

## Bibliografica

J.-L. Marion, *La métaphysique et après*, Grasset, Paris 2023, pp. 384.

*La métaphysique et après*, l'ultimo libro di Jean-Luc Marion, riassume bene la riflessione del filosofo francese, che nella sua interezza si è sempre articolata su due piani: tentare di fare i conti con la tradizione metafisica da un lato, e dall'altro provare a percorrere le possibili vie che da essa si dipanano. Questa duplicità è ancora più evidente proprio in quest'ultimo lavoro, in cui Marion sostiene che soltanto avendo piena contezza del debito verso gli autori fondamentali – per lui Cartesio, Kant, Husserl, Heidegger – diventa possibile aprire e fare spazio a nuovi tipi di riflessione post-metafisici.

Il discorso de *La métaphysique et après* si articola in tre questioni, la prima delle quali tratta della filosofia e della sua storia, e pone le fondamenta epistemologiche dell'intero volume, mettendo in chiaro il patto che ciascun lettore stringe con qualsivoglia pensatore si stia preparando ad affrontare. L'impegno che lo studioso deve all'autore e alla disciplina (capp. I e II della prima sezione) viene bilanciato e ripagato dalla fondamentale *incomprendibilità* del testo filosofico "letto filosoficamente", ovvero da quell'opera di scambio – capace di donare al lettore una più alta comprensione del mondo e di sé (p. 26) – tra la resistenza che il testo oppone a chi lo legge e lo sforzo di quest'ultimo per dipanarne i nodi. Il testo va letto, infine, secondo un metodo quadruplici, allo stesso tempo come esperienza filosofica, storia delle filosofie, storia della filosofia propriamente detta e storia delle idee (seguendo il metodo tracciato da Henri Gouhier, cap. III).

La premessa metodologica della prima sezione permette all'Autore di entrare nel vivo del tema del libro, che si costituisce come una *missa in pratica*, un atto performativo nel quale *io* mi costituisco come destinatario di un compito, dal quale sono educato e trasformato. Il passaggio dall'analisi del metodo di studio alla sua applicazione permette, all'interno della seconda questione (capp. IV-VI) di squadernare le tappe della storia della metafisica, nel susseguirsi delle sue tesi – che si sono caratterizzate sempre per l'ambizione di ciascuna di esse di *innovare* lo stato del pensiero, e di costituire un nuovo cominciamento. È in questo snodo che viene messo a fuoco un primo punto che sarà poi fondamentale per la tesi più strettamente marioniana: il susseguirsi delle tradizioni – che non sono mai mere ripetizioni di tesi precedentemente attestate –, l'istinto innovatore di ciascun pensatore e, ancora prima, il bisogno che *vi siano* in effetti degli sviluppi del pensiero tradiscono una diffidenza e una difficoltà di raggiungimento dell'origine

che svelano la loro costitutiva e fondamentale mancanza. Non è della metafisica, evidentemente, il privilegio dell'accesso alla tradizione: essa risulta, infatti, sempre e soltanto come un punto dal quale muovere, e raramente al quale poter tornare. Al contrario, è della teologia la possibilità di affidarsi alle Scritture e ai Padri, e di rompere, infine, l'infinita catena di sospettosi rimandi a un passato della quale autorità non solo non si è certi, ma che in fondo si spera di poter sempre minare. Metafisica e teologia ricercano entrambe l'accesso all'origine, ma soltanto la seconda vi perviene, per mezzo della Rivelazione e del Cristo: via d'accesso e allo stesso tempo contenuto, "dono trasmesso" della tradizione (p. 140). Potersi senz'altro affidare alla tradizione è lecito solo alla teologia cristiana, e non alla metafisica – che sempre sfugge e rinasce dai superamenti e per questo motivo si caratterizza come «scienza sempre ricercata e sempre mancante» (cap. v). Mancante, innanzi tutto, di univocità nella definizione: a questo scopo vengono fatti i rimandi ai libri Γ ed E della *Metafisica* di Aristotele e al conseguente intervento di Tommaso d'Aquino sulla tripartizione della *scienza prima e universale* in teologia, *prima philosophia* e metafisica. In questa tripartizione ne va del passaggio che esautora la metafisica dalla trattazione di Dio (la cui Rivelazione è nelle Scritture, oggetto della teologia, e semmai principio e fondamento dell'oggetto – quest'ultimo non rivelato – della metafisica) e determina l'idolatria del "dio dei filosofi", inevitabilmente sottomesso al concetto e alla visione. Non solo: tale passaggio circoscrive anche l'interesse che sarà proprio della metafisica: l'ente, appunto, e non l'essere – e dunque la sua fondamentale costituzione come onto-teo-*logia*, indissolubilmente legata alla rappresentazione.

