

SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI

**ATTI DELL'ACCADEMIA  
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE**

VOLUME CXXX - ANNO 2020



GIANNINI EDITORE  
NAPOLI 2021

Con il contributo della Regione Campania, del Ministero dei Beni Culturali, dell'Università di Napoli Federico II e del COINOR (Centro di Servizio di Ateneo per il Coordinamento di Progetti Speciali e l'Innovazione Organizzativa)

Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

L'Editorial Board della rivista è composto da tutti i Soci ordinari delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

Il Comitato di lettura della rivista è composto da tutti i Soci corrispondenti e da tutti i Soci stranieri delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

ISSN: 1121-9270

Le memorie presentate per la pubblicazione sono preventivamente sottoposte a una procedura di *blind peer review*.

## INDICE

FULVIO TESSITORE, <i>Qualche annotazione su Leone Caetani "politico"</i>	7
FRANCESCA REDUZZI MEROLA, <i>Aspetti della schiavitù volontaria a Roma</i>	15
DOMENICO M. FAZIO, <i>Schopenhauer e la grotta di Posillipo</i>	25
MARTINA DELL'ANNUNZIATA, <i>Stratificazione del soggetto e sopravvivenze arcaiche. Ernesto De Martino e l'interpretazione della follia in Eugenio Tanzi e Enrico Morselli</i>	43
ANTONIO CAIAZZO <i>L'Assoluto nella Storia. Sulla teoria dell'accadimento di Benedetto Croce</i>	67
ALESSANDRO MANNI, <i>Sulla funzione della pena nel diritto criminale romano</i>	107
MATTIA PAPA, <i>Rappresentazione e coscienza. Karl Leonhard Reinhold tra Kant e Hegel</i>	123

# Rappresentazione e coscienza. Karl Leonhard Reinhold tra Kant e Hegel

Memoria di MATTIA PAPA

Presentata dal Socio Corrispondente Nazionale Antonio Carrano  
e dal Socio Ordinario Residente Edoardo Massimilla

(seduta del 17 dicembre 2020)

**Abstract.** This paper aims at showing that Karl Leonhard Reinhold's theory of representation and consciousness constitutes a link between Kantianism and the further developments of idealism. By retracing the presence of Reinhold in the young Hegel's work, the author suggest that Reinhold may have influenced Hegel's reading of Kant.

Nato a Vienna nel 1758, Karl Leonhard Reinhold è stato tra i più influenti intellettuali dell'ultimo ventennio del XVIII secolo. In particolare, la sua fortuna fu legata all'opera teorica di Immanuel Kant, di cui fu prima critico, poi seguace, e infine interprete<sup>1</sup>.

Ordinato parroco presso l'Ordine dei Barnabiti della chiesa di San Michele a Vienna nel 1780, Reinhold affiancò alla vita religiosa e monastica l'approfondimento del laicismo illuministico che caratterizzava l'età giuseppina viennese, partecipando attivamente alla vita culturale della città austriaca e avvicinandosi alla loggia massonica *Zur wahren Eintracht* di Ignaz von Born. Tra il 1781 e il 1783 fu autore di diversi articoli e redattore della rubrica *Kirchenwesen* sulla *Wiener Realzeitung*, il cui anticlericalismo lo obbligò ad allontanarsi dall'ordine religioso e a rifugiarsi a Lipsia, rinunciando ai suoi voti.

Su indicazione di Born di trovar dimora altrove, nel 1784 Reinhold si trasferì a Weimar da Christoph Martin Wieland, il fondatore insieme a Fritz Jacobi del *Teutscher Merkur*. Di Wieland Reinhold divenne presto genero e stretto collaboratore, risollemando dal declino la rivista. Ed è proprio tramite il *Teutscher Merkur* che Reinhold emerse come una delle più autorevoli voci del panorama

<sup>1</sup> Per una ricostruzione della vita e del pensiero di Reinhold, cfr. A. PUPPI, *La formazione della filosofia di K.L. Reinhold 1784-1794*, Milano, Vita e pensiero, 1966 e A. KLEMMT, *Die philosophische Entwicklung Karl Leonhard Reinholds nach 1800*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15, 1961, pp. 79-101 e pp. 250-277.

culturale della Germania dell'epoca, diventando interlocutore privilegiato di diversi intellettuali tedeschi, tra cui Johann Gottlieb Fichte<sup>2</sup>.

Fichte e Reinhold furono i principali intellettuali dell'epoca a ritenere di poter dare maggior coerenza al sistema di Kant riconducendolo ad un principio fondamentale<sup>3</sup>. Ma se fin dalla prima edizione della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) Fichte mise in risalto in maniera maggiore la potenza produttiva dell'Io, Reinhold si mosse invece in senso più strettamente kantiano, ovvero partendo dal problema *erkenntnistheoretisch* e sviluppando solo dopo il ruolo della coscienza in tal processo. Nel 1794, quando Fichte pubblicò la prima edizione della *Wissenschaftslehre*, Reinhold aveva già dietro di sé ampia parte della sua produzione teorica e interpretativa del kantismo, che lo rendeva il primo interprete ad aver inteso le teorie kantiane in senso proto-idealistic. Ma fu proprio il 'pericolo' di eccedere verso una produttività della coscienza o dell'Io – pericolo di cui Fichte era l'esempio – che portò Reinhold a mutare parzialmente strada, avvicinandosi al realismo logico di Christoph Gottfried Bardili, invece di assecondare il crescente interesse della cultura tedesca nei confronti dell'idealismo<sup>4</sup>.

### 1. *Reinhold: i legami con Kant, Fichte e Hegel*

Al primo contatto di Reinhold con la filosofia di Kant non seguì immediata-

<sup>2</sup> Ci si riferisce in particolare al dibattito che nacque intorno alla prima *Critica*. Su ciò, solo per avvicinare il tema, cfr. T. PINKARD, *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 103-254 e S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2009, in part. pp. 134-160.

<sup>3</sup> Un quadro generale del dibattito intorno al kantismo in relazione a Reinhold si trova in F. FABBIANELLI, *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011. Inoltre cfr. F. GALLO, *Introduzione* a K.L. REINHOLD, G.E. SCHULZE, J.G. FICHTE, S. MAIMON, *Modelli postkantiani del trascendentale*, Milano, Unicopli, 1993, pp. 8-129, in part. pp. 8-123.

<sup>4</sup> Muovendo contro il soggettivismo kantiano-fichtiano, Bardili sosteneva l'indipendenza del pensiero logico da qualunque legame con il versante psicologico. Bardili riteneva che il pensiero puro fosse un'unità sempre identica a se stessa e perciò ripetibile all'infinito. Il pensiero puro, per Bardili, è dunque privo di distinzioni qualitative e quantitative, che invece intervengono quando il pensiero viene applicato all'oggetto. Proprio in virtù di ciò Bardili reputava che l'indifferenza tra soggetto e oggetto di Schelling fosse sostanzialmente tratta dalla sua logica (cfr. R. BODEI, *Introduzione* a G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, pp. V-XXIII, in part. pp. XI-XII). Su Bardili si vedano G. GRASSELLI, *La logica di C. G. Bardili*, in «Rivista di filosofia», XXV, 1934, pp. 130-141 e R. Paimann, *Das Denken als Denken: die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2009. Cfr. inoltre le pagine su Bardili, Reinhold e la critica mossa loro da Hegel in P. VALENZA, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, Padova, CEDAM, 1994, pp. 157-233.

mente la sua adesione ai principi esposti nella *Critica della ragion pura*, anzi. Ciò che Reinhold lesse di Kant in prima battuta fu la recensione molto aspra di quest'ultimo alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* di Herder (1784), di cui Reinhold fu tra i primi ammiratori. Nel 1785, firmandosi come 'parroco' e rimanendo così nell'anonimato, Reinhold pubblicò sul *Teutscher Merkur* una contro-recensione<sup>5</sup> alla prima parte della recensione kantiana, uscita sull'*Allgemeine Litteraturzeitung* nel 1784. Avvisato della risposta di Reinhold da una lettera dell'amico Christian Gottfried Schütz<sup>6</sup>, redattore della *Allgemeine Litteraturzeitung*, Kant commentò le 'accuse' reinholdiane in quella che è conosciuta come la seconda parte della *Recensione a Herder*:

Nel numero di febbraio del "Mercurio tedesco" [...], si è fatto avanti un difensore del libro del Signor Herder [...]. Il parroco se la prende molto con un metafisico che egli ha in mente e che, come egli se lo rappresenta è assolutamente ostile ad ogni insegnamento proveniente dalle fonti dell'esperienza, o anche, dove queste non esauriscano la cosa, a inferenze secondo l'analogia della natura, e vuole piegare tutto al suo criterio di scolastiche e aride astrazioni.

Secondo Kant, Reinhold crede che

nella recensione si trovi *ortodossia metafisica*, dunque intolleranza [...]. Ma non v'è da temere nulla di ciò che egli si figura. È semplicemente lo *horror vacui* dell'universale ragione umana, infatti, a *ritrarsi là* dove ci si imbatte in un'idea nella quale *non si riesce a pensare assolutamente nulla*, e da questo punto di vista il codice ontologico potrebbe ben servire da canone al teologico, precisamente riguardo alla tolleranza.

E invece, scrive ancora Kant,

la recensione si riferiva alla libertà *interna*, quella, cioè, dalle catene dei concetti e dei modi di pensare abituali, rafforzati dall'opinione generale; una libertà che è *tanto poco* comune che persino coloro che non danno fede se non alla filosofia solo di rado hanno potuto conquistarla<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. *Schreiben des Pfarrers zu \*\*\* an den H. des T. M. über eine Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in «Teutscher Merkur», I, 1785, n. 2, pp. 148-174.

<sup>6</sup> Cfr. *Kant's Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bde. 10-13 u. 23, hrsg. v. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, de Gruyter, 1983, in part. Bd. 10, pp. 398-399.

<sup>7</sup> I. KANT, *Recensione di J.H. Herder: Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*, in *Id., Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 53-75, pp. 63-65. Cfr. G. CACCIATORE, *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel: filologia*,

La risposta di Kant non faceva altro che riproporre l'insegnamento fondamentale della sua critica della ragione, ossia il dovere di filosofare partendo da e avendo come obiettivo la spiegazione delle «bassure dell'esperienza»<sup>8</sup>, così da scacciare ogni metafisica non legittimabile in base di fondamenti scientifici. Con ogni probabilità a colpire Reinhold della risposta kantiana fu proprio la convinzione che possa darsi unicamente una falsa metafisica se essa non pone costantemente attenzione al dato dell'empirico e al metodo per ricondurre l'empirico ai suoi principi fondamentali.

La replica di Kant portò dunque Reinhold a mutare radicalmente punto di vista sul criticismo e a intraprendere una lettura attenta della prima edizione della *Critica della ragion pura*. Giunsero di lì a breve, tra il 1786 e il 1787, le *Lettere sulla filosofia kantiana*<sup>9</sup>, che erano una così fedele adesione allo spirito del kantismo che lo stesso Kant ringraziò pubblicamente Reinhold per aver presentato con rara chiarezza le sue stesse tesi<sup>10</sup>.

Il dibattito con Kant e l'adesione al kantismo portarono quindi Reinhold ad essere noto agli ambienti accademici tedeschi come il maggiore interprete del criticismo già nel 1789, quando diede alle stampe il *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*<sup>11</sup>.

Se con le *Lettere* Reinhold si era consacrato nel solco del kantismo, il volume del 1789 cerca di fare un passo in avanti rispetto alla teoria kantiana. Difatti, anche se nelle intenzioni restava ancora una ferma e convinta partecipazione al

*critica, storia civile*, Roma, Aracne, 2013.

<sup>8</sup> Il riferimento è a I. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza*, con una *Introduzione* e a cura di H. Hohenegger, trad. it. P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 315, nota 25.

<sup>9</sup> Le *Lettere sulla filosofia kantiana* furono pubblicate tra l'agosto del 1786 e il settembre del 1787 sul «Teutscher Merkur» e solo dopo raccolti in due volumi (K.L. REINHOLD, *Briefe über die kantische Philosophie*, Bdd. 1-2, Leipzig, Göschen, 1790-1792). Le *Lettere* sono tradotte in ID., *Lettere sulla filosofia kantiana*, a cura di P. Grillenzoni, Milano, I.S.U., 2005. Per maggiori riferimenti, cfr. l'*Introduzione* di Grillenzoni in *ibidem*, pp. 7-26.

