che non lascia nulla fuori di sé, espressa all'inizio del quinto dialogo in *De la causa, principio e uno*, passi anch'essa attraverso i *Briefe* di Jacobi, in cui la filosofia del nolano viene definita come uno 'Spinozismus antem

Identitätsphilosophie e in particolare sulla concezione della ragione assoluta come 'indifferenza' di soggetto e oggetto, e non più sul terreno della filosofia trascendentale in senso stretto, che tra il 1801 e il 1802 si spostò il confronto tra i protagonisti dell'età postkantiana. La filosofia dell'identità di Schelling, sostenuta da Hegel almeno nel suo primo periodo jenesi, si contrappose tanto al trascendentalismo fichtiano⁶⁸, quanto al realismo di Bardili-Reinhold⁶⁹, e più in generale alle cosiddette *Reflexionsphilosophien*, ambito nel quale Hegel in *Glauben und Wissen* (1802) accomunò quelle filosofie segnate dal punto di vista dell'intelletto separato dall'oggettività e dal mondo⁷⁰.

Tra il 1802 e il 1805, già con il dialogo *Bruno* e soprattutto nelle sue lezioni jenesi, Schelling lavorò alla sua filosofia dell'identità, trasformandola in parte e concentrandosi sul rapporto tra scienze e filosofia e sul ruolo decisivo dell'arte. Richiamandosi allo spirito kantiano dello *Streit der Fakultäten* e allo stesso tempo smarcandosi dalla sua impostazione illuministica, Schelling tracciò dalla prospettiva della *Identitätsphilosophie* un sistema delle scienze in cui le singole discipline dovevano operare alla luce dell'idea dell'assoluto, dato che la totalità del sapere scientifico, lungi dall'aver una funzione meramente strumentale, non era altro per Schelling che una riproduzione (*Abbild*) del sapere originario (*Urwissen*) dell'assoluto stesso. Jaeschke, nella sua ricostruzione, pone in evidenza i tratti più rilevanti di questa nuova concezione

Spinozam'. Cusano invece è pressoché sconosciuto agli inizi dell'800 e il riferimento alla *maximitas absoluta* della *Docta ignorantia* sarà recuperato solo successivamente: cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 338-340.

⁶⁸ Già Fichte critica il sistema dell'identità di Schelling e in particolare l'idea che la ragione assoluta non possa essere soltanto l'indifferenza del soggetto e dell'oggetto, ma anche la loro differenza. Come fa notare Jaeschke, Fichte tuttavia non si limita a criticare Schelling, ma cerca di procedere oltre essa in merito alla definizione dell'assoluto, che sarebbe da pensare non come assoluta identità, ma, con Spinoza, come *causa sui*. Jaeschke sottolinea al contempo l'influenza che queste iniziali critiche di Fichte ebbero sulle successive posizioni di Hegel.

⁶⁹ Il primo attacco al sistema dell'identità assoluta lo porta Reinhold, il quale nelle osservazioni pubblicate con il titolo *Schlüssel zur Philodoxie überhaupt* sostiene che la concezione schellinghiana della ragione assoluta non sia altro che un fraintendimento della posizione di Bardili. Nel primo fascicolo del *Kritisches Journal* pubblicato con Hegel, Schelling rimanda al mittente le accuse di plagio, sostenendo che Bardili avrebbe fatto uso dei concetti dell'idealismo trascendentale senza comprenderli.

⁷⁰ Tra queste, oltre all'idealismo soggettivo di Kant e Fichte, Hegel contemplava il realismo di Jacobi. Questi era entrato indirettamente nella polemica riguardante l'*Identitätsphilosophie* con il saggio *Über das Unternehmen des Kriticismus* (1802) pubblicato sui *Beyträge* di Reinhold, il quale vi appose delle note per rendere attuale il testo. *Glauben und Wissen*, pubblicato sul secondo numero del *Kritisches Journal* rappresentò una prima risposta a Jacobi e indirettamente il prosieguo della polemica con Reinhold. Questi ripose a sua volta con le cinque *Metaphysische Briefen* pubblicate sui *Beyträge*, mentre Jacobi rispose allegando tre lettere allo scritto del suo allievo F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des Absoluten* (1803).