Il tentativo heideggeriano di pensare l'essere al di là dell'ente, «senza riguardo per la metafisica» (p. 185), segna una importante svolta nella storia del pensiero. L'oltrepassamento che Heidegger tenta di pensare rivela l'essenza ultima della meta-fisica, costituita proprio dalla trasgressione di un *meta*: «Oltrepassare la metafisica si dovrebbe dunque intendere come un pleonasma, che rinforza la metafisica più che metterla in causa – poiché appartiene all'essenza della metafisica l'oltrepassar(si)» (p. 192). E proprio perché essa nasce dal suo stesso superamento, va pensata (o si deve quantomeno tentare di pensarla) *storicamente*: solamente nello studio della sua storia si spiega perché non possa esserci più storia per la metafisica stessa. Heidegger ricorre così all'*Anfang*, che mai cessa di ripetersi e di precederci (in un duplice senso, per cui viene prima – nonostante sfugga al pensiero cronologizzante – e si trova sempre avanti). L'*Anfang* apre la via per la «distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia [...] seguendo il filo conduttore della questione dell'essere» (*Essere e tempo*, §6) – dunque per una storia dell'impensato, di ciò che la metafisica, per sua costituzione, non ha potuto né potrà mai trattare: unica costante, nell'assenza, della sua storia.

La mancanza di nuove possibilità per la metafisica ne segna il compimento nella tecnica, che si costituisce come piena realizzazione delle sue prospettive e le esaspera nella pura ripetizione e riproduzione delle stesse. L'eventuale distruzione della metafisica, a questo punto, non si configura come una rovina, ma come un'apertura di possibilità. Perché ciò sia possibile, è necessario l'abbandono del pensiero calcolante e il lasciar apparire

ciò che non si configura come ente (rappresentabile e calcolabile). Fondamentale a questo scopo è il ritorno alle cose stesse – per il quale Marion non fa affidamento su Heidegger, di cui denuncia il volontario oblio del *darsi* in favore dell'*Ereignis*: l'abbandono dell'*es gibt* segna la chiara volontà del filosofo di *sospendere il registro della donazione*. Ma è proprio la donazione, per l'Autore, la chiave per il superamento del pensiero rappresentativo, e per una ricerca del cominciamento che sia un *atto praticabile* e non più una spasmodica ricerca senza riposo. Attraverso un'analisi del percorso husserliano, che funge da supporto e passaggio dopo l'abbandono heideggeriano dell'*es gibt*, si giunge alla radicalizzazione della donazione nella pre-donazione, che ha luogo all'interno della *Lebenswelt* e che si costituisce come un'apertura a nuovi tipi di fenomeni, che si donano prima e contro l'intenzionalità: il fenomeno, all'interno della *Lebenswelt*, si dona sempre come saturo.

Con "fenomeno saturo" Marion intende un fenomeno che rovescia il rapporto tra intuizione e concetto, e, incondizionato, *satura* – per l'appunto – l'orizzonte di manifestazione, senza dover rispettare alcuna condizione di possibilità. La pre-donazione smaschera la "banalità" della saturazione, laddove con "banalità" Marion non intende affatto una certa frequenza di apparizione (che caratterizza, al contrario, i fenomeni poveri di intuizione, per esempio gli oggetti tecnici), ma il fatto che la saturazione può, eventualmente, essere caratteristica di qualsiasi fenomeno, anche comune, grazie a una duplice lettura «che dipende soltanto dalla mia relazione, sempre mutevole», con esso (*Il visibile e il rivelato*, p. 143).

Da questi presupposti muove l'ultimo, più importante, sforzo del testo, che ne rivela l'estremo tentativo: *doppiare* la metafisica (terza e ultima questione), cioè superarla «come un marinaio doppia [*double*] un capo: per affrontarlo, per liberarsene, per aprire l'orizzonte su un altro oceano senza limiti apparenti» (p. 325) – per oltrepassarla, dunque, ma sempre muovendo da essa, poggiandosi su di essa, dunque a partire dalla sua storia, dal suo principio e dal suo compimento. La saturazione mostra un modo di manifestazione che *sospende* i due principii fondamentali di non contraddizione e di ragion sufficiente: l'evento, il primo dei fenomeni saturi individuati da Marion e che in qualche modo li caratterizza tutti, avviene *grazie alla* sospensione dei due principii. Sorge inaspettato, smisurato, impensabile, incausato – senza ragione, rende *insufficiente* la ragion sufficiente (p. 336). L'evento, nella sua saturazione, ridimensiona il potere, altrimenti divenuto ipertrofico, dell'intenzione dell'ego costituente, che diviene adesso il «testimone *a posteriori* del donato» (p. 343).

La via metodologica spianata dalla fenomenologia della donazione apre alla riflessione sulla vera posta in gioco dell'argomentazione, alla possibilità di un *dopo* che segua la metafisica e il pensiero calcolante e rappresentativo: questo *dopo* è requisito, per Marion, dal caso di Dio e della teologia, poiché Dio, in quanto è il più "eccezionale" dei fenomeni saturi, *non può essere possibile*.

Ancora di più, il "caso cruciale" di Dio (§4 dell'ultimo capitolo) si fa beffe dei limiti del pensiero rappresentativo, perché la sua lontananza dalla metafisica è anche la sua condizione di esistenza, se di condizioni di esistenza si può parlare. È grazie all'appar-

tenenza di Dio a un altro ordine (quello della carità, indicibilmente lontano da quello dei corpi e degli spiriti, cui la filosofia è rimasta pesantemente ancorata – il riferimento è al *pensiero* §53 di Pascal, ed. Brunschwig) che egli riesce a sovvertire la gerarchia dell'essere, abolendo la distinzione tra enti e non-enti (così nella *Lettera ai Corinzi*, da Marion già ampiamente discussa in *Dio senza essere*), in nome di una logica che sfugge interamente a quella ontico-metafisica. La carità segue una logica *altra*, che si oppone alle regole della *cogitatio*.