<sup>10</sup> Così Kant: «La capacità di presentare in modo chiaro, persino gradevole, delle dottrine aride e astratte, senza che ne vada perduta la loro precisione, è a tal punto rara (...) voglio dire non solo per ciò che si raccomanda di comprendere, ma per la stessa chiarezza con cui lo si comprende, per la intelligibilità e per la capacità di persuadere che ad essa si accompagna – che mi sento in dovere di ringraziare pubblicamente l'uomo che ha così bene integrato i miei lavori, conferendo loro quella facilità che non ero riuscito ad ottenere» (I. KANT, *Sull'impiego dei principi teleologici nella filosofia*, in ID., *Scritti sul criticismo*, con una *Introduzione* e a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 31-60, p. 59).

<sup>11</sup> K.L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag-Jena, Widtmann und Mauke, 1789; tr. it. *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, con una *Introduzione* e a cura di F. Fabbianelli, Firenze, Le Lettere, 2006 (da ora in poi il testo sarà citato solo nella traduzione italiana con *Saggio*, seguito dal numero di pagine).

criticismo, e quindi la sostanziale volontà di voler ulteriormente chiarire il pensiero di Kant, il *Saggio* compiva nei fatti un'alterazione della filosofia di Kant. Secondo Reinhold lo sviluppo più rigoroso del kantismo non può che passare attraverso l'individuazione di un principio unitario da cui far discendere la *Erkenntnistheorie* della *Rigion pura*. Tale principio unitario per Reinhold è una nuova teoria della rappresentazione, a cui – come vedremo – si accompagnerà una altrettanto nuova teoria della coscienza, caratterizzata, appunto, in quanto esser coscienza della nostra facoltà di rappresentare e, dunque, della nostra rappresentazione<sup>12</sup>.

La tesi di chi scrive è che la sovrapponibilità dei concetti di rappresentazione e di coscienza nel Reinhold del 1789 prepari il campo alla figura dell'*auto-coscienza* dello Hegel della *Fenomenologia dello spirito* (1807). Per mostrare ciò, ci si propone in primo luogo di esporre parte della teoria reinholdiana presente nello scritto del 1789, chiarendo come essa sia considerabile un'interpretazione idealisticamente orientata del kantismo. Se infatti nel 1794 Fichte proporrà una nozione di Io che lo vede ormai completamente autonomo nell'uso dell'intuizione trascendentale e dell'immaginazione nella produzione della realtà<sup>13</sup>, già Reinhold aveva preparato il campo all'indipendenza del pensiero

<sup>12</sup> In merito allo sviluppo della teoria della coscienza di Reinhold, la sua formulazione più completa si trova nell'*Über das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens* (anche detto la *Fundamentalschrift*) del 1791. La *Fundamentalschrift* è l'opera di Reinhold certamente più autonoma rispetto al criticismo di Kant, in cui, pur partendo dall'a priori della conoscenza più tipicamente kantiano, Reinhold sviluppa l'ipotesi dell'esistenza di un a priori della coscienza. Se una teoria della coscienza era già presente nel *Saggio* ma ancora dentro i limiti del kantismo, la tesi della *Fundamentalschrift* porta il pensiero di Reinhold oltre gli intenti teorici di Kant di fondare una teoria della conoscenza, stabilendo che solo attraverso una teoria dell'a priori della coscienza si possa fondare correttamente anche una *Erkenntnistheorie*. Ma su ciò si rimanda ancora a F. FABBIANELLI, *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, cit., pp. 125-133.

<sup>13</sup> Fichte si distaccò immediatamente dal post-kantismo e criticò Reinhold e i post-kantiani per la loro estenuante ricerca del 'cominciamento', ossia del 'fatto' da cui far originare la conoscenza. L'occasione della critica fu la risposta alle obiezioni che Gottlob Ernst Schulze (più noto ai suoi contemporanei come l'Enesidemo, nome con cui si firmava) aveva rivolto a lui e a Reinhold, accusandoli di reintrodurre l'argomento ontologico tanto faticosamente superato da Kant. Così facendo Schulze avvicinava il pensiero di Fichte a quello di Reinhold. A ciò Fichte ribatte spiegando che per lui non bisogna porre l'attenzione solo all'origine, al cominciamento del conoscere; piuttosto bisogna dividere il fatto di tal cominciamento (*Tatsache*) dall'azione (*Tathandlung*) di tale fondazione. È l'azione del pensiero ad essere determinante nella conoscenza, non (esclusivamente) l'individuazione del *prius*. Il problema della fondazione è un problema tanto teoretico che, inteso come azione, morale. Tant'è che per rendere la differenza tra *Tatsache* e *Tathandlung* gli studiosi italiani di Fichte danno diverse traduzioni della *Tathandlung*. Claudio Cesa, ad esempio, lo traduce con «azione» (J.G. FICHTE, *Seconda introduzione*, in ID., *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1999,

rispetto alla *cosa in sé* sottolineando la primarietà della coscienza rispetto al processo conoscitivo<sup>14</sup>. In secondo luogo, proverò a individuare i legami storiografici attraverso cui l'interpretazione reinholdiana di Kant è giunta a Hegel e, da ultimo, a mostrare in che forma questa lettura si trova nello Hegel della *Fenomenologia dello spirito*.

Va infine detto che, se anche altre sue opere successive al 1789 sono altrettanto ricche dal punto di vista espositivo<sup>15</sup>, il *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* è con ogni probabilità il lavoro teorico di Reinhold più importante<sup>16</sup>. E lo è perché è qui che Reinhold, pur rimanendo nei limiti della filosofia di Kant, piega i principi della filosofia trascendentale orientandosi verso una più autonoma formulazione teorica del problema della conoscenza. Nei tre libri che compongono il *Saggio*, partendo dalla sicurezza di poter perfezionare il fondamento su cui si regge il sistema teoretico-conoscitivo kantiano, Reinhold è convinto che sia «del tutto impossibile accordarsi sul concetto di conoscenza valido universalmente fin quando si pensi in modo diverso riguardo all'essenza della facoltà della rappresentazione»<sup>17</sup>. Proprio la ricerca dell'essenza della facoltà della rappresentazione, tale da accordare tut-

p. 47), mentre Marco Ivaldo usa invece l'espressione «azione-in-atto» (M. IVALDO, *Il "fatto della ragione" nella Dottrina della scienza 1804-II (lez. 27-28) con riferimento alla corrispondente dottrina di Kant*, in *Leggere Fichte. III. Fichte e i suoi contemporanei*, a cura di A. Bertinetto, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2009, p. 263). Proprio su ciò e su come anche nel *Saggio* di Reinhold ci sia una forte riflessione moral-teoretica, cfr. ID., *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa, ETS, 2012, in part. pp. 157-219 e F. FABBIANELLI, *La concezione della libertà del volere nel "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen" di Karl Leonhard Reinhold*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», 1998, pp. 39-53. Cfr. infine anche F. FABBIANELLI, *Reinhold e Fichte di fronte alle obiezioni di "Aenesidemus"*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», IV, 2001, n. 6, fasc. 1, pp. 195-212.

<sup>14</sup> Per un approfondimento del problema della rappresentazione in termini kantiani e post-kantiani, si rimanda a G. GIGLIOTTI, «*Vermögen*» e «*Kraft*». *Una rilettura del concetto di "sintesi" nella Critica della ragion pura di Kant*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 50, 1995, n. 2, pp. 255-275.

<sup>15</sup> Ci si riferisce in particolare a K.L. REINHOLD, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Bdd. 1-2 (1. *Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*; 2. *Die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend*), Jena, Mauke, 1790-1794. L'intento di Reinhold nei *Beyträge* pare essere quello di ripercorrere le tappe fondamentali della filosofia moderna, tracciando una *destinaltà* interna alla filosofia. Tale destinaltà prevede una linea di sviluppo interna alla filosofia, la quale si compirebbe con la filosofia trascendentale di Kant e le sue revisioni. Su ciò, si rimanda ancora a P. VALENZA, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, cit., in part. pp. 69-127.

<sup>16</sup> Per una spiegazione riguardo le origini del *Saggio* e i rapporti con il kantismo, cfr. F. FABBIANELLI, *Introduzione a Saggio*, pp. 5-17, in part. pp. 5-10.

<sup>17</sup> *Saggio*, p. 122.

te le posizioni filosofiche, apre a Reinhold la strada verso quell'indipendenza della coscienza rispetto al versante *noumenico* che caratterizza maggiormente l'idealismo.

Tra i molteplici aspetti del *Saggio* che si potrebbero mettere in risalto nel cercare in questo lavoro il possibile contributo del pensiero di Reinhold alla costruzione dell'idealismo assoluto hegeliano, si ritiene che siano tre le fondamentali questioni che vanno enucleate: l'applicazione della teoria kantiana della conoscenza alla *Vorstellungsvermögen*; l'analisi della *cosa in sé*; e il principio di coscienza.

## 2. La *Vorstellungsvermögen reinholdiana*

Come si accennava poco più sopra, Reinhold è convinto che la rappresentazione sia il nucleo più irriducibile e più elementare della nostra conoscenza. Ciò è confermato dal fatto che la rappresentazione è «l'*unica cosa* sulla cui realtà effettiva [*Wirklichkeit*] tutti i filosofi sono d'accordo», qualunque sia il «concetto di conoscenza» da essi pensato: «se c'è almeno qualcosa in generale su cui si è d'accordo nel mondo filosofico, questo è la rappresentazione; nessun idealista, nessun egoista, nessuno scettico dogmatico può negare che ci sia la rappresentazione»<sup>18</sup>. Per questo motivo per Reinhold si tratta di capire «*in che cosa consista*», quale sia la «*qualità costitutiva*», che «tipo di parti costitutive abbia», e soprattutto «cosa si debba *intendere*» con facoltà della rappresentazione<sup>19</sup>. Insomma, con pieno spirito kantiano, la questione per Reinhold riguarda il *worin*, non il *woraus*. Tuttavia, per quanto sia kantiano l'approccio filosofico di Reinhold, egli ritiene di dover colmare un vuoto presente nel criticismo, di cui accusa implicitamente lo stesso Kant, avendo definito quest'ultimo solo occasionalmente il concetto di rappresentazione senza in fondo spiegarne il ruolo nel processo conoscitivo<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, p. 123.

<sup>19</sup> Ivi, p. 141.

<sup>20</sup> Scrive Kant nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alla *parvenza trascendentale*: «Il genere è la *rappresentazione* in generale (*representatio*); sotto di esso si colloca la rappresentazione con coscienza (*perceptio*). Una *percezione* tale da riferirsi esclusivamente al soggetto, quale modificazione del suo stato, è *sensazione* (*sensatio*); una percezione oggettiva è *conoscenza* (*cognitio*). Questa, è o *intuizione* o *concetto* (*intuitus vel conceptus*). L'intuizione si riferisce all'oggetto immediatamente ed è singolare; il concetto vi si riferisce mediatamente, tramite una nota, che può esser comune a molte cose. Il concetto è o *empirico* o *puro*; e il concetto puro, avendo la sua origine esclusivamente nell'intelletto (anziché nell'immagine pura della sensibilità), si dice *notio*. Un concetto riposante su nozioni, e che trascenda la possibilità

Per spiegare cosa sia la rappresentazione per Reinhold è necessaria una analisi della *facoltà della rappresentazione*. Essa va svolta partendo in primo luogo dalla determinazione di ciò che appartiene alle condizioni della rappresentazione nella «facoltà della rappresentazione in generale» (*Vorstellungsvermögen überhaupt*)<sup>21</sup>. Posto, infatti, che nella *rappresentazione in generale* «ci sono condizioni esterne e interne»<sup>22</sup>, va specificato che, mentre quelle esterne si presentano «fuori della rappresentazione stessa», così da essere «distinte da essa» (pur essendole nondimeno «connesse come condizioni necessarie») <sup>23</sup>, le condizioni interne sono tali da «presentarsi nella rappresentazione stessa», in quanto costituiscono i suoi «elementi essenziali», in assenza dei quali la rappresentazione sarebbe propriamente tolta<sup>24</sup>.

Se la distinzione tra condizioni interne ed esterne è necessaria a giudizio di Reinhold, è perché solo in virtù di essa si possono spiegare le differenze tra i diversi gradi della *Vorstellungsvermögen*, così da giungere alla sua stessa definizione. In effetti, sono da ravvisare tre gradi, o meglio tre significati, della rappresentazione, in modo da coglierla nel suo *significato ampio* (*weitere Bedeutung*), nel suo *significato più stretto* (*engere Bedeutung*) e infine nel suo *significato più stretto possibile* (*engste Bedeutung*). E proprio perché, solo arrivando a escludere tutte le condizioni (tanto interne quanto esterne) dalla rappresentazione in generale, fino a giungere alla rappresentazione *nel senso in assoluto più stretto*, si riesce a enucleare la *mera* rappresentazione (*blossen Vorstellung*) e le sue condizioni<sup>25</sup>.

