

**FICHTE: IDEALISMO O DOGMATISMO**

*L'idealismo fonda la morale superando la contrapposizione tra la libertà del soggetto la necessità causale del mondo. L'adesione alla filosofia idealistica dipende da una sorta di sanità morale dell'uomo che, attraverso la scelta della libertà si eleva all'Assoluto. L'uomo è un essere finito che tende all'Infinito senza mai riuscire a raggiungerlo; per lui la libertà non è un punto di arrivo, ma un modo di vivere. Si diventa liberi solo agendo.*

Presta attenzione a te stesso: stacca il tuo sguardo da ciò che ti circonda e volgilo verso la tua interiorità; questa è la prima esigenza della filosofia agli occhi del discepolo. Non si tratta di alcuna realtà esteriore, si tratta solo di te stesso.<sup>1</sup> [ . . ]

L'essere ragionevole finito non conosce niente al di fuori dell'esperienza: questa comprende tutta la materia del suo pensiero. Il filosofo si trova necessariamente nelle stesse condizioni. Sembra dunque incomprendibile che egli possa elevarsi al di sopra dell'esperienza. Ma egli può astrarre, ossia separare, grazie alla libertà del pensiero, ciò che nell'esperienza è legato. Nell'esperienza, la cosa che è determinata indipendentemente dalla nostra libertà, e alla quale la conoscenza deve uniformarsi, e l'intelligenza che deve conoscere sono legate inseparabilmente. Il filosofo può fare astrazione da una delle due ed allora ha fatto astrazione dall'esperienza e si è elevato al di sopra di essa. Se fa astrazione dalla cosa, egli evidenzia l'intelligenza in sé indipendentemente dal suo rapporto con l'esperienza - come principio di spiegazione dell'esperienza; se invece egli fa astrazione dall'intelligenza egli considera la cosa in sé, cioè isolata dall'elemento da cui emerge nell'esperienza, come principio di esplicazione dell'esperienza stessa. Il primo procedimento è l'*Idealismo*. Il secondo il *Dogmatismo*.

<sup>2</sup>Solo questi due sistemi filosofici sono possibili, come d'altronde dimostra la situazione attuale. Secondo il primo sistema le rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità, sono i prodotti della intelligenza che è loro presupposta nella spiegazione; per il secondo sistema esse sono i prodotti della cosa in sé, che è loro presupposta. [...] Nessuno dei due sistemi può confutare direttamente l'altro; in realtà il loro conflitto concerne il principio primo, che non può essere dedotto da niente altro: ciascuno dei due sistemi, coerente in sé, rifiuta quello opposto; ciascuno nega ciò che è proprio dell'altro sistema ed entrambi non hanno alcun punto in comune, in cui incontrarsi e fondersi. [ . . ]

In primo luogo l'Idealismo non può confutare il Dogmatismo. [...] [Ma] Secondo il dogmatico tutto ciò che si presenta alla nostra coscienza è prodotto della cosa in sé, ivi comprese le nostre determinazioni, ritenute libere ed accompagnate dalla convinzione della nostra libertà. Tale convinzione è prodotta in noi dall'azione della cosa ed anche le determinazioni che noi facciamo dipendere dalla nostra libertà sono prodotte nella stessa maniera; dipende solo dalla nostra ignoranza attribuire alcune cause a queste determinazioni e il ricondurle alla libertà. Ogni dogmatico conseguente è di necessità fatalista. Egli non nega affatto le operazioni della coscienza, in forza delle quali ci riteniamo liberi; poiché questo sarebbe assurdo, ma egli prova la falsità di questa affermazione muovendo dal suo principio. Egli nega assolutamente l'autonomia dell'Io, sulla quale l'idealista costruisce il suo sistema e riconduce l'io ad un semplice prodotto delle cose, ad un accidente del mondo. Il Dogmatismo conseguente è di necessità anche materialismo. La sua negazione può avvenire soltanto attraverso il postulato della libertà e dell'indipendenza dell'Io; è appunto questo ciò che egli rifiuta. Il dogmatico non è in grado di confutare l'idealista. [...]

Da quanto abbiamo potuto constatare fino a qui, i due sistemi in questione sembrano, da un punto di vista speculativo, di eguale valore, non hanno la possibilità di coesistere e nessuno dei due possiede una argomentazione decisiva contro l'altro. Perciò diventa un problema interessante conoscere la ragione che porta colui che prende coscienza della situazione, a preferire uno dei due sistemi, e capire il motivo per cui lo Scetticismo, quale rinuncia radicale a dare una soluzione, non riesca generalmente ad affermarsi.