E come si era prefissato al principio della trattazione, Marion prende infine le mosse dall'analisi delle figure della metafisica per poterle doppiare (*doubler*), anche nel senso di raddoppiare e scucire (*redoubler e dédoubler*) al fine di ritracciare nella trama della filosofia il taciuto, e dunque potere ridonare a quest'ultima le sue forme, altrimenti strette dalle "cuciture metafisiche"; *dédoubler pour redonner*. Così facendo, Marion può finalmente giungere a leggere nella logica della carità il rilancio della filosofia e la vera proposta di superamento *meta*-fisico, che è possibile soltanto tramite una presa in carico, all'interno del mondo della vita, della immensa sproporzione dell'evento dell'ἀγάπη.

Giulia Ferrara

R. Bodei, *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Giglioni e G. Polizzi, Mimesis, Milano 2022, pp. 145.

Il volume *Leopardi e la filosofia*, curato da Gabriella Giglioni e Gaspare Polizzi, raccoglie otto scritti che Remo Bodei, nell'arco di un trentennio, ha dedicato a Leopardi. Il testo si inserisce in un filone, prevalente da qualche decennio, orientato a riscattare la figura del Leopardi "pensatore" dalla stroncatura che ne fecero, sin dall'inizio, De Sanctis e Croce. Se per questi ultimi, com'è noto, il genio di Recanati fu sommo poeta ma anche pessimo filosofo, già gli stessi Schopenhauer e Nietzsche, e poi studiosi italiani come Tilgher, Rensi, Luporini, Negri e Severino – per citare alcuni dei più noti – hanno restituito a Leopardi lo spessore di un pensatore di tutto rispetto, rivalutando soprattutto gli scritti in prosa, ossia le *Operette morali* e lo *Zibaldone*.

E così anche Bodei, per il quale Leopardi tocca temi «che attraggono fatalmente chi si interessa di filosofia» (p. 11). Basti pensare alla condizione di infelicità e dolore dell'uomo (*Il male e la sofferenza in Leopardi*, pp. 31-55), al desiderio di infinito e all'insoddisfazione nei confronti di ogni limite che ne ostacoli la soddisfazione (*Infinito e sublime in Leopardi*, pp. 63-75 e *Oltre la siepe: Leopardi e l'immaginazione*, pp. 111-132), alla solitudine del genere umano nella vastità indifferente di un universo ormai "copernicano" (*Vulcani sublimi*, pp. 77-95), alla critica del conformismo e della massificazione (*Passione del presente, deficit di futuro*, pp. 133-145), al rapporto fra ragione e sentimento e fra illusione poetica e verità filosofica (*Il percepito e l'immaginato: Leopardi tra romantici e neoclassici*, pp. 97-110).

Bodei si fa guidare, nelle sue riflessioni, dall'idea che in Leopardi la poesia non sia altro che filosofia proseguita con altri mezzi, ossia quelli del sentimento e dell'immaginazione (p. 13). Da qui i celebri versi della *Ginestra*, in cui si tratta di poetare, "con franca lingua, nulla al ver detraendo" (v. 115), ossia in omaggio a quella stessa verità che è lo scopo specifico della filosofia. Il presupposto di questa contaminazione fra poesia e filosofia è da rinvenire, secondo Bodei, nella tradizione filosofica italiana, la quale, a partire dalla svolta rinascimentale, sarebbe stata caratterizzata da una spiccata «vocazione civile», che la spinge a cercare un «pubblico più vasto» di quello degli accademici e degli specialisti, e, di conseguenza, a coltivare una «critica della ragion pura», ossia a prendere le distanze da una ragione che si auto-rispecchia nei propri risultati, per immergerla, senza timore, nella viva «opacità dell'esperienza» (p. 17).

