

La filosofia classica tedesca come problema

di Luca Illetterati

(Università di Padova)

1. La genesi dell'espressione 'filosofia classica tedesca'

Nel dicembre del 1998, in occasione di un convegno che si tenne a Padova dedicato alla questione della libertà nella filosofia classica tedesca, Claudio Cesa presentò una relazione il cui titolo era: *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*¹.

In questo testo, Cesa, nell'introdurre il tema, si soffermava, con la consueta precisione, sull'espressione 'filosofia classica tedesca', notando come essa, già in uso nel *Vormärz*, fosse diventata in un certo senso canonica all'interno di un certo ambiente grazie a un articolo pubblicato nel 1886 da Friedrich Engels sulla «*Neue Zeit*» e poi subito riproposto in un opuscolo, nel 1888. L'articolo a cui si riferiva in modo cursorio Cesa si intitola *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Già il titolo dice, dunque, cosa intenda Engels con l'espressione *klassische deutsche Philosophie*. Se Feuerbach è infatti l'autore che, secondo Engels, segna la fine della filosofia classica tedesca e dunque l'inizio di un nuovo modo di pensare alla filosofia (Feuerbach costituisce – così pensa Engels – il *Mittelglied* fra l'hegelismo cui ancora appartiene e quella che egli definisce la *unserer Auffassung*), Hegel è appunto l'*Abschluss* della filosofia classica tedesca, il suo compimento, e dunque, in quanto punto estremo, ciò che la porta a conclusione. Più precisamente, secondo Engels,

¹ Il testo è stato pubblicato sia nel libro che raccoglie gli atti del convegno (curato da Giuseppe Duso e Gaetano Rametta), sia in quella preziosissima raccolta di scritti di Cesa sulla filosofia tedesca dall'età dei Lumi fino a Hegel curata da Carla De Pascale, Luca Fannesu e Alessandro Savorelli e che ha come titolo: *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*.

quella hegeliana è la filosofia che porta alle estreme conseguenze – e dunque al suo concreto e finale svolgimento – un movimento di pensiero che ha nella svolta in senso trascendentale di Kant il suo punto di inizio.

In questo senso, la filosofia classica tedesca corrisponderebbe a quelli che Eckart Förster ha chiamato, con non poca artificiosità, “i 25 anni della filosofia”². Si tratta degli anni che si aprono nel 1781 con la pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura* e che si compirebbero – e qui forse l’artificiosità risulta davvero evidente – nel 1806, con la stesura della *Fenomenologia dello spirito*. Certamente Engels non avrebbe accolto la delimitazione di Forster e – ritengo con buone ragioni – non si sarebbe limitato a questi 25 anni. Avrebbe piuttosto preferito che si arrivasse non solo fino alla morte di Hegel, ma anche agli anni caratterizzati dalla pubblicazione delle lezioni hegeliane ad opera degli allievi, che tanta influenza ebbero sulla storia intellettuale tedesca soprattutto intono alla metà del XIX secolo.

Nel definire quella filosofia tedesca che da Kant giunge fino a Hegel come ‘classica’, Engels, secondo Cesa, da un lato sicuramente si riferiva al fatto che si trattava di una filosofia tipicamente accademica, condotta all’interno delle aule universitarie; dall’altro richiamava l’idea di una filosofia appunto compiuta, che aveva esplicitato, proprio con Hegel, tutto il suo potenziale e che aveva dunque esaurito la sua funzione storica. La sua classicità segnerebbe cioè anche, in qualche modo, il suo appartenere definitivamente al passato, il suo essere un modello da cui si sono prese decisamente le distanze, che si può guardare come un qualcosa di separato rispetto alla contemporaneità.

È chiaro che per Engels uscire da quella filosofia non significa semplicemente mettere in discussione una certa soluzione teorica o una certa costruzione sistematica. Significa piuttosto prendere congedo da un modo d’intendere il senso stesso dell’attività filosofica : si trattava, detto fin troppo semplicemente, di abbandonare una specifica

² Eckart Förster, *The Twenti-five Years of Philosophy*, Harvard University Press 2012.

concezione della comprensione concettuale che la filosofia incarna, di lasciarsi alle spalle un certo modo di pensare il rapporto fra il soggetto e il mondo, e infine, più radicalmente ancora, se si vuole, di prendere congedo da un modo di vivere il proprio essere nel mondo, il proprio agire in esso e dunque il ruolo stesso della soggettività nella storia.

La classicità di quella filosofia, per Engels, è cioè anche testimonianza ed evidenza della sua incapacità di essere azione concreta nel mondo, di essere prassi, di entrare efficacemente nella vicenda storica dell'umanità.

2. *L'attualità della locuzione 'filosofia classica tedesca'*

Proprio la netta delimitazione engelsiana, per cui con filosofia classica tedesca si intenderebbe la filosofia che sorge dal criticismo kantiano e che trova il suo compimento e perciò la sua fine nella filosofia speculativa di Hegel, è all'origine, secondo Cesa dello scarso successo che questa espressione ha avuto, se non forse all'interno della storiografia marxista, nella cultura filosofica tedesca.