Il conflitto tra Idealismo e Dogmatismo consiste in verità nel sapere se l'indipendenza dell'Io deve essere sacrificata alle cose, o se invece e l'autonomia delle cose che deve essere sacrificata all'Io. Che cos'è, dunque, che può spingere un essere ragionevole ad abbracciare uno dei due sistemi? [ . . ]

La ragione non offre alcun argomento decisivo in favore dell'uno o dell'altro<sup>3</sup>; in effetti non si tratta di collegare un termine in una serie - in ciò non v'è bisogno di vere e proprie ragioni -; si tratta piuttosto del

---

<sup>1</sup> Il momento in cui l'uomo acquista consapevolezza di se stesso come agente attivo e libero rappresenta un punto di svolta nell'esistenza individuale. Fichte lo considera come un passaggio dalla morte alla vita, dalla schiavitù alla libertà.

<sup>2</sup> Idealismo e dogmatismo rappresentano due modelli teoretici, diametralmente opposti che riassumono ed esauriscono tutte le possibili alternative filosofiche. L'opposizione è tra una filosofia critica (o idealistica) e una filosofia dogmatica (o realista). La prima dà la priorità al soggetto (l'Io), la seconda dà la priorità alla cosa.

<sup>3</sup> Non è possibile dimostrare razionalmente e in modo definitivo né la verità del Dogmatismo né la verità dell'Idealismo. Dunque non si può aderire all'Idealismo per ragioni teoretiche, ma solo per una libera scelta personale che dipende dal carattere della persona.

fondamento della serie, il quale, in quanto atto assolutamente primo, dipende soltanto dalla libertà del pensare. Questo termine, per conseguenza, dovrà essere determinato liberamente, e, poiché ogni decisione volontaria suppone sempre una motivazione, esso deve essere determinato da inclinazione e da interesse. Il fondamento ultimo della differenza tra Idealismo e Dogmatismo e così la differenza tra i loro diversi interessi. [...] Ora, vi sono due strade nell'umanità e vi saranno due specie di uomini, fintantoché, col suo progresso, l'umanità non avrà raggiunto interamente la sua meta. Coloro che non si sono ancora innalzati alla piena coscienza della loro libertà e della loro assoluta autonomia, questi si trovano di fronte alla rappresentazione delle cose: possiedono una coscienza spezzata di se stessi, dispersa negli oggetti e che dovrà essere unificata proprio muovendo dalla molteplicità delle cose. [...] Tutto ciò che essi sono, lo sono realmente diventati attraverso il mondo esterno. Chi infatti non è che un prodotto delle cose, non può considerarsi in altro modo ed avrà ragione fintanto che egli non parlerà di se e dei suoi simili.

[...] Colui che, al contrario, è cosciente della propria autonomia e della propria indipendenza in rapporto a tutto ciò che gli è esterno - e non si diviene così che costruendosi da se stessi, indipendentemente da ogni cosa - costui dunque non ha più bisogno delle cose come punto di appoggio per il suo io e non può volerle utilizzare, perché esse sopprimono la sua autonomia e la trasformano in vuota illusione. L'io che egli possiede e che lo riguarda sopprime questa credenza nelle cose: egli crede per sua inclinazione alla propria autonomia e se ne impadronisce con emozione. La sua fiducia in se stesso è immediata. [...]

Ciò che uno sceglie come filosofo, dipende da ciò che è come uomo; un sistema filosofico non è uno strumento morto da prendere e gettare via a proprio piacere, ma è invece tutto pervaso dallo spirito dell'uomo che lo possiede. Un carattere fiacco per natura e in fiacchito da una mentalità servile, da lusso raffinato a da vanità - un carattere deforme non s'eleverà mai all'Idealismo.<sup>4</sup>

[...] Per essere filosofi - posto che l'idealismo si confermi come l'unica filosofia - bisogna essere nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far diventare filosofo. È perciò che questa scienza si ripromette pochi proseliti tra gli uomini già fatti: se le è dato d'avere qualche speranza, essa lo ripone nella gioventù, la cui congenita energia non s'è ancora rovinata nella fiacchezza dei nostri tempi.

