

Carla De Pascale

Il razionale e l'irrazionale

La filosofia critica
tra Hamann e Schopenhauer



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2014

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884674010-6

LA LOTTA CONTRO L'ASTRAZIONE¹

Questo volume propone una ricognizione, per quanto limitata a pochi pensatori, della discussione suscitata dalla dottrina kantiana delle facoltà dell'animo umano, sensibilità, intelletto, ragione – dette anche, altrove, le «Grundquellen des Gemüts» –; discussione che non fu soltanto critica, ma anche svolgimento di tale dottrina. Come si sa, Kant riteneva di aver prodotto il modello dei principi *a priori* della conoscenza, come propedeutica al “sistema della ragion pura”. La distinzione, fra la Critica della ragion pura e il sistema di essa, che, nell'ultimo decennio della sua vita Kant sembrò accantonare, va tenuta presente perché da alcuni venne intesa come una incompiutezza del sistema kantiano, mentre, da altri, venne completamente ignorata, fornendo così il motivo di criticare l'astrattezza programmatica di un procedimento analitico che separava ciò che era originariamente uno, col risultato di rendere incomprensibile il rapporto dell'uomo con il suo mondo, anzi, con il mondo armonico di cui era parte. La filosofia critica finì per rappresentare un modello assunto, pressoché totalmente, in negativo; il che non toglie che la somma di costi e benefici presenti comunque un saldo attivo per una filosofia come quella di Kant, dotata della consapevolezza di determinare una “svolta” irreversibile nella storia del pensiero.

Molte sono le ricostruzioni del tema offerte dagli studi, anche italiani, e numerosi gli autori di volta in volta scelti a oggetto d'indagine, attingendo alla cerchia di quanti si ispirarono a Kant e riconobbero nel filosofo di Königsberg un forte punto di riferimento. In questo volume si è ritenuto di portare sul proscenio pensatori di differente formazione e provenienza culturale, operanti in ambienti intellettuali

¹ Ho dato una sintetica anticipazione di alcuni contenuti di questo volume nella memoria *Against Kant's Process of Abstraction: from Herder to Schopenhauer*, presentata all'XI Congresso mondiale kantiano (Pisa 2010), i cui atti sono stati pubblicati in S. Bacin - A. Ferrarin - C. La Rocca - M. Ruffing (Hrsgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant - Kongresses 2010*, 5 voll., de Gruyter, Berlin 2013, V, pp. 703-712.

diversi. Ciò con lo scopo di dimostrare due tesi fra loro complementari: da un lato, la sostanziale analogia che accomuna talune prese di distanza dal criticismo, anche se provenienti da diversa origine: una analogia rilevabile se non altro nella scelta di privilegiare nelle rispettive trattazioni certi concetti fondamentali, piuttosto che altri, e porli al centro della discussione. E, da altro lato, invece, l'impostazione totalmente differente cui tali prese di distanza dal criticismo precludono, pur muovendo da un punto di partenza apparentemente analogo nel criticare determinati concetti centrali della filosofia di Kant.

Ma una volta poste in evidenza talune analogie presenti nel pensiero di autori tanto diversi, i quali daranno successivamente vita a elaborazioni teoriche anche decisamente distanti tra loro, occorrerà poi riuscire a comprendere le ragioni di quelle vicinanze, che assumono talora l'aspetto di una sorta di minimo comun denominatore sul fronte di una battaglia contro la filosofia critica, o di una rettifica radicale di essa. In questo quadro, di un qualche interesse è il trovarsi, dapprima, con Herder e Hamann, al cospetto di pensatori collocati temporalmente a cavallo tra un neoclassicismo che ha ormai forti punti di tangenza con lo *Sturm und Drang* e il pre- o proto-romanticismo. Poi, come nel caso dello Hegel di Jena, di fronte a una presa di distanza dalla filosofia di Kant germinata in un clima mentale che si voleva non più "critico" ma "speculativo"; e, da ultimo, di fronte alla reazione di un filosofo come Schopenhauer, che non ha ormai più nulla da spartire con la generazione degli "epigoni" (dai più fedeli fino ai più critici o scettici)² e che ha d'altra parte un conto aperto, destinato a non essere mai più saldato, con le filosofie speculative – prima fra tutte quella di Hegel.

Come è stato tante volte notato, l'astrattezza del procedere kantiano e il formalismo che ne discende rappresentano, insieme al dualismo, l'oggetto polemico per eccellenza entro il novero delle obiezioni mosse dai contemporanei o immediati successori alla filosofia critica.