È abbastanza evidente che mentre il significato *ampio* della rappresentazione ne comprende le condizioni esterne (il soggetto e l'oggetto della rappresentazione) così come quelle interne, il suo *significato più stretto* riunisce sotto di sé «ciò che appartiene alle sole condizioni *interne* della rappresentazione»<sup>26</sup>.

dell'esperienza, è l'idea o concetto della ragione. Una volta che tale distinzione sia divenuta abituale, è insopportabile sentir dare il nome di idea alla rappresentazione del color rosso. Una siffatta rappresentazione non può nemmeno esser detta nozione (concetto intellettuale)» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, con una *Introduzione* e a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1969, p. 318). Questo passo della prima *Critica* è decisivo per la produzione post-kantiana, poiché in esso la ricostruzione del processo conoscitivo ha dato spazio alla ricerca – come in Reinhold, così in altri autori come Schütz e Jakob – di un fondamento che porta il criticismo e il kantismo verso lo psicologismo (cfr. F. FABBIANELLI, *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, cit., pp. 3 sgg., e pp. 36-40).

<sup>21</sup> *Saggio*, p. 127.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 129

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, pp. 138-140.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 131.

Essendo per Reinhold il soggetto e l'oggetto della rappresentazione a loro volta delle rappresentazioni particolari, essi definiscono le condizioni necessarie della rappresentazione in generale e tuttavia non le condizioni irriducibili della *mera* rappresentazione<sup>27</sup>. Allo stesso modo, la rappresentazione nel senso *più stretto* suppone che si diano condizioni interne della rappresentazione (quali «la sensazione, il pensiero, l'intuizione, il concetto, l'idea, in una parola tutto ciò che si presenta *nella nostra coscienza*», ossia «l'effetto», «il prodotto di quel cambiamento che si chiama *rappresentare*»)<sup>28</sup>. Ma se il nucleo fondativo più *elementare* della medesima, tale per cui una rappresentazione deve essere un che di irriducibile, allora anche le condizioni interne vanno escluse dalla *mera* rappresentazione per il fatto di rinviare a rappresentazioni particolari (le rappresentazioni della sensibilità, dell'intuizione, etc.). Di conseguenza, il nucleo più elementare del rappresentare non può che essere la *facoltà della rappresentazione* nel suo *significato più stretto in assoluto*, ossia quello che «contiene ciò che non appartiene esclusivamente né alla rappresentazione della sensibilità, né alla rappresentazione dell'intelletto, né alla rappresentazione della ragione, ma ciò che appartiene alla rappresentazione in generale, alla rappresentazione κατ' ἐξοχήν»<sup>29</sup>.

## 2.1 La materia e la forma della rappresentazione

È vero però che per Reinhold, indipendentemente dal grado di formalizzazione, non è possibile giungere a una definizione risolutiva del concetto di rappresentazione. In effetti, nonostante si possa dire che la rappresentazione è «ciò cui si deve riferire tutto quello che è e può essere oggetto di coscienza»,

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi, p. 135.

<sup>29</sup> *Ibidem*. Nel tentativo di enucleare la *mera* facoltà della rappresentazione, Reinhold mostra il fianco a semplici obiezioni come l'impossibilità di superare l'oggetto e il soggetto quali condizioni fondamentali della conoscenza. Infatti, a non convincere nella lettura del *Saggio* è proprio l'impiego ambiguo del metodo trascendentale. E ancor meno chiari risultano i punti di disaccordo di Reinhold con Kant. Eppure, sebbene celati nel testo, questi si trovano proprio in quei luoghi in cui Reinhold puntualizza questioni kantiane volendole chiarire ai suoi contemporanei e rispondendo al 'cattivo costume' di attaccare il kantismo senza comprenderne pienamente lo 'spirito'. Si rimanda su ciò alla già citata *Introduzione* di Franco Gallo, in cui si suggerisce che quello compiuto dal post-kantismo di Reinhold, Schulze, Fichte e Maimon sia un «*riorientamento gestaltico* dell'intero lavoro teoretico» (F. GALLO, *Introduzione*, cit., p. 13). Gallo individua poi nel pensiero di Husserl il punto in cui le posizioni *erkenntnistheoretisch* post-kantiane giungono ad una importante risoluzione, soprattutto riguardo al concetto di coscienza (Bewusstheit). Su ciò, cfr. *ibidem*, pp. 37 sgg., ma in generale le pp. 8-46.

non possiamo dire che con ciò si sia definito il concetto della medesima, ma solo che essa è «la cosa più nota» e al contempo «la più inspiegabile tra tutto ciò che può comparire nella coscienza»<sup>30</sup>. Per questo, occorre adoperarsi per «una esposizione del concetto di rappresentazione che basti a darci la delucidazione che cercavamo sulla facoltà della rappresentazione»<sup>31</sup>. Ma ancor prima occorre cercare un concetto con cui chiarire «il criterio della rappresentabilità» mediante le «poche note essenziali» in grado di fornire «un criterio tramite il quale è anche indicabile in modo determinato cosa sia poi veramente rappresentabile nella *rappresentazione* stessa e cosa debba essere *presupposto* in essa come irrepresentabile»<sup>32</sup>. Data l'indefinitività della rappresentazione, se ne deduce che l'unica via percorribile è dunque di determinare il *criterio* mediante cui rappresentiamo: un criterio da qualificare solo attraverso le sue condizioni, da intendere conseguentemente come le condizioni della *mera* rappresentazione.

Secondo Reinhold, per ogni *mera* rappresentazione è richiesta quindi una condizione interna «che corrisponda al *rappresentato* (all'oggetto distinto dalla rappresentazione tramite la coscienza)»<sup>33</sup> quale *materia* della rappresentazione, e un'altra «mediante cui la materia diventa rappresentazione»: la *forma* della rappresentazione<sup>34</sup>. Entrambe le cose, la materia e la forma della *mera* rappresentazione, «costituiscono la rappresentazione certamente solo attraverso la loro *unione*, e non sono separabili l'una dall'altra senza che venga perciò tolta la rappresentazione stessa»<sup>35</sup>. Non altro fa della materia e della forma le condizioni irriducibili della *mera* rappresentazione.

Reinhold mette in guardia al riguardo dall'errore di concepire «*le rappresentazioni*» come «*immagini delle cose*»<sup>36</sup>. Infatti, se esse fossero tali, se ne dovrebbe dedurre che «tra le rappresentazioni e le *cose in sé* dovrebbe esserci una *somiglianza*»<sup>37</sup>, e per conseguenza che «l'accordo delle nostre rappresentazioni con gli oggetti dovrebbe consistere in questa *somiglianza*»<sup>38</sup> tra rappresentazioni e l'oggetto in sé. Il che, ovviamente, non è, se si assume come presupposto metodologico l'inversione del rapporto soggetto-oggetto attuata da Kant: quella per cui, come rileva Reinhold, «l'oggetto di una rappresentazione giunge nella coscienza solo attraverso la *rappresentazione*, cioè solo grazie al

<sup>30</sup> *Saggio*, p. 142.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

fatto che la materia che gli corrisponde smette di essere *mera* materia e assume la forma della rappresentazione»; rappresentazione che a sua volta «può essere impartita alla materia determinata dall'oggetto non attraverso il *rappresentato*, ma solo attraverso il *rappresentante*, non attraverso l'oggetto, ma solo attraverso il soggetto»<sup>39</sup>.

La materia «perde dunque la sua somiglianza con l'oggetto in sé nella misura in cui prende la forma della rappresentazione»<sup>40</sup>. Ma proprio perché «non è la mera materia, ma la rappresentazione [...] della materia» a presentarsi alla coscienza con i soli «predicati rappresentabili che vengono attribuiti all'oggetto», il contenuto di una rappresentazione non corrisponde all'immagine dell'oggetto in sé, bensì alla sua rappresentazione, ovvero all'unione della materia e della forma<sup>41</sup>. Questo rende la rappresentazione ciò che di più elementare vi è nella conoscenza, il termine *a quo* della costruzione dei nostri concetti secondo il criterio della materia e della forma<sup>42</sup>. Il *materiale* (*Stoff*) della rappresentazione, allora, deriva dall'esperienza della materia (*Materie*) che è dunque il limite ultimo tangibile dell'oggetto.<sup>43</sup> E lo è solo nella misura in cui essa è legata all'imprescindibile *forma* alla materia da cui si origina la rappresentazione.

## 2.2 Il problema della rappresentazione della cosa in sé

Come si può notare, fin qui Reinhold ha riproposto la metodologia della *Erkenntnistheorie* kantiana nell'analisi della *facoltà della rappresentazione*. Reinhold ha infatti sostanzialmente chiarito come anche dal punto di vista della facoltà della rappresentazione bisogna partire dal principio kantiano per cui non è possibile «aver conoscenza di un oggetto in quanto cosa in se stessa, bensì soltanto come di un oggetto dell'intuizione sensibile, cioè in quanto fenomeno»<sup>44</sup>. Ciò vale infatti, *mutatis mutandis*, in primo luogo per la rappresentazione quale punto più elementare della conoscenza e fondamento del fenomeno stesso.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Ivi, p. 152.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, p. 168.

<sup>43</sup> Il curatore dell'edizione italiana del *Saggio* specifica nelle *Avvertenze* riguardo al binomio 'materia-materiale' che, nel corso della traduzione, il termine «*Stoff* è sempre "materia", *Materie* è "materia" quando compare isolatamente, diventa invece "materiale" quando compare accanto a *Stoff*» (ivi, p. 20).

<sup>44</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 50.

Ma se è così, in che termini è possibile definire il concetto di *cosa in sé*? La rappresentazione, si è detto, necessita dell'intuizione della materia da cui far derivare il suo materiale. Ma della *cosa in sé* non possiamo aver nozione né materiale né formale *in senso stretto*. Eppure, essendo in grado di pensare la *cosa in sé* dal punto di vista concettuale, dobbiamo altresì averne anche una rappresentazione e considerare anche la *cosa in sé* come una rappresentazione.

Che tipo di rappresentazione è dunque quella della *cosa in sé*? L'unica risposta possibile è che la *cosa in sé* non può essere altro se non «la rappresentazione di una *cosa in generale* che non è una rappresentazione»<sup>45</sup>. Detto altrimenti, la *rappresentazione della cosa in sé*

è la rappresentazione determinata, individuale, esistente che non è una rappresentazione ma che tuttavia ha la forma della rappresentazione, di una cosa cui spetta al di fuori dell'animo proprio la stessa forma che ha presa nell'animo attraverso la materia della rappresentazione, e che di conseguenza appare al soggetto della coscienza non sotto una forma peculiare dell'animo, ma raffigurandoglisi nella sua configurazione propria, indipendente dalla qualità costitutiva dell'animo<sup>46</sup>.

Le  *cose in sé*  «possono tanto poco essere negate quanto gli stessi oggetti rappresentabili»<sup>47</sup>. E gli *oggetti in sé* «sono questi medesimi oggetti» solo «nella misura in cui essi non sono rappresentabili»<sup>48</sup>. Le  *cose in sé*  degli oggetti «sono quel qualcosa che fuori della rappresentazione deve stare a fondamento della mera materia di una rappresentazione»<sup>49</sup> e che hanno rappresentabilità

solo come *concetto* di un qualcosa che non è rappresentabile, e la rappresentazione di ciò non è rappresentazione della cosa effettivamente reale come è in sé, ma rappresentazione di un *soggetto* spogliato di tutti i suoi predicati, il quale non è certamente una cosa nella sua essenza ma il più astratto di tutti i concetti<sup>50</sup>.

Questa serie di snodi concettuali intorno al problema della *cosa in sé* sono senza dubbio i passi del *Saggio* più intricati e involuti. Questi, però, sono anche i punti in cui Reinhold, cercando di scendere sempre più in profondità nel chiarimento della filosofia di Kant, se ne distacca e allontana. Se infatti Kant aveva dato alla *cosa in sé* il ruolo di concetto-limite nel processo conoscitivo,

<sup>45</sup> *Saggio*, p. 154.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Ivi, p. 155.