G. Fichte, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, in *Piccola antologia filosofica*, vol. III, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1971

## L'ASSOLUTO DA KANT A HEGEL

Kant rafforza ulteriormente il carattere di soggettività della verità assoluta; a differenza dell'empirismo, la verità assoluta viene posta come soggettività trascendentale: se le cose esterne, proprio perché esterne al conoscere, sono inconoscibili (e quindi ogni affermazione e determinazione dell'assoluto è teoreticamente impossibile), è però possibile un sapere assoluto e reale (universale e necessario) nell'ambito fenomenico. E l'assoluto, che nel razionalismo era la determinazione suprema delle cose in sé, diventa l'idea suprema, o la suprema regola di unificazione del molteplice empirico. La "ragione", infatti, consiste nel porre l'implicazione necessaria, ma soggettiva, tra il condizionato (che, in generale, è lo stesso contenuto empirico) e l'incondizionato o totalità delle condizioni, o assoluto, che, non avendo contenuto empirico, è dunque soltanto un'idea necessaria della ragione. Il contenuto di questa idea viene peraltro pensato come reale nell'atteggiamento pratico, sì che anche per Kant si deve parlare di comprensione assoluta dell'assoluto, ma come postulato della ragion pratica, ossia come verità assoluta pratica, come fede necessariamente implicata dalla struttura morale dello spirito. Ma mentre per Kant l'assoluto è pur sempre inteso come Essere, sia pure come contenuto di una fede, [...] soprattutto con Hegel si compie la più radicale *immanentizzazione* dell'assoluto all'uomo, e ciò in conseguenza del *toglimento* della cosa in sé, che ormai appare sempre più chiaramente come un presupposto ingiustificato. Eliminata la cosa in sé, è eliminato ogni limite dello spirito immanente, che quindi diventa la stessa Sostanza infinita e assoluta [...]. L'impossibilità di adeguazione tra coscienza ed essere sussiste solo quando per coscienza si intenda l'Intelletto: la ragione speculativa è invece [...] il superamento e l'unità suprema di ogni opposizione e si pone come Ragione assoluta, in cui l'essere e la verità si identificano. La concezione romantica dell'assoluto viene comunemente contrapposta alla concezione classica, rilevando che mentre per quest'ultima l'assoluto è assoluta positività, per l'altra, invece, l'assoluto è la stessa implicazione necessaria del negativo da parte del positivo. È però da sottolineare che per Hegel l'assoluto non è semplicemente l'opposizione, ma è l'opposizione come unificata, tolta, superata, sì che per lui la positività assoluta si costituisce appunto come siffatto superamento.

( da E. Severino, *Enciclopedia filosofica* del Centro studi filosofici di Gallarate, Lucarini, Firenze 1982, vol. I, pp. 528-529)

## PERCHÉ NON POSSIAMO PENSARE COME HEGEL...

Nonostante l'indubitabile fascino esercitato dall'opera hegeliana, già i contemporanei non potevano più credere che la sua filosofia fosse la chiave per penetrare nella vera essenza dell'universo intellettuale, naturale ed

<sup>4</sup> Con la scelta dell'Idealismo si sceglie la libertà stessa.

etico. Quanto più aumentava questa forma di scetticismo, tanto meno i suoi uditori e lettori si sentivano motivati a tentare il salto nella prospettiva dell' idealismo assoluto. Infatti, che cosa si sarebbe ottenuto in tal modo, se non un punto di vista da cui le cose appaiono in modo alquanto insolito, e comunque non come ce le prospettano le moderne scienze empiriche e storiche? Ciò che ci separa da Hegel, però, non è principalmente la discrepanza fra la comune interpretazione scientifica del mondo e quella filosofica da lui proposta, ma è qualcosa di più profondo. Noi non possiamo più seguire la tradizione che lui definisce della «veduta intellettuale dell' universo»; fra questa e noi si colloca infatti la rivoluzione intellettuale rappresentata dall'irrazionale di Schopenhauer. Questi fu il primo a prendere sul serio il motivo per cui era fallito il grandioso tentativo hegeliano di una sintesi razionale di ragione, natura e storia: la finitezza della nostra ragione. Da allora, la «veduta intellettuale dell' universo» che aveva determinato l'intera nostra tradizione metafisica si dimostrò una semplice «questione di opinioni», per la quale non esistevano più valide ragioni. Noi non possiamo più pensare con Hegel che la nostra ragione soggettiva sia un riflesso o addirittura una figura del logos eterno; tutto sembra invece provare che l'essenza del mondo - nella misura in cui osiamo ancora in generale interrogarci su di essa è assolutamente irrazionale, e che la nostra ragione, con cui cerchiamo di penetrarla, costituisce un caso d' eccezione metafisico. Schopenhauer pensava che quest' essenza irrazionale del mondo fosse cieca, senza scopo e incalzante, e Nietzsche, gli esponenti della filosofia della vita e lo stesso Heidegger lo hanno seguito su questa strada, ciascuno a modo proprio. La nostra costellazione storico - metafisica si trova nel segno di Schopenhauer e non di Hegel. Se per Hegel era ancora possibile riflettere sull'essenza del mondo, dopo di lui si afferma invece la critica al razionalismo occidentale, o «logocentrismo». Per quale motivo allora, dopo Schopenhauer, ci si dovrebbe ancora decidere a filosofare come Hegel? Il «coraggio della verità» non dovrebbe valere, nelle attuali condizioni, per un' altra verità, ossia per la conoscenza dell'impenetrabile essenza irrazionale del mondo? Nelle prefazioni delle grandi opere si avverte già come Hegel stesso lotti contro la rassegnazione; in questi testi, infatti, sia contro l'irrazionalismo romantico sia contro lo scetticismo la polemica prevale sempre sull'argomentazione, come se Hegel già presagisse la storia della fortuna del suo «grande avversario filosofico», Schopenhauer. Abbiamo già parlato dell'alleanza di Hegel con «l'animo non prevenuto», da cui egli si attendeva il rafforzamento della posizione speculativa; nella sua Prolusione di Berlino questa alleanza prende la forma di una coalizione con lo «Spirito della gioventù» - «immune dallo spirito negativo della vanità, dalla mancanza di contenuto propria di una fatica puramente critica. Un cuore ancora sano ha il coraggio di esigere la verità» (Discorso inaugurale a Berlino, pp 224-225). Ciò che Hegel però non dice è che in gioventù si hanno ancora dei sogni, mentre diventare adulti significa destarsi dai sogni. Il sistema hegeliano è un sogno intellettuale, da cui la filosofia si è dovuta risvegliare quando è diventata adulta.

