Mariafilomena Anzalone, *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Luciano editore, Napoli 2008, pp. 285, € 25,00.

La ricerca di Mariafilomena Anzalone indaga il tema della volontà nell'ambito della riflessione di Hegel sulla soggettività. Il primo capitolo si presenta come una genealogia del tema della volontà nel giovane Hegel, prendendo spunto dagli scritti del periodo ginnasiale e passando in rassegna gli *Exzerpte* con i quali Hegel (dalla giovinezza a Stoccarda fino alla maturità berlinese) era solito riassumere e ordinare le proprie letture. Prima ancora della lettura hegeliana della filosofia di Kant, la Anzalone considera l'incontro del futuro grande filosofo con la variegata versione dell'illuminismo tedesco rappresentata dalla *Populärphilosophie*. Questo primo accostarsi alla filosofia favorì l'avvicinamento di Hegel ai «problemi pratici e concreti del mondo storico, passato e contemporaneo», prima ancora che alle «astratte dispute dottrinali» (p. 21). Si indagano le letture del giovane Hegel dei principali esponenti di questa corrente (Garve, Mendelssohn e Feder), e anche di Joachim Heinrich Campe (1746-1818), teologo e filosofo seguace dell'indirizzo pedagogico basedowiano. Gli anni tubinghesi si rivelano invece ispirati da una «forte impronta religiosa» e da un progressivo approfondimento delle tematiche morali alla luce del criticismo kantiano, affrontato in quegli anni da teologi come G.Ch. Storr e J.F. Flatt; la Anzalone mette in risalto – nei primi scritti hegeliani di argomento religioso che a questi autori (e a Kant e Rousseau) facevano riferimento – il ruolo giocato dal sentimento nella determinazione della volontà morale. Lo studio della Anzalone si spinge fino agli scritti sistematici di Jena che precedono la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*. È in questi scritti (inizialmente nelle *Vorlesungen* del 1803-4) che la studiosa riconosce l'emergere di una nuova modalità di concepire la soggettività, a partire dalla critica del rapporto tra ragione e natura e della concezione del soggetto come astratta singolarità individuale così come erano stati formulati da Kant e Fichte. Richiamandosi alle conclusioni di Jürgen Habermas, la Anzalone afferma in conclusione che «a Hegel deve essere riconosciuto il merito di aver scoperto "nella *soggettività* il *principio dell'età moderna*"» (p. 257). Hegel giunge a superare la contrapposizione, nel soggetto che agisce, tra pulsione e libera volontà, riconoscendo per contro alla libertà del soggetto (inteso come movimento del divenire sé che passa attraverso la negatività) il compito di tradurre la razionalità del sapere nella realtà concreta, nella vita dello spirito. In questo modo (in primo

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

luogo attraverso una riformulazione dei rapporti tra soggetto e Stato, che la Anzalone affronta facendo riferimento alla *Filosofia dello spirito jenese*), le lacerazioni che ancora caratterizzavano la filosofia morale pre-hegeliana vengono superate. «Di fronte a questa crisi, a questa lacerazione dell'esistente, l'unica strada percorribile da parte del soggetto che non vuole isolarsi nella sua puntualità particolaristica sembra essere quella di educarsi all'universalità all'interno di una vivente comunità politica» (p. 257).

Giovanni Rota
(giovanni.rota@unimi.it)

Søren Kierkegaard, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" [1841-1842]*, testo danese a fronte, a cura di Ingrid Basso, Bompiani, Milano 2008, pp. 552, € 18,50; Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling: Tracce della filosofia schellingiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Mimesis, Milano 2007, pp. 265, € 22,00.