Reinhold si interroga sulla natura che tale concetto-limite dovrebbe avere sul piano della rappresentazione concettuale; e, così facendo, sul modo in cui i tratti peculiari della rappresentazione in generale possano essere adeguati a rappresentare un concetto-limite.

Proviamo a riassumere la posizione di Reinhold. Per prima cosa intendiamo il termine *cosa in sé* come la realtà così come essa è, e nel far ciò affermiamo che tale realtà è per noi inconoscibile *in sé e per sé*, poiché l'unico modo che ci è dato per conoscerla è mediante la rappresentazione che noi le diamo. In questo senso, non dovremmo esser in grado di dare una rappresentazione della *cosa in sé*. Eppure, continua Reinhold, siamo capaci di avere una rappresentazione concettuale della *cosa in sé*. Sta in questo il limite invalicabile del kantismo, oltre il quale anche la realtà *in sé* diviene prodotto della nostra facoltà conoscitiva. Pertanto, nel momento in cui Reinhold definisce anche la *cosa in sé* come rappresentazione viene a mancare il limite che separa la *cosa da noi rappresentata* e la *cosa così come essa è*. Così il rapporto fenomeno-noumeno pensato da Kant rischia di diventare una sostanziale costruzione della nostra facoltà di rappresentazione. Ed è in questo senso, allora, che il kantismo di Reinhold somiglia più ad un proto-idealismo<sup>51</sup>.

Il tema reinholdiano della rappresentazione della *cosa in sé* permette quindi di apprezzare un punto fondamentale per tutta la filosofia trascendentale: il rapporto del soggetto con la materia della conoscenza, con gli oggetti fuori dai nostri fenomeni, e il ruolo della spontaneità dell'intelletto nell'essere parte attiva nel processo conoscitivo. In forma di domanda: qual è il punto in cui il mondo e le nostre facoltà conoscitive restano in equilibrio senza lasciare che l'uno o l'altro termine faccia cadere la conoscenza in un puro soggettivismo o

<sup>51</sup> Come ha notato Paola Rumore, «nell'espressione "rappresentazione della cosa in sé", si confonde il concetto di una "cosa in sé intesa in senso generale" con la rappresentazione di una cosa in sé determinata». La seconda edizione della prima *Critica* aveva «il preciso scopo di distinguere fra l'effettiva ammissione di inconoscibilità della cosa in sé [...] e la sua dichiarata esistenza come "oggetto trascendentale" (comunque ontologicamente connotato)». Infatti, Reinhold «aderendo alla concezione di noumeno come concetto-limite, l'accento cade sulla funzione sintetica dell'io che, entro i limiti stabiliti dalla via empirica, produce la conoscenza della natura, vale a dire l'organizzazione del Sistema dei fenomeni». Se invece si ragiona di un oggetto trascendentale, «allora l'attività sintetica dell'io, nel suo produrre conoscenza, è valida soltanto condizionatamente». La Rumore continua affermando giustamente che «la riduzione della realtà alla rappresentazione e, di conseguenza, l'attenzione crescente verso l'attività del soggetto nel processo conoscitivo rendono vano ogni tentativo di conservare l'esistenza di una realtà esterna al soggetto. Queste premesse, mentre eliminavano ogni residuo di dogmatismo, offrivano, però, una solida base per l'elaborazione di un Sistema orientato in senso idealistico» (P. RUMORE, *Una via all'idealismo: la concezione reinholdiana dell'oggetto trascendentale*, in «Studi Kantiani», 15, 2002, pp. 199-210, qui p. 204, pp. 208-209 e pp. 209-210).

oggettivismo? Fin dove possiamo spingerci nel dare autonomia alle nostre facoltà senza che esse invadano il mondo delle essenzialità delle cose?

### 2.3 *Intermezzo: la rappresentazione è un Vermögen o una Kraft?*

Fino a questo momento sono stati chiariti i primi due punti che ci si era prefissati di mostrare nell'analisi del *Saggio*: l'applicazione del metodo trascendentale all'analisi della facoltà della rappresentazione, e il problema della rappresentabilità della *cosa in sé*. Abbiamo così affrontato uno dei punti più delicati del testo, in cui l'argomentazione di Reinhold si muove sulla linea di confine tra kantismo e idealismo. Per giungere al terzo punto – il *principio di coscienza*, il punto più importante per l'individuazione di un legame teorico tra Reinhold e Hegel – è però necessario fare ancora una puntualizzazione. Bisogna cioè soffermarsi sulla differenza tra Reinhold e Kant sul tema della *natura* della facoltà della rappresentazione. In altre parole, è necessario chiarire se per Reinhold la facoltà della rappresentazione sia un *Vermögen* o una *Kraft*.

Per Kant la facoltà della rappresentazione costituisce la forza (*Kraft*) di rappresentare dell'animo. Reinhold, invece, distingue tra *Kraft* e *Vermögen*, facendo di quest'ultima il luogo in cui la nostra conoscenza prende forma.

In un passo particolarmente significativo, Reinhold spiega:

Ho le mie buone ragioni per non usare volentieri l'espressione *forza rappresentativa* [*vorstellender Kraft*]. Qui indago il concetto di *facoltà della rappresentazione* e so che, almeno comunemente, con *forza* [*Kraft*] si pensa la facoltà presa insieme al *soggetto* di essa, si pensa la *sostanza* rappresentante. Per molto tempo e in modo abbastanza generale si è tentato di conoscere la facoltà della rappresentazione attraverso la forza rappresentativa; perché non mi si deve neppure concedere di tentare di determinare la forza attraverso la facoltà? Qui, naturalmente, non posso affatto, senza dare luogo ad un circolo, accogliere la *forza* nel concetto di facoltà<sup>52</sup>.

#### Per Reinhold

ogni forza esprime la propria *facoltà* attiva e passiva solo nei suoi effetti, e non c'è altra strada per conoscere una forza che cercare di trovare negli effetti ciò attraverso cui essi sono diventati in primo luogo possibili, cioè la *facoltà* della forza [*Vermögen der Kraft*]<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> *Saggio*, p. 131.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

Infatti,

la forza rappresentativa è conoscibile soltanto attraverso il suo effetto, la rappresentazione. Noi vogliamo quindi innanzitutto indagare non essa medesima, ma solo quello che di essa si presenta nel suo effetto, la stessa *mera rappresentazione* [*blossen Vorstellung*]. Non *essa medesima*, il soggetto agente, ma solamente la sua facoltà o piuttosto le note della sua facoltà possono comparire nel suo effetto, la rappresentazione. Se ci riesce di analizzare questa mera facoltà a partire dalla *rappresentazione*, allora abbiamo anche conosciuto la forza, nella misura in cui essa è conoscibile<sup>54</sup>.

Per Reinhold voler descrivere la forza rappresentativa è dunque impossibile come il voler conoscere il versante *noumenico* del fenomeno. Bisogna infatti considerare la forza come ciò che si conosce solo mediante i suoi effetti. La facoltà, invece, per Reinhold è l'insieme di regole attraverso cui è possibile descrivere il modo *generale* di *rendersi effettiva* della forza. Della forza del rappresentare, infatti, noi non possiamo conoscere altro che le 'note' mediante le quali prende forma la rappresentazione laddove anche la rappresentazione in generale si forma mediante le regole del rappresentare, ossia quelle categorie che costituiscono la facoltà della forza del rappresentare. Dedurre dunque le *regole* di tale facoltà è ciò che permette di conoscere anche la forza nell'unico modo che ci è possibile, così come per Kant dell'oggetto è possibile conoscere solo ciò che è rappresentabile mediante le nostre forme pure a priori.

È importante sottolineare questa distinzione tra *Vermögen* e *Kraft* in quanto, sebbene la frattura tra Reinhold e il kantismo avvenga su come e se sia possibile la rappresentazione della *cosa in sé*, per Reinhold la rappresentabilità del concetto di *noumeno* si fonda proprio sul presupposto che il principio unico e unitario da cui far discendere tutto il processo conoscitivo è la capacità di rappresentare. Dunque è proprio l'analisi della facoltà della rappresentazione a spingere Reinhold ai confini della filosofia kantiana, come poi si palesa sul tema della *cosa in sé*.

Per Reinhold è difficile restare in equilibrio tra il fenomeno-noumeno kantiano e il dileguarsi teorico della sfera noumenica in favore di un potenziamento delle facoltà del soggetto e della produttività della ragione. Nonostante ciò, Reinhold ritiene che la sua *Vorstellungsvermögen* non sia incompatibile con la filosofia di Kant, costituendo anzi quell'*unico* principio unitario atto a completare il kantismo.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Per un'analisi approfondita a riguardo, cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*. III. *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, t. 1, Torino, Einaudi, 1978, pp. 57 sgg.

## 2.4 *La coscienza rappresentante*

Come si è visto, è il secondo dei tre libri del *Saggio* ad essere dedicato alla facoltà della rappresentazione. Qui, e più specificamente nella prima parte di questo libro, Reinhold spiega il processo di individuazione degli elementi *più semplici* di cui si compone la conoscenza. Reinhold chiarisce che ciò che è condizione necessaria per la nostra conoscenza non è altrettanto necessariamente una condizione indispensabile per la costituzione della parte ‘più essenziale’ della rappresentazione, la *mera* rappresentazione. Per la *mera* rappresentazione, infatti, le uniche condizioni necessarie sono gli elementi irriducibili che la costituiscono, ossia la *mera* materia e la *mera* forma; ma dato che materia e forma sono inseparabili al punto che l’una non avrebbe ragion d’essere senza l’altra, allora la *mera* rappresentazione, che è l’unione di forma e materia, è da intendersi con ogni motivo come la porzione più elementare della nostra conoscenza.

Nella seconda parte del secondo libro, invece, Reinhold risale i gradi della rappresentazione per spiegare come dalla *mera* rappresentazione si costruisca la nostra conoscenza. Reinhold inizia quindi con il descrivere come si deve intendere la rappresentazione nel *significato stretto*, ovvero la rappresentazione in generale considerando anche le sue condizioni interne. La descrizione della rappresentazione in senso stretto accompagna tutta la seconda parte del secondo libro; mentre è solo nel terzo che Reinhold descrive i processi della conoscenza vera e propria, in cui sono coinvolti anche il soggetto e l’oggetto della rappresentazione quali condizioni esterne della rappresentazione.

Quel che bisogna comprendere, però, è come sia possibile per Reinhold che tutti i livelli della rappresentazione si congiungano nell’unità della conoscenza. La nostra conoscenza non si compone infatti di particelle individuali slegate le une dalle altre ma, come in una *matrioska*, la sua unità si sostanzia degli strati precedenti. È necessario perciò individuare cosa nell’animo umano sovrintende all’intero processo conoscitivo, ossia cosa unisce le nostre rappresentazioni nella costruzione dei concetti più complessi.

Per Reinhold è la coscienza che svolge tale ruolo.

Il concetto di coscienza compare per la prima volta in maniera significativa nel *Saggio* nel paragrafo XVIII. L’intento del paragrafo è quello di dimostrare che «in ogni *rappresentazione* la mera materia deve essere *data* e la mera *forma* deve essere *prodotta* in questa materia»<sup>55</sup>. Lo scopo di queste pagine è cioè dimostrare che le parti più irriducibili della rappresentazione esistono solo ed unicamente nel vincolo indissolubile tra loro (e quindi in quanto unità, e quindi

<sup>55</sup> *Saggio*, p. 158.

in quanto *mera* rappresentazione). Se infatti tale indissolubile unione è già in parte dimostrata dall'impossibilità intuitiva di poter pensare tanto un qualcosa di ancora più profondo della *mera* materia e della *mera* forma, d'altra parte entrambi gli aspetti della *mera* rappresentazione sorgono su un terreno comune. Tale terreno è lo stesso costituirsi della rappresentazione. Esse sorgono in altre parole sul terreno della rappresentazione in quanto *ratio* del loro esistere. Ma che senso avrebbe conoscere senza essere coscienti della propria conoscenza? Anzi, sarebbe possibile conoscere senza una coscienza?

