

ISTITUTO DI FILOSOFIA "ADELCHI ATTISANI"
FACOLTÀ DI LETTERE
ISTITUTO DI FILOSOFIA "GALVANO DELLA VOLPE"
FACOLTÀ DI MAGISTERO
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
SEZIONE DI MESSINA

PER IL SECONDO CENTENARIO
DELLA
"CRITICA DELLA RAGION PURA"

ATTI DEL CONVEGNO
Messina - Università 7-9 Maggio 1981

ISTVAN FEHER

SISTEMA, LIBERTÀ E INTUIZIONE INTELLETTUALE
IN KANT E NELL'IDEALISMO TEDESCO

EDIZIONI G.B.M.

Messina 1982

SISTEMA, LIBERTÀ E INTUIZIONE INTELLETTUALE IN KANT E NELL'IDEALISMO TEDESCO

Nel suo tentativo fondamentale di tracciare i limiti del conoscere ed agire umani, Kant, come è noto, escludeva in linea di principio la possibilità, per noi uomini, di avere accesso a quel che lui chiamava, con lievi variazioni terminologiche, "intellectus archetypus", intelletto intuitivo o intuizione intellettuale¹: per lui l'intelletto umano resta pur sempre

¹ Per il topos in Kant cfr. *Kritik der reinen Vernunft* B 68, B 72, B 139, B 145, B 153 [«... der Vernunft in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist...»], A 255-256 [B 310-311], A 277-278 [B 333-334], ecc. [Akademie-Ausgabe, Bd. III. 1911. pp. 70., 72., 112., 120., 211-212., 224-225.]; *Kritik der Urtheilskraft* §§ 76-77.; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* [trad. it. di P. Carabellese, Bari, Laterza, 1972, pp. 77.] [«l'intelletto non intuisce nulla, riflette soltanto»], 158., 164-165. [«...io non ho concetto di un intelletto se non come il mio, cioè tale che devono essergli date dai sensi delle intuizioni, e la cui occupazione sta nell'assoggettarle alle regole dell'unità di coscienza»; «l'intelletto umano è discorsivo e può conoscere soltanto mediante concetti universali»]. Un ottimo riassunto del tema viene fornito da Cassirer: «L'intelletto infinito, divino, che non accoglie in sé un qualcosa che stia fuori di esso, ma trae da sé medesimo l'oggetto della sua conoscenza, non consiste nella semplice intuizione di un individuale da cui secondo le regole della connessione empirica o dell'inferenza logica esso di nuovo deduca un altro individuale e così via, in successione illimitata; a questo intelletto la totalità del reale e del possibile è accessibile e data in un unico sguardo. Esso non ha bisogno di allacciare concetto a concetto, teorema a teorema, per acquisire in questo modo un apparente 'tutto' della conoscenza,

H stand

discorsivo; può operare solo in rapporto a un molteplice indipendentemente dato da esso. E come sul terreno conoscitivo non è consentito all'uomo di raggiungere un ideale di conoscenza, che consisterebbe in una qualche coincidenza di conoscere e creare l'oggetto; così, allo stesso modo, sul terreno morale, non gli è consentito di raggiungere l'ideale della santità, cioè un agire moralmente buono che non sia al tempo stesso costrizione in rapporto alla sensibilità, agli impulsi naturali — che non sia appunto un *imperativo* —, bensì una qualche naturale inclinazione alla moralità ².

Ora, anziché voler ripetere cose conosciute, vorrei piuttosto contribuire al chiarimento della linea

che viceversa resterebbe necessariamente solo aggregato e frammento: esso coglie l'individuale e il tutto dell'universo, il più vicino e il più lontano, premesse e conseguenze, in un solo e medesimo atto intellettuale indivisibile. Le differenze temporali, in quanto trattenute in tale pensiero proprio dell'intelletto archetipico divino perdono rilievo e si cancellano allo stesso modo di quelle differenze nella scala gerarchica dell'universale con cui hanno a che fare la classificazione logica e le regole logiche di inferenza. Questo intelletto contempla la forma complessiva del reale, perchè la genera attivamente in ogni istante, e perchè in tal modo è intimamente presente alla legge formativa a cui sottostà ogni essere». (E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1977. [1^a ed Berlin, 1918.] p. 334.)

² «Il grado morale in cui l'uomo [...] si trova, è il rispetto alla legge morale. L'intenzione che gli è imposta, di osservare questa legge, è di osservarla per dovere, non per propensione arbitraria, e neanche magari per uno sforzo non comandato ma intrapreso volentieri da lui stesso; e il suo stato morale, in cui si può sempre trovare è la *virtù*, cioè l'intenzione morale in *lotta*, e non la *santità* nel creduto possesso di una purezza perfetta delle intenzioni della volontà.» «... la conformità completa della volontà con la legge morale è la *santità*, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza». *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Bari, Laterza, 1979. pp. 104., 148. Cfr. ancora *Fondamenti della Metafisica dei costumi*, Firenze, La Nuova Italia, 1973. ad es. pp. 13., 58. sgg.

interna di sviluppo della filosofia tedesca da Kant a Hegel, tramite l'analisi di alcuni concetti fondamentali, come quelli di *libertà*, *sistema* e *intuizione intellettuale*. Nel far ciò, mi propongo di tener presente oltre alle varie ricerche di storiografia filosofica, anche gli ulteriori sviluppi della filosofia dell'800 e del '900.