Il 14 dicembre 1841 Kierkegaard raccontava all'amico Boesen che «Schelling raccoglie ormai uno straordinario uditorio. Fa valere la scoperta per cui si danno due filosofie, una negativa e una positiva. Hegel non è nessuna delle due, è un raffinato spinozismo. La filosofia negativa è data dalla filosofia dell'identità, la positiva la darà ora e con questo aiuterà la scienza a raggiungere la sua vera altezza. Come vedi, si dà un avanzamento su tutto. Si può ora diventar maestro nell'una e nell'altra filosofia». A Berlino, Kierkegaard era arrivato a fine ottobre 1841 e il corso che Schelling tenne nel semestre invernale sulla *Filosofia della rivelazione* lo trascrisse fin dall'inizio, il 15 novembre, e però non fino alla conclusione, poiché gli appunti si fermano al 3 febbraio 1842. Scrivendo al fratello Peter il 27 febbraio, Kierkegaard osservava che «Schelling chiacchiera in modo del tutto insopportabile […]. Io sono troppo vecchio per stare a sentire lezioni, ma Schelling è troppo vecchio per tenerle. Tutta la sua teoria delle potenze rivela la più grande impotenza. Quindi al più presto lascerò Berlino per tornare a Copenhagen». E infatti, il 6 marzo lasciò Berlino per tornare in patria.

A Ingrid Basso spetta il merito notevole di aver saputo ricostruire un momento di contatto tra due filosofi nel modo auspicabilmente più originale e completo a fronte delle risorse bibliografiche e lessicali che oggi sono a disposizione. Impeccabile la sua traduzione italiana con testo a fronte del kierkegaardiano *Referat af Schellings Foraeslinger i Berlin* (pp. 1-229), corredata da un'ampia introduzione (pp. VII-XCV), dall'indicazione di tutti i passi citati da Schelling lezione per lezione dal testo della *Philosophie der Offenbarung* nella traduzione di Bausola con testo originale a fronte (pp. 231-527), da due pagine di parole chiave (pp. 529-530) e da un'ampia bibliografia (pp. 531-549).

Ancor maggiore il merito della valutazione di questo incontro, al quale Ingrid Basso ha dedicato la tesi di dottorato presso la Scuola Internazionale di Alti Studi della Fondazione Collegio San Carlo di Modena, apparsa in volume nella collana «Itinerari filosofici» di Mimesis e dalla quale passo a citare nel seguito. Scopo del lavoro è cercare nel discorso filosofico kierkegaardiano uno Schelling assorbito e utilizzato in funzione "antihegeliana" e però anche "positivamente", per se stesso, «seppur talvolta, e forse anche con una certa frequenza, non in modo esplicito»; indagine su quanto non è stato espresso, a detta dell'autrice, sarebbe poi «quella più feconda» e che è l'oggetto del capitolo finale (pp. 39s.). Detto questo, è anche molto apprezzabile lo sforzo di esplorare nei dettagli il «retroterra filosofico-culturale nel quale il

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

pensatore Kierkegaard iniziò a muovere i suoi primi passi e dal quale dovette aver tratto le prime impressioni – e pertanto delle precise aspettative – circa la filosofia schellinghiana» (p. 40). Si tratta insomma di valutare «*quanto* e *come* Kierkegaard poté aver *colto* e *compreso* della filosofia di Schelling» (p. 41). Cosa tanto più interessante, perché qui non abbiamo la semplice lettura di un testo, abbiamo una sua riscrittura e abbiamo allo stesso tempo un resoconto «tra i più dettagliati che siano rimasti tuttora in circolazione» della viva voce di Schelling a lezione (p. 42). I temi fondamentali del corso vengono tutti spiegati dall'autrice con grande perspicuità (pp. 71ss.).

Il genere letterario del *Referat* kierkegaardiano è dunque quello di una trascrizione di lezioni. Ma già qui si notano delle difficoltà. *Referat* vale in danese come *reportatio* in latino, si pensi per esempio alle *Reportationes Parisienses* di Duns Scoto. Ma quella di Kierkegaard non era una *Mitschrift*, come lo furono gli appunti presi da Herder in presa diretta e senza elaborazione ulteriore alle lezioni di Kant, e neanche una *Nachschrift*, un testo elaborato e definitivo costruito dagli studenti sulla base dei loro appunti, talvolta collazionando più appunti dello stesso corso, talvolta addirittura integrando appunti da corsi precedenti o successivi, e le sezioni *Vorlesungen* delle edizioni di Kant e di Hegel offrono molti esempi di tutte le possibili varianti. Si tratta, invece, di una riscrittura in bella copia (dunque di una *Reinschrift*, non di una *Mitschrift*) e in un'altra lingua. Caso, questo, in effetti raro.

