

---

## RECENSIONI

---

### Filosofia

SALOMON MAIMON, *Saggio sulla filosofia trascendentale*, a cura di Stefano Volpato, Aracne, Roma 2019, pp. 644.

La recente edizione del *Saggio sulla filosofia trascendentale* (1790), curata e presentata in una nuova traduzione italiana da Volpato, comprende oltre al testo originario – completo di *Breve panoramica di tutta l'opera* e altre aggiunte – una serie di articoli e scritti, riproposti in appendice per chiarirne il contesto teorico.

L'autore, Salomon Maimon (1753-1800), benché Fichte lo considerasse a ragione uno dei maggiori pensatori dell'epoca, viene citato raramente. In media, alla supponenza dei contemporanei è subentrata la serena indifferenza dei posteri. Ironicamente, le sventure di cui è costellata la sua vita – tra cui essersi sposato a undici anni, aver sperimentato la fame, l'alcolismo, l'esilio e l'elemosina – ne hanno almeno reso celebre l'*Autobiografia*, mettendolo però nelle peggiori condizioni per dare ai suoi lavori la parvenza di una qualche "rispettabilità" accademica ed essere ascoltato. Ha avuto poi la sfortuna di essere un "filosofo di transizione". Vissuto a cavallo di due epoche storiche, la sua produzione si pone al bivio di almeno quattro diverse culture, non sempre comunicanti: l'illuminismo tedesco, la *seconda scolastica* latina, la *Haskalah* filosofica berlinese e la cultura rabbinica polacco-lituana nelle sue varie ramificazioni anche cabbalistiche.

Lo stesso *Saggio* si iscrive più nel genere letterario del "commentario" ebraico che in quello del "saggio", complicandone ulteriormente l'ermeneusi; e si tratta, in effetti, di un commentario – sottilmente polemico – alla *Critica della ragion pura* (1781) dove, a due anni dalla seconda edizione (1787), Maimon – sbucato da un'esistenza a dir poco rocambolesca – propone una radicale "emendazione" dell'opera kantiana. Una formula a suo modo tagliente, ma poco compresa dai contemporanei quanto dai posteri. Per quanto sia tradizionalmente bollato come un autore oscuro, dove una terminologia traballante aggrava una scarsa dimestichezza con il tedesco, Maimon pare in verità piuttosto limpido. Non sentenza, argomenta passaggio per passaggio. Gli viene spesso contestata la sua interpretazione di Kant, eppure nel caso – alquanto singolare – dell'autore del *Saggio* la migliore analisi della *Critica* in circolazione era probabilmente quella che stava scrivendo lui. In fin dei conti, come ricordato nella *Nota introduttiva*, le due opere hanno in comune di essere state accolte nel quasi completo silenzio.

Queste difficoltà (e molte altre) non hanno giovato alla sua ricezione. Tralasciando l'ingiusta catalogazione come geniale critico di Kant senza una posizione propria, la "casella" classicamente assegnata all'autore del *Saggio* è quella di "anello di congiunzione" tra idealismo critico e idealismo speculativo. Vista la comprovata influenza sulla filosofia fichtiana, questo è difficile da negare. D'altro canto, per comprenderne pienamente il rilievo conviene andare un passo indietro. La migliore introduzione alla figura di Maimon sono forse alcune parole che possiamo trovare in una lettera di Kant a Herz, il quale gli aveva inoltrato il manoscritto.