È agevole comprendere come proprio l'astrattezza dovesse essere uno degli elementi prevalenti della contestazione del criticismo operata da Herder, il cui pensiero, pur refrattario a definizioni capaci di descriverne con nettezza il profilo, fu certamente legato in modo intimo

² Esprimendomi così, intendo sottolineare la peculiarità della sua metafisica rispetto alle altre proposte filosofiche; ma non è mancato chi, come O. Liebmann, ha riservato un capitolo a Schopenhauer nell'ambito di uno studio dedicato appunto al tema *Kant und die Epigonen*, Fischer, Erlangen 1991 (Nachdr. der Ausgabe Stuttgart 1865); trad. it. *Kant e gli epigoni*, a cura di G. Cognetti, Editoriale scientifica, Napoli, 1990.

(anche) ad una forma tutta sua di empirismo, che si potrebbe definire vitalistico³. E infatti gli scritti herderiani sono affollati di rilievi polemici riguardo al pensiero astratto; nel testo che prenderemo come base, *Una metacritica alla Critica della ragion pura* (1799)⁴, si trova un passo come il seguente: «Se anche fosse possibile [...] una scienza trascendentale pura dell'intero universo e se si potesse osservare nello spazio e nel tempo la cosa in sé, pura e incondizionata, io non lo vorrei. Io voglio conoscere l'universo così come esso mi è dato e come io sono assegnato ad esso; l'uomo non deve costruire partendo dall'alto, ma dal basso e deve guadagnarsi con fatica le sue conoscenze»⁵. E il fenomeno si ripropone in una lunga serie di saggi, nell'intero arco della produzione herderiana, tra i quali merita una menzione speciale *Kalligone* (1800), opera questa volta concepita all'insegna di una "metacritica" della kantiana *Critica del Giudizio*⁶.

³ Una forma di empirismo non facile da qualificare, ma comunque destinata a sfociare in uno scetticismo radicale. Certo, esagerata appare la connotazione del punto di partenza della dottrina di Herder come un «naive und verworrene dogmatische Empirismus», data da R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 voll., R. Gaertner Verlag, Berlin 1877 e 1885, nel cap. sulla *Metacritica*, II, pp. 662-693, ma va aggiunto che i contemporanei non dovettero aver dubbi sul tema, se uno dei primi saggi di critica della *Metacritica* herderiana si intitolava *Über die drey Grundvesten des modernsten Empirismus einer phantasierenden Vernunft. Raum, Zeit und Kraft*, in F.T. Rink, *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion*, Nicolovius, Königsberg 1800, rist. an. Culture et Civilisation, Bruxelles 1969, pp. 57-134 e tale connotazione torna di continuo, nel corso del saggio. Sulle interpretazioni dei nostri contemporanei si veda la nota 65 del prossimo capitolo.

⁴ J.G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Erster Theil e J.G. Herder, *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Zweiter Theil, in *Herders Sämmtliche Werke*, 33 voll., hrsg. von B. Suphan - C. Redlich - R. Steig, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1877-1913, XXI, 1881 (rist. Olms, Hildesheim 1967-1968, a margine è riportata la paginazione originaria), da ora in avanti rispettivamente citate come *Metakritik*, I e *Metakritik*, II; J.G. Herder, *Metacritica*, trad. it. (non integrale) di I. Cubeddu - L. Formigari - I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993. Disponibile è anche l'ed.: J.G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von G. Arnold et al., VIII, hrsg. von H.D. Irmscher, Dt. Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1998, pp. 303-640.

⁵ *Metakritik*, II, p. 300.

⁶ In realtà le tre parti di cui *Kalligone* si compone, «Vom Angenehmen und Schönen», «Von Kunst und Kunstricherei» e «Vom Erhabnen und vom Ideal», sono solo parzialmente un commentario della *Critica del Giudizio* (perché assai ampio è il ventaglio di temi privilegiati da Herder, alcuni trattati più approfonditamente che in Kant - prima fra tutti la partizione delle arti) e, nella misura in cui lo sono, esse riguardano soltanto la *Critica del Giudizio estetico*. Molto interessante, inoltre, è il largo spazio dedicato nella prima parte al *piacevole*; cfr. J.G. Herder, *Kalligone*, in *Herders Sämmtliche Werke*, cit., XXII, 1880. Al riguardo si veda lo studio di R. Wiehl, *La metacritica herde-*

Com'è noto, da studente di teologia a Königsberg Herder era stato buon discepolo di Kant⁷ ed era riuscito a mantenere vivi i rapporti con il maestro anche dopo la fine degli studi universitari, quando, predicatore nella città di Riga a partire dal 1764, aveva iniziato a pubblicare scritti di letteratura e di estetica. La relazione si guastò irrimediabilmente più avanti nel tempo, a seguito del severo giudizio espresso da Kant sulla prima parte delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-'85) e ribadito in termini ancora più netti nella recensione alla seconda parte dell'opera⁸. Anche Hamann era stato

riana a Kant nel Kalligone, in M. Failla - P. Rebernik (a cura di), *Interpretare la modernità. In ricordo di Franco Bianco*, Carocci, Roma 2009, pp. 41-52.