In sede di storiografia filosofica, più o meno fino ad oggi, domina un'alternativa abbastanza spiacevole nei confronti dei vari giudizi sulla filosofia tedesca di questo periodo: chi prende le parti di Kant, infatti, quasi naturalmente è portato a condannare gli idealisti, muovendo loro l'accusa di voler restaurare la vecchia metafisica dogmatica di stampo wolffiano, cioè quella stessa metafisica che Kant avrebbe una volta per tutte schiacciato; accusa che è collegata al giudizio secondo cui Fichte, Schelling e Hegel non avevano capito — o avevano completamente frainteso — Kant, in modo tale da non solo non sviluppare ulteriormente la filosofia, ma addirittura da contribuire alla sua degradazione³. Chi, invece, prende le parti, diciamo, di Hegel, sicuramente farà propria l'interpretazione hegeliana della storia della filosofia — con Hegel al culmine —, e così sarà portato a ritenere per esempio che Kant non è se non il filosofo che, pur avendo il merito di aver messo in luce la natura contraddittoria della ragione, e teorizzando per primo le antinomie, rima-

³ Il «ritorno a Kant» nella seconda metà dell'800 comportava tale tono polemico contro l'idealismo; ma è ritrovabile pure in un pensatore, come Husserl, che è altrettanto critico nei confronti di Kant: egli parla per esempio della «profonda ambiguità» della filosofia hegeliana che «tanto frenò, con un'infelice confusione di [...] intenti fundamentalmente diversi, il progresso della filosofia scientifica». E. Husserl, *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1968. vol. I. p. 231.

ne pur sempre legato al punto di vista dell'intelletto "finito", incapace di oltrepassare il mondo della mera "apparenza", per arrivare a una conoscenza oggettiva della cosa in sé ⁴. Tale dualismo di ottica di storiografia filosofica, dominante con poche eccezioni fino al giorno d'oggi, poggia largamente su decisioni anteriori ancora alla stessa lettura dei filosofi — decisioni influenzate da motivi non strettamente filosofici —, dove ciascuno degli avversari, se si accosta alla lettura dei testi del filosofo criticato, non lo fa con l'intento di attribuire ad essi contenuti di validità. Infatti, nell'abbondante letteratura interpretativa su Kant e sull'idealismo tedesco, è l'aspetto

⁴ Questa linea interpretativa è fatta valere prima di tutto nella storiografia di stampo marxistico, che fa capo a *Il giovane Hegel* di Lukács [Zürich-Wien 1948., trad. it. di R. Solmi, Torino, 1960] - Per la critica di Hegel a Kant cfr. per esempio *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* I. § 48. e *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. G.W.F. HEGEL, *Werke*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt a/M., Suhrkamp, Bd. 20. p. 333.: «Sie [scil. la filosofia kantiana] führt das Wissen in das Bewusstsein und Selbstbewusstsein hinein, aber hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest». - Il modulo interpretativo, direi, ascendente della classica filosofia tedesca è applicabile certamente ai casi più specifici dei rapporti Kant-Fichte, Fichte-Schelling, Schelling-Hegel. Per esempio: «Fichte aveva sviluppato liberamente da sé i gradi della coscienza. Schelling vi premetteva la gerarchia dell'inconscio che urge verso la coscienza, la serie delle forme della natura; riteneva però l'assoluto situato ancor prima. Hegel penetra ora in questo stesso assoluto, mostra com'è fatto in sé ed articolato, al fine di poter intendere a partire da esso il procedere di natura e spirito». E ancora: «Kant aveva trovato l'accesso alla metafisica anzitutto nella ragion pratica; Fichte, su queste basi, aveva fornito un sistema fondato sul dovere, Schelling ha esteso questo sistema al cosmo ed Hegel l'ha sviluppato in senso universale». (N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano, Mursia, 1972. [1^a ed. Berlin 1923 e 1929], p. 270. e p. 278.)