Scriva Cesa:

«Agli occhi degli storici tedeschi contemporanei di Engels, i quali venivano ricostruendo la vicenda intellettuale della Germania moderna (...) come la preparazione intellettuale e morale dello stato nazionale, quella formula avrebbe avuto il difetto di non comprendere Hamann e Herder, Schiller e Schleiermacher, Humboldt e Goethe»³.

Ora, questa formula – filosofia classica tedesca – che secondo Cesa sopravviveva in quegli anni (alla fine del XX secolo) soprattutto in Italia più che in altri paesi europei,

³ C. Cesa, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, p. 94

ed era sostanzialmente estranea all'ambiente filosofico anglo-americano, sembra oggi godere di una rinnovata attenzione a livello internazionale.

Non è un caso, ad esempio, che la cattedra che presso l'Università di Bochum era affiancata allo Hegel-Archiv e che è oggi diretta da Birgit Sandkaulen si chiami *Lehrstuhl für Philosophie unter Berücksichtigung der Klassischen Deutschen Philosophie* e che la corrispondente cattedra della Humboldt Universität di Berlino, oggi diretta da Tobias Rosefeldt, si chiami *Lehrstuhl für die Deutsche Klassische Philosophie*. Lo stesso accade, ad esempio, a Oldenburg con Myriam Gerard, così come in altre sedi universitarie tedesche. Altrettanto non è certo un caso se una delle storie della filosofia più recenti tra quelle pubblicate in Italia dedica un intero volume a quella che viene appunto significativamente chiamata 'filosofia classica tedesca'⁴.

La tesi che vorrei suggerire è che il successo odierno di una formula come quella di 'filosofia classica tedesca' sia dovuto essenzialmente al fatto che essa, a differenza di quanto potrebbe far pensare la sua genesi, appare molto più inclusiva e meno stringente di un'altra formulazione, che è teoretica e storiografica insieme, che suona invece sempre più problematica: quella di "idealismo tedesco"⁵.

Dire "filosofia classica tedesca" è cioè un modo per evitare di dire "idealismo tedesco". Il che significa, ovviamente, che le due espressioni non vengono usate in modo sinonimico.

L'ipotesi che intendo qui avanzare è la dunque seguente: la categoria di 'filosofia classica tedesca' viene utilizzata sempre di più (in varie lingue e in diversi contesti culturali) nel mondo della ricerca sul panorama filosofico che muove da Kant e che si dispiega nei primi decenni dell'Ottocento in Germania, proprio per non trovarsi

⁴ Ci si riferisce qui alla *Storia della filosofia occidentale* curata da G. Cambiano, L. Fonnesu e Morri per i tipi del Mulino.

⁵ Su questa problematicità si veda anche B. Sandkaulen, *Jena als Chiffre des „deutschen Idealismus“*. *Motive und Folgen einer historischen Konstruktion*, in, Jürgen John u. Justus H. Ulbricht (Hg.), *Jena. Ein nationaler Erinnerungsort?* Köln/Weimar/Wien 2007, 113-122. Mi permetto su questo di rinviare anche alla Introduzione che ho scritto insieme a P. Giuspoli al volume da noi curato e intitolato: *Filosofia classica tedesca. Le parole chiave*, Carocci 2015.

immersi dentro la problematicità che è connessa alla utilizzazione della categoria 'idealismo tedesco'.

Rispetto a 'idealismo tedesco', la categoria storiografica 'filosofica classica tedesca', per quanto non priva di ambiguità e soprattutto di vaghezze, appare oggi per molti versi più neutra e perciò maggiormente in grado di accogliere l'idea di una costellazione complessa di percorsi di pensiero. La nozione di 'filosofia classica tedesca' sembra cioè, se si vuole, una categoria più descrittiva che normativa; una categoria meno implicata in questioni teoriche, meno coinvolta in impegni epistemologici, ontologici o in generale metafisici, ai quali sembra invece necessariamente rimandare la nozione di "idealismo".

Per alcuni aspetti è possibile cogliere nella differenza tra queste due categorizzazioni il riflesso di un dibattito storiografico particolarmente rilevante nel '900 proprio in relazione alla filosofia post-kantiana; dibattito che vede come posizioni emblematiche quella di Richard Kroner da un lato e quella di Hermann Korff dall'altro.

Nel suo lavoro in due volumi che si intitola [*Von Kant bis Hegel*](#), Kroner interpreta infatti il dibattito filosofico che si apre con la *Critica della ragion pura* di Kant (1781) e si compie – anche qui, come con Förster, piuttosto curiosamente – con la pubblicazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel* (1821) all'interno di una traiettoria piuttosto lineare: essa muove appunto da Kant, passa attraverso le interpretazioni del kantismo prodotte da Jacobi, Reinhold e Maimon (a queste interpretazioni Kroner attribuisce il ruolo di ponte tra *Vernunftkritik* e *Wissenschaftlehre*) per poi passare, appunto, a Fichte, a Schelling e a Hegel.

