

Salomon Maimon, *Saggio sulla filosofia trascendentale*, a cura di Stefano Volpato, Aracne, Canterano (RM) 2019, € 30,00.

Il *Saggio sulla filosofia trascendentale* di Salomon Maimon, qui proposto a cura di Stefano Volpato, si impone allo studioso di filosofia per più motivi. È innanzitutto la prima versione italiana di un libro che ha segnato la ricezione e l'interpretazione della filosofia critica: trasmesso a Kant grazie all'interesse di Marcus Herz e pubblicato nel 1790, esso destò l'ammirato giudizio del grande filosofo. Nell'epistolario, Kant lo accrediterà di un acume così profondo da riconoscerlo forse come la più sottile lettura, anche se non condivisibile, della *Critica della ragion pura* (cfr. ad es. la lettera di Kant a Herz del 26 maggio 1789). I pensatori della cosiddetta *aetas kantiana* si giovano poi delle obiezioni di Maimon al trascendentalismo e tennero conto della necessità da lui dichiarata di voler affidare alla filosofia il compito di dedurre i principi logico-formali di ogni scienza: la stessa esigenza sarà indicata da Fichte come condizione di fondazione della sua *Dottrina della scienza*, che si apre proprio con un sentito omaggio a Maimon. Nel *Saggio sulla filosofia trascendentale*, Maimon si definisce inoltre uno scettico empirico e un dogmatico razionale, of-

frendo un esempio di relazione tra ragione ed esperienza destinata a influenzare la genesi del sistema di Hegel, anche se questi non ammetterà mai l'esplicita lettura delle opere maimoniane. Per rendere chiaro il progetto di Maimon e la ricchezza delle sue conoscenze filosofiche, conseguite anche alla scuola di Moses Mendelssohn (cfr. p. 29) e dei kantiani ebrei-berlinesi come Lazarus Bendavid e Marcus Herz, Volpato fornisce molte indicazioni bibliografiche, che discute, sia nel saggio introduttivo (pp. 7-90), sia nelle note di commento al testo. Ne emerge la figura rivoluzionaria di Maimon, filosofo che cerca di conciliare la tradizione filosofica seicentesca e settecentesca (su ciò insiste il Curatore: cfr. ad es. pp. 31-32) con la novità del trascendentalismo kantiano; pensatore che tenta di emanciparsi dall'ebraismo ortodosso in cui era stato educato, grazie alla dedizione per la verità, attestata dalla ragione "profana"; studioso sempre cittadino di due mondi e, forse proprio per questo, destinato a essere, nello stesso tempo, fecondo e trascurato dalla storia della filosofia successiva. Volpato mette dunque a disposizione del lettore italiano un saggio importante, che contribuisce a rinverdire lo studio di un filosofo scomparso dalla nostra storiografia ormai da quasi cinquant'anni. La traduzione del *Saggio sulla filosofia tra-*

scendentale è dunque l'occasione perché la filosofia di Maimon sia affrontata per sé, riprendendo finalmente le fila della tradizione degli studi italiani che fa capo a Valerio Verra e a Francesco Moiso.

Il *Saggio sulla filosofia trascendentale* si presenta come un commentario minuto, interessato e, a tratti, perfino contraddittorio, della *Critica della ragion pura*, affrontata da Maimon in una sorta di corpo a corpo dal sapore talmudico. Maimon lavora su concetti kantiani: il Curatore critica «il ciclico riaffiorare del quadro già delineato di un Maimon “scettico”, geniale critico del sistema kantiano, ma sostanzialmente privo di una posizione propria» (p. 28). Può essere opposto a questa tendenza il nucleo speculativo dell'opera maimoniana, che si esprime nella posizione del problema critico della «riducibilità della conoscenza empirico-intuitiva [...] alla conoscenza discorsiva, per concetti» (p. 45); occorre, cioè, pronunciarsi sulla possibilità di un'esperienza oggettiva. Con le parole di Maimon: «La determinazione dei fenomeni [...] non deve essere pensata in modo materiale [...] perché altrimenti resta da rispondere alla questione *quid iuris?* [...] Simile determinazione, al contrario dev'essere pensata in maniera formale; [...] il fatto che questa percezione sia corretta (la risposta alla domanda *quid facti?*) dipende solo dalla forza di giudizio, rispetto alla quale non è possibile indicare ulteriori regole» (p. 229). Kant non ha, in altri termini, adeguatamente sottoposto a esame il dato di fatto dell'esperienza oggettiva e ne ha, invece, sempre affermata la legittimità intellettuale; procedendo in questo modo non ha in realtà davvero dimostrato la relazione tra oggettività e principi conoscitivi. Occorre dunque ripensare l'accusa di dualismo rivolta a Kant rifacendosi a modelli razionalisti seicenteschi, soprattutto a Leibniz e chiarendo la natura della relazione dialettica tra verità di ragione e verità di fatto o, con linguaggio kantiano, tra legittimità intellettuale e dato.