sistemica schellinghiana inquadrandola nel suo contesto storico-filosofico. Nella suddivisione delle scienze, iniziando dalle scienze pure, Schelling dichiarava l'impossibilità di ridurre la filosofia alla logica, riduzione che avrebbe alla base una tendenza psicologista inconciliabile con la filosofia, dato il difetto della psicologia di ridurre tutto al rapporto causale⁷¹. Schelling, inoltre, non distingueva tra scienze della natura e scienze dello spirito, in quanto ognuna di esse non sarebbe altro che la realizzazione dell'unica filosofia, ed escludeva, in questa fase, ogni forma non ideale o empirica di conoscenza, compresa la storia (*Historie*), dal novero delle scienze. Come già nel *System* del 1800, l'arte veniva posta al vertice del sistema schellinghiano, non intesa come una scienza particolare, bensì come esposizione stessa dell'assoluto secondo il modello (*Urbild*) della bellezza. Rimarcando la sua distanza da Fichte e da ogni forma di soggettivismo che presupponeva un'originaria divisione di soggetto e oggetto, Schelling nell'ultima fase del suo periodo jenese⁷² spostò la riflessione sull'assoluto sul terreno di una 'teologia filosofica', identificando l'assoluto con Dio o il 'tutto' (*All*) quale centro immanente del mondo, accentuando in tal modo le sue posizioni panteiste.

6. *La popolarità della Wissenschaftslehre e l'arretramento della filosofia*

La tarda filosofia di Fichte, a cui Jaeschke dedica la quarta parte del volume, è presentata in primo luogo a partire dal contesto profondamente mutato della filosofia postkantiana: essa non si nutriva più da un confronto aperto, caratterizzato dalla vicinanza personale e dallo scambio fitto e continuo delle idee, ma si trasformò nei primi anni dell'Ottocento in un filosofare individuale, in cui pur nell'evidenza delle reciproche influenze, si restava arroccati su posizioni sistematiche ritenute alternative e il dialogo, allorché presente, era pura polemica. Ciò è particolarmente evidente dal percorso filosofico di Fichte, il quale, dopo le vicende dell'*Atheismusstreit*, sentì da un lato il bisogno di ridefinire i principi generali della sua *Wissenschaftslehre*, a suo dire fraintesi, e dall'altro di rendere più accessibili, popolari, i principi etici e metafisici della sua opera, da contrapporre alla filosofia della natura di Schelling⁷³.

⁷¹ Jaeschke sottolinea come la posizione di Schelling si determini in questa fase in opposizione a quella del suo collega a Jena J.B. Fries. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 375.

⁷² Jaeschke fa qui riferimento alle *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Anche gli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) e gli *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1807) restano per Jaeschke legati ai temi dell'*Identitätsphilosophie*. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 419.

⁷³ Nell'estate del 1805 Fichte tenne a Erlangen delle lezioni *Über das Wesen des Gelehrten*, pubblicate l'anno successivo, in cui poneva a tema l'idea divina, ribadendo contro Schelling, come la natura non rappresentasse altro che un

Nelle rielaborazioni della *Wissenschaftslehre* e in particolare nelle tre successive versioni del 1804, Fichte si confrontò nuovamente con l'assoluto schellinghiano, fornendo un'esposizione, a suo dire più aderente al vero spirito dell'idealismo trascendentale, dell'unità di sapere ed essere, e affermando che «ogni essere è sapere e non la morta materia, ma ovunque vita, spirito, intelligenza» e che d'altra parte «ogni sapere è essere, ossia verità, eterna e immutabile»⁷⁴. L'assoluto venne inteso da Fichte in questa fase né come essere, né come sapere, ma come l'unità di entrambi, la quale, non afferrabile dal concetto (*Begriff*) si darebbe attraverso la pura intuizione (*Anschauung*).

Secondo Jaeschke, questi mutamenti della *Wissenschaftslehre*, se da un lato danno la misura dell'influenza di Schelling sulla tarda filosofia fichtiana, dall'altra sono il simbolo più chiaro di una profonda revisione di quell'ideale di razionalità che, introdotto dall'*Aufklärung* e promosso da Kant, aveva costituito il fondamento della filosofia classica tedesca nel suo complesso. Non più 'governata dalla sola ragione', secondo il monito di Jacobi, essa nel primo decennio dell'Ottocento si mosse secondo due diverse direzioni: da un lato, verso un rinnovato tentativo di dimostrare l'unità di ragione e rivelazione, di filosofia e religione – è questa l'intenzione a cui rispondono, secondo Jaeschke, la *Identitätsphilosophie* di Schelling, la tarda filosofia di Fichte e ancora più chiaramente il successivo sistema di Hegel –, dall'altro lato, e questa è per l'autore la via più battuta, quella di una definitiva presa di distanza dalla filosofia *tout court*, in vista di un sapere del positivo (*Positiv*), di una certezza più ferma che il metodo razionale della filosofia non poteva garantire.