apologetico a prevalere: quel che manca, o è raramente rintracciabile, è un'analisi approfondita di questo periodo della filosofia tedesca, con l'intento di enunciare una linea unitaria di sviluppo in essa — senza accettare però anticipatamente la prospettiva hegeliana della storia della filosofia —, onde le varie elaborazioni filosofiche risultino tali da rientrare in una comune problematica che si riallacci a Kant. Un tentativo di interpretazione di questo genere è stato intrapreso da Heidegger in una serie di lezioni su Schelling, tenute nel 1936, ma pubblicate solo nel 1971; lezioni, purtroppo, a mio avviso, non sufficientemente utilizzate in sede di storiografia filosofica (né, d'altra parte, in sede interpretativa del pensiero heideggeriano). In questo suo volume, intitolato *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Heidegger, comunemente ritenuto un filosofo ben disposto nei confronti di Kant, e cioè critico dell'idealismo tedesco, tutto ad un tratto si rivela favorevole nei riguardi di quei temi propri dell'idealismo — come appunto, per esempio, l'intuizione intellettuale — che erano maggiormente criticati da ogni fedele kantiano⁵. Seguiamo l'interpretazione heideggeriana per entrare nel vivo della questione che ci proponiamo di trattare.

Il primo punto che ci sorprende nella sua esposizione dello svolgimento dell'idealismo tedesco è che

⁵ Cfr. ad esempio le aspre parole di Schopenhauer: «Il più grande merito di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé»; «l'affermazione dell'assoluta identità di questi due [...] non s'è appoggiata su altro, che sulla millanteria della intuizione intellettuale, e quindi è solo un ritorno alla rozzezza della comune opinione, mascherato sotto l'imponenza di aspetto ragguardevole, stile tronfio e vaniloquio». (A. SCHOPENHAUER, *Critica della filosofia kantiana*, in: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 1972. vol. II. pp. 542 sgg.)

egli, invece di considerare l'intuizione intellettuale — la quale, come è noto, diviene organo di conoscenza da parte di Fichte, Schelling e Hegel in modo sempre più esaustivo ⁶ — come indebita trasgressione delle facoltà conoscitive dell'uomo, stabilite da Kant; al contrario, la dimostra e fonda, rifacendosi ai testi, come passo quasi inevitabile derivante, anziché da un fraintendimento o da una insufficiente comprensione di Kant, dall'averlo colto nel punto più nodale del suo pensiero.

L'analisi heideggeriana del pensiero filosofico dai Greci in poi porta a dimostrare l'idealismo come *summa* di tutto il pensiero precedente. Lo scacco della filosofia d'identità, intesa come sbocco dell'idealismo, viene messo in evidenza da Heidegger attraverso l'esegesi dei testi di Fichte, Schelling e Hegel; tale fallimento coinvolge tutta la filosofia posteriore dell'800 e del '900, compresa la stessa fi-

⁶«Hegel beansprucht die Logik des intellectus intuitivus für uns, an Stelle des Dualismus fordert er die 'absolute Mitte' des anschauenden Verstandes». (E. LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften* hrsg. von E. Herrigel, Bd. I. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923. p. 62.) «...per attingere il nucleo del metodo dialettico, è storicamente necessario risalire alle proposizioni fondamentali in cui Kant aveva contrapposto a vicenda la proprietà dell'*intellectus archetypus* a quella dell'*intellectus ectypus*, dell'intelletto intuitivo a quella dell'intelletto discorsivo. [...] Quel che Kant ha enunciato come 'pensiero problematico', per Hegel diviene la fondamentale esigenza apodittica della filosofia. La sua è la logica dell'intelletto intuitivo, d'un intelletto che ha solo fuori di sé quello che esso stesso produce dal suo seno». (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Roma, Newton Compton, 1978. vol. 5 pp. 214 sg.) Tutto questo riceve un'ulteriore conferma nello stesso Hegel, il quale scrive: «Kant kommt näher ausdrücklich auf die Vorstellung eines *intuitiven Verstandes*. [...] Aber dass dieser "*intellectus archetypus*" die wahre Idee des Verstandes sei, darauf kommt Kant nicht» (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. cit. pp. 379-380.)

losofia di Heidegger, il quale si dichiara incapace di proporre un'alternativa positiva. Ciò perché nell'ottica heideggeriana della filosofia, essa si configura strettamente collegata al sostrato storico: la crisi della filosofia posthegeliana rappresenterebbe, a modo suo, la crisi della civiltà e della cultura europee. Si capisce allora che ogni tentativo di riproporre un confronto diretto con l'idealismo tedesco, con l'intento di superarlo, non dipende solo dal presunto talento del filosofo, ma anche, e soprattutto, dall'avvento di una nuova epoca di cui lo stesso filosofo non sarebbe se non il semplice annunciatore.

Nella ricostruzione heideggeriana della storia della filosofia — ricostruzione che non serve se non per collocare la specifica tematica di quel saggio di Schelling che Heidegger si propone di commentare — viene dimostrato come l'esigenza filosofica di giungere alla articolazione di un "sistema" nasca solo nell'età cartesiana. I filosofi che precedono Cartesio, cioè, non si proponevano di costruire un sistema nell'accezione moderna del termine, ma cercavano di elaborare e riordinare una sapienza ereditata, e di articolarla in modo più accessibile al tramandamento da parte delle successive generazioni. Neanche le stesse *summae* del Medioevo erano "sistemi", poiché non erano opere autonome, ma piuttosto manuali (per esempio la *Somma teologica* di S. Tommaso). "Sistema", caso mai, era quello dell'"essere" e non quello del sapere filosofico.

