

Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel 1799-1800*, Hrsg. Manuela Köppe, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, pp. LIX-380, s.i.p.

Si tratta del dodicesimo volume della edizione completa (*Gesamtausgabe*) dell'epistolario di Jacobi, edizione completa che viene attualmente curata da Walter Jaeschke e Birgit Sandkaulen e che è promossa come progetto di ricerca della Accademia delle scienze di Sassonia in Lipsia, venendo finanziata nell'ambito del programma delle Accademie della Repubblica Federale tedesca e dello Stato di Sassonia. L'attuale edizione si avvale dei lavori preparatori realizzati nel tempo dalla Commissione-Jacobi della Accademia bavarese delle scienze di Monaco. È già stata più volte sottolineata dalla letteratura su Jacobi l'importanza fondamentale che in lui e per lui aveva la lettera come forma dialogica di elaborazione e di comunicazione delle proprie vedute fondamentali. Accennerò soltanto che lo scritto che lo ha reso famoso, e che rappresenta certamente uno dei contributi fondamentali che Jacobi ha apportato alla filosofia, cioè la *Dottrina di Spinoza*, è costituito da "lettere al signor Moses Meldelsohn". La pubblicazione dell'epi-

stolario mette così a disposizione del pubblico scientifico uno strumento essenziale non soltanto per ricostruire la biografia di Jacobi nel contesto storico, filosofico, culturale e politico della sua epoca, ma anche per procurarsi una conoscenza affidabile dei suoi interessi filosofici essenziali e degli svolgimenti del suo pensiero.

Il volume qui presentato abbraccia l'epistolario dal 1799 al 1800 ed è curato da Manuela Köppe. Raccoglie le lettere di e a Jacobi dal numero 3690 al numero 3987 dell'epistolario complessivo (ricevuto, rintracciato o accertato): si tratta in tutto di 298 lettere, che sono pervenute o delle quali si ha notizia certa nel periodo in questione, 152 scritte da Jacobi o per suo incarico, e 146 dirette a Jacobi. La curatrice, che ha scritto una introduzione informativa e competente, fa osservare che una delle peculiarità di questo volume consiste nel fatto che ad alcune lettere in senso proprio vengono associati degli allegati (*Beilagen*), ossia lettere di terzi o documenti, che venivano aggiunti alle lettere principali come occasione di chiarificazione da parte dei corrispondenti o di approfondimento dei temi in gioco. La parte principale di tali allegati in questo volume riguarda la cosiddetta "contro-

versia sull'ateismo" e la celebre *Lettera a Fichte* di Jacobi (ancora una lettera!). A questo volume di Testi delle lettere si giungerà nel tempo (auspicabilmente presto) un volume della seconda serie, cioè il Commentario, che offrirà le informazioni e i riferimenti essenziali – storici, biografici, letterari, filosofici – per contestualizzare, studiare e comprendere il potenzialmente ricchissimo materiale delle lettere. Tra i corrispondenti di Jacobi appaiono filosofi e intellettuali di prima grandezza: pensiamo – per citarne solo alcuni – a Franz Baader, al poeta e filosofo danese Jens Baggesen, al filosofo di Gottinga Friedrich Bouterwek, a Fichte, a Goethe, a Herder, a Wilhelm von Humboldt, al teologo Köppen, all'editore Perthes, al pedagogista Pestalozzi, a Elise Reimarus, a Reinhold, a Johann Paul Friedrich Richter (Jean Paul), al conte Friedrich Leopold Stolberg-Stolberg (la cui conversione alla Chiesa cattolica fece molto discutere e attirò su di lui gli strali e la delusione di Jacobi).

La curatrice fa osservare che le lettere di questo periodo si inseriscono in un arco temporale più ampio, che ha inizio nel 1794, allorché Jacobi lascia la sua casa di Pempelfort di fronte all'avanzata dell'esercito rivoluzionario francese, e che ha una conclusione con il trasferimento a Monaco nel 1805. In questo periodo Jacobi si è trovato tra l'altro di fronte alla necessità di reperire una nuova sistemazione che – dopo un certo tempo di "vita zigana" – poté infine fissare a Eutin (Schleswig-Holstein) nel 1799. Questa circostanza non resta senza conseguenze per la sua attività di scrittore. Con la sistemazione nella nuova dimora riprende, dopo un pausa, la attività pubblicistica. Nel periodo abbracciato da questo volume Jacobi pubblica così due scritti: la *Premessa al Taccuino superfluo* e la *Lettera a Fichte*, che viene pubblicata in volume (edizione ampliata) presso l'editore Perthes di Amburgo nel 1799 con il titolo: *Jacobi a Fichte*. La pubbli-