I 40 anni della filosofia che Kroner prende in considerazione sono cioè letti all'interno di una prospettiva logico-concettuale che vede come base la filosofia critica kantiana, assumendo dunque che lo sviluppo della filosofia tedesca dopo Kant sia tutta interna alle coordinate segnate dal trascendentalismo kantiano e sia anzi una conseguenza delle tensioni interne al criticismo, le quali troverebbero la loro piena soluzione solo con Hegel.

La prospettiva storiografica di Hermann Korff, invece, seppure abbia alcuni punti di tangenza con quella di Kroner (soprattutto nella assunzione del ruolo di compimento che viene assegnato alla filosofia di Hegel) è però radicalmente diversa, anche negli intenti. Certo, le due opere sono in realtà confrontabili solo a costo di qualche forzatura. L'una, quella di Kroner, è infatti un'opera di storia filosofica della filosofia, mentre l'altra, quella di Korff, è un'opera che si potrebbe piuttosto definire di storia della cultura. Tuttavia esse riflettono in qualche modo due modelli storiografici che hanno a che fare con la problematicità intrinseca alla categoria 'filosofia classica tedesca'.

Rispetto alla formazione neokantiana di Kroner (il quale si è formato con Rickert), Korff ha una formazione filosofico-letteraria, di germanista prima ancora che di filosofo. Ciò risulta particolarmente evidente nella sua opera fondamentale – [*Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*](#) (5 voll., 1923-1957): essa muove dallo *Sturm und Drang* per concludersi in quella che egli chiama la *Hochromantik*. È in quest'ultimo periodo che rientra anche il cosiddetto 'idealismo tedesco'. Esso viene così inserito all'interno di una costellazione culturale amplissima, nella quale filosofia e letteratura si vivificano vicendevolmente. Questa circostanza rende dunque difficilmente ricostruibile, all'interno di un tracciato puramente logico-concettuale, il dibattito filosofico che si sviluppa in Germania a partire da Kant.

3. *Idealismo tedesco e filosofia classica tedesca*

Se la categoria di 'idealismo tedesco' è dunque tradizionalmente interpretata sulla scorta dello schema hegeliano delle *Lezioni sulla storia della filosofia* come un esito del criticismo kantiano che raggiunge il suo culmine – e dunque la propria fine – nella filosofia di Hegel stesso, lasciando così fuori non solo lo Schelling post-hegeliano, ma anche una serie di voci pur estremamente significative del panorama post-kantiano (si pensi a Fries, per esempio, o anche a Herbart, ma anche, per molti versi – pur

richiamando il nome una complessità diversa – allo stesso Hölderlin), la categoria di ‘filosofia classica tedesca’, intesa al di fuori del riferimento della tradizione marxista che pure ne è all’origine, rompendo quella linearità e non volendosi segnata da una identità teorica nel senso forte del termine, si trova a poter ospitare quanto la nozione di idealismo tedesco non poteva ospitare. Nel fare questo, peraltro, essa consente sfondare i limiti posti dalla periodizzazione e schematizzazione hegeliana, includendo ovviamente l’intera produzione di Schelling, aprendosi anche al pensiero di Schopenhauer, includendo le diverse articolazioni della scienza cosiddetta romantica, della teologia schleiermacheriana, della poesia di Novalis e ovviamente di Goethe.

La categoria ‘filosofia classica tedesca’ se da un lato, *stricto sensu*, indica la filosofia di Kant e la grande stagione filosofica che succede alla filosofia di Kant e coinvolge appunto Fichte, Schelling, Hegel (ma anche, ovviamente, Jacobi, Hölderlin, Reinhold, Maimon, e per molti versi anche Schiller, Herder, Goethe, Solger, Humboldt), dall’altro lato rimanda, al di là della sua apparente neutralità, forse più che a un dibattito davvero circoscritto, in generale a quello che si potrebbe definire come uno *stile* filosofico, un certo modo di porre le questioni filosofiche; uno stile e un modo che appartengono appunto *in primis* alla tradizione tedesca moderna e che hanno influenzato in modo dirimpente l’intera filosofia continentale europea dalla seconda metà del Settecento, fino alla prima metà del Novecento.

In questo senso “filosofia classica tedesca” sembra un’espressione che se da un punto di vista storiografico indica un momento circoscritto della filosofia moderna, da un punto di vista teoretico – e qui viene probabilmente meno il suo carattere apparentemente solo descrittivo – sembra rimandare invece a un modo di porre le questioni, a un approccio nei confronti dei problemi filosofici che non è invece compattabile all’interno di precise coordinate temporali e che segna una parte davvero significativa dell’esperienza filosofica moderna e contemporanea, anche al di fuori della Germania. In qualche modo, provocatoriamente, e facendo il verso a Kroner, si potrebbe dire *Von Kant bis Husserl*, o forse anche *Von Kant bis Heidegger*, o *Von Kant*

bis Adorno, se si preferisce. Uno stile che implica una idea peculiare del rapporto fra soggetto e mondo, fra soggetto e pensiero, fra soggetto e storia.