L'esigenza di un sistema filosofico come sistema concettuale del sapere nasce solo quando la rifondazione dell'essere da parte dell'uomo inaugura una nuova epoca.

Tale riconquista del mondo umano si manifesta in vari campi: in quello della fondazione autonoma dello stato, per esempio, o in quello della elaborazione delle varie scienze, o appunto nella creazione

di un autonomo sapere filosofico sistematico, basato sul metodo delle nuove matematiche.

Questa nuova svolta della storia umana, avvenuta nel Rinascimento, comporta la svolta della filosofia stessa, che si manifesta nel voler fondare un dominio autonomo anche nel sapere, liberandosi dall'autorità delle dottrine tramandate.

Queste sono quindi le condizioni storiche che, nell'ottica heideggeriana, determinano i più intimi sforzi della filosofia moderna da Cartesio in poi. La questione in gioco è la seguente: si può erigere un edificio autonomo e chiuso del sapere umano, edificio che, a sua volta, significherebbe l'incoronamento della riconquista e della rifondazione umane del mondo?

Si vede dunque come non si tratti solo dello sviluppo esoterico della filosofia — una delle molteplici attività dell'uomo —, ma di tutta una linea della storia moderna che coinvolge e determina persino lo svolgimento della filosofia moderna. In questa collocazione diventa allora del tutto palese il significato degli sforzi dei filosofi tedeschi dell'epoca suddetta di costruire quella "metafisica razionale" a cui si era aspirato da Cartesio in poi.

Il primo monumentale tentativo di costruire un sistema filosofico da parte di Cartesio si basa sulla tesi del "cogito ergo sum", nella quale viene espressa la svolta del pensiero moderno, che cerca di appropriarsi di tutto il mondo, prendendo il punto di avvio dalla soggettività indicata dal "cogito". I dualismi e le latenti contraddizioni rimasti in Cartesio e nel Cartesianesimo fino a Hume — dualismo tra pensiero e realtà, tra *res cogitans* e *res extensa*, senza alcuna possibilità di incontro, la contraddittorietà del concetto cartesiano di sostanza, il concetto ambivalente del criterio di verità come certezza di sé da un lato, e come garanzia della veridicità divina dall'al-

tro — vengono ripresi e portati ad una più completa elaborazione da Kant.

Nel pensatore tedesco il cartesiano «cogito» si rivela come «io collego», cioè come unità originaria dell'appercezione ⁷, ed ulteriormente come «io agisco». Quest'intima attività del pensiero viene ulteriormente afferrata e sviluppata da Fichte nella sua concezione fondamentale, secondo la quale il punto di avvio della filosofia non è un dato di fatto, ma un'attività originaria — non una *Tatsache*, bensì una *Tathandlung* —, l'autoposizione, cioè, dell'Io in quanto «io pongo». L'«Io penso» di Cartesio e di Kant si rivela così come atto di *libertà*; in tal modo, collegato al tentativo di superare i dualismi di teoria e pratica, di conoscere ed agire, trovandone il loro fondamento celato, Fichte radicalizza la posizione kantiana, ponendone in rilievo alcuni temi, come per esempio quello dell'«appercezione trascendentale», nonché del primato della ragion pratica sulla ragione

⁷ «... die Verbindung [*conjunctio*] eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist». (I. KANT. *Kritik der reinen Vernunft*, cit. p. 107 [130])
B. Heidegger ritiene però che l'idea che l'essenza autentica dell'Io non è l'«Io penso», bensì l'«Io agisco» è stata propriamente maturata da Kant solo nella *Critica della ragion pratica*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit [1809]*, Tübingen, M. Niemeyer, 1971. p. 111.

leoretica, rintracciabili, sì, nel criticismo, ma senza che Kant li abbia posti alla base del suo sistema filosofico.

L'autoposizione dell'Io sia nel campo conoscitivo che in quello morale, nel caso debba essere affermata da parte di se stesso — condizione, questa, assolutamente necessaria, senza la quale la filosofia non potrebbe mettersi in moto o rimarrebbe del tutto infondata — non potrà compiersi se non tramite l'intuizione intellettuale, per cui l'Io conosce se stesso nel momento stesso della sua attività. Il fatto che Kant abbia negato all'uomo la possibilità dell'intuizione intellettuale rimane qualche cosa di contraddittorio e oscillante: infatti, per fare un solo esempio, lo stesso «imperativo categorico» a quale tipo di intuizione si offre se non a quella non empirica, cioè intellettuale?⁸.