⁷ Discepolo di Kant, e da lui esentato dal pagamento delle lezioni, Herder si era assunto il compito di rielaborarne di volta in volta il contenuto, utilizzato poi da Kant per presentare nella lezione successiva all'uditorio la sintesi di quanto aveva esposto nella precedente; cfr. H.D. Irmscher (Hrsg.), *Immanuel Kant. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762-1764. Auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders*, in «Kant-Studien», Ergänzungshefte, LXXXVIII (1964) e Id., *Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder*, in B. Gajek (Hrsg.), *Hamann - Kant - Herder*, Acta des vierten Internationalen Hamann - Kolloquiums in Herder - Institut zu Marburg/Lahn 1985, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1987, pp. 111-192. Per la biografia intellettuale di Herder, sempre indispensabile R. Haym, *Herder*, cit.; in particolare sull'influenza di Kant, I, pp. 42 ss.

⁸ La recensione dei primi 5 libri delle *Ideen* herderiane apparve anonima sulla «Allgemeine Litteratur-Zeitung», n. 4, e n. 4 Beylage, I (1785) e la recensione della seconda parte (libri VI-X) nel n. 271, IV (1785) della stessa rivista: cfr. I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Theil 1.2, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften, Reimer (poi: W. de Gruyter), Berlin-Leipzig 1900 ss., VIII, pp. 43-66 (I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari - G. Vidari, UTET, Torino 1978 (1956¹), pp. 151-175). Nella prima recensione alle *Idee*, pur lodando l'originalità di Herder, Kant ne aveva biasimato la scarsa consequenzialità logica, esplicitando in tal modo la sua impressione che Herder non fosse una gran testa di filosofo (cfr. la Prefazione di C. Cesa a V. Verra, *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. viii). Con severità ancora maggiore si era espresso nella seconda recensione, soprattutto relativamente ai due libri, il IX e il X, in cui Herder aveva preso posizione contro le tesi esposte da Kant medesimo nell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784). Anche se Kant si era dapprima mosso con cautela e solo con la recensione alla seconda parte aveva più chiaramente manifestato le proprie riserve, in realtà risale agli anni 1776-'78 il suo giudizio su un Herder "corruttore" delle intelligenze: cfr. la Nota storica in I. Kant, *Scritti politici*, cit., pp. 81 ss.; i restanti dieci libri delle *Ideen*, pubblicati da Herder fra il 1787 e il 1791, il filosofo di Königsberg semplicemente eviterà di recensirli. Un'analisi comparativa delle concezioni della storia di Herder e Kant anche in H.D. Irmscher, *Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder*, cit., pp. 122 ss. Negli ultimi due decenni in Germania anche il confronto su questo aspetto della ricerca dei due filosofi è stato condotto nella prospettiva di restituire autonomia e soprattutto

studente a Königsberg e sodale di Herder⁹, in buona misura condividendone visione del mondo e obiettivi di ricerca. Con Kant, di cui era più giovane di sei anni, aveva intrattenuto rapporti amichevoli ed era stato da lui anche beneficiato, ad un certo punto della sua vita, nella ricerca di un lavoro che lo alleviasse dalle precarie condizioni economiche e insieme gli lasciasse tempo per dedicarsi alla ricerca e agli studi. Ciononostante, non solo aveva continuato a nutrire, nei confronti dell'impostazione teorica del maestro di Königsberg, quel sentimento di estraneità avvertito fin dagli inizi del loro rapporto, ma, seppure entro un tono formale rispettoso, ad ogni nuova comparsa di un suo scritto non si era risparmiato obiezioni, anche di un certo rilievo.

Ad una riflessione sui temi della prima *Critica* Hamann si era dedicato molto per tempo, quando l'opera era ancora in bozze; poi, nei primi anni Ottanta, si era accinto alla redazione di una *Metacritica*, destinata però a non superare lo stadio di mero canovaccio di lavoro. Di tale attività non solo Herder era pienamente informato ma anche partecipe, avendo continuato a discutere a lungo con l'amico e sodale il dipanarsi della ricerca kantiana. Pur recependo i temi che più sollecitavano ciascuno di loro a partire dalla rispettiva visione del mondo, e perseguendo ciascuno proprie finalità teoriche sulla base dei propri

spessore alla figura di Herder rispetto a quella di Kant: cfr. le pagine iniziali di H. Adler, *Ästhetische und anästhetische Wissenschaft. Kants Herder - Kritik als Dokument moderner Paradigmenkonkurrenz*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», LXVIII (1994), pp. 66-76.