La reazione di Kant al *Saggio* si può riassumere così: l'autore di queste pagine – checché ne dica – non è esattamente un mio alleato (nello sviluppo dell'opera critica), è piuttosto un avversario. Tuttavia «nessuno dei miei avversari ha compreso me e la questione principale tanto quanto il sig. Maimon» (p. 20). A rendere del tutto trasparente il riconoscimento venato di sospetto che trapela da queste e altre lettere di Kant, concorrono almeno due fatti: da un lato, Maimon – oltre a “restaurare” lo scetticismo humeano – afferma che il suo sistema coincide con il sistema leibniziano (ben inteso) fin dei minimi dettagli; dall'altro, si dimostra un critico ben più insidioso di Eberhard e degli altri “leibniziani” e accoglie la svolta critica fino a “precorrere” l'idealismo successivo e lo stesso Kant. Non a caso, secondo Fichte è proprio grazie al suo contributo se la filosofia critica «ha subito un totale rovesciamento. Tutto quello che egli ha fatto lo ha fatto senza che nessuno lo rilevi e intanto si guarda a lui dall'alto in basso. Io penso che i secoli futuri si faranno amaramente beffe di noi» (J.G. Fichte, *A Reinhold 1795*, citato in E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Pigreco, Milano 2016, vol. III, p. 171). Queste due lettere paiono più che sufficienti a chiarire il rilievo storico del *Saggio* e del suo autore. Viene anzi naturale confrontare lo spazio – e il lavoro – che, negli ultimi due secoli, la storia della filosofia ha dedicato alle più disparate letture della *Critica della ragion pura*, con quello dedicato al filosofo polacco che, a detta dello stesso Kant, era forse il suo interprete più acuto. Non mancano ovviamente alcune fortunate eccezioni, come ad esempio gli studi di Cassirer, Moiso e Verra, che ha curato l'edizione dei *Werke* e una prima parziale edizione italiana delle sue opere (1971), seguito poi da Ciafardone (1987). Ma non si può dire che i tentativi di comprenderne in modo globale e sistematico lo specifico contributo teoretico siano stati molti. Ancora meno – forse solo Fichte – sono tornati esplicitamente a riflettere sul contenuto delle sue tesi per sottoporle alla propria riflessione teorica. Eppure, il suo pensiero – oltre a essere un tassello fondamentale per capire gli sviluppi filosofici che vanno da Kant alla stagione idealistica, fino alla Scuola di Marburgo – rivela un potenziale teoretico ancora attuale e per lo più inesplorato. Come sottolineava Cassirer nel xx secolo, l'opera di Maimon «pone un complesso di questioni che, essendo state lasciate da parte dal movimento filosofico del tempo, rimangono ancora aperte» (*ibi*, p. 169). Queste parole – come dimostra il rinnovato interesse alla radice della nuova edizione – si potrebbero sottoscrivere anche oggi.

In primo luogo – segnando un netto distacco da pensatori come Reinhold ed Enesidemo-Schulze – il *Saggio* riconduce il problema della “cosa in sé” a quello dell'oggettività in modo anche più chiaro e conseguente di quanto avvenga nella *Critica*. Non si tratta che di un *concetto-limite* o, con le parole di Maimon, dei “limiti degli oggetti”. Di pari passo, il “soggetto” trascendentale è soltanto un'espressione per designare le leggi universali della conoscenza e le categorie non possono che essere “calate” nello spazio-tempo, in una prospettiva simile a quella dello *schematismo trascendentale*. Ma anche da questo punto di vista la soluzione del *Saggio* sembra fare un passo oltre a Kant, anticipando di un secolo pieno alcune tesi del neocriticismo di Cohen e Cassirer (oppure, per certi versi,

tornando a Leibniz): spazio e tempo per lui sono “forme della diversità” – cioè concetti – non *intuizioni*, aspetto che aiuta a comprendere la sua originale soluzione al problema del *quid juris?* In sintesi: i concetti non si connettono mai ai dati sensibili in senso stretto, ma solo alle *idee della ragione* oppure – e qui la teoria di Maimon si distanzia esplicitamente da Kant – alle *idee dell'intelletto* o *differenziali*. Alla domanda se la “cosa in sé” sia un limite per la conoscenza, il filosofo risponderebbe negativamente. Nel *Saggio* si afferma piuttosto una sofisticata forma di identità tra razionale e reale. “Cosa in sé” e concetto, «sono oggettivamente la stessa medesima cosa, e solo soggettivamente, in relazione cioè all'adeguatezza della nostra conoscenza, sono reciprocamente differenti» (p. 540). Tuttavia, non si disconosce che – secondo la definizione di “scienza delle cose in sé” che ne dà Kant – la metafisica sia impossibile. Il noumeno, inteso come un *quid* a cui “togliamo le note del sapere”, è «una parola vuota senza alcun significato: non solo, infatti, è impossibile dimostrare l'esistenza di questa cosa, ma anche soltanto farsene un concetto» (*ibidem*). Si sostiene però – in un modo che (come ha influenzato Fichte) potrebbe avere influenzato Hegel – che tale criterio è insufficiente: la metafisica, intesa come *scienza dei limiti del fenomeno* (cioè delle idee), per Maimon non solo è possibile, è necessaria. Le idee sono però da intendersi come “oggetti del pensiero adeguato” e a queste si è sistematicamente condotti mediante la conoscenza dei fenomeni, in un processo di adeguamento progressivo e inesauribile. In caso contrario, secondo gli argomenti del *Saggio*, non sarebbe possibile alcuna conoscenza di un oggetto in generale e, in linea di principio, la piena conoscenza è sempre di un oggetto in genere perché, secondo i suoi presupposti, deve essere logica (analitica). Maimon vuole infatti dimostrare che le proposizioni sintetiche derivano «dall'inadeguatezza della nostra conoscenza» (p. 133); mentre, per un “intelletto infinito” – che, si noti, è sì *intellectus archetypus* ma non comporta alcuna *intuizione intellettuale* – ogni verità sarebbe analitica e riguarderebbe un unico e medesimo oggetto. In ultima analisi, sensibilità e intelletto secondo l'“ordine oggettivo” coincidono, cancellando ogni dualismo dal sistema critico (vero o presunto che fosse).