Alla base di questo passaggio cruciale della filosofia classica tedesca, descritto da Jaeschke nella quinta parte del testo, intitolata *Von der Vernunftphilosophie zu den Mysterien der Philosophie*, vi era la crescente convinzione, sulla scia del pensiero di Jacobi, dell'insufficienza della sola razionalità per la costruzione della vita umana. Ma se la *Unphilosophie* di Jacobi voleva rappresentare un'alternativa alla filosofia trascendentale, all'«arroganza dell'intelletto e alle sue vuote fantasticherie»⁷⁵, restando tuttavia sul terreno della filosofia, la *Nichtphilosophie* di Carl August

ostacolo o disturbo alla realizzazione della vita beata (*selige*) e come la libertà si potesse raggiungere solo attraverso il dominio sulla natura. Alla filosofia popolare di Fichte e in particolare a queste lezioni, Schelling rispose con lo scritto *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), contrapponendosi alla svalutazione della natura da parte di Fichte e affermando che ogni vera filosofia non sarebbe che *ipso facto* una 'filosofia della natura'.

⁷⁴ J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1989 ss., II/6, p. 164.

⁷⁵ F.H. Jacobi, *Von der göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1802).

Eschenmayer⁷⁶ prospettò un vero e proprio abbandono di quest'ultima, in direzione di una teologia liberata da ogni speculazione, accessibile solo attraverso il credere (*Glauben*). Questa sfida teologica alla *Vernunftphilosophie* fu raccolta in primo luogo da Schelling a partire dallo scritto *Philosophie und Religion* (1804), il cui obiettivo era quello di riporre al centro della considerazione filosofica i 'veri misteri della filosofia' rivendicando per quest'ultima i temi di cui il dogmatismo religioso e la non-filosofia del *Glauben* si erano indebitamente appropriati: la dottrina dell'assoluto e dell'origine (*Geburt*) eterna delle cose nella loro relazione a Dio. Con questa direzione impressa alla sua filosofia, Schelling iniziava però una riconsiderazione profonda della sua stessa concezione dell'assoluto, affermandone la conoscibilità solo per mezzo dell'intuizione, affrontando il problema del passaggio dall'infinito al finito in considerazione del *male* e arrivando a sostenere la necessità di un 'salto', di una soluzione di continuità tra finito e infinito. Si può dire dunque che con Schelling la filosofia classica tedesca dei primi anni dell'Ottocento tornò a considerare all'interno della sua prospettiva di indagine temi e problematiche che l'*Aufklärung* e Kant avevano espunto, come quello della realtà di Dio e della sua conoscenza, ossia della teodicea, intesa ora da Schelling come il presupposto della vera filosofia. Questa torsione teologica del pensiero schellinghiano interessò un altro concetto fondamentale della filosofia classica tedesca, quello di libertà. Nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) Schelling corresse il precedente concetto idealistico di libertà, inteso come pura autonomia o autarchia, declinandolo nei termini di una possibilità di scelta tra bene e male, concepita a partire dalla distinzione tra *Grund* e *Wesen* di Dio. Jaeschke mostra nella sua ricostruzione il progressivo slittamento di Schelling su di un terreno teosofico e mitologico, in cui la filosofia è concepita non più come conoscenza dell'assoluto, ma come manifestazione stessa di Dio, e in cui, con tratti vicini allo gnosticismo, l'uomo viene collocato a metà tra Dio e natura, responsabile del male e della perdita dell'unità della natura stessa⁷⁷. Nel breve volgere di alcuni anni, Schelling

⁷⁶ C.A. Eschenmeyer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* (1803).

⁷⁷ Queste sono le premesse di un nuovo aspro confronto che ha la sua acme nel 1811/1812, ma le cui conseguenze sono visibili a giudizio di Jaeschke per gran parte della filosofia tedesca del XIX sec., il cosiddetto *Theismustreit*, che vide come attori principali Jacobi e Schelling, ma che coinvolse, tra gli altri, anche Goethe, Schlegel e Fries. Provocato ancora una volta da uno scritto di Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), esso era in primo luogo un attacco al nuovo corso della filosofia di Schelling e alla pretesa di ogni filosofia della natura o naturalismo (*Naturalismus*) di occuparsi di Dio e porsi quindi come un teismo. Tra il pensiero di Dio e il concetto di natura e di scienza a essa relativa, vi era per Jacobi un'antinomia profonda, in quanto la scienza, che Jacobi identificava con il moderno meccanicismo, non poteva avere alcun interesse alla conoscenza di Dio, data la sua intenzione di sostituirsi a esso quale principio di spiegazione della realtà. A tale posizione Schelling contrappose nel *Denkmal der Schrift von den*