La coscienza è dunque il terreno su cui si erge la nostra conoscenza. E ciò perché, scrive Reinhold, ogni rappresentazione «*sorge nella e con la coscienza*»<sup>56</sup>. Questo significa che, per esistere, ogni rappresentazione necessita di una coscienza della rappresentazione stessa, tale da garantirne la funzionalità in rapporto alla conoscenza. La coscienza in generale è infatti responsabile di «quel cambiamento dell'animo mediante cui la *mera* rappresentazione viene riferita all'oggetto e al soggetto»<sup>57</sup>. Dunque, la coscienza non può né deve essere confusa con la «così essenzialmente diversa» rappresentazione in generale, essendo quest'ultima la rappresentazione delle condizioni interne ed esterne della rappresentazione<sup>58</sup>. Allo stesso tempo anche la coscienza è indissolubilmente legata alla rappresentazione, tanto che essa sorge solo là dove è «presente una rappresentazione»<sup>59</sup>. In altre parole, ovunque c'è il manifestarsi della coscienza vi è una rappresentazione; e ovunque si dà una rappresentazione vi è sempre la coscienza che della rappresentazione è cosciente.

La rappresentazione e la coscienza sono dunque le condizioni più irriducibili e fondamentali della conoscenza, legate – così come la materia e la forma nella rappresentazione – in un vincolo indissolubile e necessario per far sì che sia possibile la conoscenza. E ancora, poiché la coscienza funge da collante del processo conoscitivo, il suo ruolo è di mettere in relazione la *mera* rappresentazione tanto con la rappresentazione della sensibilità, dell'intuizione, della ragione, quanto con le rappresentazioni del soggetto e dell'oggetto. Infatti, spiega Reinhold, non esiste nulla nella conoscenza che la coscienza non metta in relazione; e a sua volta nulla è messo in relazione dalla coscienza che non sia *parte e riferimento* di un oggetto e di un soggetto di una rappresentazione. La *mera* rappresentazione, «ossia il molteplice dato alla ricettività e portato ad unità mediante spontaneità», è 'rappresentazione' «solo *perché* e nella misura

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Ivi, p. 194.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ivi, p. 158.

in cui *qualcosa viene rappresentato*» tramite la coscienza<sup>60</sup>. Tutto quello che viene rappresentato viene rappresentato «solo nella misura in cui questo prodotto della ricettività affetta e della spontaneità agente viene  *riferito* a ciò cui corrisponde la sua *materia*, cioè all'*oggetto*, e a ciò cui appartiene la sua forma, cioè al *soggetto*»<sup>61</sup>. Benché la coscienza sia, in estrema sintesi, l'esser coscienti della forza rappresentativa di cui si connatura la nostra conoscenza, tale forza (o tale coscienza) deve unire le rappresentazioni affinché sia prodotta la conoscenza stessa, a cominciare dalle rappresentazioni di soggetto e oggetto.

In conclusione, per Reinhold ciò che «si chiama mera rappresentazione» si diversifica dalla coscienza «solo in quanto [la mera rappresentazione] è qualcosa di diverso dal soggetto e dall'oggetto»<sup>62</sup>. La rappresentazione e la coscienza sono la stessa medesima cosa viste ad un livello analitico diverso. La *mera* rappresentazione non è che il cuore di ciò che, unita al soggetto e all'oggetto della rappresentazione, è la coscienza di una rappresentazione. I termini della rappresentazione e della coscienza, pertanto, sono in una relazione di stretta interdipendenza, tanto che il loro rapporto può essere definito come il nucleo fondamentale e indissolubile della conoscenza, nel senso che l'oggetto della conoscenza è la rappresentazione cosciente quale 'prodotto' di una coscienza che non è se non come coscienza rappresentante<sup>63</sup>.

## 2.5 *Il principio di coscienza e autocoscienza: i legami ideali con Hegel*

Arrivati a questo punto, Reinhold si trova a un passo dal conferire alla coscienza la funzione produttiva tipica dell'idealismo. Un passo volutamente non compiuto, come si è già detto, per non oltrepassare i limiti del kantismo. Allo stesso tempo, però, è innegabile che Reinhold si soffermi molto più dei suoi contemporanei sull'importanza di riconoscere all'Io il ruolo di coscienza, e non solo la funzione di *appercezione*. Anzi, Reinhold sottolinea che proprio perché l'Io è la condizione di possibilità del processo conoscitivo esso non può che essere

<sup>60</sup> Ivi, p. 196.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Paolo Grillenzoni nel suo *L'incontro di Karl Leonhard Reinhold con la filosofia kantiana* (in «Rivista di Storia della Filosofia», 61, 2006, n. 4, pp. 33-43), sottolineando «il risultato» della teoria della rappresentazione reinholdiana (secondo libro del *Saggio*), spiega come Reinhold mostri i «limiti della conoscenza, senza più bisogno delle complicate e difficili esplorazioni di Kant» (ivi, p. 40). Nell'interpretazione del Grillenzoni è «la coscienza, o *Vorstellung*, pertanto», il vero «limite ontologico, non superabile della mente. La coscienza è il *Faktum* originario oltre cui non si può risalire» (ivi, p. 41).

primariamente anche e soprattutto coscienza di tal processo. È questo il contributo che, direttamente o indirettamente, il pensiero di Reinhold dà all'idealismo hegeliano, e che si condensa nel passaggio dalla figura della *coscienza* a quella dell'*autocoscienza* presente nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*.

Nella riflessione reinholdiana sulla facoltà di rappresentazione è oltretutto possibile rintracciare due ulteriori sfumature teoriche, legate tra loro, che saranno tipiche del pensiero di Hegel.

La prima riguarda il 'riconoscimento' della coscienza come *sé* e come *altro da sé*. Mosso infatti dallo spirito romantico della ricerca di un 'cominciamento' in grado di dare unità al sapere, Reinhold si era già reso conto che tale unità (il 'momento più elementare' della conoscenza) non poteva che fondarsi su una *doppia relazione*, ossia nel rapporto reciproco tra due identità. Anzi, il *principio unitario* (che in Reinhold è la rappresentazione) è tale proprio in virtù della sua necessaria *co-appartenenza* ad una doppia 'natura' (il riferimento soggetto-oggetto nella rappresentazione). Ciò che in Reinhold viene definito come la doppia natura della rappresentazione, che si sostanzia nel legame tra il lato soggettivo e quello oggettivo della rappresentazione, somiglia d'altronde a ciò che in Hegel sarà il riconoscersi del sé in quanto *se stesso* e al contempo in quanto *altro da sé*. Ma il 'riconoscimento' della coscienza come sé e come altro da sé non è proprio quel divenir coscienti della relazione del soggetto e dell'oggetto?

E ancor più, infatti, il debito dell'idealismo hegeliano nei confronti della riflessione di Reinhold sembra aumentare se ci si focalizza sul concetto di *autocoscienza* descritto da Reinhold nel *Saggio*. Analizzandone in dettaglio le varie sfaccettature della coscienza, appunto, Reinhold distingue due aspetti fondamentali della coscienza. Il primo è quello poc'anzi descritto, ora chiamato l'esser *chiara* della coscienza, ovvero la *nessa in relazione* del lato soggettivo e del lato oggettivo della rappresentazione (il ruolo di collante della conoscenza). Il secondo è invece l'esser *distinta* della coscienza, e cioè l'esser «coscienza del soggetto rappresentante in quanto rappresentante»<sup>64</sup>. La coscienza che guarda a sé come *distinta* è la coscienza che dunque riconosce il suo ruolo attivo nella conoscenza in quanto soggetto rappresentante. Tale consapevolezza di sé è l'*autocoscienza*.

Pertanto nell'autocoscienza, a giudizio di Reinhold,

la coscienza *della rappresentazione* è distinta in quanto l'animo è cosciente, oltre che della rappresentazione, anche di se stesso come di ciò che rappresenta (...) e l'*autocoscienza* è distinta in quanto l'animo non è qui cosciente di nessun altro oggetto che di se stesso<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Ivi, p. 199.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

È qui dunque, nell'autocoscienza, che per Reinhold

il soggetto rappresentante viene rappresentato come il *rappresentante*, il rappresentante diventa cioè *oggetto* di una rappresentazione che viene riferita al medesimo come *oggetto* in considerazione della sua materia, viene invece riferita a lui come *soggetto* in considerazione della sua forma<sup>66</sup>.

Spiega Reinhold, in pagine densissime, che

l'oggetto di questa coscienza è quindi certamente il soggetto rappresentante, ma solo nella proprietà del *rappresentante*. Il mero soggetto, distinto dal predicato del rappresentante, è in questa coscienza anche *solo oggetto* di esso, viene pertanto si rappresentatogli, *in sé* però non può essere rappresentato, non può diventare *oggetto* di se medesimo. Tutto ciò che *di esso* e mediante cui esso può diventare *oggetto* a se medesimo è soltanto *il suo rappresentare*, in ragione del quale esso si chiama il rappresentante<sup>67</sup>.

Il soggetto rappresentante dunque può «diventare oggetto di una sua rappresentazione solo nella misura in cui può rappresentarsi come *rappresentante*»<sup>68</sup>. Ma l'autocoscienza, aggiunge ancora Reinhold «non contiene però soltanto la rappresentazione del *rappresentante*, ma quella del rappresentante *che* rappresenta in esso»<sup>69</sup>. In altre parole, «nell'autocoscienza l'oggetto della coscienza viene cioè rappresentato come identico al soggetto»<sup>70</sup>.

Così l'*Io* deve essere inteso per Reinhold come

il soggetto rappresentante in quanto è *oggetto di coscienza*. La strada dalla coscienza oscura di un oggetto, da cui prende le mosse ogni coscienza, fino all'autocoscienza distinta passa attraverso la coscienza *chiara della rappresentazione* (...): l'animo deve essersi rappresentato il *mero rappresentare*, prima di potersi pensare sotto il predicato del *rappresentante*<sup>71</sup>.

Come si legge, Reinhold definisce autocoscienza proprio il doppio riferi-

<sup>66</sup> Ivi, pp. 199-200.

<sup>67</sup> Ivi, p. 200.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Reinhold ritorna immediatamente dopo sulla possibilità del soggetto rappresentante di rappresentarsi in quanto oggetto rappresentato solo tramite la possibilità, in generale, della coscienza della *mera* rappresentazione, la porzione *più elementare* per cui ogni cosa può rappresentarsi: «la possibilità dell'autocoscienza dipende quindi in tale misura dalla possibilità delle rappresentazioni di quelle due forme la cui materia è determinata *a priori* nell'animo» (*ibidem*).

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Ivi, p. 201, leg. mod.

mento e il *riconoscimento* che l'Io vive di sé nell'essere cosciente della propria soggettività rappresentante e della propria oggettualità in quanto *rappresentazione del rappresentante*. Ovvero, Reinhold si rende conto che il principio dell'individualità deve avere a sua volta consapevolezza (quindi avere una rappresentazione *chiara*) del suo essere soggetto e al contempo oggetto, e dunque deve saper riconoscere in maniera *chiara* il suo esser anche *distinta*. In altri termini, l'essere Io vuol dire essere coscienti di sé come sé e come altro da sé.

Questo può essere considerato il contributo fondamentale di Reinhold all'idealismo hegeliano<sup>72</sup>, ovvero quanto si può derivare dal suo concetto di autocoscienza e che si sostanzia in tre aspetti (o momenti) fondamentali. Il primo è la natura rappresentante della coscienza e dunque la quasi-rivendicazione reinholdiana di una *coscienza rappresentante*, produttiva della realtà. Il secondo è la *messa in relazione* della natura soggettiva e oggettiva della conoscenza. Il terzo è il riconoscimento che la coscienza si comprende come sé e come altro da sé, e così può riconoscere altresì il soggetto rappresentante della conoscenza come autocoscienza, fondando un Io consapevole del suo ruolo attivo nella costruzione della realtà.

Sono questi gli elementi che inscrivono Reinhold nel percorso che da Kant porta alle pagine della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Ciò che serve ora di comprendere è in che termini, invece, Hegel riceve la riflessione di Reinhold.