⁹ Sul quale ebbe fin dall'inizio un'influenza culturale. Sul loro rapporto di amicizia e sul loro sodalizio intellettuale, si vedano U. Gaier, *Hamann und Herder - eine philosophische Alternative zu Kant?*, in T. Borsche (Hrsg.), *Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relecture*, W. Fink Verlag, München 2006, pp. 103-125: pp. 103 e 122 e H. Graubner, *Physikotheologie und Kinderphysik. Kants und Hamanns gemeinsamer Plan einer Physik für Kinder in der physikotheologischen Tradition des 18. Jahrhunderts*, in B. Gajek - A. Meier (Hrsgg.), *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988)*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1990, pp. 117-145 e A. Pupi, *Johann Georg Hamann, 7 voll.*, Vita e Pensiero, Milano 1988-2004, III, *Pelicanus solitudinis (1763-1773)*, p. 110, che pone in evidenza il peso della presenza di Hamann nella produzione herderiana. Anzi, assumendo come esempio una delle sue prime opere, i *Frammenti*, lo studioso sostiene che Herder abbia deciso di pubblicarli anonimi proprio per farli passare come pensieri originali. L'abitudine di assorbire suggestioni e sollecitazioni dall'amico sarebbe proseguita per anni, come ben mostra il caso della *Metacritica*, non senza ch'essa fosse intervallata da momenti di dissidio e tensione fra le rispettive visioni, in particolare su determinati temi, su cui avremo occasione di soffermarci, e in frangenti precisi della loro vita di relazione e della loro esperienza intellettuale, che li videro su posizioni oggettivamente distanti.

interessi, i due pensatori si ritrovavano singolarmente consonanti nella critica di fondo alla filosofia kantiana.

La censura in generale espressa da Herder nei confronti di un'epistemologia descritta come essenzialmente basata su un processo di astrazione dalla realtà aveva a proprio fondamento l'idea che il mondo sia viceversa comprensibile – nella misura in cui è possibile comprenderlo – solo se concepito nella sua organicità. Soltanto cogliendolo come totalità si riesce a vedere con qualche nitidezza la trama della generale interconnessione degli elementi che lo costituiscono: la natura, la vita, la storia; e, di nuovo, in ciascuno di questi si riesce a scoprire le componenti che lo caratterizzano e lo formano, proprio perché esse sono a loro volta attraversate da reciproco collegamento e intreccio. Di qui l'attenzione per la “forza” che attraversa e anima la materia intessuta di spazio e di tempo ed è con essi invariabilmente connessa; di qui, anche, l'universale dominanza del principio di causalità, il rifiuto per ogni forma *a priori*, l'idea che non si dia concetto che non sia espressione, anche, di un contenuto e, infine, la peculiare qualità e capacità della ragione – mai separabile in ragione teoretica e pratica – di cogliere la singolarità e l'individualità.

L'empirismo quale contesto di riferimento spiega inoltre il fatto che Berkeley – molto più di Kant – sia stato il vero nume tutelare di Herder, esattamente come era accaduto per Hamann. Quel Berkeley secondo il quale – come già per Malebranche – noi vediamo tutto in Dio. A sua volta, Hamann aveva deplorato la “metafisica” di Kant proprio perché deprivata di ogni dato fornito dall'esperienza, con la conseguente scomparsa, da essa, di qualsiasi realtà concreta, Dio compreso¹⁰. La lotta contro l'assunto della purezza tanto dell'intelletto quanto della ragione – contro il “purismo”, come Hamann si esprime – ha la duplice faccia di un conflitto senza quartiere contro l'illuminismo politico e di una crociata a favore della riconquista da parte della fede del terreno da essa perduto progressivamente nel tempo. Combattere contro il processo di astrazione significa anche per Hamann negare ogni atto di divisione e separazione, come pure ogni operazione volta a introdurre una qualsiasi sorta di discriminazione. Più che incompreso, il “trascendentale” è al massimo grado contrastato, anche in quanto forma o declinazione del soggettivismo; allo stesso modo è combattuta la dialettica, nell'accezione e concezione kantiana, e a più forte ragione il metodo critico da questa stabilito.

¹⁰ A. Pupi, *Johann Georg Hamann*, cit., V, *Metacritica (1780-1784)*, p. 111.