Muovendo da questo sfondo proporrò ora alcune considerazioni che coinvolgono la questione del rapporto fra 'idealismo tedesco' e 'filosofia classica tedesca', cercando di mettere in evidenza i problemi che sono connessi alla nozione di 'idealismo tedesco'.

1.

Come notano Paul Guyer e Rolf-Peter Horstmann alla voce [Idealism](#) della [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#), la nozione di idealismo sembra trovare una sua prima caratterizzazione in base a ciò a cui essa si oppone:

“an idealist is someone who is not a realist, not a materialist, not a dogmatist, not an empiricist, and so on”.

Poiché però ciascuno dei termini a cui si pretende che il termine idealismo si opponga necessita a sua volta di essere definito, una caratterizzazione in termini negativi ci aiuta davvero poco e rischia, per così dire, di sciogliersi da sé stessa.

Secondo Guyer e Horstmann possiamo più specificamente caratterizzare l'idealismo che incontriamo all'interno della filosofia moderna distinguendone due forme o due declinazioni fondamentali:

1. Secondo la prima caratterizzazione l'idealismo implica che la fondazione ultima della realtà, o comunque la realtà nel suo senso più profondo, sia qualcosa di mentale (*something mental*), ovvero qualcosa come una mente: lo spirito, la ragione, la volontà.
2. La seconda forma di idealismo, invece, concede alla realtà una esistenza autonoma e indipendente rispetto al mentale, ma ritiene che tutto ciò che noi possiamo conoscere intorno a questa realtà che pure è di per sé *mind-*

independent, è qualcosa che ha la sua origine nell'attività costruttiva della mente e che dunque la conoscenza della realtà sia sempre, per il soggetto che conosce, una forma di autoconoscenza.

La prima forma di idealismo può essere caratterizzata come un idealismo ontologico o metafisico, mentre la seconda forma di idealismo può essere caratterizzata come un idealismo epistemologico. Quest'ultimo non implica, nel suo porsi, un impegno di tipo ontologico. In questo senso si può essere evidentemente un idealista sul piano epistemologico senza essere un idealista sul piano ontologico.

Se l'emblema dell'idealismo metafisico o ontologico, secondo Guyer e Horstmann, è Berkeley (che pure non usò mai la parola idealismo), quello dell'idealismo epistemologico è Kant, che invece usa la nozione di idealismo trascendentale per caratterizzare la propria posizione, accompagnandola però, come noto, all'assunzione di una posizione di realismo empirico.

In relazione a quello che viene chiamato idealismo tedesco, che è per molti versi la categoria che qui ci interessa, Guyer e Horstmann lo interpretano come un superamento della distinzione (ancora salda in Kant) tra idealismo epistemologico e idealismo ontologico.

In questo senso, dunque, Kant sarebbe per molti aspetti estraneo alla categoria storiografica di idealismo tedesco, anche se quella kantiana costituisce in tutta evidenza la posizione che fa da sfondo e per molti aspetti da presupposto all'articolazione delle posizioni dentro cui poi si articola il cosiddetto idealismo tedesco.

Il superamento della distinzione fra piano epistemologico e piano ontologico sarebbe in buona parte fondato, sempre secondo Guyer e Horstmann, dall'assunzione della inseparabilità di soggetto e oggetto, di mente e mondo, di pensiero ed essere.

Secondo gli idealisti tedeschi, cioè, la realtà sarebbe in questo senso il prodotto di una attività di pensiero. Tale attività sarebbe all'origine del modo d'essere del mondo,

ovvero ciò che consente al mondo di essere davvero un mondo e non un semplice aggregato caotico o un magma indistinto privo di determinazioni e organizzazione.

Questo pensiero, però – e già qui la nozione di idealismo si fa più complicata rispetto a una sua assunzione ingenua – non è concepito come l’emanazione di una mente che demiurgicamente ordina o organizza la realtà, quanto piuttosto come una legge immanente al mondo stesso.

Dire infatti che il mondo è tale per il pensiero e che il pensiero non è semplicemente una modalità attraverso la quale il soggetto si rapporta al mondo, ma ciò dentro cui assumono senso tanto il soggetto che pensa quanto il mondo in cui esso pensa, implica che non c’è nessuna dipendenza, in senso proprio, del mondo dal mentale. Il pensiero non è cioè, secondo gli autori che vengono solitamente classificati all’interno del dibattito post-kantiano come idealisti, una facoltà che consente ai soggetti di dare ordine a un mondo informe, quanto piuttosto come una struttura che l’attività dei soggetti, partecipando di essa, è in grado di cogliere, di sviluppare e di dipanare.

Ma tornando alla proposta di Guyer e Horstmann il punto nodale e problematico di ciò che viene chiamato idealismo tedesco potrebbe dunque essere collocato in questa messa in discussione della netta distinzione fra epistemologia ed ontologia. Ovvero nell’idea, che viene declinata ovviamente in modi diversi all’interno di quello che viene chiamato l’idealismo tedesco, che qualsiasi epistemologia è sensata solo se è anche un’ontologia, se si riferisce in sé stessa a una certa ontologia, e che qualsiasi ontologia, a sua volta, è anche un’epistemologia, è a un tempo, cioè, non solo la determinazione di una epistemologia, ma ha addirittura come sua necessaria conseguenza una epistemologia.