Maimon sostiene tuttavia una nuova forma di dualismo: esso si configura, da un lato, in una totalità logico-formale, pensata da un intelletto intuitivo, che non assume tuttavia una funzione creativo-produttiva, come sottolinea Volpato (p. 59), e sposta così la legittimità oggettiva in una realtà metafisica, a cui l'intelletto dell'uomo non può, in fondo accedere; dall'altro, dà luogo a un'esperienza che mostra sempre uno iato dalla sua categorizzazione. Maimon rende questo complesso filosofico con il noto giudizio ossimorico d'essere un dogmatico razionale e uno scettico empirico (cfr. p. 464). È ancora kantiano, Maimon? Egli stesso si pone questa domanda, alla fine dell'Introduzione” al *Saggio sulla filosofia trascendentale*: «Quanto poi io sia kantiano, antikantiano, entrambi o nessuno, lascio giudicare al lettore attento» (p. 134). Maimon sceglie di accentuare una tendenza già presente nell'idealismo critico, là dove Kant riconosce la necessità di un fondamento logico-analitico delle condizioni sintetiche di un'esperienza in generale. Ciò conduce, tuttavia, Maimon a distinguere quelle condizioni analitiche dalle funzioni trascendentali e, in fondo, a misconoscere l'intento metateorico della *Critica della ragion pura*, imputando a Kant l'incapacità di render conto dell'oggetto particolare d'esperienza. Questa interpretazione introduce alla possibilità della trasformazione del criticismo in logica formale e alla tentazione di porre un intelletto intuitivo e costitutivo. Contro questi pericolosi “travisamenti” si era già espresso Kant nelle famose lettere di commento al *Saggio sulla filosofia trascendentale*, indirizzate a Herz (cfr. ancora la lettera di Kant a Herz del 26 maggio 1789). Kant nota come Maimon abbia con ciò percorso una strada diversa da quella da lui stesso tracciata, via che si svolge anche in opposizione al trascendentalismo; sembra, cioè, che l'analisi acribica e talvolta sfiante della *Critica della ragion pura* abbia indotto Maimon ad abbandonare l'intento generale del cri-

ticismo e abbia così forse compiuto un passo in avanti e due passi indietro rispetto a Kant. Il *Saggio sulla filosofia trascendentale* è tuttavia un estremo omaggio a Kant, all'atto critico della ragione, con cui ricondurre a unità, come ricorda Volpato, «due epoche del pensiero filosofico e almeno quattro tradizioni culturali diverse e tra loro non sempre comunicanti» (p. 27).

Enrico Colombo*

Karl Leonhard Reinhold, *Korrespondenz 1793*, hrsg. von Lorenza Castella, Faustino Fabbianelli und Ives Radrizzani, Frommann-Holzboog und Österreichische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020, pp. 430, € 328,00.

L'edizione completa dell'Epistolario di Reinhold si arricchisce di un quinto volume, che contiene la corrispondenza inviata e ricevuta dal filosofo e dalla moglie Sophie durante il 1793. L'Epistolario è accompagnato in questa edizione da essenziali note storiche, che svolgono le informazioni che sono essenziali per consentire al lettore di orientarsi a proposito dei molti riferimenti, espliciti e impliciti, contenuti nella corrispondenza. Fra gli interlocutori troviamo nomi significativi del panorama filosofico e culturale di quel tempo, come Kant, Jacobi, Erhard, Feder, Lavater, Schmid, Baggesen, Fichte, Platner, Wieland. Ciò conferma la molteplicità e la varietà di relazioni intellettuali al cui centro si trova Reinhold. Completano il volume l'indice delle pubblicazioni e delle recensioni di Reinhold nell'anno 1793, l'indice delle fonti delle lettere, i registri dei luoghi, delle persone e delle materie, infine il registro delle lettere in sequenza cronologica.