Al di là dei rapporti singolarmente coltivati con Kant da Herder e Hamann, e del loro vario intrecciarsi nei diversi momenti, colpisce la straordinaria unità d'intenti che unisce i due pensatori nel formulare la tesi dell'assoluta coincidenza di linguaggio e ragione¹¹. Al tema del linguaggio si erano applicati entrambi, a più riprese: il saggio di Herder sulle sue origini ha fatto epoca e ha sancito la notorietà del suo autore non solo nel mondo letterario del tempo; quanto a Hamann, magari preferendo restare indietro sul piano di quella che oggi si chiamerebbe visibilità, aveva d'altronde anche lui idee da esternare al riguardo e mentre l'amico si cimentava nell'agone pubblico, partecipando a uno dei concorsi banditi dall'Accademia di Berlino, continuava a istruirlo, sollecitarlo e pungolarlo privatamente – salvo non riuscire ad un certo punto più ad astenersi da commenti e correzioni da affidare di nuovo a interventi pubblici. Di qui il dibattito fra gli studiosi circa la priorità da attribuire all'uno o all'altro nella messa a punto del rapporto fra linguaggio e ragione¹² – esattamente lo stesso tipo di domanda che si riproporrà più tardi a proposito dell'idea di una *Metacritica* da contrapporre alla nuova costruzione kantiana.

Se Hamann fu, nel suo modo di pensare, programmaticamente antisistemico e per lui lotta contro l'astrazione significò anche lotta contro lo spirito di sistema, riverberantesi nello stile, aforistico e frammentario¹³, lo stesso non si può dire dei filosofi presi qui in considerazione dopo di lui. Tanto Hegel quanto Schopenhauer furono animati

¹¹ Cfr. *Metakritik*, II, p. 293, il passo sulla relazione tra ragione e discorso (e parallelamente su quella tra intelletto ed esperienza), posto dall'autore a suggello della sua *Metacritica*.

¹² Ad es. U. Gaier, *Hamann und Herder*, cit., p. 114, imposta la questione così: nonostante sia stato Hamann a formulare per primo l'assunto in una sua lettera dell'agosto 1784 a Herder, piena di lodi per le *Ideen* prima ancora della loro pubblicazione, l'idea di una filosofia del linguaggio era già contenuta alla fine del libro IV delle *Ideen* e Hamann non avrebbe fatto altro che chiarire che i termini che in tedesco sono due (*Vernunft* e *Sprache*) in greco coincidono nell'unico termine *logos*. Per converso, vanno citati gli studi di A. Pupi, il quale in generale sostiene che Hamann abbia fatto da maestro a Herder e gli sia stato addosso fin quasi al punto di plagiarlo; d'altra parte Herder ha ampiamente approfittato di quanto aveva imparato da Hamann, non sempre serbandone riconoscenza e gratitudine; cfr. A. Pupi, *Johann Georg Hamann*, cit., soprattutto III, *Pelicanus solitudinis* (1763-1773).

¹³ Su cui richiama l'attenzione S. Lupi, nella sua Introduzione a J.G. Hamann, *Scritti e frammenti di estetica*, a cura di S. Lupi, Istituto italiano di studi germanici, Roma 1938; per es. a p. xl qualifica con l'aggettivo di «antimetodica» la libertà teorizzata da Hamann (in lotta proprio contro il sistema), ponendola in connessione con lo spirito di mistero, che a sua volta richiede tutto il contrario della chiarezza logica.

da spirito di sistema, pur dando luogo a realizzazioni tanto diverse, ed anzi il primo interpretò il proprio lavoro come la costruzione *del* sistema della filosofia per antonomasia. Il secondo in realtà ripudiò la definizione, ma per mero intento di differenziarsi dai tre "sofisti"¹⁴, come soleva definire gli esponenti della corrente idealistica, e dall'odiato Hegel *in primis*; tuttavia non ripudiò il concetto, come si può constatare dalla cura con cui si dedicò a spiegare il senso di quel «pensiero unico» che presiedeva all'elaborazione della propria filosofia, nonché il significato e lo spessore teorico di quell'intero «organico» in cui essa doveva consistere¹⁵.

¹⁴ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* (1851), in *Sämtliche Werke*, Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von A. Hübscher, 7 voll., Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1948², V, pp. 1-32; trad. it. di G. Colli, *Parerga e Paralipomena*, 2 voll., Adelphi, Milano 1981-1983, I, p. 42 (*Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale e Appendice*, pp. 17-54); in una lettera a Fraeuenstädt del settembre 1853 parla della propria «rabbia furiosa contro i tre sofisti dell'idealismo tedesco» (cit. in H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, trad. it. *La leggibilità del mondo*, il Mulino, Bologna 1989, p. 363); cfr. anche A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., II; trad. it. di P. Savj-Lopez - G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1997, II, pp. 449 e 459. Le pagine da ultimo segnalate, in cui si legge la critica ai tre filosofi dell'idealismo, appartengono all'Appendice a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, intitolata *Critica della filosofia kantiana*, che costituisce l'oggetto privilegiato di indagine del capitolo dedicato a Schopenhauer nel presente volume. Su di essa, come lettura rilevante dell'opera di Kant, richiama l'attenzione I. Mancini, *Guida alla Critica della ragion pura*, 2 voll., Quattro Venti, Urbino 1982-1988, I, pp. 35-40, segnalando Schopenhauer come autore che tra i primi ha messo in evidenza la importanza della prima ed. della *Critica della ragion pura*. Oggi i due volumi di Italo Mancini sono poco letti ed è un peccato, perché sono stati e potrebbero continuare ad essere di grande aiuto quando ci si avvia allo studio di Kant.

