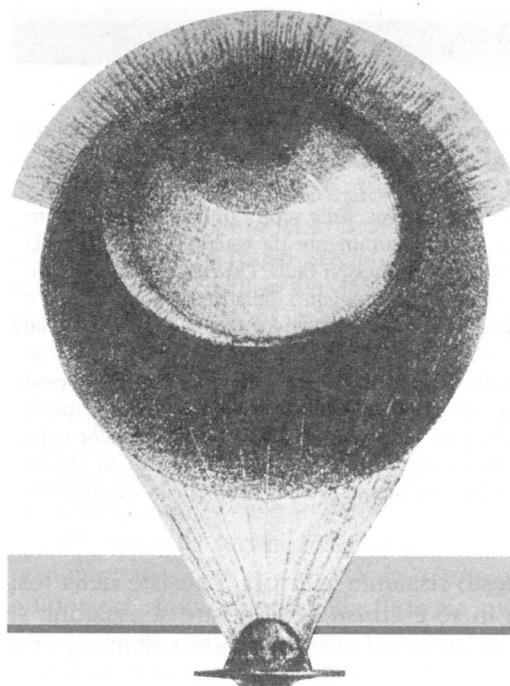


## Indicazioni bibliografiche

## Opere generali:

- O. Walzel, *Il Romanticismo tedesco*, Vallecchi, Firenze 1924.  
 V. S. Lupi, *Il Romanticismo tedesco*, Sansoni, Firenze 1933.  
 A. Farinelli, *Il Romanticismo in Germania*, Bocca, Milano 1945.  
 M. Vinciguerra, *Il Romanticismo*, Laterza, Bari 1947.  
 L. Mittner, *Ambivalenze romantiche*, D'Anna, Messina-Firenze 1954.  
 A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1962.  
 B. Magnino, *Romanticismo e Cristianesimo*, La Scuola, Brescia 1963.  
 L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino 1964.  
 R. Haym, *Il Romanticismo tedesco*, Ricciardi, Milano-Napoli 1965.  
 N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1972.  
 G. Petrocchi, *Le poetiche del romanticismo*, Elia, Roma 1973.  
 P. Szondi, *Poetica dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Torino 1974.  
 L. Marino, *I maestri della Germania*, Einaudi, Torino 1975.  
 H. M. Abrams, *Lo specchio e la lampada. La teoria romantica e la tradizione critica*, Il Mulino, Bologna 1976.  
 L. Formigari, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della "Romantik"*, Laterza, Bari 1977.  
 AA. VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979.  
 W. Benjamin, *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco*, Einaudi, Torino 1982.  
 U. Cardinale (a cura di), *Problemi del Romanticismo*, Shakespeare & Company, Milano 1983.  
 S. Givone, *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milano 1983.  
 M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*, Novecento, Palermo 1984.  
 A. De Paz, *La rivoluzione romantica. Poetiche, estetiche, ideologie*, Liguori, Napoli 1984.  
 M. Freschi (a cura di), *Mito e utopia nel romanticismo tedesco*, Aion, Napoli 1984.  
 G. Moretti, *Heidelberg romantica*, Itinerari, Lanciano 1984.  
 L. Zagari, *Mitologia del segno vivente. Una lettura del romanticismo tedesco*, Il Mulino, Bologna 1985.  
 R. Bodei, *Scomposizione. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.  
 M. Cottone (a cura di), *Figure del romanticismo*, Marsilio, Venezia 1987.  
 A. De Paz, *Il romanticismo europeo*, Liguori, Napoli 1987.  
 S. Zecchi, *Romanticismo*, Unicopli, Milano 1987.  
 M. Bacigalupo - J. Beer - H. Bloom, *Modernità dei romantici*, Liguori, Napoli 1988.  
 G. Moretti, *Nichilismo e Romanticismo. Estetica e filosofia della storia fra Ottocento e Novecento*, Cadmo, Fiesole 1988.  
 M. Puppo, *Il romanticismo*, Studium, Roma 1990<sup>6</sup>.  
 P. Quaglia, *Invito a conoscere il romanticismo*, Mursia, Milano 1990<sup>2</sup>.  
 AA. VV., *Romanticismo e filosofia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.  
 G. Petronio, *Il romanticismo*, Palumbo, Palermo 1991<sup>5</sup>.  
 S. Givone, *La questione romantica*, Laterza, Bari 1992<sup>2</sup>.  
 A. De Paz, *Europa romantica. Fondamenti e paradigmi della sensibilità moderna*, Liguori, Napoli 1994.  
 F. Furet (a cura di), *L'uomo romantico*, Laterza, Bari 1995.  
 G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Cosmopoli, Roma 1995.  
 G. Bevilacqua (a cura di), *I romantici tedeschi. Filosofia, politica, storia, religione*, Rizzoli, Milano 1996.  
 P. D'Angelo, *L'estetica del romanticismo*, Il Mulino, Bologna 1997.  
 F. Rella, *L'estetica del Romanticismo*, Donzelli, Roma 1997.