Come affermano all'inizio i curatori nella loro precisa e informativa premessa, il 1793 è stato un anno di svolta nella vita di Reinhold, dato che matura in esso

il trasferimento del filosofo dalla Università di Jena a quella di Kiel, città che allora apparteneva alla Danimarca. Reinhold doveva avere avuto problemi di salute dall'inizio dell'anno, è convinto di aver subito un infarto, pensa che un trasferimento al Nord, in una città bagnata dal mare come Kiel, gli avrebbe senza dubbio giovato. A Jena si trova stretto, si sente isolato, non riesce a fondare una vera relazione di amicizia con Schiller. Solo la vicinanza con il suocero Wieland e con i suoi studenti, che per altro cominciano a scemare, lo trattiene a Jena. In questo stato di disagio e di abbattimento lo raggiunge un invito informale da parte del ministro degli esteri danese conte Bernstorff a considerare la possibilità di assumere la cattedra di "filosofia superiore" appena istituita dall'Università di Kiel. Reinhold accetta immediatamente. Subito muta anche la sua situazione a Jena. Aumentano gli studenti, che non tralasciano iniziative pubbliche per chiedere a Reinhold di restare. Anche negli ambienti ufficiali si fanno passi in questo senso, ma Reinhold tiene fermo alla sua decisione di trasferirsi al Nord.

Questi avvenimenti personali si intrecciano con la grande storia. Il 21 gennaio 1793 viene eseguita la sentenza capitale contro Luigi XVI. L'evento ha un impatto fortissimo in questo settore dell'intellettualità tedesca non pregiudizialmente ostile, anzi attenta alla Rivoluzione. «Questo fatto – scrive Reinhold all'amico filosofo e poeta danese Jens Baggesen – mi ha reso orribile l'intera Rivoluzione, e mi ha tolto gran parte della migliore gioia di vivere». Baggesen – che pure si proclama "repubblicano" – afferma paradossalmente di dubitare che la notizia di una esecuzione di suo padre, madre e fratelli avrebbe potuto fargli un effetto peggiore. In una lettera del 20 febbraio Baggesen definisce l'esecuzione di Luigi XVI un «torto che grida al cielo» almeno da un triplice punto di vista: dal profilo dell'oggetto, perché era fuori della legge esistente, dal punto di vista

del soggetto, in quanto la Convenzione non era un istituto giudicante, e infine, per molti aspetti, dal punto della forma, ad esempio per il fatto che accusatore, giudice e esecutore coincidevano. È interessante vedere come Baggesen spiega la diversità di approccio alla Rivoluzione francese fra Reinhold e lui stesso, nonostante la prossimità di valutazione. Reinhold giudica la Rivoluzione dal punto di vista dell'agente in proprio, dell'attore, cioè moralmente; Baggesen giudica invece dal punto di vista dello spettatore, cioè storicamente. Reinhold guarda all'atto, Baggesen al dato di fatto. Perciò Baggesen rifiuta la Rivoluzione per i crimini di cui si macchia, ma la benedice per i mutamenti che introduce, egli condanna i suoi autori e insieme li ringrazia!