⁸ Heidegger dimostra la necessità dell'introduzione dell'intuizione intellettuale in via negativa, tramite due argomenti: 1/Kant ha più volte ribadito l'intima sistematicità della ragione, ma nonostante ciò non ha elaborato il sistema; anzi, il fondamento del suo criticismo è rimasto oscuro; 2/ la ragione essendo in Kant la facoltà [*Vermögen*] delle idee, quest'ultime però — anima, mondo, Dio — non oggetti di alcuna esperienza, e non oggetti in generale, ma piuttosto aspetti di una possibile *unità* del sapere; gli idealisti, allo scopo di erigere il sistema architettonico del sapere, dovevano lasciare il terreno dell'intuizione sensibile, tanto più che Kant era rimasto prigioniero del pregiudizio empiristico, del tutto infondato, secondo cui la conoscenza altro non fosse se non esperienza sensibile di oggetti [cfr. HEIDEGGER, op. cit. pp. 42-55]. Nel testo ho ritenuto opportuno riportare alcuni motivi *positivi* in favore dell'introduzione dell'intuizione intellettuale, sperando di integrare, anziché distorcere, l'argomentazione heideggeriana. Nel far ciò, ho utilizzato alcuni suggerimenti di De Ruggiero e di Pareyson, relativi al tema dell'intuizione intellettuale. Cfr.: G. DE RUGGIERO, *L'età del romanticismo*, Bari, Laterza, 1974. vol. I. p. 172 e L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, 2^a ed. aumentata, Milano, Mursia, 1976. p. 388.

L'oltrepassare i principi del criticismo kantiano, in tale prospettiva, non si presenta come violazione e falsa interpretazione della filosofia di Kant, bensì come ricerca del fondamento nascosto su cui si erige il criticismo, fondamento non rintracciato da Kant stesso. La trasformazione fichtiana della filosofia di Kant si presenta dunque come tentativo di fondazione del criticismo e, al tempo stesso, di superamento dei dualismi kantiani.

Una volta che il concetto di *libertà* si svela come punto centrale nonché sostrato nascosto della filosofia moderna, l'impostazione basilare si presenta nei seguenti termini: come è possibile, supponendo che sia possibile, un «sistema» della libertà? dal momento che — come scrive lo Schelling — «secondo una leggenda antica e non ancora dissipata, il concetto di libertà è incompatibile con un sistema, ed ogni filosofia che ha pretesa di unità e di totalità perviene alla negazione della libertà», cioè, in breve: «al concetto di libertà» contraddice «qualsiasi concetto di sistema in sé stesso»⁹. Lo stesso Fichte si era vantato di chiamare il suo sistema quello della libertà; nonostante però l'introduzione dell'intuizione intellettuale nella struttura interna dell'Io, si era fermato a questo punto, rifiutandosi di elevarla ad organo conoscitivo della cosa in sé, onde il suo concetto di libertà era destinato a rimanere alquanto di ambivalente, che ebbe a determinare ulteriormente una svolta nel suo pensiero, inducendolo a postulare un qualche «ordinamento morale» del mondo¹⁰.

Così si giunge alla difficoltà fondamentale, im-

⁹ F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, trad. it. di S. Drago Del Boca, Bari, Laterza, 1974. p. 7 sg., e M. HEIDEGGER, op. cit. p. 26.

¹⁰ Cfr. F.W.J. SCHELLING, op. cit. p. 9 e HEIDEGGER, op. cit. p. 68.

postata tra gli idealisti in modo più esplicito ed univoco da Schelling: «la connessione del concetto di libertà con la rappresentazione completa del mondo [*mit dem Ganzen der Weltansicht*] rimane sempre oggetto di un'indagine necessaria, poiché senza la sua soluzione il concetto stesso di libertà rimarrebbe pericolante, e la filosofia sarebbe senza valore»¹¹.

Il tentativo di conciliazione dei concetti di «sistema» e «libertà» si presenta ora come questione cruciale dell'ulteriore sviluppo della filosofia. L'elevazione dell'intuizione al rango di organo di conoscenza della cosa in sé non significa una ricaduta nella vecchia metafisica dogmatica, la quale presumeva di fornire enunciati definitivi, ma proprio per questo ingiustificati circa la natura dell'Assoluto; al contrario, si mantiene sul terreno del trascendentalismo, volendo trarre le sue ultime conseguenze. Infatti, scrive lo Schelling: «noi ci distinguiamo dal dogmatismo non perché nell'Assoluto, ma perché nel sapere affermiamo una unità assoluta di essere e pensare, onde un essere dell'Assoluto nel sapere, e un essere del sapere nell'Assoluto»¹².

L'intuizione intellettuale, come risulta chiaro, si lega subito al concetto, emergente in Schelling e Hegel, dell'assoluto sapere. «La concezione dell'autentico sapere come 'intuizione intellettuale' non è dunque un arbitrario e — come si crede — romantico travalicamento della filosofia kantiana», trae le conseguenze lo Heidegger, «bensì l'esposizione del presupposto più intimo, fin'ora solo nascosto, il

¹¹ F.W.J. SCHELLING, op. cit. p. 9 e M. HEIDEGGER, op. cit. pp. 71 sgg.