4. Ontologia ed epistemologia nell’orizzonte del moderno

Per spiegare cosa significhi questo rapporto fra ontologia ed epistemologia all’interno del moderno, e per comprendere in che senso quello che viene chiamato ‘idealismo

tedesco' sia una radicale messa in discussione della separazione fra ontologia ed epistemologia, possiamo riferirci a quanto Heidegger scrive all'interno de *L'epoca dell'immagine del mondo*, un saggio, come noto, dedicato proprio al concetto di moderno, al modo d'essere di quell'epoca che si viene a determinare come l'epoca moderna⁶.

In questo testo, Heidegger rintraccia i tratti fondamentali dell'epoca moderna, individuandoli, come è noto, a) nella centralità della scienza, intesa come scienza matematica della natura; b) nella affermazione della tecnica meccanica; c) nel processo attraverso cui l'arte viene ricondotta all'interno dell'orizzonte dell'estetica (trasformandosi così in oggetto dell'esperienza vissuta dell'uomo); d) nel concepire e progettare l'agire umano come cultura (ovvero come realizzazione di quei valori che l'uomo concepisce come i suoi beni supremi); e) nella sdivinizzazione del mondo (intesa come un radicale processo di secolarizzazione di cui il cristianesimo è, per molti aspetti, la condizione di possibilità).

Secondo Heidegger, tutte queste manifestazioni del mondo moderno si fondano su una determinata concezione dell'ente e su una determinata interpretazione della verità. In termini estremamente semplificati si può dire che la concezione dell'ente che caratterizza le diverse manifestazioni del mondo moderno sopra elencate afferma che l'ente è ciò che si dà come oggetto di una rappresentazione. Su questo si fonda, secondo Heidegger, la scienza moderna, la quale, in relazione alla natura è il tentativo di calcolare anticipatamente il corso futuro degli enti (una scienza della natura è infatti tale solo se è predittiva) e in relazione alla storia (che è la struttura su cui si reggono le cosiddette scienze dello spirito, le *Geisteswissenschaften*) è il tentativo di completarne il corso passato.

⁶ M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977 (trad. it. Di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp 71-101).

In un certo senso si potrebbe dire che quella che Heidegger chiama qui l'*oggettivazione dell'ente* sia – per usare i termini intorno ai quali si sta qui discutendo – una sorta di ontologizzazione di una prospettiva epistemologica, ovvero, detto altrimenti ancora, una sorta di sovrapposizione, che diventerebbe poi decisiva per buona parte del pensiero moderno, fra dimensione epistemologica – la dimensione cioè che è relativa alle possibilità conoscitive del soggetto – e dimensione ontologica – la dimensione che riguarda invece il modo d'essere dell'ente in quanto tale: ciò che è.

La considerazione dell'ente come oggetto ha infatti come sua condizione, secondo Heidegger, l'idea che l'oggetto è ciò che si dà alla rappresentazione:

'Rappresentare' (*Vorstellen*) – scrive Heidegger – significa: condurre innanzi a sé e ricondurre a sé. L'ente assume la stabilità di ciò che ci sta dinanzi come oggetto e riceve così il sigillo dell'essere. E' un unico processo quello in virtù del quale il mondo si costituisce a immagine e l'uomo a *subjectum* nel mezzo dell'ente⁷

Questa concezione dell'ente è per Heidegger intimamente e inestricabilmente connessa a una determinata interpretazione della verità. Là dove infatti l'ente si trova a essere determinato come oggettività del rappresentare, la verità si istituisce come certezza del rappresentare stesso. Dimensione ontologica e dimensione epistemologica deflagrano in questo senso l'una nell'altra, in quanto da una parte la costituzione dell'ente ha come sua condizione di possibilità la determinazione di esso come oggetto di una rappresentazione, dall'altro questa stessa determinazione regge l'interpretazione della verità come certezza, ovvero come adeguazione della rappresentazione rispetto al suo oggetto.

⁷ Ivi, pp. 93-94.

Ora, questa concezione dell'ente e questa interpretazione della verità tipiche del mondo moderno si vengono a costituire, secondo Heidegger, in seguito a una trasformazione che segna una cesura radicale rispetto al mondo premoderno e cioè il costituirsi dell'uomo a soggetto. Il costituirsi dell'uomo a *subjectum*, e dunque a fondamento, conduce a un concetto di mondo che trova appunto nel soggetto la sua legittimazione e giustificazione. In questo processo il mondo viene a costituirsi come immagine, per cui «l'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'essere-rappresentato dell'ente»⁸.

Ciò che è caratteristico del mondo moderno è il costituirsi stesso del mondo a immagine, e dunque, detto in forma più esplicita, un potente rapporto di dipendenza del mondo dalla soggettività, ovvero ancora, un potente rapporto di dipendenza dell'ontologia (di ciò che è) dall'epistemologia (da ciò che noi possiamo sapere intorno a ciò che è); rapporto che implica nelle sue forme più radicali per molti versi un dissolvimento dell'ontologia stessa (e dunque di ciò che è) all'interno dell'epistemologia (ovvero all'interno della struttura che pensa il mondo come un'immagine e dunque nella soggettività).