Intorno al tema della Rivoluzione Reinhold scrive interessanti riflessioni etico-politiche. Rimprovera ai rivoluzionari la mancanza di una filosofia fondamentale (la «filosofia elementare») che potesse porsi a fondamento dei principi del diritto. «Non si comincia la casa dal tetto». Notevole è la lettera a stampa inviata a Wieland in febbraio, che è un vero e proprio trattato di filosofia politica applicata alla situazione concreta: «Sui giudizi tedeschi sulla Rivoluzione francese. Un lettera al curatore» (del «Nuovo Mercurio tedesco»). Si tratta di una significativa sottolineatura del ruolo della filosofia nel suo rapporto con la politica e il diritto, che devono stare in connessione (contro il punto di vista aristocratico), ma anche distinguersi (contro il punto di vista «democratico», o meglio – direi – democraticistico)

Un interlocutore assai presente in questo volume dell'Epistolario è il filosofo Johann Benjamin Erhard (1766-1827), con il quale Reinhold tocca aspetti e momenti essenziali del proprio pensiero. È interessante una disputa sul concetto di stato di natura e stato civile. Erhard scrive ad esempio che lo stato di natura è lo stato dell'ingiustizia, e che è dovere passare allo stato civile, cosa che

non avviene attraverso un contratto, ma attraverso una libera volontà per dovere. La società civile non mi può né dare né togliere un diritto, ma soltanto riconoscermelo. Reinhold controbatte che lo stato di natura non è né lo stato della giustizia né quello della ingiustizia. È lo stato della animalità, dato che la ragione e la libertà della volontà si sviluppano solo in seno alla società, sicché il passaggio dallo stato di natura alla società civile è impossibile senza accordi sulla struttura della proprietà e senza la ripartizione delle funzioni civili, e senza contratti, espliciti e impliciti.

L'opera di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione* è una presenza significativa in questa fase dell'Epistolario. Si può leggere in questo senso una interessante osservazione di Reinhold in una lettera a Baggesen dei primi mesi del 1793, relativa al saggio *Sul male radicale*. Kant vi si sarebbe avventurato, secondo Reinhold, in una indagine impossibile secondo i suoi stessi principi, per sollevare il cristianesimo dogmatico al cristianesimo morale senza perdere il dogma. Si tratterebbe di una indagine sul fondamento (*Grund*) delle azioni libere, che in verità non possono avere altro fondamento, per Reinhold, che la libertà stessa. Si può pensare che Reinhold qui contesti a Kant la sua cruciale messa a tema della tendenza al male (*Hang zum Bösen*). Per lui l'unico fondamento del male risiede nella libertà delle massime e non (anche) in una tendenza. Si comprende che su questo punto è in gioco l'intera concezione della libertà di Reinhold, che aveva trovato una illustrazione incisiva nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana* (apparso nel 1792), opera che viene evocata in molte lettere dell'Epistolario, e che riceve ad esempio il positivo riconoscimento di Jacobi, pur nella consapevolezza delle loro differenze. Questa illustrazione del nucleo della metafisica e dell'etica di Reinhold, formulata appunto nelle *Lettere sulla filosofia kantiana*, si presenta anche, come è com-

prensibile, nella corrispondenza, ad esempio, con il menzionato Erhard e con Carl Christian Erhard Schmid (1761-1812), Nella lettera a Schmid dell'aprile 1793 troviamo una preziosa elaborazione del sistema della libertà reinholdiana, costruita per opposizione alla dottrina di Schmid: Reinhold concepisce le azioni morali in generale (siano esse morali o immorali) come azioni della libertà «assoluta», – essenzialmente differente dall'auto-attività della semplice ragione –, quella libertà che esegue o trasgredisce la legge pratica, presentata ad essa dalla auto-attività della ragione; Schmid attribuisce invece – secondo la critica di Reinhold – l'azione morale soltanto alla ragione pratica, limita la libertà che è a questa necessaria alla sola auto-attività della ragione, revoca così alla libertà le azioni immorali (l'azione immorale non sarebbe libera), e perciò toglie la essenziale differenza fra le azioni immorali (*unsittlich*) e quelle semplicemente non-morali (*nicht-sittlich*). L'istituzione della differenza fra la ragione pratica, che pone la legge, e la libertà della sequenza o della trasgressione della legge è fondamentale per Reinhold per avere un giusto concetto della moralità, che sia corrispondente al senso autentico della *Critica della ragione pratica*.

Marco Ivaldo*

Alessandro Novembre, *Il giovane Schopenhauer. L'origine della metafisica della volontà*, Mimesis Editore, Milano 2018, pp. 625, € 42,00.