¹² F.W.J. SCHELLING, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie [1802]*, in: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stoccarda-Augusta, 1856-61. I. 4. p. 365. cit. da HEIDEGGER, op. cit. p. 56.

quale si trova nell'impostazione stessa del sistema quale sistema matematico della ragione»¹³.

Interrompendo a questo punto la nostra descrizione, necessariamente sommaria, della ricostruzione heideggeriana della storia della filosofia e dell'analisi di quest'opera di Schelling, avvertiamo che l'interrogativo di Schelling, a giudizio di Heidegger, fa emergere il nucleo fondamentale che, pur rimanendo implicito fino ad allora, aveva costituito l'oscuro sottofondo da cui avevano preso le mosse i tentativi dell'idealismo tedesco; sottofondo che aveva conferito ad essi il loro aspetto distintivo e peculiare. Merito di Schelling è l'aver messo in luce questo sostrato, portando con ciò la problematica dell'idealismo tedesco al suo culmine — e svolgendo in tal modo una critica quasi *ante litteram* alla Logica di Hegel —: la conciliazione dei termini contenuti nell'interrogativo di sopra però neanche lo stesso Schelling era in grado di operarla. Quasi senza accorgersene, giunge alla esplicita dichiarazione dell'intima incompatibilità dei concetti di sistema e libertà: «nell'intelletto divino vi è un sistema, ma Dio stesso non è un sistema, bensì una vita»¹⁴.

Ciò segna il punto in cui — per adoperare il termine di Heidegger — naufragava l'idealismo tedesco¹⁵. Infatti, sempre secondo Heidegger, nesso-

¹³ M. HEIDEGGER, op. cit. p. 57.

¹⁴ F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche...* p. 75. Cfr. M. HEIDEGGER, op. cit. pp. 193. sgg.

¹⁵ Già Kant aveva parlato dell'«incomprensibile sistema della libertà umana» (cfr. *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1963. p. 327); riportiamo ancora due passi caratteristici: «...noi non comprendiamo, di certo, la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma ne comprendiamo almeno la sua *incomprensibilità*, e questo è quanto si può ragionevolmente esigere da una filosofia che si sforza di raggiungere nei

no fin d'allora è stato capace di predelineare anche soltanto i contorni di una qualsiasi soluzione, compreso lui stesso. Chi ci riuscisse, sarebbe l'iniziatore di una nuova epoca della filosofia e, al tempo stesso, della storia.

Non volendo prolungare oltre il mio discorso, vorrei segnalare alcune conseguenze che risultano dall'analisi heideggeriana di Schelling e della filosofia moderna. In sede di storiografia filosofica, essa rappresenta, a mio avviso, uno dei più significativi sforzi per superare la suddetta frattura dominante nella letteratura interpretativa su Kant e sull'idealismo tedesco, nonchè per inserire il pensiero di questi filosofi nella linea complessiva di sviluppo della storia della filosofia.

Infatti, se il punto di culmine e, al tempo stesso, di naufragio, dell'idealismo sta appunto nell'impossibilità di mediare tra sistema e libertà¹⁶, per cui non potendo più l'Assoluto essere inserito entro le

suoi principî i limiti della ragione umana»; «...la ragione oltrepasserebbe tutti i limiti se avesse la presunzione di spiegare [...] *in che modo la libertà sia possibile*». (*Fondamenti della Metafisica dei costumi*, cit. p. 149 e p. 142; e cfr. ancora *Critica della ragion pratica*, cit. p. 8. e la famosa distinzione, ivi collegabile, tra «conoscere» e «pensare», *Critica della ragion pura*, B. XXVI, B. XXVIII, ecc.) Per la relativa interpretazione di Heidegger cfr. op. cit. pp. 195-8.

¹⁶ I termini-chiave dell'ottica storiografica di Heidegger possono essere utilizzati ulteriormente per cogliere il senso profondo della critica di Schelling a Hegel. Scrive lo Schelling: «...lo spirito assoluto stesso si esteriorizza nel mondo, egli stesso si implica in un processo dal quale non può liberarsi, di fronte al quale non ha alcuna libertà, nel quale per dir così è impigliato irrimediabilmente. Dio non è libero del mondo, ma è carico del suo peso»; insomma, Hegel avrebbe sacrificato la libertà per il «sistema». (F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, trad. di G. Durante, Firenze, Sansoni, 1950. p. 188.)

categorie di un sistema, il sistema assoluto — o l'Assoluto come sistema, o ancora, il saper assoluto — viene a saltare, in modo tale da venir coinvolto — e cioè assorbito — nello svolgimento della vita divina, allora la conclusione schellinghiana secondo cui l'Assoluto «non ha altro predicato che l'esser privo di predicati [*Prädikatlosigkeit*]»¹⁷, consente, e giustifica, massimamente la seguente interpretazione da parte di Heidegger: «se l'essere in verità non può essere enunciato dell'Assoluto, ne consegue che l'essenza di ogni essere è la finitezza...»¹⁸, commento che tutto ad un tratto illumina la derivazione immediata del postidealismo e dell'esistenzialismo dall'idealismo, istituendovi un orizzonte comune di impostazione¹⁹.