giunse così a una nuova *Denkart*, attraverso cui riconsiderare il suo impianto sistematico e la sua stessa idea di scienza, ripensati a partire da una filosofia delle epoche del mondo (*Weltalter*). Negli scritti che si riferiscono a questi tentativi di elaborazione di una nuova configurazione sistematica condotti a partire dal 1814/1815, Schelling identificava la scienza in senso proprio non più con la conoscenza razionale o dialettica, relegando quest'ultima a uno stadio transitorio in vista della vera scienza, definita ora, secondo una prospettiva fortemente mutata, come *Historie*. Nelle successive lezioni tenute all'Università di Erlangen (1820/1821), Schelling si allontanò ulteriormente dalla sua precedente concezione rimettendo in discussione l'idea di un sistema della filosofia in quanto tale, dal momento che essa aveva, a suo giudizio, come necessario e insuperabile presupposto la contraddizione tra diversi sistemi. Così la vera scienza doveva trarre origine per Schelling non dal sistema, ma dall'*Aystasie*, e in quanto manifestazione dell'assoluto non doveva più essere subordinata alle singole forme sistematiche, ma concepita come pura autoconoscenza della libertà eterna nelle diverse epoche storiche.

7. Hegel, Schelling e la rinuncia alla filosofia classica tedesca

Chi non rinunciò nel corso del tempo all'identità tra scienza e sistema, ma condusse tale implicazione alle sue estreme conseguenze fu Hegel, alla cui filosofia è dedicata la sesta parte del volume⁷⁸. Come suggerito dalla scelta di Jaeschke di concentrare l'intera esposizione in un'unica sezione a essa dedicata, la filosofia di Hegel è presentata come una via di pensiero per molti aspetti autonoma e in controtendenza rispetto agli sviluppi della filosofia postkantiana. La possibilità di fornire una ricostruzione unitaria della filosofia hegeliana risiede per Jaeschke in primo luogo nel fatto che essa, diversamente da quella di Schelling o Fichte, non conobbe differenti fasi – non è possibile parlare di un primo o ultimo Hegel –, ma tenne fede, nonostante le trasformazioni e gli aggiustamenti che essa conobbe soprattutto durante il periodo jenese, al suo progetto iniziale: la realizzazione del *System der Philosophie*⁷⁹. La peculiarità e la novità stessa di tale sistema è da

göttlichen Dingen (1812) l'idea che la conoscenza di Dio non sia soltanto interesse della scienza, ma che ne sia il suo elemento proprio e che il compito della filosofia non sia altro che esplicitare il concetto di Dio stesso e fornire la prova della sua esistenza.

⁷⁸ Questa parte costituisce una sorta di compendio del già menzionato W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, cit.

⁷⁹ In particolare, ciò che non si trasforma nella filosofia hegeliana e che è alla base della sua straordinaria continuità è secondo Jaeschke l'idea stessa di assoluto. Questo viene inteso fin da subito da Hegel in maniera diversa da Schelling non come semplice identità di pensiero ed essere o come *Indifferenzpunkt*, ma come l'intero (*das Ganze*) della realtà pensata processualmente.

individuare a giudizio di Jaeschke nella concezione del *Geist*⁸⁰, e del ruolo preminente della filosofia dello spirito nella sua organizzazione complessiva. Sviluppando il concetto fichtiano di Io e quello schellinghiano di autocoscienza, Hegel elaborò fin dai primi anni jenesi un'idea di sistema intorno al concetto di *Geist*, quale generale processo di riconoscimento (*Anerkennung*) o autoconoscenza del sapere nell'altro da sé, caratterizzato dal rifiuto del modello fondazionalista e della separazione tra finito e infinito di buona parte della filosofia postkantiana e da una concezione immanente della verità, poi definita secondo il principio storico-dialettico del *Begriff*.

Le trasformazioni che interessarono la filosofia hegeliana tra Jena e Norimberga, che culminarono con la pubblicazione della *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), riguardarono in primo luogo il ruolo generale della logica quale prima parte del sistema. Nonostante la netta presa di distanza di Hegel nei confronti della filosofia critica emersa già durante gli anni jenesi, ciò che Jaeschke sottolinea nella sua ricca trattazione del pensiero hegeliano è l'ispirazione essenzialmente kantiana della logica di Hegel, almeno per ciò che riguarda le sue intenzioni generali: la costituzione di un *System der reinen Vernunft*. Ponendosi sul terreno postmetafisico in cui Kant aveva collocato la filosofia, Hegel si sarebbe proposto in tal modo di portare a termine il progetto kantiano di un 'sistema completo e necessario delle determinazioni di pensiero'. È tuttavia proprio sul significato di tali determinazioni che si può misurare la distanza di Hegel da Kant, a giudizio di Jaeschke: per Hegel non si trattava, infatti, di sistematizzare le forme di pensiero già conosciute, di ampliare o correggere la tavola delle categorie, bensì di rendere tali determinazioni, e la loro relazione interna, l'oggetto stesso della logica. Esse non furono intese da Hegel come uno strumento dell'intelletto, il cui corretto uso dovrebbe permettere l'accesso a una conoscenza vera, bensì come forme della verità stessa. Percorrendo questa via, Hegel rifiutò la separazione propria del criticismo tra determinazioni dell'essere e del pensare, tenendole insieme spinozianamente e senza con questo ritornare, a giudizio di Jaeschke, allo stadio di un'ontologia precritica. Non si darebbe, infatti, per Hegel una verità dell'essere al di fuori del pensiero, e tuttavia quest'ultimo non è limitato alla sfera soggettiva, ma assume un valore oggettivo, in quanto le sue forme sono intese come forme