Il volume di Alessandro Novembre costituisce una ampia e articolata ricerca sulla formazione del sistema di Schopenhauer. Dal punto di vista delle fonti, questo lavoro non solo valorizza l'ampia messe di manoscritti che costituiscono il lascito postumo del filosofo tedesco, ma riesce nel tentativo, lasciato incompiuto da altri pur valenti studiosi, di leggere le idee del giovane Arthur alla luce del più

ampio clima culturale e filosofico della Germania tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Il lavoro è strutturato in quattro parti – *I manoscritti degli anni 1804-1811, Il confronto con Fichte e Schelling (1811/1812), Il primo tentativo di metafisica postkantiana: la teoria della "coscienza migliore", L'abbandono della teoria della coscienza migliore e l'origine della metafisica della volontà* –, ciascuna delle quali risulta poi analiticamente suddivisa in capitoli che di volta in volta prendono a tema i vari momenti del pensiero schopenhaueriano in formazione.

Nella prima parte, incentrata sugli anni giovanili fino al 1811, è in questione il tema del dualismo, che Schopenhauer individua come problema di fondo nei suoi primi fari intellettuali, Platone e Kant. Rispetto al secondo, come dimostra l'autore, il giovane Arthur è condotto a sviluppare una «comprensione in senso ontologico» (p. 133) della distinzione tra *fenomeno* e *noumeno*, e ciò sulla scorta di almeno tre motivazioni: «l'anelito religioso per l'Eterno», il parallelismo stabilito «tra la *Erscheinung* di Kant e il *phänomenon* di Platone e [...] tra la cosa in sé e l'idea come *ontos on*» e l'interpretazione scettica data al criticismo, basata «sulla conseguente determinazione della cosa in sé come verità e realtà» (*ibid.*). Su questo complesso sfondo teorico, osserva Novembre, inizia a stagliarsi nei manoscritti del 1811/12, con una «rilevanza particolarissima, anzi addirittura esclusiva» (p. 134) il concetto di *volontà*, che viene elaborato a stretto contatto con Fichte (l'idea del volere come «decisione») e di Wilhelm Gottlieb Tennemann, che nella sua influente *Geschichte der Philosophie* (1798-1819) aveva già proposto l'identificazione tra cosa in sé e idea platonica.

Come sottolinea l'autore, sarà solo col 1812 che il giovane filosofo darà prova di originalità sulla via della edificazione di un pensiero autonomo. In tale prospettiva assume in particolare rilievo la

figura della *coscienza migliore* (*besseres Bewußtsein*). Con la sua dettagliata trattazione Alessandro Novembre aggiunge alla discussione sul tema alcuni rilievi di oggettivo valore circa la comprensione dello statuto teorico della nozione di *besseres Bewußtsein*. In primo luogo, va segnalata la convincente argomentazione circa la derivazione di questo concetto da Fichte, la cui influenza si dimostra su questo punto superiore ai motivi di distacco enfatizzati dal giovane Schopenhauer. Più in generale l'idea di coscienza migliore, pur ponendosi programmaticamente lo scopo di dire per via negativa il soprasensibile, proprio in quanto termine che designa "positivamente" si mostra infine come aporetica e contraddittoria, ovvero passibile dell'accusa di «uso trascendente dell'intelletto» – elemento, questo, che il giovane Arthur «condanna implacabilmente nei filosofi a lui coevi» (p. 263).

La vicinanza di Schopenhauer al paradigma filosofico a lui contemporaneo è posta in rilievo anche dalle ulteriori analisi proposte e appare come uno degli elementi di maggior pregio di questo lavoro. In generale, anche l'esito dell'analisi dei manoscritti del 1813 – che conduce all'individuazione della «vera e propria contraddizione della coscienza migliore» sospesa tra il «tentativo di pensare e descrivere positivamente ciò che, al contempo, viene definito come il nulla di tutto ciò che è (positivamente) pensabile e conoscibile» (p. 329) – esprime con chiarezza la drammatica tensione di un'epoca della filosofia che come poche altre ha cercato di pensare per antinomie e contrasti, senza tuttavia rinunciare al superamento e alla conciliazione degli opposti. In effetti, ricorda l'autore, è proprio nel tentativo di sopravanzare l'aporia originata dall'impossibilità che "empirico" e "sensibile" siano riferiti alla medesima "coscienza" che, fin dal 1814, Schopenhauer inizia a dare forma a quella che diverrà la matura metafisica della volontà. Si mostra convincente la doppia