¹⁷ F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche...* p. 83.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *op. cit.* p. 195.

¹⁹ Mentre la dipendenza dell'impostazione dell'idealismo da quella della filosofia kantiana viene energicamente ribadita dallo stesso Schelling: «Io devo infatti combattere nel modo più preciso l'opinione per cui potrebbe venir prodotto un alcunchè che si sottragga completamente al rapporto con Kant. [...]. Chi fa della filosofia il suo studio particolare, deve ancora e sempre incominciare con Kant». (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bologna, Zanichelli, 1972. vol. I p. 126.) - Quanto al rapporto idealismo-esistenzialismo, un'importante interpretazione, che, vedendo nell'ultimo Schelling il compimento dell'idealismo tedesco, anticipa per certi versi quella di Heidegger, è contenuta nel libro di Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stoccarda. Kohlhammer, 1955., 2^a ed. Pfullingen, Neske, 1975). «Proprio soltanto dopo che con Hegel la ragione ha compreso in sé la totalità dell'essente» — riassume la tesi interpretativa di Schulz Valerio Verra —, «con l'ultimo Schelling giunge a scoprire l'incomprendibilità di se stessa come "fatto bruto", come *dass*, in quanto non può ulteriormente spiegare e comprendere la possibilità della propria attività come "porre" se stessa. Se le cose stanno così, allora è insostenibile lo schema storiografico abituale secondo il

Quanto, poi, al risultato dell'interpretazione storiografica di Heidegger, a una prima e immediata considerazione, esso sembra contenere qualche cosa di paradossale. Si tratta, infatti, delle seguenti due tesi:

- 1) l'idealismo ha, sì, colto fino in fondo l'impostazione kantiana, e l'ha sviluppata in tutte le sue ulteriori implicazioni; tuttavia,
- 2) non può dirsi che l'abbia «superata» o in qualche maniera «risolta».

Ovviamente, le due tesi sembrano contraddirsi ed escludersi a vicenda, come pure il fatto che l'idealismo, allo scopo di operare sulle orme di Kant — rimanendo fedele allo spirito del criticismo —, abbia dovuto, in certe questioni fondamentali, rivolgersi contro di lui. La contraddizione tuttavia scompare — o viene piuttosto trasferita su un altro piano —, non appena si consideri la stessa filosofia kantiana come

Una paradossale

quale tra la filosofia idealistica e quella postidealistica ci sarebbe un abisso incolmabile e l'ultimo Schelling sarebbe semplicemente l'iniziatore e il maestro del 'teismo speculativo', mentre diventa possibile indicare la continuità del pensiero dell'ultimo Schelling, come riflessione sul problema della soggettività, con quello di Kierkegaard, di Nietzsche e di Heidegger». (V. VERRA, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, «Archivio di Filosofia», 1974. n. 1 p. 55). Per il rapporto Schelling-postidealimo e Schelling-Heidegger in Schulz cfr. op. cit. 2^a ed. pp. 274-290. Importanti cenni sul rapporto Schelling-Heidegger si trovano ancora in K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1979. pp. 185 sgg. Per una rassegna delle interpretazioni «esistenzialistiche» di Schelling cfr. A. BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano, Vita e pensiero, 1965. pp. 198. sgg. e dello stesso autore *Friedrich W.J. Schelling*, Firenze, La Nuova Italia, 1975. pp. 79 sgg. [L'opera heideggeriana su Schelling a pp. 87-88.] G. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, Bari, Laterza, 1971. pp. 232. sgg.

basata su una contraddizione interna e nascosta, la qual'ultima fa sì che ogni tentativo di eliminarla, dando così un'autentica fondazione alla filosofia kantiana, finisca per ignorare, o addirittura per sopprimere, certi aspetti fondamentali del sistema, per cui la fondazione finirà per fondare non esattamente la stessa cosa che si presumeva di fondare. Per quanto riguarda tale contraddizione, essa può, a seconda dell'aspetto della filosofia di Kant che si prenda in considerazione, essere formulata in modo assai diverso; io direi che essa consiste nel fatto che nessuna teorizzazione dell'intelletto finito può essere portata a compimento *con coerenza*.