¹⁵ Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* la prima correzione a Kant (nelle prime righe del proemio alla 1ª ed.) emerge proprio nella scelta dell'espressione «pensiero unico», a cui Schopenhauer ricorre per designare il nucleo della propria concezione filosofica, ponendola in esplicita opposizione alla nozione di «sistema» come *architettoneicità* (e non come organicità) formulata nella *Critica della ragion pura*. Giustappunto dalla prospettiva di questo pensiero che «non ha parti diverse, reciprocamente indipendenti» è condotta la ricostruzione della dottrina della conoscenza di Schopenhauer da E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. it. *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Einaudi, Torino 1952, III, pp. 514-557; ed è, d'altra parte, degno di nota che questa medesima prospettiva sia assunta da uno studioso dei nostri giorni come Rudolf Malter, al fine di mostrare l'indissolubile nesso, in Schopenhauer, fra metafisica della volontà e filosofia trascendentale; cfr. R. Malter, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 17-61. L'architettura rigorosamente sistemata è messa in luce anche da S. Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998.

Anche Hegel fu determinato fin dagli inizi a contrastare e oltrepassare il "formalismo" di Kant, addebitato anche a un'erronea descrizione del funzionamento della facoltà dell'intelletto che, secondo i criteri stabiliti per la conoscenza dalla filosofia critica, non riusciva e non voleva andare oltre la sola conoscenza del finito. Il mutamento di prospettiva rispetto a Kant, nei termini non di mera aspirazione verso l'infinito, bensì di una vera e propria rivendicazione della possibilità di conoscere l'assoluto, continuò ad appoggiarsi, negli anni di Jena, su materiali kantiani. Detto in modo più preciso: l'esame critico della filosofia di Kant condotto nello scritto *Fede e sapere*¹⁶, più rilevante ai fini della sua propria costruzione filosofica di quanto non lo fossero le analisi dedicate a Jacobi e a Fichte, se da una parte mostrava con chiarezza che ormai altri erano i referenti teorici di Hegel (Spinoza in primo luogo)¹⁷, dall'altra forniva materia di fresca riflessione utilizzando sollecitazioni e suggerimenti ricavati dall'apparato concettuale della prima *Critica*.

Si trattava di sollecitazioni che Hegel avrebbe rapidamente trasformato e volto ai propri scopi, come nel caso della nozione di appercezione trascendentale, pregiata non per il suo ruolo di estrema sintesi intellettuale, quanto piuttosto come principio della sintesi figurata e insieme principio della immaginazione produttiva (unità sintetica *della ragione*). Non mette conto di ridurre in pillole un'analisi molto articolata, che ho cercato di riferire nel corso del terzo capitolo¹⁸, grazie alla

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch - Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss., IV, pp. 315-414; trad. it. di R. Bodei, *Fede e sapere*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 121-261.

¹⁷ Protagonista di una lotta *ante litteram* contro l'intellettualismo, e per questo motivo pregiato da uno Herder non meno che da uno Jacobi, oltre che fonte di ispirazione della nozione di totalità tanto per Herder quanto per lo stesso Hegel. Occorre peraltro aggiungere che, proprio in *Fede e sapere*, quest'ultimo non ha mancato di marciare con una caustica ironia la spiegazione della «forza organica» data da Herder nello scritto *Gott*, spiegazione che era nel frattempo dispiaciuta anche a Jacobi. In tema di possibili assonanze, oltre che differenze, fra questi autori, si segnala l'osservazione di Angelica Nuzzo a proposito della sostanziale unità e continuità che regna in Herder fra soggetto e oggetto, nella quale ella nota l'anticipazione di una posizione poi sostenuta da Hegel: A. Nuzzo, *Sensibility in Kant and Herder's Metakritik*, in M. Heinz (Hrsg.), *Herders Metakritik. Analysen und Interpretationen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2013, pp. 17-42: p. 40.

¹⁸ È l'unico capitolo non inedito del volume; era apparso con il titolo «La con-

quale, attraverso una serie di passaggi intermedi, Hegel ha mostrato la necessità di affiancare all'opera dell'intelletto quella della ragione, le due facoltà che Kant aveva separato e che devono essere riunificate se l'obiettivo è quello di ricongiungere finito e infinito, di tornare a far convivere filosofia e vita e infine di far saltare l'incongrua distinzione fra il conoscere e il pensare. Accogliendo l'appercezione teorizzata da Kant solo a prezzo di modifiche così radicali e arrivando persino a ipotizzare di poter assegnare ad essa, dopo averle fatto assumere tale diversa forma, il ruolo di luogo di incubazione della costruenda filosofia speculativa, Hegel non solo pensa di riuscire a comunicare al suo pubblico che la filosofia di Kant avrebbe potuto essere foriera di ben altri sviluppi (verrebbe voglia di aggiungere: se non fosse stata la filosofia di Kant...), ma soprattutto può pronunciarsi anch'egli, come già i pensatori della precedente generazione, a favore di una riunificazione di intuizioni e concetti, dunque a favore di un intelletto capace di intuire e di una immaginazione produttiva come *radice comune* tanto dell'intelletto quanto della sensibilità.