Ottima la ricostruzione dell'autrice della vita universitaria, scientifica, culturale e ministeriale della Berlino (pp. 50ss.) e della Copenhagen di quegli anni (pp. 87ss.). Nel capitolo conclusivo di questo duplice pregevole contributo, Ingrid Basso affronta la questione della risposta filosofica data da Kierkegaard all'ultimo Schelling, che sosteneva, appunto, che la filosofia negativa avrebbe consegnato alla filosofia l'ente vero, l'essere che non può derivare da una precedenza potenza, l'*actus purus*, l'essere che è tale prima di ogni pensiero. Questo sarebbe per Kierkegaard, suggerisce Ingrid Basso, lo spazio nel quale non è data la possibilità di un passaggio, ma nel quale si tratta invece «di saltare con *timore* e *tremore* in virtù della fede, fede che però non significa abbandono della ragione, ma solamente abbandono della convinzione dell'autonomia dell'essente» (p. 217).

Riccardo Pozzo
(riccardo.pozzo@univr.it)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofia della natura. La lezione del 1819-20*, a cura di Marcello Del Vecchio, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 143, € 15,00; G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 234, € 21,00.

Le lezioni qui tradotte per la prima volta in italiano da Marcello Del Vecchio (del quale, sempre presso la Franco Angeli, sono comparse altre pregevoli traduzioni di opere hegeliane), appartengono ad un ciclo di sei corsi di lezioni sulla Filosofia della natura tenuti da Hegel a Berlino tra il 1819 e il 1826. Poiché di quei corsi ci sono pervenuti appunti raccolti da allievi o uditori, il lavoro di Marcello Del Vecchio è consistito altresì nel confrontare e contestualizzare queste pagine non di mano di Hegel con la sua complessiva riflessione sulla natura, sviluppata nell'*Enciclopedia*. Non che l'una opera debba correggere l'altra: è noto infatti, proprio per l'*Enciclopedia*, quanto arricchente sia il *corpus* delle *Aggiunte*; ma lo scritto hegeliano e gli appunti degli allievi possono illuminarsi a vicenda, ed introdurci nella fucina del pensiero hegeliano *in statu nascenti*.

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

Occorre tuttavia individuare e circoscrivere, in questi appunti, i nodi speculativi che possono aiutarci ad avere una più completa intellezione della *Naturphilosophie* hegeliana. Innanzi tutto, la problematizzazione del rapporto tra filosofia e scienze. Come ricorda Del Vecchio, per Hegel una "scienza filosofica" che aspiri ad una sintesi assoluta non può ignorare l'immediatezza di un sapere oggettivo fuori di sé, e anzi deve confrontarsi con esso, per stabilirne il grado di scientificità lungo una scala, che ha al culmine, appunto, la filosofia (*Lezione 1819-20*, p. 12): ciò che è in questione è insomma la possibilità, o meglio la liceità teorica, di inglobare le scienze della natura in una filosofia della natura. Quando Hegel afferma che «la *natura* è il banco di prova di questa riconversione teoretica» (Annotazione al § 246 dell'*Enciclopedia*), ciò che conta, più che non una questione metodologica (Hegel ribadì sempre non solo che «la filosofia deve concordare con l'esperienza della natura», ma anche che «la nascita e la formazione della scienza filosofica ha per presupposto e condizione la fisica empirica»; Annotazione al § 246 dell'*Enciclopedia*), è il grado di "resistenza" che la natura oppone alla "ricostruzione" filosofica, dato che per Hegel, sottolinea Del Vecchio, il «banco di prova» è realmente tale quando mostri che «il reale [...] esprime *da sé* la sua dialettica», evidenziando «una dialetticità propria dell'*Andersein* [al di fuori ...] da ogni pregiudiziale aprioristica» (ivi, p. 14).

Il valore di queste lezioni sta nel mostrarci come Hegel s'impegnasse a convalidare questo assunto, e come si sforzasse di riscattare la natura dalle maglie degli estenuati e estenuanti schemi della *Naturphilosophie* romantica, alla quale nella *Fenomenologia* aveva rimproverato l'*einfarbiger Formalismus* della notte in cui tutte le vacche sono nere.