Infatti, una negazione *tout - court* dell'intuizione intellettuale — se dovesse essere possibile — non dovrebbe poter formare — neanche «problematicamente» — il concetto di essa, mentre Kant, pur con delle debite riserve, e appunto allo scopo di caratterizzare *sensatamente*, cioè, *in contrapposizione ad essa*, la specifica struttura del *nostro* intelletto, non può fare a meno di dare determinazioni *positive* su di essa (come, per esempio, quella di una coincidenza, in essa, di conoscere e creare l'oggetto). Se l'intelletto fosse definitivamente ed assolutamente finito, non potrebbe neanche costatare questo fatto — trattandosi di un esame da parte di se stesso —; per poter costatare il limite, cioè, deve averlo già oltrepassato: in questo senso la critica di Hegel è puntuale²⁰. Essendone comunque capace, deve essere finito solo se-

²⁰ «Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist. [...] Es ist... nur Bewusstlosigkeit, nicht einzusehen, dass eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, dass das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewusstsein ist.» [G.W.F. HEGEL, *En-*

cundum quid: ecco, a mio avviso, il senso preciso in cui Fichte e gli idealisti cercavano di «fondare» il criticismo, avvertendone la mancanza in Kant; tentativo, questo, non realizzabile tramite «aggiunte» esteriori, ma solo con la rielaborazione di tutto l'impianto filosofico di esso. In tal modo si arrivava man mano all'altra estremità, alla teorizzazione dell'intelletto — o più precisamente: *Vernunft*, ragione — infinito, la quale doveva pur fallire, poichè una tale teoria, con l'eliminazione di tutti i dualismi, di tutte le finitezze — se dovesse essere possibile — approderebbe a una teologia negativa, non esprimibile in alcun linguaggio umano, pur caratterizzato quest'ultimo dalla divisione, e così dalla non perfetta coincidenza, di soggetto e predicato. (Oltre all'insufficienza del linguaggio, poi, non vi rimarrebbe più niente da dire). Ciò implica però che dell'intelletto umano *anche* l'infinità può essere affermata solo *secundum quid*.

Quanto all'analisi storiografica di Heidegger, osserviamo ancora che la struttura dei concetti dei quali egli si serve è radicata in tutto un ambiente filosofico-culturale della Germania del primo Novecento, contrassegnato dal neokantismo, dallo storicismo e dalla *Lebensphilosophie*; analoga ricostruzione e considerazione della storia della filosofia è per certi versi rintracciabile nel Lukács di *Storia e coscienza di classe*, il

zyklopädie... I. § 60. Theorie Werkausgabe, Bd. 8. p. 144.] Anche lo stesso Heidegger, il quale - come accennato sopra - è più vicino alla tradizione kantiana per il forte accento messo sulla finitezza dell'uomo in *Essere e tempo*, giunge a un certo punto dello svolgimento del suo pensiero - cioè appunto nel suo primo grande confronto con Kant - all'interrogativo sintomatico: «La finitezza dell'esserci si lascia sviluppare, *anche solo come problema*, senza una 'presupposta' *infinità*?» [M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, Laterza, 1981. p. 211. cors. mio]. All'interrogativo, che doveva rimanere aperto in quell'opera, la risposta può essere considerata fornita appunto dalla sua analisi della schellinghiana *Freiheitsabhandlung*.

quale, come Heidegger, attribuisce un ruolo specifico al problema del «sistema» nell'età moderna. Il modo specifico in cui entrambi i filosofi si rifanno al neokantismo di Rickert e Lask, non può ovviamente essere sviluppato in questa sede.

Basti avvertire che era il collegamento dell'indirizzo epistemologico-scientifico del neokantismo e della fenomenologia husserliana con l'orientamento storicistico di Dilthey e con la tematica detta irrazionalistica di Nietzsche e della *Lebensphilosophie*, a consentire a Heidegger di formare i lineamenti fondamentali della sua filosofia, la quale, abbondante di analisi di storiografia filosofica, riesce in modo felice ad unificare l'aspetto storicistico-storiografico con quello sistematico-concettuale. A parte il fatto che i temi di sistema e libertà sono di primario interesse per Heidegger a partire da *Essere e tempo* — e a proposito dell'intuizione intellettuale si pensi solo alla distinzione husserliana tra «intuizione sensibile» e «intuizione categoriale»²¹, nonché alla sua utilizzazione e radicalizzazione fatte da Heidegger nell'elaborazione del suo concetto di «fenomeno» e della sua ontologia fenomenologica in generale²² — tali concetti sono in grado di penetrare nella più intima tematica e problematica dell'idealismo tedesco. I frutti dell'unificazione di filosofia e di storiografia filosofica di tal genere si disvelano in questo saggio heideggeriano nell'elaborazione di una prospettiva in grado di offrire un approccio unitario e spregiudicato a quella brevissima ma molto significativa epoca della storia della filosofia che si estende da Kant a Hegel, e all'ultimo Schelling.

²¹ Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Sesta ricerca, § 45, op. cit. vol. II. pp. 444. sgg.

²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1970. § 7. pp. 53-71., specie 65-66.