Capitolo  
terzoDal kantismo  
all'idealismo1. I critici immediati di Kant  
e il dibattito sulla «cosa in sé»

La massima incarnazione del Romanticismo filosofico è l'idealismo che, infrangendo i limiti conoscitivi posti da Kant, inaugura una nuova metafisica dell'infinito. Sebbene nasca solo con Fichte, l'idealismo risulta *preparato* dai cosiddetti seguaci immediati di Kant, ossia da quel gruppo di pensatori, da Reinhold (1758-1823) a Schulze (1761-1833), da Maimon (1753-1800) a Beck (1761-1840), che criticano i dualismi lasciati dal criticismo, cercando di trovare un principio *unico* sulla cui base fondare una nuova, salda filosofia. In particolare, tali studiosi appuntano le loro critiche su quel dualismo di tutti i dualismi che è la distinzione tra fenomeno e noumeno.

Partendo dalla presunta «contraddizione» di base di Kant, che avrebbe dichiarato *esistente*, e al tempo stesso *inconoscibile*, la cosa in sé, essi prendono di mira soprattutto quest'ultimo concetto, giudicandolo filosoficamente inammissibile. Tant'è vero che Jacobi, sin dal saggio *Sull'idealismo trascendentale* (1787), e in scritti successivi, insinua che quello di noumeno è un presupposto «realistico», senza di cui non è possibile entrare nel regno del criticismo, ma con il quale non è possibile rimanerci concludendo *o il criticismo è vero, e allora bisogna abolire la cosa in sé e ricondurre tutto al soggetto, o il criticismo è falso, e allora si deve ammettere la cosa in sé e tornare al realismo*.

Al di là delle loro specifiche posizioni e dottrine speculative, il ragionamento generale cui pervengono i critici immediati di Kant è il seguente: ogni realtà di cui siamo consapevoli esiste come *rappresentazione* della coscienza, la quale ultima funge, a sua volta, da *condizione* indispensabile del conoscere. Ma se l'oggetto risulta concepibile solo *in relazione* ad un soggetto che lo rappresenta, come può venir ammessa l'esistenza di una cosa *in sé*, ossia di una realtà non pensata e non pensabile, non rappresentata e non rappresentabile? Evidentemente la cosa in sé, dal punto di vista di questo *tipo* di argomentazioni, non può configurarsi che come un concetto *impossibile*, simile, come dirà Maimon, ad una grandezza matematica quale  $\sqrt{-a}$ .

Si osservi come agli occhi di questi critici il kantismo tenda a configurarsi come una forma di *idealismo coscienzialistico* basato sulla doppia riduzione del fenomeno a rappresentazione e della rappresentazione a coscienza. Questa interpretazione trova vistosi agganci soprattutto nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, in cui Kant, nella *Deduzione trascendentale*. 1) parla del fenomeno come di «un semplice gioco delle nostre rappresentazioni, che si riducono infine a determinazione del

Reinhold,  
Schulze,  
Maimon e Beck

Critica della  
«cosa in sé»

senso interno», e quindi come di un'idea o di una rappresentazione in senso cartesiano-berkeleyano, la cui realtà consiste solo nell'essere pensata, e 2) discorre della cosa in sé come di un «oggetto della rappresentazione».

Che questo fosse davvero il punto di vista di Kant, appare oggi, sulla scorta di una più approfondita conoscenza filosofica e critica della *Ragion pura*, quasi sicuramente da escludere. Infatti nella seconda edizione della *Critica*, Kant, soprattutto in taluni passi decisivi della *Deduzione trascendentale*, identifica il fenomeno non con la «rappresentazione» ma con «l'oggetto della rappresentazione», e parla del noumeno come di un semplice concetto-limite, facendo intendere che il fenomeno, dal punto di vista criticistico, non è una rappresentazione o un'idea, che giace dentro la coscienza, ma un oggetto reale, anche se appreso tramite il corredo mentale delle forme a priori, in virtù delle quali esso risulta appunto un «fenomeno». Ma poiché in Kant questo punto di vista non viene difeso in modo organico ed esplicito, anzi coesiste equivocamente (nella prima edizione della *Critica*, ma anche nella seconda) con un apparato terminologico coscienzialistico e cartesiano, si spiega la «lettura» in chiave tendenzialmente berkeleyana della sua opera, sebbene in Kant stesso si trovi un'esplicita «confutazione dell'idealismo»<sup>(1)</sup>.