### 3. Reinhold e Hegel

Nonostante tutte le considerazioni fin qui svolte sul proto-idealismo di Reinhold, nel *Saggio* l'intento principale resta quello di difendere il pensiero di Kant rendendone più limpido lo 'spirito' piuttosto che la 'lettera'. Come visto, il limite del filosofo di Königsberg sarebbe, per Reinhold, il non aver chiarito il punto più *elementare* del filosofare (la facoltà della rappresentazione) fer-

<sup>72</sup> Come fa notare Ernst Cassirer, è merito del post-kantismo l'aver posto l'accento, nella filosofia moderna, sul rapporto indissolubile tra *verità* e *gnoseologia*. E ciò diventa esplicito, secondo Cassirer, proprio nell'individuare, da parte di Reinhold, nell'autocoscienza il vincolo tra verità ontologica e conoscenza: «in questo senso il sapere dell'autocoscienza pura rimane come un campo in cui si esige e si può raggiungere una conoscenza rigorosamente aprioristica, del tutto distinta dal sapere dell'autocoscienza empirica. Il Reinhold osa affermare orgogliosamente che la sua filosofia, la quale appunto vuol essere questo sapere dell'autocoscienza pura, non sa molto, è vero, ma in compenso "non opina nulla". Conformemente al suo intento e al suo piano essa è tenuta a determinare il campo dell'assolutamente necessario mettendolo al riparo da ogni confusione con dati e proposizioni appartenenti a una diversa sfera di validità» (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, cit., p. 65).

mandosi all' *Io penso* come punto più 'profondo' dell'animo umano<sup>73</sup>. Invece la teoria della facoltà della rappresentazione di Reinhold volge lo sguardo oltre il kantismo, concentrandosi sul ruolo decisivo della coscienza del soggetto nel suo rappresentare. E, ancor più, il legame indissolubile che Reinhold instaura tra la coscienza delle rappresentazioni e la facoltà di rappresentazione è il punto in cui Reinhold sembra mettere quasi completamente in secondo piano la dimensione *noumenica*, lasciando così alla coscienza il ruolo produttivo della realtà.

La tesi di chi scrive è dunque che nella curvatura impressa al kantismo dalla *coscienza rappresentante* di Reinhold trova il suo punto di avvio quella tendenza che avrà poi il suo massimo sviluppo nelle pagine hegeliane della *Fenomenologia dello spirito*. Il che porta a interrogarsi sui rapporti tra questi due pensatori.

Bisogna sottolineare che, benché a Hegel non sfuggisse l' articolato dibattito del post-kantismo, egli prediligeva il confronto diretto con i testi di Kant. Premesso quindi che la lettura di Kant rimane la principale fonte di influenza del giovane Hegel, possiamo chiederci se e quanto il pensiero di Reinhold abbia filtrato il *modo* in cui Hegel, più o meno consapevolmente, ha letto le pagine di Kant. Questa domanda conduce quindi a una più generale: ovvero se sia lecito definire il giovane Hegel un post-kantiano, nella misura in cui partecipa del dibattito dell'epoca sull'interpretazione della filosofia trascendentale.

### 3.1 *Post-kantismo hegeliano?*

Nel cinquantennio che va dal 1781 (anno di pubblicazione della prima *Critica*) al 1831 (anno in cui Hegel morì), la *Stimmung* filosofica tedesca mutò due volte. La prima con Kant e il kantismo; la seconda con l'affermazione dell'insegnamento di Hegel a Berlino e, dunque, con il trionfo dello hegelismo<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Come riporta Grillenzoni, dinanzi al «vasto interesse che la teoria reinholdiana della facoltà rappresentativa aveva suscitato, producendo un acceso dibattito, Kant preferì un eloquente silenzio» (P. GRILLENZONI, *L'incontro di Karl Leonhard Reinhold con la filosofia kantiana*, cit., p. 41). Infatti, come Kant scrisse a Beck, «la teoria della facoltà rappresentativa del Sig. Reinhold va a finire in astrazioni oscure, ed è perciò impossibile esporre tramite esempi ciò che dice; a tal punto, che – anche se essa fosse esatta in ogni sua parte (del che in realtà io non sono in grado di giudicare, perché non sono ancora riuscite ad entrare in sintonia di pensiero con essa) – pure, a causa di questa difficoltà, non può avere un effetto esteso e duraturo» (*Kant a Beck*, 2 novembre 1791, in I. KANT, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Genova, il Melangolo, 1990, pp. 268-270, p. 268). Nella lettera Kant insiste, poi, sul problema della cosa in sé.

<sup>74</sup> È a mio parere preferibile riferirsi al 'kantismo' e allo 'hegelismo' quali correnti che segnano due svolte epocali nel pensiero filosofico moderno, piuttosto che alla canonica divisione

Nato nel 1770 a Stuttgart, Hegel cresce e studia durante la fioritura del pensiero di Kant, circondato dall'atmosfera post-kantiana e pre-romantica. Se per post-kantiani si intendono quei pensatori e accademici che non si limitavano a filosofare secondo i nuovi schemi dettati da Kant, ma che si ponevano l'obiettivo di chiarire il suo pensiero, mostrandone il 'vero' contenuto e la cifra fondamentale, allora Hegel non può rientrare nella definizione. Quello con cui si confronta Hegel è infatti un kantismo ormai trasformato dalle molteplici voci che si erano affannate sul pensiero di Kant; non ultime le proposte idealistiche di Fichte e di Schelling<sup>75</sup>.

tra 'criticismo' e 'idealismo'. Quest'ultima distinzione infatti ha cristallizzato un'interpretazione tanto di Kant, quanto del kantismo, nei suoi sviluppi nella cultura filosofica ottocentesca, in cui l'idealismo viene inteso come il diretto erede o la necessaria conseguenza del criticismo. È d'altronde l'interpretazione che lo stesso idealismo ha proposto di sé, mentre importanti e suggestive letture di Kant venivano date al di fuori dell'idealismo. Basti pensare a Wilhelm von Humboldt, il cui kantismo 'eterodosso' propone una distinta e persino opposta concezione della storia rispetto all'idealismo hegeliano (su ciò si veda F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009<sup>2</sup>, in part. pp. 10-32 e, dello stesso autore, anche *Hegel e Humboldt: l'antico tra ontologia e antropologia*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, pp. 629-659). È significativo, d'altro canto, che nel suo testo già citato, Pinkard collochi Hegel nel movimento post-kantiano e non solo nella classica categoria storiografica dell'idealismo. Pinkard intende infatti Hegel come l'unico che «riuscì nell'impresa che qualche generazione prima era riuscita solo a Kant», ovvero convincere «una larga parte del mondo intellettuale che la storia della filosofia altro non era stata che un graduale sviluppo verso la sua concezione, e che tutte le diverse tendenze di pensiero all'opera nella storia della filosofia si erano infine risolte in modo soddisfacente nel quadro del suo sistema» (T. PINKARD, *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, cit., p. 261). Hegel – il fenomeno 'Hegel' che esplose dopo la chiamata dell'autore della *Scienza della logica* a Berlino nel '18 – è un modo per dire un intero movimento che si formò attorno al filosofo in età ormai sufficientemente avanzata, dopo quello che si può dire, in senso analogo, il kantismo.

<sup>75</sup> È da notare la notevole diminuzione di confronto critico di Hegel con il pensiero di Fichte dopo *Fede e sapere* (con cui era già in polemica nel 1801-1802) e con lo stesso Schelling. D'altronde, al di là dei riferimenti impliciti e non nella *Fenomenologia dello spirito*, è da rilevare che da Schelling Hegel iniziò ad allontanarsi perché i suoi primi lavori jenesi furono letti come una difesa del pensiero schellinghiano. Hegel venne dunque riconosciuto come un 'allievo' di Schelling, e le sue idee poste in secondo piano rispetto a quelle dell'amico (cfr. R. BODEI, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Primi scritti critici*, cit., p. XIX, nota 69). Hegel si infuriò poiché detestava l'idea di esser considerato il fedele 'cavaliere' di Schelling (come è stato riportato da F. BOUTERWEK, *Epochen der Vernunft*, Göttingen, Dieterich, 1802, p. 63). I rapporti tra i due amici sfumarono a partire dal 1803, senza particolari litigi o rotture, anche dopo l'attacco di Hegel nella *Fenomenologia* allo 'indistinto Assoluto' di Schelling (su ciò si veda R. PETTOELLO, *Alcuni momenti dell'incidenza filosofica dell'epistolario schellinghiano*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 42, 1987, n. 1, pp. 47-74, in part. pp. 64-74). In ogni caso, è opportuno qui aggiungere che non è intenzione del presente lavoro proporre una lettura storiografica sullo sviluppo dell'idealismo (come, ad esempio, in R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1921), bensì cercare di evidenziare il kantismo di Hegel.

Eppure, in una accezione più ampia, il giovane Hegel è considerabile un post-kantiano. Lo è perché le sue riflessioni muovono sempre dalla sua particolare e originale interpretazione di Kant, da cui germogliano le fondamentali questioni teoriche che caratterizzeranno il pensiero hegeliano<sup>76</sup>. Se dunque nella riflessione del giovane Hegel matura una diversa concezione del vero e della verità, è solo grazie al suo superamento del suddetto post-kantismo in senso stretto<sup>77</sup>.

Per Kant la verità risiede nel *modo* in cui le forme del soggetto modellano, ossia conoscono la *sostanza*, la realtà. Già per lo Hegel di inizio Ottocento, invece, i modi del soggetto sono l'unica modalità in cui la realtà si realizza *proprio perché* sono l'unico modo in cui la realtà è conoscibile. Dal punto di vista di una 'storia dei concetti', dunque, il passo che porta dal kantismo allo hegelismo è il passaggio storico-concettuale dal *vero* in quanto oggettività della conoscenza fondata sulle forme pure a priori del soggetto, al *vero* in quanto *soggetto* – come intende mostrare, per l'appunto, la *Fenomenologia dello spirito*<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. la ricostruzione e interpretazione di F. CHIEREGHIN, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 61, 2006, n. 4, pp. 63-76.

<sup>77</sup> Ciò non toglie che il debito hegeliano nei confronti di Kant sia tale da poter affermare che il kantismo sia una componente costante e fondamentale nel pensiero di Hegel. Almeno fino al terzo libro della *Scienza della logica* (1816), ma anche nella stesura della prima edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), significative sono le pagine dedicate a Kant su ogni singolo tema affrontato da Hegel. Tra tutti i legami tra i due filosofi, è da segnalare il ruolo decisivo per la formazione del concetto di storia di Hegel della *Zweckmässigkeit* kantiana. Su ciò si rimanda a F. MENEGONI, *La recezione e la Critica del giudizio nella Logica hegeliana*, in «Verifiche», 18, 1989, pp. 443-458. Cfr. anche A. BURGIO, *La natura come storia. Teleologia e autodeterminazione nella «storia filosofica» di Kant*, in «Cromohs», 1, 2001, pp. 1-12; L. BIANCO, *Analogia e storia*, Napoli, Guida, 2003; R. DE BIASE, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Napoli, Giannini, 2011, in part. pp. 1-89. Cfr. pure E. MASSIMILLA, *Introduzione* a F. TESSITORE, *Trittico anti-hegeliano da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. IX-XXI, in part. pp. XVII-XXI per una ricostruzione del rapporto tra Humboldt e Hegel con il concetto della *finalità* presente nella terza *Critica*. Si rimanda infine ai collettanei *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, Prismi, 1981 e *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1970.

<sup>78</sup> Scrive Hegel: «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*. I., con una *Introduzione* di G. Cantillo, a cura di E. De Negri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p. 13).

### 3.2 I legami storiografici tra Hegel e Reinhold

Non ci sono significative tracce di contatti diretti di Hegel con Reinhold o con altri post-kantiani. Come detto, Hegel non era incuriosito granché dalle interpretazioni del kantismo, essendo maggiormente interessato alla lettura diretta del testo kantiano<sup>79</sup>.

Allo stesso tempo, bisogna però considerare come la fama di Reinhold quale vero erede e più fedele interprete di Kant si fosse estesa fino allo *Stift* di Tubinga, dove Hegel studiò insieme a Schelling e Hölderlin tra il 1788 e il 1793. Che essi nutrissero grande ammirazione per Reinhold, più che per altri post-kantiani, è dimostrato da una lettera del 1794 a Schelling in cui Hegel commenta lo scontento nei confronti degli insegnamenti dello *Stift*, scrivendo: «prima che un uomo come Reinhold o Fichte non vi sieda in cattedra [a Tubinga], non si farà niente di serio»<sup>80</sup>.

Se questa costituisce una prova a conferma del carisma esercitato da Reinhold sulla Germania di fine Settecento e inizio Ottocento, non basta tuttavia a dimostrarne l'influenza sul pensiero del giovane Hegel<sup>81</sup>. Tra l'altro, in una lettera all'amico Schelling del gennaio 1795, in cui lo informa di aver ripreso lo studio della filosofia kantiana, Hegel, riferendosi ai post-kantiani, confessa di conoscere poco quei «tentativi» di «penetrare nel profondo della profondità» del kantismo, convinto che «tutte tali speculazioni non abbiano»

<sup>79</sup> Cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Milano, Bompiani, 2012<sup>3</sup>. Ovviamente ciò non toglie che Hegel seguisse attivamente il dibattito filosofico contemporaneo, soprattutto considerando l'interesse nei confronti della *Wissenschaftslehre* di Fichte dell'edizione 1794-1795.