⁸⁰ L'origine del concetto di 'spirito' in Hegel, spesso equivocato, non può essere fatta risalire alla vecchia metafisica di scuola, né alla filosofia di Kant o di Fichte in cui esso non ricopre un ruolo centrale, ma occorre retrocedere, secondo Jaeschke, al significato teologico di *pneuma*, quindi non lo *spiritus*, quanto piuttosto il *nous* o la *mens*, sebbene in un senso nuovo e arricchito rispetto alla tradizione. Per una prima determinazione del concetto di *Geist* in Hegel si veda il frammento *Das Wesen des Geistes* (1803) in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968 ss., Bd. 5, pp. 370-373.

del vero⁸¹. Ciò che dunque Hegel definisce 'dialettica', avendo sempre come punti di riferimento Kant, in particolare la trattazione delle antinomie nella Dialettica trascendentale, e Spinoza-Jacobi del principio dell'*omnis determinatio est negatio*, è da intendersi come l'immanente movimento delle determinazioni di pensiero nella loro negatività interna o contraddizione, principio che trova per Hegel adeguata forma solo nel *Begriff*. Entrando nel dettaglio della *Wissenschaft der Logik* l'analisi di Jaeschke si sofferma sulla natura del Concetto, quale forma della 'totalità' delle determinazioni, ponendo in particolare l'accento sull'identità strutturale tra *Begriff* e *Ich*, in quanto entrambi rappresentano l'unità non presupposta né semplicemente posta attraverso un atto di libertà, ma riflessiva, costituentesi cioè necessariamente attraverso la relazione all'altro da sé. Jaeschke fornisce inoltre un'interpretazione, a nostro avviso convincente, della sezione *Objektivität* della *Lehre vom Begriff*, considerata tradizionalmente la più problematica dell'intera logica hegeliana⁸². L'accusa spesso rivolta a Hegel di avere trattato l'oggettività non nella logica oggettiva bensì in quella soggettiva o di aver combinato in maniera illegittima e affrettata determinazioni logiche con concetti della filosofia della natura nella trattazione del *meccanismo*, del *chimismo* e della *teleologia*, dovrebbero, secondo Jaeschke, cadere in considerazione del fatto che, nel corso degli anni di Norimberga, Hegel lavorò lungamente al perfezionamento di questa sezione, da egli ritenuta fondamentale per il passaggio all'*Idea*, e soprattutto se si considera più attentamente la forma logica dell'oggettività, che, concepita come la totalità reale delle determinazioni, non può rientrare nella sfera dell'Essere, né in quella dell'Essenza, ma presuppone la struttura del sillogismo e dunque l'intero percorso della logica soggettiva o del Concetto. L'ultima parte della logica speculativa hegeliana viene presentata come il luogo di un ultimo decisivo confronto con Kant, in quanto sulla base della natura speculativa del *Begriff*, l'*Idea* sarebbe concepita da Hegel non più nel senso di una meta o un 'modello per una massima', come nella filosofia pratica kantiana, ma propriamente come il terreno della libertà, sul quale pensare l'unificazione di soggettività e oggettività, così come essa è posta nella *vita*, nel *conoscere* e nell'*agire*.

Un altro punto su cui Jaeschke insiste particolarmente è il fatto che dell'intero *System der Wissenschaft*, spesso considerato il sistema filosofico per eccellenza, Hegel abbia fornito una trattazione propriamente scientifica solamente della sua prima parte, la Logica, mentre le restanti parti sono soltanto abbozzate, delineate nei corsi

⁸¹ Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 596-608.