Un altro appunto mosso a Kant, anche questo risalente a Jacobi, consiste nella tesi secondo cui il filosofo, asserendo che la cosa in sé è causa delle nostre sensazioni, si sarebbe contraddetto, applicando il concetto di causa ed effetto, valido soltanto per il fenomeno, al noumeno stesso.

Anche in questo caso la questione risulta più complessa di quanto apparve a questi primi studiosi, poiché in Kant, accanto alla rappresentazione «realistica» del noumeno, inteso come realtà fungente da causa produttrice delle impressioni, abbiamo anche una rappresentazione più criticistica e guardinga, secondo cui il noumeno, per noi, non costituisce una realtà cui applicare delle categorie, ma un semplice memento critico, o un «promemoria trascendentale», il quale ci ricorda costantemente che l'oggetto ci è dato (e non creato) attraverso una rete di forme a priori. In questo senso, la cosa in sé, invece di essere una corposa realtà, si configura piuttosto, secondo quanto si dice nell'*Opus postumum*, come «un puro pensiero senza realtà» (*Gedankending ohne Wirklichkeit*), ossia come un *ens rationis*<sup>(2)</sup>.

Nonostante questa serie di critiche, volte a demolire la nozione di cosa in sé, i seguaci immediati di Kant si muovono ancora in un orizzonte prevalentemente gnoseologico, non ancora sistematicamente incentrato sulla tesi metafisica di un io creatore ed infinito. Questo passaggio, che coincide con la nascita dell'idealismo, è opera di Fichte.

## 2. L'idealismo romantico tedesco

### 2.1. Significati del termine «idealismo»

La parola «idealismo» presenta una varietà di significati. Nel linguaggio comune si denomina idealista colui che è attratto da determinati «ideali» o «valori» – etici, religiosi, conoscitivi, politici ecc. – e che sacrifica per essi la propria vita (in questo senso si dice ad esempio che Mazzini e i mazziniani erano «idealisti»).

In filosofia, invece, si parla di «idealismo», in senso lato, a proposito di quelle visioni del mondo, come ad esempio il platonismo e il cristianesimo, che privilegiano la

(1) Questo discorso sull'interpretazione idealistico-coscienzialistica del criticismo (la quale ha informato di sé non solo le correnti idealistiche, ma anche quelle neocriticistiche) è tratto da appunti (inediti) dei corsi accademici su Kant tenuti da Abbagnano, il quale è andato elaborando, sin dagli anni Quaranta, una precisa visione anti-idealistica del criticismo, cui si sono ispirati altri studiosi, primo fra tutti Pietro Chiodi, contribuendo in tal modo alla liberazione della cultura italiana dal «monopolio» della lettura idealistica di Kant attuata dal Gentile (presente anche nella sua traduzione laterziana della *Critica della Ragion pura*, cui P. Chiodi ha contrapposto la propria traduzione, anti-idealistica, presso la Utet).

(2) Cfr. vol. B, cap. XXVI, par. 12.5, e soprattutto la *Storia della filosofia* della Utet, cit., cap. XV, par. 522.

dimensione «ideale» su quella «materiale» e che affermano il carattere «spirituale» della realtà «vera». In questo senso il termine idealismo viene introdotto nel linguaggio filosofico verso la metà del Seicento e viene usato soprattutto in riferimento al platonismo e alla sua teoria delle «idee» (cfr. vol. A). Sebbene, in seguito, sia stata usata anche da altri (da Dilthey ai marxisti sovietici), quest'accezione di idealismo non ha avuto molta fortuna. Infatti, in filosofia, la parola è usata prevalentemente per alludere: 1) alle varie forme di idealismo gnoseologico; 2) all'idealismo romantico o assoluto.

Per idealismo gnoseologico si intendono tutte quelle posizioni di pensiero che finiscono per ridurre l'oggetto della conoscenza a idea o rappresentazione.

In questa accezione, il termine idealismo serve a raccogliere, a torto o a ragione, tutte quelle dottrine (da Cartesio a Berkeley, da Kant ai neocriticisti) per le quali vale in qualche modo la tesi, enunciata da Schopenhauer, secondo cui «il mondo è la mia rappresentazione».