<sup>80</sup> *Hegel a Schelling*, 24 dicembre 1794, in G.W.F. HEGEL, *Epistolario I (1785-1808)*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983, p. 457.

<sup>81</sup> Il problema, storiografico e teorico, rappresentato dalle fasi del pensiero di Georg Wilhelm Friedrich Hegel – dagli anni giovanili dei suoi studi teologici presso lo *Stift* di Tübingen, a quelli più tardi delle *Vorlesungen* sulla filosofia della storia e la storia della filosofia – è tuttora aperto e soggetto alle varie interpretazioni che vengono date al pensiero hegeliano. Dal punto di vista storiografico, il problema è individuare se esiste una 'svolta' nel pensiero del filosofo di Stoccarda, in cui è possibile riscontrare un cambiamento radicale della sua prospettiva filosofica. Porsi come obiettivo tale ricerca implica necessariamente l'intendere i vari momenti del suo itinerario intellettuale nei possibili nessi di continuità (diretta o indiretta) dei temi e i problemi affrontati prima dal giovane Hegel (fino al 1807), poi dal maturo pensatore del secondo volume della *Wissenschaft der Logik* (1816), e infine dall'ormai affermato professore di Heidelberg e Berlino (fino alla morte nel 1831). Non è possibile affrontare in questa sede questo discorso, per cui si rimanda per un'analisi preliminare della storia della critica del pensiero hegeliano a V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 2010<sup>13</sup>, pp. 211-224. Cfr. anche R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino, 2018<sup>2</sup> e P. PIOVANI, *Incidenza di Hegel*, in ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Napoli, Liguori, 2006, pp. 89-108.

alcuna «reale importanza» né da un punto di vista teoretico né pratico<sup>82</sup>. In particolare, Hegel si riferisce ai tentativi «di Reinhold»<sup>83</sup>, unico interprete di Kant citato esplicitamente. Già nel 1795 era dunque fortemente radicata in Hegel l'idea che gli interpreti del kantismo si attardassero sul pensiero di Kant con inutili circonvoluzioni. Come scriveva a Schelling, per Hegel la vera esigenza filosofica dell'epoca era piuttosto «applicare» gli importanti risultati del kantismo «ad alcune idee che continuano a circolare fra noi, ed elaborare queste secondo quei risultati»<sup>84</sup>.

Dopo la licenza dallo Stift, dal 1793 Hegel fu precettore presso la famiglia Steiger a Berna, lavoro che abbandonò nel '97 per trasferirsi a Francoforte. L'impiego presso gli aristocratici bernesi gli aveva garantito la tranquillità economica per approfondire i suoi studi, ma non gli permetteva di seguire da vicino il dibattito filosofico coevo, il cui fulcro era a Jena<sup>85</sup>. Fu solo nel 1801 che Hegel si trasferì presso tale città, facendovi la sua prima apparizione pubblica sulla scena filosofica con la *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*<sup>86</sup>. Lo scritto sulla *Differenza* è il luogo in cui Hegel esplicita il suo rifiuto nei confronti del pensiero di Reinhold, un rifiuto quasi ovvio, se si considera quanto poco il giovane Hegel si dicesse interessato ad approfondire

<sup>82</sup> *Hegel a Schelling*, fine gennaio 1795, in *Epistolario I (1785-1808)*, cit., p. 109, leg. mod.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*. Il riferimento di Hegel è alle idee che circolavano all'epoca dello *Stift* tra Schelling, Hölderlin e Hegel stesso.

<sup>85</sup> Hegel accompagnava in questi anni la lettura dei testi kantiani con il confronto del criticismo con la dottrina cristiana. Sono infatti del periodo bernese la maggior parte degli scritti hegeliani che Herman Nohl nel 1907 sistemò nei noti *Theologische Schriften*. Ci si riferisce ai *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1794), *Leben Jesu* (1795) e *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-1796). Risalgono, nella sistemazione Nohl, al periodo francofortese invece *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800) e il *Systemfragment* (1800). I lavori giovanili sono attualmente ripubblicati, con maggiore attenzione filologica, nel primo e secondo volume delle *Gesammelte Werke (Frühe Schriften I-II)*, hrsg. v. F. Nicolin u. G. Schüler, Hamburg, Meiner, 1989-2014) e in traduzione italiana con il titolo *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015.

<sup>86</sup> Benché oggi gli scritti hegeliani precedenti al 1801 rientrino di diritto nella sua bibliografia, nel 1801 Hegel aveva alle spalle solo la pubblicazione anonima di una traduzione dal francese del volume dell'avvocato svizzero J.J. CART, *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Standt Bern*, due commentari andati perduti (uno sulla *Metafisica dei costumi* di Kant e uno sulla *Indagine sui principi dell'economia politica* di James Steuart), e un pamphlet scritto nel 1798 dal titolo *Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonderes über die Gebrechen der Magistratverfassung*. Dunque nulla che inserisse Hegel nel dibattito filosofico a lui contemporaneo. Pertanto la *Differenza* è di fatto il primo lavoro che Hegel considera sufficientemente valido da poter apparire a stampa, ed è per questo da intendersi come la prima posizione che Hegel assume nel dibattito filosofico di fine Settecento e inizio Ottocento.

il lavoro di altri autori sulla filosofia di Kant, fatta eccezione per le posizioni di Fichte e della sua *Wissenschaftslehre*<sup>87</sup>. Tuttavia, rispetto ai frammenti bernesi e francofortesi, la novità è che ora tale rifiuto viene basato su un'attenta lettura dei lavori di Reinhold.

Nelle pagine della *Differenza* Hegel critica in particolare tre aspetti del pensiero di Reinhold: la sua concezione della storia della filosofia; l'individuazione dell'inizio della filosofia nel realismo logico; e il fraintendimento di Fichte e Schelling<sup>88</sup>. Più in generale, per Hegel il problema di Reinhold è il non saper uscire dalla filosofia della riflessione, del finito, della parzialità. Detto altrimenti, la filosofia di Reinhold (come quella di Kant, d'altronde) non riconosce la necessaria funzione della speculazione e della ragione, volta e riconciliare la frattura tra sapere e verità, tra finito e infinito. Di conseguenza, la riduzione reinholdiana della filosofia alla logica non coglie lo sviluppo dello spirito in cui si risolvono le antinomie del reale, ma è solo «un'approssimativa unificazione» del finito e dell'infinito nel processo logico, cosicché «la loro essenza scompare per essa ed essa è estranea ad entrambi così come alla filosofia»<sup>89</sup>. In altre parole, Hegel critica Reinhold per non aver saputo riconoscere il movimento reale per cui la «conoscenza logica, se progredisce realmente fino alla ragione, deve essere condotta al risultato di annientarsi nella ragione; deve riconoscere come sua legge suprema l'antinomia»<sup>90</sup>. Scegliendo di rimanere radicato allo spirito del kantismo, anche se in maniera sempre più labile, Reinhold non riesce a svincolarsi dall'atteggiamento tipico delle filosofie della riflessione. Reinhold cerca nel finito un'unità che è impossibile trovare se non attraverso la filosofia speculativa, laddove invece la filosofia riflessiva si concentra solo sull'analisi sempre più particolareggiata del finito stesso e della nostra capacità conoscitiva. Per Hegel l'unità va cercata solo nella potenza razionale, attraverso il potere

<sup>87</sup> Come è noto, il dibattito sulle differenze teoriche tra le varie edizioni della *Wissenschaftslehre* è molto ampio. Con ogni probabilità Hegel si formò sulle pagine dell'edizione 1794-1795. In ogni caso, sulle diverse edizioni della *Wissenschaftslehre* e gli sviluppi del suo pensiero, si rimanda a L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976. Cfr. anche M. IVALDO, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Napoli, Bibliopolis, 1987; R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, Torino, Trauben, 2004; C. CESA, *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1994 e P. SALVUCCI, *La costruzione dell'idealismo: Fichte*, Urbino, Quattro venti, 1993. Si consulti, infine, anche *Filosofia trascendentale e destinazione etica: indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, Milano, Guerini, 1995.

<sup>88</sup> Cfr. di nuovo P. VALENZA, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, cit., pp. 157-233.

<sup>89</sup> G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema il sistema filosofico di Fichte e quello Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, cit., pp. 1-120, p. 113 (da ora citato come *Differenza* seguito dal numero di pagina).

<sup>90</sup> Ivi, p. 101.

della sintesi. D'altronde, già Fichte aveva individuato tale funzione nel potere dell'Io; mentre Schelling aveva indicato la strada per una sintesi tra finito e infinito nell'assoluto oggettivo. Contro di loro, invece, Reinhold oppone un'ulteriore specificazione del finito, una ancor più radicata forma di logicismo in cui il kantismo scadrebbe a realismo logico.

Nonostante questo duro giudizio, altrove Hegel riconosce a Reinhold alcuni meriti dal punto di vista dello sviluppo storico-filosofico. In particolare, nel primo libro della *Scienza della logica*, si legge:

La persuasione, che l'assoluta verità debba esser un risultato, e viceversa, che un risultato supponga un primo vero, il quale però, poiché è primo, considerato oggettivamente, non è necessario, e dal lato soggettivo, non è conosciuto (...), una tale opinione, ripetutamente sostenuta da Reinhold negli ultimi tempi del suo filosofare, si deve render questa giustizia, ch'essa muove da un vero interesse riguardante la natura speculativa del *cominciamento* filosofico<sup>91</sup>.

Tuttavia, Reinhold non ha saputo individuare il metodo per farlo, come Hegel ribadisce nell'*Introduzione* all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*:

Reinhold, il quale ha inteso la confusione che c'è nel pretendere di cominciare a questo modo [ovvero la pretesa di voler "conoscere prima che si conosca", scrive Hegel poco prima], ha proposto, come via di uscita, di prender le mosse da un filosofare *ipotetico e problematico*, e in questo, non si sa come, andare innanzi finché accada che per tal via si giunga alla *verità prima* (...). Non è da disconoscere che qui c'è una giusta coscienza, che consiste nel dichiarare ipotetico e problematico l'ordinario procedere per supposizioni e dati preliminari. Ma questo giusto pensiero non muta la natura di quel procedere, anzi ne manifesta senz'altro l'insufficienza<sup>92</sup>.

Dunque, a Reinhold va certo imputato l'esser sostanzialmente rimasto legato al kantismo e alla «riflessione». Ma gli va anche riconosciuto, per lo Hegel più maturo, la sensibilità di aver colto il problema del «cominciamento» come problema «speculativo», pur senza aver avuto il coraggio di svolgerlo in quanto tale, adeguandovi il metodo filosofico.

<sup>91</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, traduzione di A. Moni, revisione della traduzione e una *Nota* di C. Cesa, con una *Introduzione* di L. Lugarini, t. 1-2, Roma-Bari, Laterza, 1981, t. 1, p. 56 ma cfr. anche pp. 60 sgg.

<sup>92</sup> ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione, note e *Prefazione* a cura di B. Croce, con *Glossario* e *Indice dei nomi* a cura di N. Merker, con una *Introduzione* di C. Cesa e aggiunte alla prefazione di Hegel a cura di A. Nuzzo, Roma-Bari, Laterza, 2009<sup>2</sup>, pp. 16-17.

Ritornando alla *Differenza*, se nel 1801 Hegel si concentra maggiormente sulle concezioni presentate da Reinhold nei *Beyträge*, ovvero quelle legate alla fase del suo percorso filosofico in cui si era avvicinato al realismo logico di Bardili, sul concludersi dell'opera Hegel cita anche il *Saggio* di Reinhold e la relativa teoria della rappresentazione. Ed è qui che, benché sempre inserita nel novero del metodo riflessivo, Hegel individua la vera intuizione reinholdiana riguardo il cominciamento. Un cominciamento che è l'obiettivo di ricerca della filosofia elementare, a cui tanto l'idealismo che la logica di Bardili possono essere ricondotte, secondo la lettura hegeliana di Reinhold.

Come ha visto anche Reinhold, nella rappresentazione tutto si unifica e tutto si risolve. Quel che manca a Reinhold, però, è il riconoscere la *ratio cognoscendi* della teoria della conoscenza come la *ratio essendi* della manifestazione dello spirito. Ovvero, Reinhold individua il nesso rappresentazione-coscienza, ma non si spinge oltre il confine del metodo trascendentale. E così la coscienza (e dunque la nostra conoscenza fondata su *mere* rappresentazioni) non è la manifestazione dello spirito, bensì 'solo' la cartina di tornasole del nostro conoscere. Ne vien fuori una conoscenza assolutamente deprivata di ragion d'essere poiché legata solo all'analisi e non alla sintesi, alla riflessione e non alla speculazione, alla conoscenza dell'oggetto e non al mondo della cultura quale mondo della vita. Affinché l'idealismo hegeliano potesse colmare questa lacuna, e costruire su queste basi, era però necessaria da parte di Hegel una lettura – seppur critica – di Reinhold, oltre che della filosofia kantiana e post-kantiana nel suo complesso.