Se Kant mostra qualche oscillazione, Maimon su questo punto non lascia spazio a dubbi: una volta attuata in modo conseguente la svolta critica, il “dato” non è più da intendersi come l'effetto di una causa assolutamente esterna (che è impensabile) ma come qualcosa che non si può spiegare in base alle proprie leggi e deve essere *inferito*. D'altra parte, anche quello che per noi è un semplice “dato”, come ad esempio il colore “verde”, per un intelletto infinito sarebbe ricavabile geneticamente e quindi comprensibile in base ai suoi presupposti primi, allo stesso identico modo in cui noi comprendiamo un calcolo matematico o un sillogismo con un numero limitato di elementi. In questo senso, la differenza tra intelletto “umano” e “divino” ha senso solo ed esclusivamente da un punto di vista “finito” – è una differenza di gradi, non qualitativa – e la matematica rappresenta così la linea di confine dello scetticismo empirico di Maimon. Le proposizioni matematiche sono sintetiche *a priori*, sono «cioè regole dell'intelletto date con la costruzione degli oggetti» (p. 550) e, come il *principio di con-*

*traddizione* è la legge di tutti i principi analitici, quella di tutti i giudizi sintetici è il “principio di determinabilità”. Tale criterio conduce Maimon a rimettere in discussione la causalità in quanto illusione (soggettiva) dell’immaginazione e, di pari passo, a negare l’oggettività delle scienze empiriche che necessiterebbe per lui di un’induzione completa. Al contrario, secondo i presupposti del *Saggio*, le proposizioni matematiche, benché in via soltanto ipotetica, sono *oggettivamente necessarie*. Rappresentano anzi il vero e proprio modello dell’oggettività, attraverso cui delineare una più vasta prospettiva aletologica di stampo *coerentista e costruttivista* a cui la presente edizione rivolge un’attenzione particolare. Nel *Saggio*, l’*a priori* si configura come *pura costruibilità* e le categorie sono condizioni di possibilità della stessa percezione. Soluzione, quest’ultima, su cui Kant e Maimon erano forse più vicini del previsto. Per come la pone il filosofo, ci sono due modi di concepire un concetto come *sintesi del molteplice*. Il primo – scelto (nella sua lettura) da Kant – è quello di porre a fondamento un’intuizione, che l’intelletto pensa secondo una regola; il secondo, argomentato nel *Saggio*, comporta che l’intelletto pensi «semplicemente una regola, che determina un rapporto tra oggetti logici del tutto indeterminati, grazie al quale gli oggetti stessi vengono determinati» (p. 277). Così, da un lato, il pensiero puro (in senso stretto) non ha alcun oggetto oltre al *concetto di un ente in generale* (*Ens logicum*) o *idea della ragione*; dall’altro, nemmeno l’oggetto del pensiero “applicato” è un’intuizione. È piuttosto il *concetto di un ente reale* (*Ens reale*) o *idea dell’intelletto*. Maimon è d’accordo con Kant nel ritenere che le idee di cui si occupa la metafisica non siano concreti oggetti d’esperienza ma concetti-limite, ai quali «approssimarsi sempre più nell’esperienza» (p. 304). E tuttavia, secondo il *Saggio*, questo vale per tutte le scienze degne di questo nome. Anche la matematica e la fisica poggiano infatti su antinomie, tanto quanto le idee kantiane di Anima, Mondo e Dio. Anzi, la stessa opposizione tra intelletto finito (e scetticismo empirico) e “intelletto divino” (e dogmatismo razionale) è antinomica e l’unica soluzione possibile è nel progresso all’infinito dal concetto all’idea. Esito che – oltre a muovere dal medesimo dilemma relativo alla *Dialettica trascendentale* – sembra prefigurare la concezione secondo cui ogni concetto è antinomico, chiave di volta della *Scienza della logica* (1812) hegeliana (e dunque del *metodo dialettico*). Inoltre, la lettura del *Saggio* consente di cogliere la centralità sistematica della *teoria delle idee* come necessario corollario della teoria post-kantiana delle categorie, questione che di rado è stata approfondita in modo proporzionale al suo impatto teorico dalla *Dialettica* in poi. Parallelamente, aiuta a chiarire meglio i rapporti tra *logica formale* e *logica trascendentale* – che per lui si presuppongono a vicenda – dando così alla teorizzazione di categorie e *a priori* un contributo che è più facile apprezzare oggi di quanto lo fosse alla fine del XVIII secolo. Ad esempio, sotto l’indagine scettica maimonea il sistema *a priori* di *Logica* ed *Eстетica trascendentali* viene messo alla prova fino a mostrare la sua insufficienza e la necessità di una nuova ontologia formale critica. Tale impostazione conduce Maimon a cogliere con rara precisione alcune fragilità dell’architettura categoriale kantiana, senza ribaltarla integralmente in