Mentre tale radice comune (fra l'altro, come noto, da Kant mai asserita in modo apodittico, bensì solo adombrata in forma dubitativa e in via ipotetica) rappresentava per Herder la conferma del dualismo che inficiava la filosofia kantiana, laddove per Hamann tale dualismo costituiva la prova che Kant aveva indebitamente separato ciò che la natura, o Dio, aveva unito (avendo anch'egli assunto come dato di fatto la formulazione da parte di Kant dell'esistenza di una radice comune di intelletto e sensibilità), Hegel accoglie *in toto* l'idea che intuizioni e concetti non debbano essere separati, ma con motivazione opposta a quella addotta da Kant: per quest'ultimo le due facoltà dell'intelletto e della sensibilità, differenti nel ruolo e nelle funzioni, possono produrre conoscenza solo intervenendo congiuntamente; per Hegel esse non solo provengono di fatto da una radice comune (e anche qui l'assunto ha perso ogni sentore di dubbio) ma tutto l'impegno dell'analisi è teso, assai più che a distinguere nel loro ruolo intelletto e sensibilità, ad illuminare le peculiari caratteristiche della facoltà deputata

cezione della sintesi tra criticismo e filosofia speculativa» nella raccolta di contributi al convegno *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel* (Napoli 1996), pubblicata a cura di R. Bonito Oliva - G. Cantillo, Guerini, Milano 1998, pp. 418-433. Ciò spiega la struttura un po' diversa, rispetto agli altri capitoli, di un contributo che si è voluto mantenere nella sua forma originaria, a testimoniare il punto di avvio di alcune ricerche poi scaturite da lì. Alla citata silloge di studi, singolarmente ricca e specificamente dedicata all'opera di cui ci stiamo occupando, si rinvia per la bibliografia di riferimento.

ad unificarli definitivamente, l'immaginazione produttiva. E se volessimo proseguire il discorso sull'onda delle analogie o sintonie, dovremmo anche ricordare, oltre alle ambivalenti valutazioni espresse da Herder sull'immaginazione, il gran ruolo, in questo caso del tutto positivo¹⁹, giocato invece dall'immaginazione in Hamann, che aveva lodato la «sintesi apriori intuitiva» in Kant, vedendo in essa una «scintilla vivissima» della *Critica della ragion pura*²⁰.

Nell'esaminare la dottrina della conoscenza di Schopenhauer colpiscono alcune singolari assonanze con il pensiero di Herder²¹: la più importante è la nozione di "forza" e ad essa immediatamente si associa il tema della conoscibilità, con modalità peculiare, della cosa in sé. Ma poi c'è anche la concezione della materialità degli organi necessari a pensare, concezione presente in Herder e che in Schopenhauer appare condotta sino alle sue estreme conseguenze; infine, il principio di causalità così caratteristico della sua filosofia, del quale sembra costituire un antecedente di qualche rilievo quel nesso tra "effetto" e "causa" ampiamente all'opera nel commentario herderiano all'*Analitica trascendentale* di Kant. Naturalmente, ciò si verifica all'interno di un quadro epistemologico del tutto differente, in cui Herder non avrebbe potuto riconoscersi e nel quale, per esempio, Schopenhauer tiene salda l'istanza di base del criticismo (non meno che del successivo idealismo), che richiede una netta distinzione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto.

Con tanti dei pensatori che hanno riflettuto sul criticismo Schopenhauer condivide l'avversione per l'astrattezza di quella filosofia²²: nella costruzione della sua teoria della conoscenza, eretta con

¹⁹ Cfr. in particolare nota 18 del cap. II del presente volume.

²⁰ A. Sarno, *La "Metacritica" dell'Hamann*, in Id., *Pensiero e poesia. Saggi raccolti da B. Croce*, Laterza, Bari 1943, pp. 63-78, p. 72 (il saggio è una sintesi dello studio pubbl. nel 1923, *La "Metacritica" di G.G. Hamann contro la Critica della Ragion pura come dottrina del giudizio*).