### 3.3 Intermezzo: l'interpretazione hegeliana di Kant

Come si è già accennato, con i post-kantiani il giovane Hegel aveva in comune l'aspirazione romantica a ricomporre la lacerazione tra finito e infinito. D'altro canto, l'aver concentrato gli sforzi nel dissezionare le capacità analitiche dell'intelletto secondo Hegel ha portato la filosofia post-kantiana ad accentuare l'attenzione verso il finito. Ciò che invece muove verso l'unità del molteplice è la capacità di sintesi della ragione. La sintesi non deve essere pensata solo come capacità dell'intelletto di garantire l'unità delle nostre rappresentazioni, ovvero l'unità di un molteplice inteso come pluralità del dato sensibile; essa è piuttosto la facoltà della ragione nella misura in cui è espressione della potenza del razionale, la sola forza in grado di *spiegare* il mondo.

Come si è già accennato nelle pagine precedenti, è di questo che Hegel discute nello scritto sulla *Differenza*, e in particolare nella parte introduttiva dove – prima di occuparsi del sistema filosofico di Fichte, di quello Schelling e delle

posizioni reinholdiane sull'idealismo – si concentra la riflessione teorica hegeliana riguardo la contemporaneità. Pertanto, la parte introduttiva della *Differenza* va intesa come la preparazione teorica a quelle critiche alla filosofia coeva, e in particolare alle filosofie della riflessione e al soggettivismo, che saranno presentate nel 1802 in *Fede e sapere*.

Hegel traccia innanzitutto una distinzione rispetto al modo di intendere la ragione, da un lato come intelletto e dall'altro come ragione in senso stretto. L'intelletto, scrive Hegel, «imita la ragione nell'assoluto porre e si dà con questa forma stessa l'apparenza della ragione, sebbene i posti siano in sé opposti e pertanto finiti»<sup>93</sup>. Per questo «nella lotta tra l'intelletto e la ragione l'uno acquista forza solo nella misura in cui l'altra rinuncia a se stessa»<sup>94</sup>. Il compito della filosofia è dunque «unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita»<sup>95</sup>. In altre parole, l'obiettivo hegeliano è superare le antinomie poste in essere da Kant, il quale ci aveva a suo modo provato con la formulazione «del Giudizio riflettente», che però risultava essere solo «una massima soggettiva»<sup>96</sup>. Kant aveva individuato una strada; ma la sua filosofia aveva ancora «bisogno che il suo spirito venisse separato dalla lettera ed il puro principio speculativo estratto da tutto quanto ancora apparteneva alla riflessione raziocinante»<sup>97</sup>.

Il kantismo infatti «è autentico idealismo» se si pone in evidenza che nel «principio della deduzione delle categorie» in realtà «è espresso nel modo più esatto il principio della speculazione» ossia «l'identità del soggetto e dell'oggetto»<sup>98</sup>. In altre parole «la ragione, posta nell'assoluta opposizione e quindi depotenziata a intelletto, diventa con ciò principio delle figure, che l'assoluto deve darsi, e delle loro scienze»<sup>99</sup>. Secondo Hegel, questa «scissione è la fonte del *bisogno della filosofia*, e, come cultura di un'epoca, l'aspetto condizionato, dato della figura. Nella cultura ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è posto come elemento autonomo»<sup>100</sup>. Dunque è necessario comprendere che «la ragione perviene all'assoluto solo uscendo da questa molteplicità delle parti»<sup>101</sup>. Per Hegel, «quanto più saldo e splendido è

<sup>93</sup> *Differenza*, p. 14.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>95</sup> Ivi, p. 17.

<sup>96</sup> Ivi, p. 4.

<sup>97</sup> Ivi, p. 3.

<sup>98</sup> Ivi, p. 4.

<sup>99</sup> Ivi, p. 5.

<sup>100</sup> Ivi, p. 13.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 13-14.

l'edificio dell'intelletto, tanto più inquieto diviene lo sforzo della vita»<sup>102</sup>. La ragione deve allora «togliere queste opposizioni» che la filosofia moderna ha posto, in particolare con la filosofia di Kant quale momento più alto dell'analitica dell'intelletto.

Secondo Hegel, tutto quanto esposto nella forma dell'assolutezza della ragione, già era presente – benché in forma di soggettivismo – in Kant. È infatti a lui che va il merito di riuscire a cogliere il bisogno dell'unità non solo in un cominciamento più profondo, come volevano i post-kantiani, ma di un'unità che desse ragione delle antinomie. In questo senso, il giudizio riflettente è il luogo in cui per Hegel Kant perfeziona il criticismo rifinendo il concetto di immaginazione trascendentale, e ultimando così la sua *Erkenntnistheorie* per spiegare il mondo della vita e, ancor più, il mondo della cultura quale mondo dell'agire umano.

A differenza di quanto pensavano i post-kantiani, l'immaginazione trascendentale pensata come intelletto intuitivo è dunque il vero momento in cui Kant sintetizza un nuovo modello di trascendentale. Kant qui si trova davanti ad un bivio: da un lato, l'idea della ragione «nella quale possibilità e realtà sono assolutamente identiche» e dall'altro la ragione come intelletto, come manifestazione, come fenomeno<sup>103</sup>. E dunque, benché Kant riconosca le potenzialità del giudizio riflettente come unità dell'identico e del diverso, egli rimane convintamente nella dualità. E, se si può dare una cifra del post-kantismo di Hegel, esso risiede proprio in questo riconoscere il limite e al contempo la grandezza contenuta nella duplice funzione del giudizio.

### 3.4 Il ruolo di Reinhold nello sviluppo dell'idealismo hegeliano

In base a quanto detto, ritenere che Reinhold abbia influenzato Hegel in maniera diretta sarebbe un errore storiografico grossolano. A differenza di Kant, non vi sono infatti sezioni dell'opera hegeliana in cui Reinhold viene presentato come un elemento indispensabile per l'argomentazione di Hegel. Anzi, Hegel riteneva che Reinhold avesse sostanzialmente frainteso l'intento complessivo di Kant, e che quindi non potesse che essere annoverato nella schiera di commentatori del kantismo che avevano tutt'al più intuito il potenziale della teoria kantiana.

<sup>102</sup> Ivi, p. 14.

<sup>103</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in ID., *Primi scritti critici*, cit., pp. 121-261, qui p. 157. In generale, si rimanda alle pp. 137-164 dedicate alla filosofia di Kant, e ancor più alle pp. 142-143 dove emerge il ruolo fondamentale che ha la *Einbildungskraft* nell'interpretazione hegeliana di Kant.

La filosofia di Reinhold è dunque per Hegel a latere dello sviluppo *reale e razionale* della filosofia e della storia dello spirito. È d'altronde noto che Hegel prediligesse il dato 'necessario' ed 'eccezionale' nella narrazione storica, lasciando il ruolo di 'polvere della storia' ai più. Eppure, volendo contraddire lo stesso Hegel maturo teorico della storia, il contingente, inteso come particolare, partecipa anch'esso al ruolo di costruzione della storia, soprattutto dal punto di vista di una *Kulturgeschichte*<sup>104</sup>. È in questa prospettiva che Reinhold e i meriti interpretativi che gli si possono attribuire sono altresì decisivi nello sviluppo dell'idealismo hegeliano.

D'altronde lo stesso Hegel riconosce a Reinhold questi meriti interpretativi, seppur solo in pochissimi luoghi delle sue opere. Alcuni di questi luoghi li abbiamo già riportati nelle pagine precedenti. Ce n'è uno, però, che ancora non abbiamo mostrato, e che acquista un valore particolare alla luce dell'interpretazione di Kant condotta dal giovane Hegel. Infatti, commentando la filosofia di Kant nelle pagine dell'*Enciclopedia*, Hegel definisce quella di Reinhold «una giusta interpretazione» del kantismo, in quanto Reinhold ha concepito il kantismo stesso «come una teoria della *coscienza*, sotto il nome di *facoltà rappresentativa*»<sup>105</sup>. Dunque, il fatto che nella *Differenza* Hegel assuma una forte distanza critica nei confronti di Reinhold non vuol dire che egli non considerasse teoricamente valida la sovrapposizione di *Vorstellung* e *Bewusstsein* posta nel *Saggio*.

Sebbene in Kant Hegel riconoscesse già la potenzialità della assolutizzazione della ragione, non è certo dalle pagine della prima o della terza *Critica* che ricavò il concetto di coscienza presentato nella *Fenomenologia dello spirito*. Kant aveva infatti presentato l'Io-penso *solo* in quanto appercezione trascendentale, mentre per Hegel bisogna concepire il processo conoscitivo all'interno del graduale sviluppo della coscienza. Tale suggestione Hegel non la eredita direttamente dalle pagine kantiane, ma la riceve dalle riletture che il post-kantismo aveva dato della filosofia di Kant. E, tra tutti, colui che aveva sottolineato questo significato del kantismo era Reinhold, il quale aveva compiuto passi importanti in direzione di una teoria della conoscenza unitaria e della coscienza quale protagonista del processo conoscitivo.

In conclusione, per Hegel la riduzione a *teoria della rappresentazione* del

<sup>104</sup> Cfr. sulla distinzione tra storicismo hegeliano e *Kulturgeschichte* i contributi di F. TESSITORE, *Tra storicismi e storicità, Per una storia della cultura* e Id., *Weltgeschichte o Universalgeschichte? Lo storicismo dei filosofi e lo storicismo degli storici*, rispettivamente alle pp. 11-34, 35-79 e 81-108 in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. I., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

<sup>105</sup> G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 419.

kantismo da parte di Reinhold è un fraintendimento complessivo del potenziale insito nella filosofia di Kant. E ancor meno valido è il tentativo reinholdiano di conciliare la teoria della rappresentazione con un logicismo intrinseco al reale, quale quello di Bardili. Ma per quanto possa essere polemico il confronto con Reinhold, non si può ritenere che vi sia un rigetto totale da parte di Hegel del principio di coscienza (*Satz des Bewusstseins*) messo a punto nel *Saggio*.

Si può quindi sostenere che il legame storico-concettuale tra Hegel e Reinhold si fondi sulla comune esigenza del post-kantismo di ricomporre l'unità del sapere. E non sarebbe del tutto vero, in altro senso, dire che Hegel rifiuti *tout court* il pensiero di Reinhold, dal momento che entrambi i filosofi individuano come elemento centrale il nesso tra coscienza e rappresentazione, tra il soggetto della conoscenza e il suo oggetto.

Per questo motivo sono probabilmente ingiustificate le parole dello Hegel maturo delle *Vorlesungen* secondo cui, all'infuori della filosofia kantiana, fichtiana e schellinghiana, «non c'è altra filosofia»<sup>106</sup>; e le «molte filosofie» che «si sono avute allora in Germania», come «quella di Reinhold, di Krug, di Bouterweck, di Fries», non fanno altro che manifestare «un'estrema grettezza atteggiata a grandezza»<sup>107</sup>. A tal proposito, c'è da notare che Reinhold è menzionato solo nella seconda edizione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, curata dall'allievo di Hegel, Karl Ludwig Michelet<sup>108</sup>, mentre secondo la nuova edizione delle lezioni a cura di Pierre Garniron e Walter Jaeschke<sup>109</sup>, il nome di Reinhold non compare tra gli autori passibili di un giudizio così negativo<sup>110</sup>. Dunque, pur non volendo e potendo affermare che Hegel non condannasse Reinhold, nondimeno si può però sostenere che egli ripudiasse totalmente il pensiero reinholdiano e del post-kantismo, dato che in essi si trovavano *in nuce* alcune questioni che sarebbero state decisive per lo sviluppo del pensiero filosofico hegeliano.

<sup>106</sup> Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*. III, t. 2, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 342.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. K.L. Michelet, Bdd. I-III, Berlin, Duncker u. Humblot, 1840-1844. La prima edizione, pubblicata sempre presso la stessa casa editrice, è del 1833-1836.

<sup>109</sup> Cfr. Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, T. 1-4, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986-1996.

<sup>110</sup> Cfr. Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 530.