Così in queste *Vorlesungen* Hegel insiste sul carattere razionale della natura come «ragione incarnata», e sul fatto che, concepita in questo modo, «la filosofia della natura è scienza della libertà»; oltre a ribadire che la concretezza del concetto è meramente logica, Hegel non mira tanto a rilevare l'essenza razionale della natura, quanto a pensarla come "contraddizione" tra la sua essenza concettuale e l'arbitrarietà e accidentalità delle sue forme (*Enc*. §§ 248, 250). Ed è proprio al tentativo di pensare a fondo questa contraddizione che Hegel dedica questi cicli di lezioni, nelle quali traspare l'intensa e particolare cura di confrontarsi con l'empirico. In ciò sta l'originalità di queste *Lezioni* rispetto all'*Enciclopedia*: come ricorda il Curatore, «individuare [in queste lezioni] una presenza più spiccata dell'*empirico* servirebbe a liberare Hegel da quell'accusa generale che mina la fondatezza della sua filosofia della natura, e l'apre a ripetute irrisioni da parte della scienza sperimentale» (*Lez. 21-22*, p. 13).

Eppure, come non avvertire l'eco, in quest'intento concettuale che Hegel vorrebbe non formalistico e sottratto alla *Schwärmerei*, delle ripetitive combinatorie romantiche? Quando Hegel parla di un «alcale che appetisce l'acido, e viceversa» (*Lez. 1821-1822*, p. 173), o della presenza del pensiero nel magnetismo (ivi, 152), si avvertono, nello sfondo, quei pur da lui aborriti accostamenti che caratterizzavano la filosofia romantica della natura dei Novalis e dei Goerres. Ma, aldilà di queste somiglianze tra lo sforzo speculativo-razionale di Hegel e la concezione meramente simbolica dei romantici, ciò che in queste Lezioni emerge è la questione della razionalità in ciò che *prima facie* sembra solo irrazionale. E che questa sia l'autentica posta in gioco, lo dimostra l'aporeticità di tutte le discussioni, sorte a partire dalla morte di Hegel e vivaci ancor oggi, sull'anteriorità o meno della natura rispetto al pensiero.

Leonardo Lotito
(leonardo.lotito@tiscali.it)

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

Franco Biasutti, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, ETS, Pisa 2008, pp. 184, € 15,00.

Franco Biasutti raccoglie in questo libro, rielaborandoli, alcuni contributi già pubblicati in altre occasioni; ne risulta un saggio unitario che ricostruisce in modo attento la filosofia dello spirito assoluto, soffermandosi su momenti specifici. L'Autore riesce così a dare un'idea complessiva di quella sezione della filosofia hegeliana e, nello stesso tempo, a compiere delle "incursioni" particolari, che ne mettano in luce la ricchezza, anche in un confronto puntuale con i filosofi contemporanei di Hegel.

Gli spunti di discussione forse più interessanti emergono nel capitolo quarto, «Lo sviluppo dell'idea di religione», dove Biasutti segue la definizione del concetto di religione e dei compiti che le sono assegnati negli scritti teologici giovanili, nella *Fenomenologia dello spirito* e nelle opere mature. In particolare, dopo aver messo a punto le diverse idee di religione presenti nei frammenti giovanili, Biasutti chiarisce la dialettica della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito*, notando come le strutture lì emerse possano essere applicate anche per spiegare la nascita della coscienza religiosa; in questo contesto, Biasutti afferma che la *Fenomenologia dello spirito* mostra «il valore trascendentale della problematica fenomenologica presa per se stessa» (p. 105): egli si inserisce così nel complesso dibattito, volto a considerare la *Fenomenologia* come quell'opera che debba fornire le condizioni di possibilità di un oggetto d'esperienza (cfr. ad es. R.-P Horstmann, *Hegels Ordnung der Dinge*, in «Hegel-Studien», 41 (2006), pp. 9-50); fatto salvo il pericolo di interpretare Hegel come un Kant "storicizzato", potrebbe essere fecondo e incline agli intendimenti di Hegel pensare che la religione sia sottoposta a condizioni trascendentali di costituzione dell'oggetto d'esperienza; si giungerebbe, da un lato, a sottolineare come la religione sia un momento della civiltà dell'uomo, che si impone come costruzione razionale della realtà e, dall'altro, a mostrare come, nella religione, siano implicate categorie universali che concorrono, appunto, a definire, da uno specifico punto di vista, la realtà.