⁸² Su questo argomento cfr. P. Livieri, *Sul problema della sezione Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, «Verifiche» 36 (2007), pp. 157-186.

universitari tenuti prima a Heidelberg e poi a Berlino, a supporto dei quali Hegel stilò il grande compendio dell'*Enzyklopädie*, nelle sue diverse edizioni. Il sistema hegeliano resta nell'arco della sua intera elaborazione un sistema di lezioni, incentrato anche nella sua fase matura sulla filosofia dello spirito⁸³. È qui che si mostra il concetto libero e in particolare nella dimensione dello spirito oggettivo e assoluto, a cui Hegel dedica la maggior parte delle sue lezioni berlinesi. Nell'analisi che di esse Jaeschke compie, sulla scorta dei suoi studi che nel corso degli anni hanno permesso una loro corretta ricostruzione filologica, ci sembra interessante la sua insistenza su alcune tematiche ancora controverse e dibattute legate alla storicità (*Geschichtlichkeit*) dello spirito hegeliano. La storia, ricorda Jaeschke, è per Hegel la forma propria di esplicazione dello spirito, distinta dallo sviluppo (*Entwicklung*) della natura e ciò che li distingue è la dimensione dell'*Anerkennung* che costituisce lo spirito in quanto tale, anche quando essa non è voluta né cosciente. Tenendo presente questo punto non sarebbe in alcun modo legittima a giudizio di Jaeschke l'interpretazione della filosofia della storia hegeliana come una teodicea⁸⁴, in quanto il processo di riconoscimento non avrebbe niente a che vedere con l'idea di progresso elaborata dall'*Aufklärung*, né con una visione ingenuamente ottimistica, né con l'idea di uno scopo immanente o di un dio personale che guiderebbe l'ordine degli eventi, ma appunto solo con la struttura dell'*Anerkennung*. Le incomprensioni o le distorsioni della filosofia dello spirito hegeliana avverrebbero per lo più a causa di sovrapposizioni terminologiche o concettuali, come riguardo alla questione ancora oggi molto discussa, soprattutto in ambito anglosassone, della 'morte dell'arte' (*End/Death of Art*). Questa tematica che si richiama più o meno esplicitamente all'estetica hegeliana, sconta anch'essa una fondamentale incomprensione della storicità dello spirito nel contesto della filosofia hegeliana, secondo la quale la fine (*Ende*) dell'arte non esprime l'impossibilità storica del darsi di nuove forme artistiche, ma l'impossibilità dell'arte in quanto tale – allorché lo spirito si riconosca in un elemento puramente spirituale e non più legato alla

⁸³ La filosofia della natura – sebbene a giudizio di Jaeschke essa non possa essere interpretata, come ancora oggi si tende a fare, alla stregua di una comprensione puramente teoretica o aprioristica dei fenomeni naturali, ma un tentativo di mostrarne il grado di unità interna o razionalità – resta uno stadio intermedio tra la logica e la filosofia dello spirito, caratterizzato dall'impotenza (*Ohnmacht*) di non poter tener fermo il concetto nella considerazione della molteplicità delle forme esteriori. Sull'ampio dibattito intorno alla filosofia della natura hegeliana rimandiamo in primo luogo a R. Wahsner, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie: über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996, e Id. (Hrsg.), *Hegel und das mechanistische Weltbild: vom Wissenschaftsprinzip Mechanismus zum Organismus als Vernunftbegriff*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005.

⁸⁴ K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949.

natura, come nel caso degli oggetti artistici – di appagare il bisogno più elevato dello spirito, il suo sapere di sé o riconoscersi nell'altro da sé⁸⁵.

Tenendo fermo il punto della storicità dello spirito, Jaeschke cerca da ultimo di fornire una lettura complessiva della filosofia della religione hegeliana, collegandola al dibattito filosofico a essa contemporaneo. Hegel assegnò alla sua *Religionsphilosophie* – disciplina allora nuova, sorta nel contesto della filosofia postkantiana – il doppio compito ermeneutico di concepire l'oggetto della religione, che inizialmente appare come un 'positivo', contrario alla ragione o al di sopra di essa, come un che di intrinsecamente razionale, e mostrare al contempo la sua inadeguatezza quale forma dell'autocoscienza dello spirito. L'indagine storico-filosofica che Hegel condusse sulla religione, non limitandosi, come molti suoi contemporanei, al solo cristianesimo, ebbe la pretesa di comprendere tutte le religioni come delle forme storicamente variabili dell'autocoscienza dello spirito, avendo come unico 'presupposto' la presenza della ragione nella religione stessa⁸⁶. Sebbene risulti problematica per la critica contemporanea la cesura che Hegel pose nelle sue lezioni tra le religioni storiche o 'determinate' e la religione cristiana considerata come 'compiuta' o 'assoluta', Jaeschke sottolinea come, a differenza di altri percorsi intrapresi dalla filosofia classica tedesca in quegli stessi anni (Schlegel e soprattutto Schelling), la religione nella prospettiva sistematica hegeliana non fu intesa come fondamento della filosofia, ma come 'oggetto' del concepire filosofico, in quanto fondata sulla rappresentazione (*Vorstellung*) dello spirito.