prospettiva argomentativa e teorica scelta dall'autore nella ricostruzione di questo passaggio essenziale della traiettoria speculativa del filosofo tedesco. Da un lato appare del tutto condivisibile l'idea di un'emersione del concetto di volontà come *trait d'union* tra l'esposizione della coscienza empirica rappresentata dalla *Dissertazione* del 1813 e lo scritto sull'etica e sul sentimento estetico, annunciato nella prima edizione di quest'opera, ma mai giunto alla luce; dall'altro costituisce un momento notevole della ricerca la lunga disamina dei temi legati allo sviluppo della dottrina del carattere intelligibile, che condurranno alla prima chiara determinazione del concetto di volontà, già in questa fase chiaramente avviato ad assumere la connotazione di un «volere» che è «di per sé sventura, perché (come volontà di vivere) è la condanna ad una sete eterna, implacabile» (p. 445). Questa tematica rivela ancora una volta – come evidenziato dall'autore – una straordinaria vicinanza con alcuni passaggi fichtiani del corso *Sui fatti della coscienza*, che il giovane Schopenhauer aveva trascritto e commentato.

Ampia e curata è anche la parte del lavoro dedicata alla relazione – controversa – tra il pensiero del filosofo tedesco e la sapienza orientale. Basandosi su un'approfondita considerazione dei testi – in particolare quelli che Schopenhauer stesso aveva consultato – Novembre arriva ad affermare che egli «abbia formulato il concetto di una universale volontà metafisica sul modello della Maja degli Indiani» anche se, in base a tutta una serie di elementi teorici già predisposti fin dal 1813 (il volere come origine della coscienza empirica, la particolare dinamica *cognitio-nolitio-annihilatio*) il filosofo di Danzica poteva «trovare "confermata" e, al tempo stesso, notevolmente arricchita la propria *Weltanschauung*» (p. 461), la quale evidentemente già predisponeva a guardare con favore ai temi della sapienza orientale. Particolarmente degno di nota è, infine, il modo in cui l'autore af-

fronta l'aporia costitutiva del sistema maturo rappresentata dalla questione: «come è possibile dedurre la volontà come cosa in sé [...] a partire dalla volontà come fenomeno?» (p. 525). La prospettiva di analisi scelta è quella di una lettura che “rende ragione” della difficoltà alla luce di «alcuni assunti che, se pur nominalmente negati o assenti» (p. 577) costituiscono il fondamento della serie di apparenti contraddizioni che ritroviamo ne *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, la più nota delle quali resta la dottrina della negazione della volontà sulla base della conoscenza. In effetti, tutta una serie di acquisizioni concettuali presenti nei manoscritti che precedono l'opera maggiore – ovvero la possibilità di una conoscenza trascendente il principio di ragione, l'assunzione dell'idea platonica quale oggetto di tale conoscenza, l'identità di idea platonica, cosa in sé e volontà, nonché l'affermazione della conoscibilità del volere secondo il principio di motivazio-

ne – costituiscono lo sfondo inespresso, ma essenziale sul piano logico e teoretico, che consente di vedere sotto altra luce passaggi argomentativi altrimenti inconseguenti. Probabilmente – ma ciò appartiene alla possibilità della discussione – anche in tale nuova prospettiva il contrasto che il *logos* schopenhaueriano sembra in più punti istituire con sé stesso risulta non definitivamente disinnescato, resta l'assoluto valore di chiarificazione apportato dall'autore sulla genesi di molti problemi che affettano il sistema maturo. Forse, come si afferma nelle pagine finali del volume, «la filosofia deve arrestarsi alla teorizzazione astratta» e concepire come possibilità del suo esercizio non più il rigore delle determinazioni concettuali, ma l'elevazione a quella condizione (non conoscenza!) in cui l'assolutamente opposto al mondo – il *nulla* – appare o si presenta come un che di positivo.

Fabio Grigenti*

* fabio.grigenti@unipd.it: Università di Padova.