5. Ontologia ed epistemologia nella filosofia classica tedesca

La questione che è qui messa in luce da Heidegger e che riguarda il rapporto fra soggetto e mondo – e in termini diversi, ma correlati, fra epistemologia ed ontologia – sembra trovare, per quanto Heidegger perlopiù non lo riconosca, una sua specifica crisi e dunque una sua versione straordinariamente problematica in quello che viene chiamato appunto l'idealismo tedesco, ovvero, appunto, all'interno di quella pluralità di discorsi filosofici che a partire dalla svolta operata da Kant discutono, radicalizzandoli ora in una direzione ora in un'altra, gli elementi di tensione che la filosofia critica

8 *Ivi*, p. 88.

contiene. Elementi di tensione che hanno in effetti a che fare proprio con il rapporto fra epistemologia e ontologia.

Da una parte, infatti, l'impostazione kantiana del problema dà in qualche modo origine ad una sorta di empirismo psicologista, come ad esempio quello proposto da Jacob Friedrich Fries, il quale in chiave esplicitamente anti-idealista nella sua *“scienza dell'esperienza psicologica”*, [ovvero nella Neue oder antropologische Kritik der Vernunft](#), intende fornire, attraverso lo strumento dell'auto-osservazione introspettiva, un'analisi completa dell'esperienza interiore del soggetto, mettendo in evidenza le forme mediante le quali la conoscenza si sviluppa a livello empirico. La filosofia si risolve in questo modo, nell'impostazione di Fries, in una *“antropologia psichica”*⁹. Dall'altro lato l'impostazione kantiana dà origine a letture diametralmente opposte rispetto a questa e anzi contro qualsiasi psicologizzazione della filosofia trascendentale tendono semmai a ontologizzare le strutture epistemiche dell'io, facendone, ad esempio in Fichte, il principio da cui scaturisce la struttura stessa del reale.

Questo processo sembra per alcuni aspetti trovare il suo esito più radicale in Hegel, secondo il quale, come è noto, la realtà tutta è, nella sua struttura profonda, pensiero:

il nous, o intendendolo più profondamente, lo spirito, è la causa del mondo¹⁰.

Da un lato, dunque, la filosofia kantiana può essere letta come la più estrema radicalizzazione dell'assorbimento dell'ontologia all'interno dell'epistemologia, e

9 Su Fries in rapporto a Kant e contro Fichte, Schelling e Hegel, cfr. W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel – mathematische versus spekulative Naturphilosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

10 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Gesammelte Werke, Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992.; trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981, § 8 An.

quindi, con il fenomenismo che la caratterizza, come la più compiuta realizzazione di quel costituirsi del mondo a immagine di un soggetto che se lo rappresenta descritto da Heidegger; dall'altro lato Kant è colui che, portando a evidenza la reciproca dipendenza di dimensione epistemologica e dimensione ontologica, segna una crisi nel processo moderno di costituzione del mondo a immagine e apre a un modo diverso di pensare tanto l'epistemologia quanto l'ontologia, tanto l'antropologia quanto la metafisica.

In questo senso l'idealismo tedesco sarebbe dunque anche il nome per un nuovo modello di *metafisica*.

Per dirlo con le parole di Adorno, prese dalle lezioni che compongono la *Terminologia filosofica*:

si può dunque dire che il concetto di idealismo ha veramente implicato fin dall'inizio questo tema dell'unione o dell'interpenetrazione reciproca del momento soggettivo e di quello oggettivo, e che ha avuto fin dall'inizio la tendenza a sollevare questa problematica gnoseologica al livello di una metafisica¹¹.

Momento soggettivo e momento oggettivo, così come prospettiva gnoseologica e livello metafisico, sono evidentemente modi diversi per dire epistemologia ed ontologia.

Questo nuovo modello di pensiero che solleva la dimensione epistemologica (quella che Adorno chiama la problematica gnoseologica) a questione metafisica non può certo essere identificato con la semplice restaurazione della metafisica prekantiana. La metafisica degli idealisti – semmai questa espressione così vaga può avere un qualche

¹¹ T.W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. di Anna Solmi *Terminologia filosofica*, prefazione di Stefano Petrucciani, Einaudi, Torino 2007, pp. 255-256)

senso determinato – accoglie la critica di Kant alla metafisica tradizionale. D’altro lato metafisica degli idealisti, non accettando in alcun modo la riduzione della filosofia a mera epistemologia, a mera riflessione sulle modalità attraverso le quali il soggetto può rapportarsi alla realtà, non si risolve in alcun modo in un puro fenomenismo che si asterrebbe da qualsiasi considerazione intorno al mondo in quanto tale e dunque da qualsiasi discorso relativo alla realtà nella sua intima costituzione¹². Quella che viene a determinarsi nelle diverse articolazioni del dibattito postkantiano è piuttosto una metafisica che intende essere insieme una radicale critica dell’ontologia sostanzialista della tradizione prekantiana, quanto di quell’epistemologia soggettivista che soprattutto Schelling e Hegel vedono come tratto caratteristico della modernità e che inficerebbe anche il progetto trascendentalista kantiano. Ponendo l’io e il mondo, il pensiero e l’essere dentro relazioni dinamiche che impediscono il sedimentarsi del soggetto da un lato e dell’oggetto dall’altro in strutture autonome e indipendenti l’una rispetto all’altra, la metafisica che ne deriva intende porsi al di là della distinzione fra materialismo e immaterialismo, fra realismo e idealismo, fra ontologia ed epistemologia.