Nel secondo senso, l'idealismo costituisce il nome della grande corrente filosofica post-kantiana che si originò in Germania nel periodo romantico e che ha avuto numerose ramificazioni nella filosofia moderna e contemporanea di tutti i paesi. Dai suoi stessi fondatori, Fichte e Schelling, questo idealismo fu chiamato «trascendentale» o «soggettivo» o «assoluto». L'aggettivo trascendentale tende a collegarlo con il punto di vista kantiano, che aveva fatto dell'«io penso» il principio fondamentale della conoscenza. La qualifica di soggettivo tende a contrapporre questo idealismo al punto di vista di Spinoza, che aveva bensì ridotto la realtà ad un principio unico, la Sostanza, ma aveva inteso la Sostanza stessa in termini di oggetto o di natura. Infine l'aggettivo assoluto mira a sottolineare la tesi che l'Io o lo Spirito è il principio unico di tutto e che fuori di esso non c'è nulla. Ed è proprio di questa affermazione-chiave dell'idealismo romantico che intendiamo occuparci adesso, mostrandone la genesi e i significati.

### 2.2. Dal kantismo al fichtismo: caratteri generali dell'idealismo

Come si è visto (cfr. vol. B), in Kant l'io era qualcosa di finito, in quanto non creava la realtà, ma si limitava ad ordinarla secondo proprie forme a priori. Per questo, sullo sfondo dell'attività dell'io si stagiava il concetto di cosa in sé, ossia di una X ignota, che il filosofo della *Critica* aveva ammesso per spiegare la recettività del conoscere e la presenza di un dato di fronte all'io. I seguaci immediati di Kant (v. par. 1 di questo capitolo) avevano messo in discussione la cosa in sé, ritenendola gnoseologicamente e criticamente inammissibile. L'idealismo sorge allorché Fichte, spostando il discorso dal piano gnoseologico (o di dottrina del conoscere) al piano metafisico (o di dottrina dell'essere), abolisce lo «spettro» della cosa in sé, ovvero la nozione di qualsivoglia realtà estranea all'io, che in tal modo diviene un'entità creatrice (= fonte di tutto ciò che esiste) ed infinita (= priva di limiti esterni). Da ciò la tesi tipica dell'idealismo tedesco, secondo cui «tutto è Spirito».

Per comprendere adeguatamente tale affermazione, che rappresenta il cuore genetico e strutturale di tutto l'idealismo post-kantiano bisogna tener presente che con il termine «Spirito» (o con i sinonimi «Io», «Assoluto», «Infinito» ecc.), Fichte intende, in ultima istanza, la realtà umana, considerata come attività conoscitiva e pratica e come libertà creatrice<sup>(1)</sup>. Questa puntualizzazione preliminare lascia tuttavia irrisolti due quesiti di

(1) Quando si afferma che per Fichte e per gli idealisti lo Spirito coincide con l'Umanità, non si intende quest'ultima come razza biologica particolare, ma come un'entità autocosciente, razionale e libera, che potrebbe anche esistere in altre zone dell'universo. Infatti, per gli idealisti, vi è spirito là dove c'è intelligenza e libertà.

base, che tendono ad affacciarsi alla mente di chi affronta per la prima volta lo studio dell'idealismo: 1) in che senso lo Spirito, e quindi il soggetto conoscente ed agente, rappresenta la *fonte creatrice* di tutto ciò che esiste?; 2) Che cos'è dunque, per gli idealisti, la *Natura* o la materia?

La risposta a questi due problemi interconnessi risiede innanzitutto nel conto di *dialettica*, cioè in quella concezione secondo cui non essendoci mai, nella realtà, il positivo senza il negativo, la tesi senza l'antitesi, lo Spirito, proprio per essere tale, ha «bisogno» di quella sua antitesi vivente che è la Natura. Infatti, argomenta l'idealismo, poiché un soggetto senza oggetto, un io senza non-io, un'attività senza ostacolo, sarebbero entità vuote ed astratte, e quindi impossibili. Di conseguenza, mentre le filosofie naturalistiche e materialistiche avevano sempre concepito la Natura come *causa* dello spirito, asserendo che l'uomo è un prodotto o un effetto di essa, Fichte, capovolgendo tale prospettiva, dichiara che è piuttosto lo Spirito ad essere causa della natura, poiché quest'ultima esiste solo *per l'io* ed *in funzione* dell'io, essendo semplicemente il *materiale* o la *scena* della sua attività, ossia il polo dialettico del suo essere.