H Schnadelbach, *Hegel*, Il Mulino, Bologna 2002, pp 154-155

### ... E PERCHÉ TUTTAVIA DOBBIAMO STUDIARE HEGEL.

Si è spesso parlato di razionalismo "mostruoso" di Hegel: sembra veramente che, nel suo "sistema ferreo", tutto "si aggiusti" che tutto trovi una ragione e un senso nel suo mondo. È l'obiezione più semplice e scontata; ma anche la più facilmente confutabile, perché Hegel non ha mai negato la presenza dell'accidentale e dell'irrazionale. Se la tendenza fondamentale del mondo moderno è volta alla razionalizzazione del reale (e Hegel è talmente consapevole di questo fatto da esaltare la rivoluzione francese proprio come tentativo gigantesco di razionalizzazione del reale) e se la sua filosofia registra questa tendenza e si pone quindi come grande progetto di razionalizzazione del sapere - ciò non vuol dire, né Hegel ha mai detto, che le cose siano sempre state così. Il passato è passato per il presente e, se la filosofia ha per oggetto il presente, il passato vi entra, ma attraverso la mediazione del presente. Il razionalismo hegeliano fu dunque l'espressione teorica di una tendenza fondamentale del suo tempo, ma non si deve pensare che fosse qualcosa di scontato. Ciò che oggi ci sembra più monotono nel pensiero hegeliano, dovette allora suonare scandalo e provocazione. Si è osservato che la vita di Hegel coincise con un periodo storico assai inquieto sia da un punto di vista economico sia da un punto di vista politico-sociale. La crisi toccava direttamente anche le sovrastrutture. L'illuminismo tedesco, un periodo glorioso della storia della cultura tedesca, agonizzava nelle pagine scolorite dei suoi epigoni. [...] È in questo periodo di crisi che nasce e si sviluppa l'ideologia romantica. Non è detto che il Romanticismo sia così antitetico all'illuminismo, come certi manuali superficiali ci hanno abituato a credere. Ma è incontestabilmente vero che i romantici si posero, essi stessi, in netta antitesi rispetto ai modelli illuministici. Hegel non risparmiò le sue critiche all'illuminismo (cui peraltro doveva moltissimo), ma intese distinguersi nettamente dal movimento romantico. Sottolineeremo, in questo caso, solo i due aspetti della mentalità romantica che sono più decisamente antihegeliani: la metafisica del miracolo e l'aristocraticismo gnoseologico. Per quanto riguarda la concezione miracolistica dei romantici, si può notare che essa fu conseguenza immediata della crisi di cui si è parlato. In essa l'esistenza assume un carattere eccezionale e diventa perciò, se vissuta pienamente, esistenza eroica e privilegio. Naturalmente il miracolo era un surrogato, una risposta (inefficace, manco a dirlo, ma pur sempre significativa) allo stato di insicurezza economica e sociale e al sentimento di frustrazione di tutta una generazione di intellettuali [...] Tra i caratteri del romanticismo e come diretta conseguenza di quella mentalità del miracolo troviamo il genialismo, in arte come in