La religione è comprensibile, dunque, grazie a un movimento dialettico tra storia e ragione, tra particolarità e universalità, in cui è presente poi una forma di razionalità, nello stesso tempo, regolativa e costitutiva; caratteristiche, queste, che per Hegel appaiono solo nel Cristianesimo; ma quegli elementi si intersecano in modo tale da eliminare l'idea di Rivelazione, che diviene irrilevante per la costruzione della religione. A queste conclusioni sembra si possa arrivare quando Biasutti scrive, a proposito della matura filosofia della religione hegeliana: «La filosofia della religione si caratterizza quindi nella sua propria specificità dalle altre forme di sapere che hanno per oggetto la religione innanzitutto per il diverso fondamento che essa rivendica sul piano logico-metodologico: in quanto *scienza filosofica*, essa deve procedere secondo il metodo speculativo e non secondo il metodo storico, che contraddistingue viceversa, in modo anche eccessivo, secondo Hegel, la teologia del tempo» (p. 122). Il dato di fatto storico della Rivelazione, riferito alle Scritture, perde il suo carattere, sostituito dalla oggettività razionale, che è tutt'uno con la storia e con la condizione razionale di svolgimento della storia: questo modello stratificato e unitario è però riassumibile nell'affermazione, che suggerisce Biasutti al termine di questo capitolo ricco di spunti d'approfondimento: «Il destino del Cristianesimo è allora affidato alla sua capacità di vivere in una realtà effettuale in cui solo la filosofia ormai si sa come forma assoluta dello spirito assoluto» (p. 132). Ma a parere dell'Autore ciò è pos-

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

sibile perché il Cristianesimo è proprio l'esempio di quella religione in cui si incarnano la storia e la razionalità, come regola metastorica.

Enrico Colombo
(enricoachillecolombo@libero.it)

Marco Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel* Tractatus *di Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2008, pp. 266, € 19,00

Andare *Oltre i limiti del linguaggio*, come suggerisce lo studio che Marco Bastianelli ha dedicato ai debiti filosofici di Wittgenstein nei confronti del Kant della filosofia trascendentale, significa prima di tutto fare i conti con i nodi logici che emergono dalla questione cruciale della rappresentazione del reale. Allo stesso tempo, però, significa anche confrontarsi con le diverse indagini che sugli aspetti formali della conoscenza, e soprattutto sui limiti di quest'ultima, ha prodotto il pensiero filosofico moderno.

Possiamo così raccogliere l'opportunità di passare al vaglio gli innumerevoli echi delle riflessioni filosofiche kantiane presenti nell'indagine che Wittgenstein sviluppa all'interno del suo fondamentale *Tractatus logico-philosophicus*, tra l'altro l'unica opera che il filosofo viennese ha portato a termine. A fare da ponte tra le due filosofie – che peraltro permangono nelle loro non poche e non secondarie differenze specifiche – è con ogni evidenza l'orizzonte filosofico-morale. Con il suo lavoro Bastianelli ha colto proprio la centralità delle implicazioni etiche per la comprensione delle questioni teoretiche inerenti la ragione e la rappresentazione, il linguaggio e la logica della raffigurazione, lo statuto del soggetto conoscente e in senso lato della comunità scientifica con cui ogni visione del mondo è chiamata a dialogare.

Tutta questa serie di riflessioni, del resto, sembra essere già implicita nell'intento di fondo del *Tractatus* stesso, tutto teso com'è a ricercare quelle condizioni che possano rendere sensato il linguaggio, tanto più che l'indagine filosofica è concepita qui da Wittgenstein in qualche modo come 'trasversale' rispetto alle scienze. La filosofia, cioè, come d'altra parte anche in Kant, assume in Wittgenstein il ruolo di disciplina che «stabilisce un *rapporto*, segnalato dalla nozione di limite, tra la *conoscenza del mondo* e il *senso del mondo*» (pp. 81-82); essa è dunque chiamata dal *Tractatus* sia a significare ciò che è indicibile attraverso la chiara rappresentazione di ciò che è dicibile, sia a delimitare il campo di ciò che è pensabile e, insieme, di ciò che è impensabile.