Ed è proprio a partire dal trauma dell'incontro con l'esperienza irriducibile della vita, con il suo carico di dolore e di contraddizione, che Leopardi invoca la necessità di un'«ultra-filosofia» (*Pensieri immensi. Leopardi e l'«ultra-filosofia»*, pp. 57-61), ossia di un esercizio della riflessione in cui, come per Pascal, l'ultimo passo della ragione – o il primo? – consiste nel riconoscere che ci sono infinite cose che la sorpassano. L'ultra-filosofia, come mostra Bodei, consente di superare la lettura tradizionale secondo la quale Leopardi sarebbe stato dapprima sentimentale, e dunque poeta amico delle illusioni, e in seguito razionalista, e dunque filosofo che, imbattendosi nell'«arido vero», avrebbe demolito le illusioni poetiche giovanili. In realtà l'illusione, in Leopardi, ha un significato non già puramente «epistemologico» – tale cioè che possa essere smascherata dalla semplice scoperta della verità intesa come il suo contrario – ma kantianamente «trascendentale», nel senso che si impone, necessariamente, come ciò che offre agli uomini quel minimo di consolazione che consente loro non solo di vivere ma anche di ragionare. La capacità di immaginare una dimensione «vaga e indefinita», che trascende i limiti del mondo su cui si infrangono le nostre aspettative, è per Leopardi qualcosa di «reale», non di «illusorio» (*Zibaldone*, 51). L'immaginazione è in questo senso parte della verità, non il suo fittizio contrario, e un filosofo che non la prendesse sul serio, limitandosi a denunciarla come fonte di «falsità», sarebbe per Leopardi un «filosofo dimezzato» (p. 58), al quale sfuggirebbe un aspetto decisivo, forse il più peculiare, della natura umana. Del resto la ragione, secondo un'idea che Leopardi desume da Pierre Bayle, consiste più nel distruggere che nell'edificare, per cui essa «ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge (*Zibaldone*, 1834, 4 ottobre 1821)» (cit. p. 55). Le illusioni, tuttavia, sono qualcosa di più che semplice «combustibile» finalizzato ad alimentare la ragione decostruttiva dei moderni. Se, come sostiene sempre Bayle – in un testo che Bodei però non cita – la ragione è come un corridore che non sa che la corsa è finita, o, come Penelope, che disfa costantemente ciò che crea (*Risposta alle domande di un provinciale*), allora essa saprà che la corsa è finita proprio quando *dovrà* proseguitarla, dal momento che è ciò che resiste al «potere corrosivo» della ragione (p. 82) a rivelare il «vero» a cui essa aspira e che, al tempo stesso, ne segna i limiti: «Combattendo le illusioni, le passioni e i desideri umani in quanto li conosce, la *ragione* mostra la cruda verità [...] dell'uomo

nell'universo, ma nello stesso tempo mette alla prova la forza delle illusioni e sa che queste, le più robuste e vitali, resisteranno, indomite, sempre» (p. 59). Essendo "vitali", le illusioni, «potate dalla ragione, nondimeno rifioriscono continuamente» (*ibidem*).

Si potrebbe dunque dire che anche in Leopardi c'è, per Bodei, una "dialettica della ragion pura", che scatta nel momento in cui la ragione, pretendendo, illuministicamente, di estirpare le illusioni dall'animo umano, ricade essa stessa nell'illusione progressista e cattolico-liberale tipica della cultura italiana della prima metà dell'Ottocento. Ne deriva che la ragione, in Leopardi, più che demolire le illusioni giovanili – le uniche in grado di compensare la scoperta dell'«arido vero» – è chiamata a distruggere le illusioni che essa stessa tende a creare nella sua versione ingenuamente ottimistica. Con le sue pretese di dominio sulla natura e sugli uomini e con le sue promesse prometeiche, infatti, «la ragione stessa si è trasformata in una "grande illusione"» (p. 39). La trattazione leopardiana del «sublime naturale», soprattutto ne *La ginestra*, restituisce per Bodei il senso autentico del rapporto fra natura e ragione, al di là di ogni semplificazione "baconiana", e con particolare attenzione alle sue ricadute etico-sociali. La dignità e nobiltà dell'uomo, infatti, consistono per Leopardi non già in una impossibile e controproducente sotto-missione della natura, ma «nell'affrontare le sue forze distruttive rinsaldando quei legami civili che sorgono dall'orrore dinanzi al suo strapotere» (p. 80).

La trattazione del "sublime", unitamente alla lettura che Bodei offre de *L'infinito*, aiuta a comprendere l'ambivalenza di questo «orrore», sempre sul punto di trasformarsi, inspiegabilmente, in positivo stupore. Ed è qui che Bodei prende le distanze dalla tendenza recente a leggere Leopardi tramite la categoria post-nietzscheana di "nichilismo". Vero è che, nel Leopardi filosofo, il "nulla" viene testualmente elevato a principio metafisico dell'essere, della natura e di Dio stesso (p. 34), ma non v'è dubbio che il Leopardi di Bodei sia più vicino a Pascal e a Kant che a Nietzsche e Cioran (p. 23). Nell'accettazione della morte di Dio, infatti, non v'è in Leopardi alcuna euforia né particolare enfasi. Non è nella ragione né nella volontà, ma nel sentimento della malinconia, e più ancora della noia, che per Leopardi è possibile scoprire la verità, ossia l'insufficienza e la nullità di tutte le cose (p. 97). Ospite fortuito di un universo indifferente, l'uomo rimane capace di sollevare il proprio sguardo al di sopra di questo stesso universo, come lo sguardo che viene assunto al termine del *Cantico del gallo silvestre* (1824), dove Leopardi *immagina* la fine di tutte le cose con parole formidabili, che non a caso Bodei cita più volte nel suo testo, e in cui nello scenario nichilistico descritto prevale un senso di liberazione piuttosto che di desolazione. È questo il piacere specifico della poesia, che rende dolce, e sublime, anche una verità brutta: «"E lo stesso spettacolo della nullità [...] par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi e la soddisfi [...] della propria disperazione" (*Zibaldone*, 260, 5 ottobre 1820)» (p. 75). Forse è qui che si coglie, nella forma più nitida, il prodigio di cui è capace la filosofia proseguita con i mezzi della poesia, e cioè quell'ultra-filosofia che, mentre *dice* senza pudore la verità, *sollewa* dal peso, terribile, della sua manifestazione. Così, trasformando l'angoscia del nulla in una calma contemplazione della sua quiete, il Leopardi di Bodei invita a guardare in faccia, senza soccombere

e a testa alta, “l’abisso orrido e immenso” dove tutto infine precipita (*Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*).