metafisica speculativa – come fanno Fichte e Hegel – né scartare in blocco il problema del sintetico *a priori*, come farà il neopositivismo logico. Il suo lavoro mira piuttosto a riformulare la questione anche contro la lettera della *Critica*: quello che – davanti al fatto compiuto della rivoluzione einsteiniana – proporranno il Reichenbach di *Relatività e conoscenza a priori* e lo scritto *Sulla Teoria della Relatività* di Cassirer. In particolare, può essere sorprendente rileggere una nota tesi maimonea alla luce delle conclusioni tratte da questi pensatori in merito alle ricadute della fisica di Einstein per l'*Estetica trascendentale*. Quando afferma di ritenere «la *Critica della ragion pura* un'opera tanto classica e tanto poco confutabile quanto lo è, nel suo campo, l'opera di Euclide» (p. 394), pur ponendo il discorso “all'opposto”, Maimon sembra cogliere in anticipo su tutti il nesso essenziale che, un secolo dopo, caduta dal piedistallo la geometria euclidea, condurrà alla crisi del sistema *a priori* della prima *Critica*. Come chiarisce Volpato, entrambe sono sì “inconfutabili”, ma soltanto in via ipotetica. Così, che ne si condividano o meno gli esiti scettici, la sua critica al principio di causalità – esclusa, sulla falsariga di Hume dal novero delle categorie – finisce per porre al cospetto di Kant la possibilità che il confine tra “principi empirici” e “principi categoriali” da lui tracciato andasse rimesso in discussione. Un problema che – nell'arco del XX secolo e oltre – tale è rimasto, al punto da lasciar presagire un totale abbandono del sistema critico. Sia nei progetti di “riforma” sia in quelli più rivoluzionari, il contributo teorico racchiuso nel *Saggio* ha aperto molte strade e sollevato numerosi problemi ancora aperti. Forse oggi – passando dal rimettere discussione le classiche opposizioni tra scetticismo e dogmatismo, idealismo e realismo – si iniziano a porre le basi per affrontare la questione fondamentale, cioè se Maimon sia o meno riuscito nel suo intento di riformare la filosofia critica e perché. Per ora la sua teoria, al contrario della *Critica*, non è stata accolta né “confutata” in via definitiva. Di fatto, il quanto di sfida che ha lanciato a Kant – come, *a posteriori*, a buona parte della filosofia contemporanea – è ancora a terra. Tuttavia, venendo lentamente alla luce, sempre più elementi suggeriscono che il tempo possa dare ragione a Fichte e che un giorno qualcuno si farà «amaramente beffe di noi» (J.G. Fichte, *A Reinhold 1795*, cit., p. 171).

Federico Avogadro