cazione avvenne su desiderio di Reinhold e con il consenso di Fichte. È noto che Jacobi fu sollecitato a elaborare la *Lettera a Fichte* anche dalla iniziativa di quest'ultimo che, nell'*Appello al pubblico* del gennaio 1799, lo pregava di intervenire nella "controversia sull'ateismo" nella quale egli era stato coinvolto e che è all'origine delle sue dimissioni da Jena. L'epistolario relativo alla "controversia sull'ateismo" e alla *Lettera a Fichte* – in cui intervennero potentemente anche Reinhold e Jean Paul, ma non solo – rappresenta una parte centrale di questo volume dell'Edizione. Tuttavia, per tenermi adesso soltanto agli aspetti filosofici, ricorderò che nel periodo 1799-1800 Jacobi riprende il suo confronto critico con Kant, che lo avrebbe portato a pubblicare nel 1801 presso l'editore Perthes di Amburgo *Sull'impresa del criticismo di ricondurre la ragione all'intelletto e di dare una nuova direzione [Absicht, intenzione, scopo] alla filosofia in generale*. Comunque si valutino in se stesse le critiche di Jacobi non si può negare che si tratta di un saggio interpretativo della filosofia di Kant di straordinaria penetrazione e acutezza.

Non è errato vedere nel dibattito epistolare e pubblicistico che ha accompagnato l'apparizione della *Lettera a Fichte* (anche) una controversia sul rapporto fra la filosofia e la vita. Nella *Lettera* Jacobi aveva dichiarato che la dottrina della scienza aveva una natura nichilistica in quanto produceva uno svuotamento e un annichilimento della realtà della vita. In un frammento della stesura originaria della *Lettera* (databile al marzo 1799) troviamo la celebre espressione, che sarebbe entrata nel testo pubblicato: «In verità, mio caro Fichte, non deve affatto infastidirmi se Lei, o chicchessia, vuol chiamare *chimerismo* quello che oppongo all'idealismo, che io accuso di *nichilismo*». In un frammento allegato a una lettera a Reinhold – il quale, come è noto, avrebbe voluto collocarsi in un

punto medio fra Jacobi e Fichte – quest’ultimo offre un proprio approccio alla relazione di filosofia e vita che vorrebbe superare l’accusa di praticare una filosofia che svuotava di sostanza la vita. Si danno per lui due punti di vista del pensiero, quello del pensiero naturale e comune, che pensa immediatamente gli oggetti, e quello artificiale, nel quale in maniera intenzionale e consapevole si pensa il pensiero stesso. Sul primo piano si muovono la vita ordinaria e la scienza (nel senso materiale); sul secondo piano si muove la filosofia trascendentale, che non per caso viene chiamata dottrina della scienza, scienza del sapere. Questa non è affatto il “sapere oggettivo e reale”, ma ne è piuttosto la teoria. La filosofia (trascendentale) non pretende affatto di espandere il pensiero comune e reale con i propri pensieri, ma desidera soltanto comprendere e rappresentare quest’ultimo, ovvero vuole pensare il pensare reale. Le forme di comprensione che la filosofia sviluppa sono ciò che si chiama le “deduzioni”. Il lavoro del filosofo è come quello di un artigiano che compone via via un corpo, prima facendone lo scheletro, poi rivestendolo passo dopo passo di vene, muscoli e pelle. Se dopo questo lavoro qualcuno chiedesse ancora di far vivere il corpo, il filosofo (trascendentale) risponderebbe: solo la natura (cioè la vita) dà la vita, non l’arte (filosofica). La filosofia trascendentale è precisamente quella filosofia che è metodicamente consapevole, in concomitanza del suo operare riflessivo, di questa limitazione epistemologica: essa non crea attraverso i propri pensieri il corpo reale (la coscienza reale), né vuole farlo, ma ne elabora la comprensione, e *in ciò* fa sorgere di esso una immagine riflessa. Jacobi però incarna e persegue una via diversa da questa, primariamente epistemologica, della filosofia trascendentale. Il suo programma è ancora sempre quello di «svelare l’esi-

stenza», non quello di dedurre le categorie della coscienza reale. Jacobi pensa una filosofia del “chi”, non del “che cosa” – riprendo qui una significativa distinzione di Birgit Sandkaulen (Cfr. *Jacobis Philosophie*, Meiner, Hamburg 2019) –; egli persegue cioè una filosofia esistenziale che ha al suo centro la persona-in-atto prima della sua determinazione concettuale. L’Epistolario, data la sua natura dialogica e “interlocutiva”, è uno strumento assai efficace per avvicinarci a questa idea jacobiana di filosofia, o meglio: di filosofare.

Marco Ivaldo\*

Stefania Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018, pp. 118, € 25,00.