Luciano Sesta

H. Tegtmeier - D.V. Auweele (eds.), *Freedom and Creation in Schelling* (Schellingiana 34), frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2022, pp. 456.

La trentaquattresima uscita della collana *Schellingiana* con cui la casa editrice tedesca *frommann-holzboog* dalla fine degli anni ’80 promuove la conoscenza del pensiero dell’autore e la sua ricezione è un volume collettaneo dedicato al binomio libertà e creazione. La pluralità prospettica dei quindici contributi traccia un itinerario filosofico nel tardo pensiero schellinghiano, elaborando una genealogia del suo discorso sulla libertà a partire dalla *Freiheitschrift* del 1809. Le quasi cinquecento pagine del volume – che si inserisce nel rinato interesse degli ultimi anni per il pensiero più tardo dell’autore – sono suddivise in quattro sezioni: la prima dedicata alla *Freiheitschrift*, la seconda al periodo di transizione tra il 1809 e la filosofia di Berlino degli anni ’40 con particolare riferimento ai *Weltalter*, la terza alla ripresa dei temi della *Freiheitschrift* nella *Spätphilosophie* e la quarta al rapporto di Schelling con i contemporanei e alla sua ricezione nella filosofia successiva.

La prima sezione mostra le diverse facce di un testo che appare come molto più che uno scritto sulla libertà umana: la riflessione sulla libertà catalizza una molteplicità di questioni che la travalicano e la ricomprendono, come il rapporto tra libertà e determinismo, tra natura e spirito, tra Dio e mondo (p. 10). Sotteso alla pluralità dei temi, è un corpo a corpo con il pensiero di Kant e con l’idealismo trascendentale: a partire dalla *Freiheitschrift* Schelling esplicita la propria difficoltà a intendere la libertà come un mero concetto e ricerca nuovi modi di affrontare il tema, oltre il formalismo kantiano e la dialettica hegeliana. Da un idealismo che abbia alla base “un vivo realismo” (*einen lebendigen Realismus*) deve svilupparsi un “concetto reale e vitale” (*reale und lebendige Begriff*) di libertà umana, che intercetta questioni di ambito pratico, come quella della responsabilità (N.C. Wachsmann, pp. 68-73). La centralità del motivo della vita mette in luce il carattere “performativo” tanto dell’Assoluto quanto della realtà (un “Dio vivente” e un “realismo vivente”), costituiti da trasformazioni interne ed endogene. La “dimensione performativa della trascendentalità” (B. Gelžinytė, p. 89) è espressa anche dalle considerazioni epistemologiche sul ruolo della copula e sulla legge di identità, che descrivono un’identità performativa e creativa (*schöpferische*), una legge del divenire identico. Gli “oggetti ad essa connessi”, che nel titolo delle *Ricerche Filosofiche* sembrano occupare un posto marginale, finiscono così per acquisire un ruolo primario. Nel testo del 1809 l’attenzione alla libertà umana, sebbene centrale, sembrerebbe quasi “strumen-



tale” alla tematizzazione della questione principale: la definizione dell’essenza Dio e la domanda sulla sua compatibilità con essa (R. Scheerlinck, p. 109).

Al centro della seconda sezione c’è il tema della temporalità. Nei *Weltalter* Schelling elabora un’ontologia temporale: attraverso il concetto di *Eigenzeit*, il tempo può essere compreso come condizione di possibilità di tutto ciò che “ha l’essere”. Più che l’origine, il tempo è il *Grund* dell’essere (P. Luy, p. 172): condizione di possibilità della libertà umana e della capacità di azione nel presente e verso il futuro. La temporalità dei *Weltalter* si articola secondo la tensione essenziale – già presente nella *Freiheitschrift*, e prima ancora nel commento al *Timeo* – tra necessità e libertà, tra il meccanicismo dell’emanatismo di matrice neoplatonica e l’*ex nihilo* della tradizione tomista. Tensione che si traduce, nelle tre redazioni del testo (1811, 1813, 1815), nel bisogno di conciliare la temporalità della storia con un passato pre-temporale e protostorico: un tempo premondano (*vorweltliche Zeit*) che, in ciascuna redazione, raggiunge diversi punti di equilibrio (D. Vanden Auweele, p. 143). Questa problematica innesca la rielaborazione della propria indagine e il cambiamento di metodo espressi nella *Spätphilosophie* mediante una concezione “positiva” della libertà: non compresa concettualmente, ma solo a posteriori, attraverso la rivelazione. Il pensiero schellinghiano, tra variazioni ed evoluzioni, sembra mostrare pertanto una continuità di fondo. Anche la filosofia dell’identità, lungi dal rappresentarne solo una fase – quella negativa – viene rielaborata nelle riflessioni successive. Il punto prospettico che consente questa analisi è la nozione di filosofia negativa, presentata nella sua prima elaborazione esplicita nella *Darstellung des Naturprozess* del 1843/44 (C. Danz, p. 182).