Sulla base della ricostruzione qui proposta, la filosofia hegeliana non può essere considerata, come spesso avviene, il compimento di un'epoca, né tanto meno l'inizio di un modo nuovo di filosofare, ma forse uno strenuo tentativo di proseguire un percorso solo iniziato e non compiuto dalla filosofia classica tedesca postkantiana, ormai profondamente mutata e snaturata.

Al definitivo abbandono dei principi e del metodo che avevano ispirato quest'ultima Jaeschke dedica la parte finale del volume, trattando della filosofia dell'ultimo Schelling. Questi, ritornato all'insegnamento accademico da cui era rimasto lontano, con una breve pausa (Erlangen 1820-1826), per circa venti anni e andando poi a occupare, anche simbolicamente, la cattedra che era stata di Hegel a Berlino, volle farsi promotore di una nuova età della vita spirituale, proclamando la fine della filosofia razionale o

⁸⁵ A.C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Columbia University Press, New York 1986.

⁸⁶ Per un approfondimento di questo punto si veda il lavoro già menzionato di W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*, cit.

negativa e l'inizio della filosofia positiva. In opposizione alla forma logica o razionale, la filosofia per Schelling avrebbe dovuto abbracciare interamente il metodo storico, non nel senso della storicità critica dell'*Aufklärung*, ma nel senso di un sapere fondato su contenuti in ultima istanza non deducibili. I sistemi logici, di per sé non falsi, ma strutturalmente deficitari, avrebbero dovuto lasciare il posto a una narrazione (*Erzählung*) fondata sul *fatto* del mondo e da ultimo sul cristianesimo. Solo in questo modo la filosofia poteva secondo Schelling uscire dal metodo aporetico della ricerca del principio o del fondamento, abbandonando cioè il razionalismo logico-matematico, inizialmente da egli stesso considerato come paradigmatico del sapere vero o scientifico e ora ritenuto una forma di sapere non-conoscente. L'errore comune di tutti i sistemi filosofici⁸⁷, la loro instabilità, risiedeva per Schelling nel loro riguardo unicamente per la forma logica senza la giusta considerazione per una conoscenza positiva del mondo. Nell'ottica di un avvicinamento alla filosofia positiva, coincidente per Schelling con una filosofia del cristianesimo, deve essere inquadrato il progetto di una 'filosofia della mitologia', di cui egli, in un decennio in cui prendeva piede una profonda ricerca sui miti, una vera e propria epidemia mitologica⁸⁸, propose un significato strettamente religioso, identificando la mitologia con la religione naturale. Nella rappresentazione mitica, per ciò che riguarda l'epoca precristiana e successivamente nella rivelazione cristiana della 'volontà divina', risiedeva per l'ultimo Schelling la fonte della vera conoscenza. Alla vera conoscenza o rivelazione, che si colloca al di là della ragione, non essendo per essa possibile fornire alcuna conoscenza *a priori* in quanto atto totalmente libero, la coscienza si doveva disporre con un atto volontario di rinuncia alla negatività della razionalità filosofica, e in particolare nei confronti di quel modo di filosofare postkantiano che dopo tanto peregrinare non era stato in grado di condurla a ciò che essa propriamente voleva, al suo *eigentliches Wollen*⁸⁹.

⁸⁷ Nella sua esposizione genetica dei diversi sistemi filosofici della modernità Schelling prendeva le mosse da Cartesio, passando poi ai sistemi di Spinoza e Leibniz-Wolff, fino a Kant e Fichte e coinvolgendo nella critica la sua stessa prima stagione filosofica ora esplicitamente rinnegata. A Hegel, considerato il vero *Ecce homo* della filosofia negativa, Schelling dedicò una trattazione specifica e una critica dettagliata e personale in un corso monachese del 1832/1833.

⁸⁸ In questo modo si espresse Ludwig Tieck in una lettera a Ferdinand Solger del maggio 1818. Come opera simbolo degli studi di mitologia nella Germania del primo Ottocento occorre qui ricordare F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Leske, Leipzig-Darmstadt 1810.

⁸⁹ Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 740-742.