²¹ Quanto alla ricerca di possibili incroci, ascendenze e linee di derivazione fra il pensiero di Herder e quello di Schopenhauer, su cui credo si sappia ancora davvero molto poco, non si può purtroppo ricevere l'aiuto che il titolo lasciava sperare dal volume C. Jamme - G. Kurz (Hrsgg.), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988. Lo stesso contributo di D. von Engelhardt, *Die Naturwissenschaft der Aufklärung und die romantisch-idealistische Naturphilosophie*, *ivi*, pp. 80-96, si ferma a un confronto che in realtà si riduce ad una mera contrapposizione fra le due visioni del mondo.

²² Secondo H. Kaestner, *Das Erkenntnisvermögen als Objekt seiner selbst, dargestellt an der Lehre Kants in Vergleichung mit Schopenhauers Erkenntnistheorie*, in «Ratio», IV (1962), pp. 100-125: pp. 102 ss., la lotta di Schopenhauer contro il pensiero astratto è una conseguenza dell'intenzione fondamentale che guida la sua ricerca e che

materiali kantiani, tuttavia trasfigurati sia nel significato, sia nelle funzioni loro rispettivamente assegnate, il rilievo maggiore mosso a Kant è proprio quello di avere affidato il compito più impegnativo al “pensiero astratto”; ne consegue il rifiuto nei confronti di una conoscenza costituita in modo esclusivo da forme pure. Che alle forme pure debba essere associato sempre anche il contenuto, la materia, lo mostra la generale accezione nella quale vengono intesi i diversi tipi di rappresentazione (salvo quelle ch'egli chiama rappresentazioni astratte, ovvero sia i concetti, le “rappresentazioni di rappresentazioni”): tutte le altre sono rappresentazioni “intuitive”, che prevedono il concorso e dell'intelletto e della sensibilità. Non è pertanto casuale che l'intuizione intellettuale abbia anche nel suo pensiero largo spazio, non solo in quanto unica facoltà in grado di cogliere la volontà, ma prima ancora quale facoltà che consente all'esperienza esterna e a quella interna di entrare in reciproca connessione. Per quanto poi riguarda l'esperienza, anche da Schopenhauer essa è qualificata come la più ricca fra le fonti della conoscenza – e anche qui non è certo un caso che sia di nuovo Berkeley ad essere invocato come nume tutelare.

Parallelamente alla scomparsa della differenziazione fra ragione e intelletto, si dissolve anche in Schopenhauer ogni distinzione fra pensare e conoscere. Egli condivide invece con Kant l'assunto che si possa dare “scienza” solo dei fenomeni, ma da ciò deriva una conseguenza che dista anni luce dalle tesi kantiane e che mai Kant avrebbe potuto accettare: si tratta della differenza costitutiva e specifica che separa la “scienza” dalla “filosofia”: se la prima è un sapere situato tutto *entro* il mondo dell'esperienza, è solo la seconda, ossia la metafisica, a potersi fregiare del titolo di conoscenza “assoluta”, dal momento che il suo oggetto è “l'essenza” del mondo stesso, dotata di “forza” imperscrutabile. L'organo attraverso il quale si realizza questo genere di conoscenza è appunto l'intuizione intellettuale – in fin dei conti, la sola facoltà capace di armonizzare quegli eterogenei la cui presenza aveva indotto Kant a intraprendere l'avventura della deduzione trascendentale.

Non è il caso di tracciare un bilancio; chi vuole potrà farlo alla fine della lettura di questo volumetto. Meritevoli di attenzione sembrano, a mio parere, ancora due aspetti: in primo luogo il gesto compiuto da tutti gli autori presi in considerazione. Ciascuno di essi, nelle opere rispettive dedicate a un confronto con la *Critica della ragion pura*,

consiste nell'obiettivo di legare insieme filosofia e vita. L'obiettivo, effettivamente conseguito, gli permise di dar vita a un pensiero “rivoluzionario”.

ha mostrato di volersi misurare con essa direttamente, in un corpo a corpo che ha annullato ogni distanza fra lui e quell'opera, come se attorno ad essa ci fosse il deserto, e non una folla di lettori, estimatori, critici che avevano a loro volta molto da dire, ma le cui voci sono state in qualche modo tacitate, per lasciare libero campo a un'impresa che è stata, forse, ogni volta sentita come decisiva per le sorti stesse del pensiero di chi la stava compiendo. Secondariamente, questa lotta condotta in vario modo contro l'astrattezza e il formalismo, legata a filo doppio a quella contro il "dualismo", è stata l'arma usata da un'ampia gamma di filosofie innanzitutto per arrestare la deriva antimetafisica verso la quale la filosofia critica in qualche misura tendeva e poi anche, probabilmente, per porre un alto argine a qualsiasi eventuale sorgere di orientamenti teorici volti a proseguire, consolidare e magari rafforzare qualcuna delle suggestioni provenienti dalla "nuova filosofia" di Kant.