Nella terza sezione, dedicata alla ripresa di questioni della *Freiheitschrift* nella *Spätphilosophie*, i temi presi in considerazione sono in particolare: creazione, *Angst* e *Wesen*. Nella filosofia della rivelazione (con particolare riferimento all’*Urfassung der Philosophie der Offenbarung* del 1831) il nesso indissolubile tra libertà divina e umana integra la questione della creazione alla teologia trinitaria: la creazione del mondo e del tempo si lega alla generazione delle persone divine. Tenere insieme trinità, creazione e libertà è la chiave ermeneutica per comprendere la filosofia della mitologia e la filosofia della rivelazione: la creazione, intesa come processo di libera autorivelazione divina, è indispensabile all’articolazione della filosofia positiva (H. Tegtmeier, p. 283). Il concetto di *Angst*, centrale nella *Freiheitschrift*, segna la continuità con le riflessioni successive, in particolare della *Filosofia della Mitologia*. Da un ruolo prettamente ontologico e cosmologico (relativo al momento della caduta), il concetto di *Angst* assume un ruolo “psicologico” caratterizzando ciò che accade dopo la caduta: esso esprime una condizione umana “ineluttabilmente libera” (*inescapably free*) di incertezza e libertà, inaugurando il modo in cui l’esistenzialismo intenderà questo concetto (F. Wirtz, pp. 212-213). Un’analisi della nozione di *Wesen* e del suo ruolo nello scritto del 1809 accentua la positività del male elaborata da Schelling e ne mostra la fecondità nel dibattito contemporaneo, come ad esempio rispetto all’orizzonte problematico legato all’Antropocene (J.M. Wirth, p. 255).

L’ultima sezione del volume indaga, da un lato, il rapporto di Schelling con i suoi contemporanei, ricostruendo l’influsso dei fratelli Schlegel non solo sulla *Freiheitschrift*,



ma anche sullo sviluppo della filosofia positiva: la *Filosofia della Mitologia* e i *Weltalter* (1811) risentono infatti particolarmente dell'influenza degli studi sull'India di Friedrich Schlegel (L.F. Ježić, p. 361). Dall'altro, elabora la ricezione e l'influenza del pensiero schellinghiano nella filosofia successiva. L'accostamento con Schopenhauer, ad esempio – tanto per la radicalizzazione che quest'ultimo fa dell'"atto intelligibile" nella propria metafisica negativa, analizzata nella prima sezione del volume (L. Hühn, pp. 53-56), quanto per la differenza sostanziale nell'elaborazione della concezione kantiana della libertà – mostra la sua rilevanza per il dibattito analitico sul tema: la concezione positiva della libertà di Schelling e quella negativa di Schopenhauer hanno conseguenze significative, seppur opposte, nell'ambito della responsabilità morale (M.J. Thomas, pp. 291-292). Nella filosofia del Novecento un confronto obbligato è con la questione della legittimità della lettura ontoteologica di Schelling operata da Heidegger: sembra infatti riduttivo accusare di "soggettivismo" il Dio di Schelling (Y. Xia, pp. 333-338). L'analisi svolta – nonostante respinga la critica di Heidegger al soggettivismo, senza considerare adeguatamente quella alla nozione di fondamento – mette nondimeno in luce ancora una volta il contributo eversivo e innovatore di Schelling nei confronti della teologia naturale.

Il saggio finale, dedicato a un accostamento "paradossale" con Nietzsche, tenta di superare la presunta inconciliabilità tra l'ateismo del primo e il cristianesimo della tarda filosofia di Schelling attraverso un'analisi della figura di Dioniso, inteso come "Dio vivente". Entrambi rappresentano tentativi critici e non ortodossi di superare la "gabbia d'acciaio della razionalità"; in questo senso il cristianesimo di Schelling non distrugge la visione tragica del mondo, ma piuttosto la completa (J.P. Lawrence, p. 386).

L'unità di fondo del pensiero schellinghiano è rappresentata dall'attenzione rivolta, dalla *Freiheitschrift* alla filosofia positiva, al motivo della vita. Questa colloca la questione della libertà e della responsabilità umane in uno sfondo più ampio, che coinvolge questioni di carattere cosmologico, ontologico e teologico: è in questo quadro che il binomio che dà il titolo al volume, *libertà e creazione*, va tenuto insieme. I contributi in esso raccolti mostrano come Schelling rappresenti un'ispirazione primaria nei secoli XIX, XX per il realismo, l'idealismo, il vitalismo, l'esistenzialismo, il materialismo, il teismo e per la metafisica del processo e le sue critiche (p.14) e, al contempo, come il suo pensiero non finisca di esaurire la propria fecondità per il dibattito filosofico contemporaneo.