6. *L’anti-idealismo dell’idealismo tedesco*

È evidente, in questo senso, che l’idealismo tedesco è idealista in un senso del tutto peculiare e niente affatto immediato. E che se assumiamo alcune caratterizzazioni standard di idealismo (la riduzione del reale al mentale, l’immaterialismo, la riduzione del mondo esterno a procedure soggettive) l’idealismo tedesco è per molti versi anti-idealistico.

Per quanto Fichte, Schelling e Hegel non di rado assumano il concetto di idealismo come sinonimo di filosofia o comunque come sinonimo di filosofia che si contrappone

¹² Su questo significato di metafisica si vedano: A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason*, Chicago University Press, 2015; R. Stern, *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, 2009; J. Kreines, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, 2015.

al dogmatismo (ogni filosofia è ad esempio per Hegel *essenzialmente* idealismo), nessuno dei cosiddetti idealisti tedeschi si è infatti mai definito un idealista e nessuno degli idealisti tedeschi avrebbe mai sottoscritto le tesi che spesso si attribuiscono perlopiù a una concezione idealistica del mondo. Il tentativo radicale dei cosiddetti idealisti tedeschi è semmai quello di fuoriuscire dalla dicotomia tra idealismo e realismo, di portarsi a un livello di considerazione della realtà dove idealismo e realismo appaiono come visioni chiaramente unilaterali e giocoforza riduzionistiche. Di qui la debolezza della nozione di idealismo applicata alle filosofie post-kantiane. E di qui la debolezza storiografica di questa nozione.

La nozione di idealismo tedesco, usata non a caso al singolare, come una macrocategoria dentro la quale è possibile assegnare un posto specifico alle diverse posizioni dei diversi protagonisti, è una nozione tendenzialmente *riduzionistica*, ovvero una nozione che tende a ridurre la straordinaria pluralità di posizioni che attraversano il paesaggio postkantiano dentro una linearità per molti versi artificiosa, come se le diverse esperienze speculative che segnano quegli anni fosse riconducibile a un'unica traiettoria logica attorno alla quale si andrebbero a sviluppare le diverse posizioni. Una traiettoria logica che rischia di obnubilare una parte decisiva del dibattito culturale di quegli anni.

Pensare infatti la filosofia tedesca della fine del Settecento e dei primi anni dell'Ottocento sotto il segno unificante dell'idealismo (come spesso e perlopiù accade all'interno, ad esempio, delle cosiddette interpretazioni antimetafisiche di Hegel)¹³, significa leggere quella discussione solo come una sorta di emanazione o derivazione della filosofia di Kant, una radicalizzazione di Kant, per usare un'espressione di John McDowell¹⁴. Una tale prospettiva rischia però di impedire di capire fino in fondo i

¹³ Sulla distinzione fra interpretazioni metafisiche tradizionali, interpretazioni antimetafisiche in senso kantiano e interpretazioni metafisiche *revised* della filosofia di Hegel cfr. la voce [Hegel](#) redatta da Paul Redding per la [Stanford Encyclopedia of Philosophy](#)

¹⁴ John McDowell, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in "Iride" 3/2001, pp. 527-548.

termini stessi di quella emanazione, di quella derivazione e dunque di quella radicalizzazione. Una radicalizzazione, ad esempio, che sarebbe impensabile senza pensare adeguatamente l'irruzione deflagrante, soprattutto *via Jacobi*, della filosofia di Spinoza; che sarebbe impensabile fuori da uno sguardo rinnovato nei confronti della grecoità che trova rappresentazione in un percorso di pensiero decisivo quale quello di Schiller e in modo particolare delle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*; che sarebbe impensabile al di fuori di quella svolta in direzione della storia che è così caratteristica della cultura tedesca del primo romanticismo e in generale dell'età di Goethe.

Il movimento di pensiero che congiunge Kant e Hegel non è in alcun modo risolvibile dentro a forme di idealismo soggettivistico che vedrebbero assorbita la realtà del mondo dentro la struttura della soggettività o che considererebbero addirittura la realtà del mondo come una costruzione del soggetto che lo pensa. Anzi, per alcuni versi non è impossibile vedere nella filosofia classica tedesca o perlomeno in alcune sue articolazioni dei tentativi radicali di *salvare* il mondo dalla sua riduzione a proiezione, a simulacro o a costruzione di un soggetto. Tentativi che vengono definiti come radicali, in quanto si sviluppano riconoscendo l'idea che le strutture epistemiche del soggetto non sono affatto estranee all'intima struttura della realtà e che, anzi, solo questa non estraneità è la condizione di possibilità per pensare *realisticamente* al mondo, ovvero per rendere ragione dell'accesso del soggetto al mondo e quindi per giustificare una conoscenza *vera* del mondo.