filosofia. [La parola genio divenne una chiave che apriva tutte le porte, e il genio era colui che poteva trasgredire le regole e vantarsi della propria unicità, in ciò è ravvisabile anche il motivo dell' aristocraticismo conoscitivo, sopra menzionato]. [...] Diverso fu l'atteggiamento di Hegel. Il suo più illustre biografo, Rosenkranz, riporta delle lezioni jenesi un passo assai significativo. «**C'è da notare brevemente che la filosofia, in quanto scienza della ragione, per il modo universale del suo essere e secondo la sua natura è scienza per tutti. Non tutti riescono a giungere a essa, ma questo c'entra così poco come l'osservazione che non tutti gli uomini riescono a diventare principi**» (Vita di Hegel). [...] Per non ridursi a mera filosofia da tavolino, la filosofia doveva raccogliere l'invito faustiano a uscire fuori dagli studi polverosi e aprirsi alla vita, doveva correre qualche rischio. Lottando contro il "buon senso" e il linguaggio comune doveva rischiare di apparire incomprensibile e assurda. Nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel polemizza con la filosofia del buon senso e si pone consapevolmente sulla linea di una polemica che già aveva impegnato Kant e tutto l'idealismo. Nelle *Lezioni berlinesi* Hegel è ancora più esplicito. Il buon senso è la maniera di un'epoca in cui sono contenuti tutti i pregiudizi di quell'epoca. Ai tempi di Copernico non era buon senso credere nel sistema tolemaico? Il buon senso coglie il suo tempo non così come esso è, ma così come appare, è la consacrazione del notorio, del superficiale. Anche la filosofia ha un rapporto con il suo tempo: è il suo tempo espresso nel concetto. Ma è un tempo a molte dimensioni quello che può cogliere il concetto, mentre il buon senso si ferma alla superficie del si dice, si sa, si è sempre pensato così. Affidarsi al buon senso può essere pericoloso: il buon senso fa cattivi scherzi. Si aggrappa a una realtà che non è più e non sa afferrare le contraddizioni che sono nella realtà. La filosofia hegeliana sfida il buon senso anche da un punto di vista linguistico. Dice Bloch: il lettore di Hegel deve familiarizzarsi con l'evidente, oggettiva contraddizione di tutte le cose, la contraddizione che il suo linguaggio concettuale continuamente rispecchia: deve imparare a mostrare diffidenza verso ogni concetto fisso, affinché questo non divenga una forma che non si adegua più alla realtà» La terminologia hegeliana è sempre stata la croce di ogni interprete. Alcuni studiosi hanno cercato di mostrarne il rigore, altri ne hanno sottolineato l'incoerenza, indicando magari il continuo sforzo di adeguamento alla realtà da esprimere; alcuni sono giunti a parlare persino di "abuso intenzionale". È forse per questo fatto che la filosofia hegeliana è stata interpretata in maniere così diverse e contraddittorie. Certe espressioni sono sempre state il facile bersaglio dell'ironia dei lettori, anche di quelli meno sprovveduti. [...] Ma Hegel, con i suoi rompicapo e le sue acrobazie verbali, aveva qualche giustificazione?

Oppure, incorse, malgrè lui, nel difetto che aspramente rimproverava ai contemporanei, «di voler dare alla banalità l'aspetto di un discorso profondo»?

Non è qui il caso di affrontare il problema complesso della terminologia e del linguaggio hegeliani. Si può notare brevemente che quello linguistico non è certo un problema secondario nel pensiero hegeliano. Hegel non ha mai affrontato sistematicamente, ma lo ha trattato in alcune parti fondamentali delle sue opere più significative, a partire dagli scritti jenesi. Certo... tutto si può forse dire della terminologia hegeliana, tranne che sia casuale e arbitraria. Hegel intende sottoporre la lingua tedesca a una notevole tensione speculativa, non per deformarne il senso, ma per scoprirne i significati latenti e autentici. [...] La tendenza fondamentale oggi è di valutare la concretezza del linguaggio di Hegel. La sua difficoltà consisterebbe appunto nel suo essere un linguaggio fortemente legato a un contesto, a un complesso problematico, a un'epoca. È veramente un rovesciamento paradossale. Un po' come per la filosofia che agli incompetenti appare come un mondo capovolto. L. Marino, "Introduzione", in *I programmi filosofici di Hegel*, a cura di L. Marino, Principato, Milano 1972, pp 21-29