Federica Biscardi

L. Filieri, *Sintesi e Giudizio. Studio su Kant e Jakob Sigismund Beck*, Edizioni ETS, Pisa 2020, pp. 342.

In un saggio apparso nel 1920 Ernst Cassirer scriveva che J.S. Beck era stato forse l'unico, tra le fila dei post-kantiani, ad aver realmente compreso il motivo fondamentale della filosofia critica kantiana. Trattasi di un giudizio che, ad onor del vero, lo stesso

Kant aveva in principio condiviso, come dimostrano alcune sue lettere indirizzate all'ex allievo, in cui non esita ad affermare che questi, oltre a possedere un invidiabile talento matematico, sembra di fatto aver inteso i concetti della sua nuova filosofia in maniera assai più profonda di quanto non avessero fatto coloro i quali ne avevano dato pubblico apprezzamento. Non sorprende, dunque, se alla proposta del suo editore di dare alle stampe un compendio ufficiale delle opere critiche, Kant scelga, senza troppe remore, di affidare il progetto proprio a Beck. Inizia così un fecondo dialogo epistolare tra maestro ed allievo, che li vedrà impegnarsi per quasi un decennio – le lettere coprono un arco temporale che va dal 1789 al 1797 – in un intenso confronto teorico, costellato di interrogativi ed esplicite richieste di chiarimento da parte di Beck e di tentativi di spiegazione, non sempre pienamente soddisfacenti, da parte di Kant.

È a questo dialogo che, in prima battuta, Filieri rivolge la propria attenzione nell'intento di lasciar emergere le ragioni teoriche che andranno poi a comporre le tesi centrali dello *Standpunkt*; parte conclusiva di un'opera, nella quale convergono gli sforzi ermeneutici di Beck di individuare, come il titolo stesso intende rievocare, quel "punto di vista" dal quale poter contemplare l'intero orizzonte teorico della filosofia critica kantiana. Da qui, l'oculata scelta dell'autore di approntare una considerazione organica dello scambio epistolare tra Kant e Beck, comprensiva di puntuali rimandi testuali alle opere cui le lettere fanno esplicitamente o meno riferimento, su tutti la *Erste Einleitung* alla terza *Critica*. Ciò, per consentirci di «seguire e discutere i momenti genetici della riflessione beckiana» (p. 23), offrendoci al contempo uno sguardo privilegiato e, se vogliamo, più intimo dal quale guardare alla *Denkungsart* kantiana.

Le 27 lettere che compongono il carteggio, come intende infatti mettere in evidenza l'autore nella prima parte del saggio, rappresentano non soltanto il luogo della genesi della prospettiva metodologica che andrà a sostanziare la lettura beckiana della filosofia critica, ma finanche l'orizzonte di un'interazione nella quale Kant non potrà evitare di esplicitare le sue posizioni, finendo, di fatto, con l'interpretare se stesso: da un lato «rispondendo ai dubbi di Beck e chiarendo alcuni punti, dall'altro, in maniera spesso troppo inconsapevole, fornendo a Beck del materiale che quest'ultimo utilizzerà, pure non sempre in maniera pertinente, per interpretare l'opera del maestro» (p. 23). A guidare la prospettiva con cui Beck guarda alla filosofia critica è infatti un'impronta teorica ben definita che lo porta, contravvenendo con ciò ad un assunto chiave del criticismo, ad eleggere il metodo *costruttivo* della matematica a vero e proprio metodo filosofico. Una scelta che, come mostratoci da Filieri nel corso di un'analisi cronologicamente attenta e metodologicamente efficace delle lettere e dei primi due volumi che compongono l'*Auszug*, farà sì che aspetti dirimenti della filosofia critica, «quali la mediazione tra concetto e intuizione, la distinzione tra riferimento a oggetto e riferimento oggettivo come anche quella tra sintesi e unità (...) finiscono per ridursi ai suoi occhi a meri residui di un dualismo» che può ed anzi *deve* essere superato «mutuando il punto di vista dei principi in atto, della sintesi compiantesi» (p. 45). Un assunto, quest'ultimo, che pure confermerebbe la predilezione, da parte di Beck, per

quella particolare configurazione che la sintesi a priori avrebbe finito con l'assumere all'interno della seconda *Critica*.

Dopo essersi ampiamente dedicato alla genesi e sviluppo dell'interpretazione beckiana, discutendo delle istanze teoriche che ne stanno alla base – tra tutte, la riconfigurazione in chiave concettuale dello statuto formale dell'intuizione – ed aver messo in luce i limiti delle argomentazioni adoperate da Kant per rimediare alle storture interpretative dell'ex allievo, l'autore procede quindi ad analizzare l'intero arco argomentativo dello *Standpunkt*. Il suo obiettivo, nella seconda sezione del saggio, è quello di mostrare nel dettaglio *come* le questioni emerse nel corso dello scambio epistolare trovino coerente declinazione nella "postulazione" del rappresentare originario, quale principio performante ogni nostra possibile esperienza. Proprio l'assunzione di un tale *punto di vista* – questa, come spiega e argomenta Filieri, è di fatto «la definizione migliore che si possa dare del rappresentare originario» (p. 143) –, ciò che, secondo Beck, consentirebbe di "risolvere" molte delle questioni erroneamente lasciate aperte dalla filosofia critica kantiana.