8. Conclusioni

Era impossibile qui dar conto della ricchezza delle tematiche e delle connessioni storico-filosofiche che emergono dal testo di Jaeschke e Arndt, come del resto è impossibile per ogni lavoro storiografico, per quanto accurato e dettagliato, sostituirsi alla lettura dei testi e alle parole degli autori di cui esso tratta. Per quanto ci riguarda, non potendo entrare nel dettaglio, dovremmo finire inevitabilmente a parlare dei difetti e delle mancanze, che per il lavoro qui preso in esame potrebbero essere emblematicamente rappresentate dalla fin troppo evidente assenza di Hölderlin. A questa figura chiave della filosofia classica tedesca, che ne racchiude il senso profondo nella sua lacerazione filosofica ed esistenziale tra la ricerca dell'intero o assoluto e l'imperscrutabilità del suo fondamento, all'ispiratore del cosiddetto *Ältestes Systemprogramm*, si fa qui riferimento solo fugacemente in alcuni passaggi dedicati ad altri autori o all'introduzione di tematiche generali⁹⁰. Dal punto di vista della storiografia filosofica si potrebbero muovere altri appunti, riferendosi ad esempio al fatto che il 'monoteismo della ragione e politeismo dell'immaginazione', su cui quella filosofia si costituisce, viene in questo testo ricondotto in schemi tutto sommato già utilizzati, come quello kroneriano⁹¹ teso a evidenziare la progressiva riflessione sui problemi gnoseologici sollevati dalla *Kritik* kantiana o come quello diltheyano della profonda unità tra filosofia e religione posta alla base di quell'intera stagione del pensiero, tralasciando un modello interpretativo culturalmente più ampio, legato alla *Goethe-Zeit* e alla Rivoluzione francese. Nelle sue linee guida, così come nei temi e negli autori trattati si potrebbe affermare che questa storia della filosofia classica tedesca postkantiana non si discosti poi molto dalle vecchie storie dell'idealismo tedesco novecentesche. Ma come accennato all'inizio, il passaggio dall'uno all'altra non ha il senso di una sostituzione del paradigma ermeneutico, ma è tesa innanzitutto a correggere un'interpretazione storiografica che proprio la filosofia classica tedesca ha contribuito a generare: l'idea di una storia della filosofia continua e progressiva, con un inizio embrionale e un necessario compimento⁹². Questa correzione, frutto di un'attenta

⁹⁰ Non viene data nel testo a nostro avviso la giusta rilevanza alla critica di Hölderlin a Fichte e in particolare al frammento *Urtheil und Seyn* (1795) quale espressione di una necessità di procedere oltre l'Io assoluto in direzione del suo fondamento quale Esser-Uno immemorale. Cfr. C. Jamme, F. Völkel (Hrsg.), *Hölderlin und der deutsche Idealismus: Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, fromman-holzboog, Stuttgart 2003; A. Bertinetto, *La cultura tedesca negli anni '90 del Settecento. Le origini dell'idealismo trascendentale di Fichte e dell'idealismo speculativo di Hölderlin*, in G. Brandone, T. Cerrato (a cura di), *Origini e percorsi dell'idealismo tedesco*, Quaderni del Liceo Classico D'Azeglio, 4, Torino 2011, pp. 43-63.

⁹¹ Cfr. *supra*, nota 9.

⁹² Le basi filosofiche di tale modello storiografico possono esser fatte risalire all'idea di una storia universale proprio dell'*Aufklärung* o al modello della 'storia

analisi storica, porta ad affermare che la filosofia classica tedesca postkantiana non possiede alcuna unità teleologica, che la sua storia non può essere considerata come la progressiva realizzazione di alcunché – con buona pace di alcuni dei suoi stessi interpreti – e che la filosofia kantiana a cui essa costantemente si richiama, così come l'idea di una razionalità assoluta, vengono costantemente smentite.

Ne risulta una storia della filosofia classica tedesca 'debole' quanto il suo concetto, di una debolezza che tuttavia ci pare ben più forte e consapevole di qualsiasi tentazione a rinunciare a uno sguardo sinottico e accontentarsi della fenomenologica impossibilità di abbracciare la totalità dei fatti, in questo caso la storia dei concetti e delle idee, ritenendo inattuale o peggio inutile e dannosa ogni 'storia di...' in filosofia. Se di contro è forse corretto ritenere eccessivamente ingenuo che un approccio storico-critico possa di per sé porre rimedio alle 'aberrazioni' delle interpretazioni e delle esegesi filosofiche e considerare aberrante piuttosto la riduzione della filosofia a filologia, questa considerazione, che non esitiamo ad abbracciare, trae il suo senso solo in una prospettiva storica, a cui essa dovrebbe fare costantemente riferimento – possibilmente attraverso un buon testo di storia della filosofia – per non restare un'espressione solamente incosciente dello 'spirito dei tempi'.

christian.belli@libero.it

della ragion pura' di Kant, per il quale le filosofie del passato non sono prodotti esterni della ragione, ma momenti nella ricerca della ragione nella storia, e trova completa affermazione nell'identificazione hegeliana di filosofia e storia della filosofia. Non solo Hegel scrisse una storia generale della filosofia, quale storia della progressiva manifestazione dell'assoluto, ma a essa lavorarono anche Reinhold, Fries, Tennenmann e Schleiermacher. Sull'argomento cfr. G. Piaia, G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia. L'età hegeliana*, Antenore, Roma-Padova 1995.