Questa ricerca, che parte dal kantismo del *Tractatus* per poi giungere alle conseguenze teoretiche fatte proprie dal dibattito filosofico contemporaneo, ha un suo momento decisivo ed è quello che anima in particolare il terzo capitolo del volume. Oggetto privilegiato del quale è *il passaggio dalla critica della ragione alla critica del linguaggio*; in questo senso la direzione più coerente non può che essere quella *verso una rappresentazione aperta del reale*. Ma in mezzo c'è tutta una serie di considerazioni imprescindibili per ricostruire non solo il rapporto Wittgenstein-Kant, ma anche, e forse soprattutto, la genesi di quella che è stata la percezione e la rielaborazione di quell'intenso confronto. Percezione e rielaborazione, peraltro, che non interessano esclusivamente la cosiddetta letteratura critica secondaria, ma anche una vera e propria piattaforma di discussione di classici del pensiero filosofico e scientifico del Novecento.

È opportuno ripartire dalle differenze, due delle quali sono particolarmente interessanti: mentre, da un lato, Wittgenstein «condivide con Kant l'aspirazione alla chiarezza e la fiducia nella logica, dall'altro, sente, schopenhauerianamente, che l'essenza personale dell'io non può esse-

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

re imprigionata entro una costruzione teorica» (pp. 207-208). E scrive ancora Bastianelli: «Se per Kant l'esempio tipico di giudizio sintetico a priori è la legge di causalità […], per Wittgenstein la credenza nel nesso casuale è la *superstizione*» (p. 166). Non è possibile, naturalmente, soffermarsi in questa sede sulle diverse analogie tra Wittgenstein e Kant, ma è necessario almeno constatare, con l'Autore, che esse (unitamente alle differenze) concorrono a far emergere con forza alcuni dei caratteri più degni di nota del problema generale dei limiti e della natura della conoscenza rappresentativa (cfr. p. 245).

Con l'occasione non sarà inutile andare a rileggere quanto Kant scrive, nella *Critica della ragion pura*, a proposito dell'immaginazione: come viene qui ricordato, essa è «quella facoltà intermedia tra sensibilità e intelletto, che permette di "rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione". Ciò avviene appunto attraverso lo schema, che, occorre però osservare, è "da distinguere dall'immagine", perché, secondo la definizione kantiana, esso è "la rappresentazione di un procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine". Lo schema è dunque una struttura pura, una sorta di regola originaria, dal carattere pienamente formale; e in effetti gli esempi portati da Kant parlano in questa direzione» (p. 114). L'idea kantiana di immaginazione, perciò, della quale Wittgenstein tiene ovviamente conto, torna utile per meglio definire il concetto di "genio" come vero e proprio luogo di incontro dell'immaginazione stessa con l'intelletto.

Tornando al kantismo di fondo che alimenta le ricerche svolte da Wittgenstein, esso viene riletto a partire dal significato, come si è detto, "etico e insieme teoretico" dell'indagine trascendentale sul linguaggio. Una simile rilettura comporta al contempo un approfondimento sul soggetto di cui, senza perdere mai di vista il soggetto trascendentale kantiano, parla il *Tractatus*: il soggetto metafisico di Wittgenstein, allora, dovrà essere, kantianamente appunto, «inteso come la condizione stessa del pensare e, precisamente, del dare e comprendere un senso determinato» (p. 202), piuttosto che come il mero soggetto individuale che effettivamente pensa.

Il kantismo del *Tractatus*, in definitiva, viene valutato attraverso o meglio in virtù di una rete di connessioni tra i contributi di filosofi e fisici del calibro di Schopenhauer (la cui mediazione è decisiva per il discorso sui limiti del linguaggio), Russell (idea della "relazione logica"; la "metafora dell'occhio"…), Frege (sulla "funzione di verità"), Fritz Mauthner (sul potere "ammaliante" del linguaggio), oltre che, sotto diversi riguardi, anche da Ludwig Boltzmann e Heinrich Rudolf Hertz. Tutto questo sempre allo scopo di apprezzare al meglio, della dialettica Wittgenstein-Kant, gli influssi, i nessi, le svolte, le aporie; ma anche con un'attenzione particolare sempre rivolta a quei passaggi che permettono di argomentare la tesi che la ricerca trascendentale e di Kant e di Wittgenstein lettore di Kant mira a un'intima connessione tra l'ambito della passione e l'ambito della ricerca del vero.

Giuseppe Moscati
(giuseppe.moscati@tiscalinet.it)

Copyright © FrancoAngeli
N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.