Stefania Achella, curatrice di questo volume, nota (p. 8), citando Manfred Frank, come lo studio di Hegel sia sembrato prevalere per lunghi anni in terre anglosassoni a opera soprattutto della filosofia analitica, e come avesse quasi perso rilevanza perfino in Germania. A questa tendenza, foriera soprattutto di una semplificazione del sistema hegeliano, di una sua riduzione, nel migliore dei casi, a una forma di empirismo un po’ ingenuo, intende rispondere questa raccolta di lezioni di seminario, tenute nel 2015 e 2016 presso la Scuola Normale Superiore, da Remo Bodei, Jean-François Kervégan, Angelica Nuzzo e Walter Jaeschke. Vi compaiono saggi che mettono a tema nodi importanti della filosofia hegeliana, tali da condizionare lo svolgimento successivo della storia della filosofia: gli studiosi sono, cioè, convinti che il pensiero hegeliano «nell’ancorarsi al proprio tempo, è sempre già un passo oltre di esso» (p. 19). Ciò avviene perché Hegel propone una categorizzazione dell’esperienza, individuando modi razionali universali,

\* marcoivaldo25@gmail.com; Università Federico II di Napoli.

in grado di costituire ogni forma di esperienza successiva. In *Lezioni hegeliane*, si ritorna dunque a una nozione “forte” di filosofia, in specie di filosofia hegeliana, cioè debitrice alla logica-metafisica hegeliana. Esigenza che rende omaggio alla tradizione pisana e normalista di studi sull’idealismo tedesco e, soprattutto, come ricorda Achella nell’ «Introduzione» (cfr. p. 9), al magistero di Claudio Cesa.

Nel saggio «Hegel dal “nuovo mondo” al tramonto di un’epoca» (pp. 21-35), come ricorda Achella nell’ «Introduzione» (cfr. p. 9), Remo Bodei affronta innanzitutto il nesso hegeliano di esperienza storica e ragione: egli assume il fatto che l’oggetto della filosofia sia costituito dai molteplici domini di esperienza dell’uomo; Hegel è in particolare testimone dell’alba di un nuovo mondo storico, l’età borghese-capitalistica, e tenta di conoscerne la relazione con la precedente esperienza storica e con le costruzioni storiche che progressivamente si affermano nell’Europa a cavaliere tra XVIII e XIX secolo. Bodei riprende icasticamente le metafore hegeliane, da lui già approfondite in numerose opere: la filosofia hegeliana si dipana tra la civetta della conoscenza e la talpa della razionalità nascosta, destinata tuttavia a emergere. Questi due aspetti speculativi sono espressioni di un unitario agire razionale dell’uomo, sono oggetto di *Wirken*, di attività costitutiva della realtà (cfr. p. 27). Hegel non giunge dunque a una semplice corrispondenza tra ragione e realtà, posizione tipica delle filosofie empiriste e del senso comune: la filosofia deve conoscere quell’identità di ragione e di realtà e deve così assumere una funzione costitutiva della realtà stessa, funzione tipica della filosofia kantiana. Scrive Bodei: «La sfida di Hegel a Kant è stata la riabilitazione della dialettica contro l’idea che, una volta abbandonato il solido terreno dell’esperienza, il pensiero sia destinato al naufragio» (p. 26). Hegel la svi-

luppa, non negando l’esperienza, ma rendendola al contrario contenuto di una totalità razionale immanente: la dialettica kantiana dell’apparenza è dunque sconfitta con il ricorso a un realismo sofisticato, che ritrova nell’esperienza la ragione dialettica. Come scrive Bodei: «La contrapposizione in Hegel non è tra tempo ed eternità o tra storia e concetto, ma sta nel tentativo ciclopico di concepire il tempo attraverso strutture concettuali che mutano nel tempo, cambiando la loro disposizione sistemica» (p. 35). Con ciò Bodei contribuisce alla soluzione del problema principe della filosofia hegeliana, quello, cioè, della chiusura del sistema. In realtà, Hegel non darebbe origine a un sistema che rifiuta l’esperienza futura, ma a un sistema speculativo che mantiene una relazione tra le diverse forme di determinazione della realtà, che obbediscono a una funzione costitutiva dialettica.

«Il posto della *Fenomenologia dello Spirito* nel “sistema della scienza”» (pp. 37-52) e «Esiste una filosofia della storia?» (pp. 53-74) sono i due saggi scritti da Jean-François Kervégan. I due scritti si completano: nel primo, l’autore interpreta la *Fenomenologia dello Spirito* come l’opera in cui Hegel pone la necessità di elaborare un sistema di dominio unitario della complessità dell’esperienza, in cui si esprime la totalità della vita dell’uomo, resa esplicita come concetto: «Hegel prende atto della trasformazione del suo sistema (ancora in gestazione) in una filosofia del concetto» (p. 40). La *Fenomenologia dello Spirito* è così interpretata come un sistema dinamico della storia e, nello stesso tempo, come una scienza che approda al concetto dello spirito. Che cosa sia invece lo spirito è definito dal secondo saggio: la filosofia della storia deve essere intesa come un’attenta antropologia storica e metafisica, che ripensa le condizioni di costituzione dell’esperienza e, dunque, anche il contenuto della *Fenomenologia dello spirito*. Hegel ammette che tutte le attività spirituali del-