In altri termini, per Fichte: 1) lo Spirito crea la realtà nel senso che l'uomo rappresenta la *ragion d'essere* dell'universo, che in esso trova appunto il suo scopo; 2) la Natura esiste non come realtà a sé stante, ma come *momento dialettico necessario* della vita dello Spirito. Queste due tesi di fondo dell'intuizione idealistica del mondo trovano una sorta di esemplificazione artistica nel racconto di Novalis *I discepoli di Sais*, dove, nelle aggiunte finali, si dice che:

«Accadde ad uno  
di alzare il velo della dea di Sais.  
Ma cosa vide? Egli vide  
– meraviglia delle meraviglie – se stesso».

Secondo l'interpretazione idealistica, la dea *velata* sarebbe il simbolo del *mistero* dell'universo; quell'uno che giunge a scoprirla è il filosofo idealista, che dopo una lunga ricerca si rende conto che la chiave di spiegazione di ciò che esiste, vanamente cercata dai filosofi *fuori* dell'uomo, ad esempio in un Dio trascendente o nella natura, si trova invece *nell'uomo* stesso, ovvero nello Spirito. Ma se l'uomo è la ragion d'essere e lo scopo dell'universo, che sono gli attributi fondamentali che la filosofia occidentale ha riferito alla divinità, vuol dire che egli coincide con l'Assoluto e con l'Infinito, cioè con *Dio* stesso (e questo ci serve a capire, tra l'altro, perché gli idealisti scrivano le parole Io o Spirito con le lettere *maiuscole* e perché l'idealismo romantico sia definito idealismo «assoluto»).

A questo punto risultano evidenti anche i rapporti che uniscono e dividono l'idealismo dalla tradizione ebraico-cristiana. Gli idealisti pensano anch'essi, da un lato, che l'uomo sia il «re del creato», ossia, per usare ancora una volta un'immagine di Novalis, che la natura sia

«l'impietrita città magica, di cui l'uomo è il messia».

Tuttavia l'idealismo tedesco, laicizzando il biblico «Dio creò i cieli e la terra per l'uomo», conclude che l'uomo stesso è Dio. Tant'è vero che la figura classica di un Dio trascendente e staticamente perfetto, per il primo Fichte, è solo una «ciarla scolastica» o una «chimera», in quanto presupporrebbe l'esistenza di un positivo *senza* il negativo. Invece, per gli idealisti, l'unico Dio possibile è lo Spirito dialetticamente inteso, ovvero il soggetto che si costituisce tramite l'oggetto, la libertà che opera attraverso l'ostacolo, l'io che si sviluppa attraverso il non-io.

Per cui, con l'idealismo ci troviamo di fronte, per la prima volta nella storia del pensiero, ad una forma di *panteismo spiritualistico* (= Dio è lo Spirito operante nel

mondo, cioè l'uomo), che si distingue sia dal *panteismo naturalistico* (= Dio è la Natura), sia dal *trascendentismo di tipo ebraico e cristiano* (= Dio è una Persona esistente fuori dell'universo). Come tale, l'idealismo è anche una forma di monismo dialettico (= esiste un'unica sostanza: lo Spirito, inteso come realtà positiva realizzante se medesimo *attraverso* il negativo: la natura, il non-io ecc.). Monismo che si contrappone a tutti i dualismi metafisici e gnoseologici della storia del pensiero, dai greci a Kant (Spirito e Natura, Dio e mondo, soggetto *ed* oggetto, libertà e necessità, fenomeno e cosa in sé...).

Pur essendo d'accordo sull'interpretazione della realtà mediante le categorie di Spirito e di Infinito, gli idealisti (Fichte, Schelling ed Hegel) si *differenziano* fra di loro, come vedremo in dettaglio nei prossimi capitoli, per la *specificità* maniera di intendere l'Infinito e i suoi *rapporti* con il finito (la natura e la storia). Inoltre, Fichte e Schelling, ad un certo sviluppo del loro pensiero, si allontanano, almeno in parte, dalle originarie tesi idealistiche, elaborando dei nuovi organismi sistematici che pervengono talora ad un recupero, sia pure originale e creativo, di schemi metafisici della tradizione. L'incarnazione più tipica, coerente e storicamente decisiva dell'idealismo tedesco, è invece rappresentata da Hegel.

## Indicazioni bibliografiche

- C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1981.  
N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1982.

Panteismo  
spiritualistico  
e monismo  
dialettico

a Natura  
momento  
dialettico  
necessario della  
vita dello Spirito

no è Dio