Nella parte conclusiva del saggio, mostrato dapprima il ruolo chiave che la critica alla *Theorie der Vorstellungsvermögens* di K.L. Reinhold ha giocato nella definizione della proposta teorica di Beck, Filieri passa quindi ad analizzare le direttrici argomentative dello *Standpunkt* provandone, di volta in volta, la tenuta dinanzi al testo critico. Emerge così, nell'ambito di un'indagine tutt'altro che neutrale, la radicale incongruenza tra gli assunti teorici che compongono la proposta interpretativa di Beck e le ragioni di fondo che animano lo spirito della filosofia kantiana. Attraverso una lettura attenta e puntuale delle sezioni I e II – le più marcatamente teoriche – dell'opera beckiana, l'autore mostra infatti come l'assunzione del punto di vista del rappresentare originario traduca il paradigma di una "sintesi immediata" che è del tutto assente nella filosofia critica e che, nei fatti, finisce con lo stravolgerne alcuni degli assunti chiave: primo fra tutti, quello relativo al ruolo fondamentale del *Giudizio* in seno alla sintesi a priori. Nello *Standpunkt*, infatti, le difficoltà dapprincipio riscontrate da Beck nel comprendere lo statuto formale dell'intuizione si sostanziano nell'abolizione della distinzione kantiana tra il carattere "ricettivo" delle forme sensibili e quello "normativo" delle categorie: entrambe, nell'ottica beckiana, non sono altro in fondo che «articolazioni, o meglio variazioni modali, dell'attività del rappresentare originario» (p. 152) e, pertanto, restituiscono «funzioni immediatamente determinanti» (p. 168; corsivo mio) che, per loro definizione, non necessitano dell'azione mediatrice dello schema temporale. A fare le spese di questa «compressione dello schema sulla categoria» (p. 168) è proprio l'attività della *Urteilskraft*, la cui funzione viene di fatto declassata al piano "derivativo" della resa proposizionale: stravolgendo completamente lo spirito del criticismo, Beck individua cioè nei giudizi elementi sì indispensabili all'umano processo conoscitivo, ma riconosce loro la sola capacità di «esprimere la sintesi a priori, senza poterla fondare e rendere possibile» (p. 181). Ed è appunto in questo dislocamento dell'attività della facoltà del *Giudizio* dal piano dei fondamenti della sintesi a priori, che risiederebbe il problema principale della

lettura beckiana. È questa, detto in altri termini, l'operazione che, secondo quanto argomenta l'autore, non avrebbe di fatto consentito a Beck di comprendere come lo sviluppo autenticamente "critico" della ragione kantiana sia invero un processo che chiama in causa proprio quella istanza normativa del giudizio, che lo *Standpunkt* ha preteso di riassorbire totalmente nell'esercizio della *Handlung* originaria.

È a questo punto, che le ambizioni ermeneutiche del saggio convergono nel tentativo di argomentare, accogliendo con ciò la provocazione beckiana, la generalità di un punto di vista sulla filosofia critica che – stavolta *contra* Beck – riaffermi la centralità della funzione del Giudizio *per e nella* sintesi, ribadendo l'essenziale vocazione legislativa della ragion pura. Nel farlo, Filieri istituisce un dialogo tra lo *Standpunkt* e la prima *Critica*, seguendo un sentiero argomentativo che, in un certo qual modo, è lo stesso Beck ad aver tracciato. Sono infatti le «forzature beckiane relativamente allo statuto dell'intuizione» ad obbligarlo, per così dire, ad «approfondire la dottrina kantiana dell'intuizione» (p. 255), per cercare tesi ed argomenti più convincenti di quanto non lo fossero stati quelli scritti di pugno dallo stesso Kant. Tesi ed argomenti che, come mostra puntualmente l'autore, pure contribuirebbero a fornire risposte pertinenti all'attuale dibattito sul (non)-concettualismo kantiano. Tra questi, vi è certamente quello riguardante il carattere "proto-sintetico" associabile alle forme sensibili dell'intuizione; carattere che, come mostratoci nel corso di un'analisi che ripercorre agilmente i momenti della prima *Deduzione* categoriale, risulta essere strettamente funzionale alla determinazione oggettiva messa spontaneamente in atto dall'intelletto, ma mai riducibile *tout court* ad essa.

Non comprendendo ciò, Beck non ha potuto cogliere il fatto, reso esplicito nel testo della seconda edizione della stessa *Deduzione*, che è proprio il Giudizio la facoltà deputata da Kant a «disciplinare la connessione sintetica tra intuizioni e concetti» (p. 266) per produrre *a priori* la possibilità della loro *necessaria* unità sintetica, rendendo al contempo esplicita l'essenziale attitudine normativa della ragion pura.

Muovendo dalla convinzione che il lavoro esegetico di J.S. Beck meriti una maggiore attenzione da parte degli studiosi e degli interpreti della filosofia kantiana, Luigi Filieri ci consegna un'indagine metodologicamente accurata, nonché efficace sul piano teoretico, che riesce a guidarci al di là delle estremizzazioni ermeneutiche dell'opera beckiana, mostrandoci *in concreto* la possibilità di tradurle in nuove risorse teoriche, capaci di orientare in maniera efficace l'attuale nostra comprensione della filosofia critica kantiana.

Jessica Segesta