Di qui, credo, il successo di una formula come filosofia classica tedesca rispetto a quella di idealismo tedesco.

Ciò che caratterizza la filosofia classica tedesca nelle sue diversissime ramificazioni è il tentativo di uscire tanto da una prospettiva che per rendere il mondo intelligibile al soggetto produce un assorbimento della realtà negli schemi concettuali del soggetto stesso (e questo sarebbe appunto l'idealismo), quanto da una concezione che per evitare questo assoggettamento del reale lo assume nella sua assoluta indipendenza e

alterità, escludendo di fatto qualsiasi forma di apertura del mondo al soggetto e del soggetto al mondo.

Tanto l'idealismo quanto il realismo, cioè, vengono visti, all'interno dei momenti più apicali del dibattito post-kantiano, come unilateralità artificiose che confluiscono comunque, per quanto attraverso percorsi diversi, nel più radicale soggettivismo.

Il soggettivismo idealista, tende a ridurre la realtà alle forme del soggetto, ovvero a far deflagrare l'ontologia dentro l'epistemologia. Il soggettivismo realista, invece, al fine di salvare la realtà e il mondo dalle manipolazioni del soggetto, lo rende una sorta di feticcio oscuro che ha l'unica funzione di evidenziare i limiti degli schemi concettuali che il soggetto pone per cercare di comprenderlo.

In qualche modo quella che chiamiamo filosofia classica tedesca costituisce il tentativo forse più radicale dell'epoca moderna di uscire dalle aporie che una dissoluzione del mondo nella rappresentazione rischia di produrre senza per questo rinunciare alle istanze del soggetto e al ruolo che la sua attività spontanea gioca nella costituzione del reale. Tale operazione è condotta mettendo in discussione l'impostazione radicalmente dualistica del rapporto fra pensiero e realtà, che è evidentemente connessa al costituirsi del mondo come immagine per un soggetto che se lo rappresenta, senza per questo annullare o ridurre la funzione che è propria della soggettività per il costituirsi stesso di qualcosa come un mondo.

Questo avviene attraverso una rideterminazione del concetto stesso di pensiero.

Il pensiero, all'interno di questo contesto, non è più considerato solo come lo strumento attraverso il quale il soggetto può arpionare il mondo o come la rete che il soggetto getta sulla realtà pescando ciò che quella rete gli consente di portare in superficie. Il pensiero è semmai ciò che costituisce, in un qualche modo, la realtà stessa, qualcosa che è certo nel soggetto (in colui che pensa), ma non è tuttavia semplicemente soggettivo o non è riducibile a proprietà del soggetto pensante.

7. Conclusione

In questo nucleo problematico è possibile forse anche rintracciare lo spazio per un discorso relativo alla possibile *attualità* di quella che chiamiamo, per quanto in modo piuttosto vago, filosofia classica tedesca. Una possibilità di attualizzazione che passa però attraverso il riconoscimento, al contempo, della sua radicale *inattualità*.

Se da una parte ha infatti a mio parere ragione Terry Pinkard quando dice che «le domande che in quel periodo si sono posti i filosofi “tedeschi” rimangono le stesse che ci poniamo anche noi», ovvero che «le loro questioni, in ogni caso, restano ancora le *nostre* questioni»¹⁵ ciò è dovuto – ritengo – al fatto che buona parte dell’orizzonte problematico del pensiero contemporaneo si muove dentro quella distinzione fra pensiero e realtà, fra soggetto e oggetto, fra mente e mondo (e dunque fra epistemologia e ontologia) che costituisce l’orizzonte problematico che la filosofia classica tedesca ha cercato di mettere in discussione con una radicalità che può assumere addirittura gli effetti talvolta dello sconcertante.

Ma proprio perché ha messo in discussione le coordinate di fondo dentro le quali si muove anche il pensiero contemporaneo in questo essa rivale anche la sua inattualità, il suo non poter essere ridotta a nessuna delle posizioni che caratterizzano la contemporaneità se non attraverso un processo di depurazione che rischia di far perdere lo specifico della sua complessità.

E tuttavia questa sua inattualità può essere attuale. E può esserlo proprio nella possibilità che lo straordinario apparato concettuale elaborato dalla filosofia classica tedesca offre per decostruire posizioni e soluzioni che si rivolgono attraverso costruzioni argomentative certamente sofisticate e cogenti a quelle medesime questioni che essa ha indagato con una profondità e dentro un quadro metafisico che, appunto, proprio nella sua inattualità, mantiene a mio parere intatto il suo potenziale

¹⁵ T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, 2002 (La filosofia tedesca, trad. it. di M. Farina, Einaudi, Torino 2014)

critico e costituisce un orizzonte in grado di mettere in crisi ciò che perlopiù la filosofia contemporanea assume, nella sua ovvietà, come un presupposto.