l'uomo, anche la filosofia, siano possibili solo nella relazione storico-politica tra soggetti razionali: la *Fenomenologia dello spirito*, scienza dell'esperienza della coscienza, si attua solo perché l'uomo agisce nella storia, ma questa stessa attività diviene cosciente in modi diversi nel processo di formazione dello spirito e nel processo di formazione delle relazioni politico-razionali. Ciò spiega la «sua collocazione strategica di cerniera tra lo spirito finito (soggettivo e oggettivo) e lo spirito assoluto o infinito [...]. Il suo senso ultimo è garantire che alla storia e alla temporalità [...] succeda il movimento temporale del concetto» (p. 67 e 74). La particolarità della filosofia della storia hegeliana, che non è, a rigor di termini, riducibile a quella disciplina, risalta nel confronto con la filosofia della storia di Kant, a cui Kervégan riserva interessanti considerazioni: dopo aver esaminato i più importanti scritti kantiani, soprattutto, *Idee di una storia universale* (cfr. pp. 59-67), l'autore conclude con queste parole: «In Kant stesso, se esiste una riflessione intensa e originale sulla storia, essa non appartiene al nocciolo duro della filosofia, la metafisica, ma rientra nella filosofia applicata (all'antropologia)» (p. 74); per Hegel, non si dà, al contrario, filosofia applicata alla realtà perché svolga una funzione rischiaratrice: la filosofia è conoscenza della razionalità totalizzante spiegata nella storia, onde nulla le è sottratto.

Angelica Nuzzo interviene su un tema classico della storiografia hegeliana, sul concetto, cioè, di libertà: «Moralità, eticità e realizzazione della libertà» (pp. 75-95). La studiosa è guidata da questa convinzione: «La logica hegeliana può essere considerata a tutti gli effetti parte - e propriamente parte fondante - della sua filosofia pratica» (p. 77). La libertà si configura dunque come la condizione metafisica dell'autorealizzazione della ragione ed è il concetto speculativo per eccellenza, che però si determina

nella storia. Nella filosofia hegeliana si attua infatti una relazione tra ragione assoluta e ragione storica, che giustifica, anzi fonda, ogni ambito della vita spirituale dell'uomo. Hegel tenta di superare l'apparente vuotezza e il formalismo dell'etica kantiana, per dar luogo a un processo logico-metafisico della storia, che si configura come tale solo nel sapere delle sue forme. La consapevolezza della razionalità della storia è possibile, perché nella storia stessa l'uomo coglie la struttura categoriale che la costituisce; struttura che poi indirizza alla compiutezza della libertà. La filosofia hegeliana può, allora, essere considerata come una filosofia della storia, in cui si determinano le condizioni logiche della sua stessa costituzione: «L'idea della filosofia della storia è strettamente legata alla concezione che la filosofia ha del mondo contemporaneo e la ruolo che la filosofia attribuisce a se stessa all'interno di esso» (p. 80). Nuzzo recupera così anche una funzione critica della filosofia, accanto alla pretesa hegeliana che essa sia solo conoscenza scientifica: «Le questioni che il filosofo pone tradiscono la relazione appropriata o deformata che il pensiero stabilisce con il presente, la rilevanza delle questioni diventa un criterio di valutazione della rilevanza della teoria» (p. 81). Per svolgere questo compito, il filosofo dispone di un nuovo modello di logica: una ragione scettico-dialettica, che costruisca relazioni tra aspetti della reale, della storia, apparentemente contraddittori. La logica hegeliana delle contraddizioni mantiene la ricchezza dell'esperienza, la ricchezza della vita e del tempo, anche quando il concetto si è costituito in tutte le sue determinazioni. L'esperienza storica passata e concepita non è dunque il solo contenuto della ragione: essa è sostanza che scioglie le contraddizioni della realtà, mostrandone le apparenze intellettuali nel tempo attuale, anche dopo la "chiusura" sistematica hegeliana.

Chiudono questo libro due saggi di Walter Jaeschke, «L' "oggettività" nella logica di Hegel» (pp. 97-113) e «Ragione e realtà» (pp. 115-126), che affrontano due aspetti particolari del concetto hegeliano di oggettività, in opposizione alla sua definizione kantiana. «Il posto che Hegel occupa nella filosofia classica tedesca e, in particolare, il suo rapporto con la filosofia di Kant – osserva lo studioso – si possono cogliere adeguatamente soltanto riferendosi alla sfera concettuale dell' "oggettivo", dell' "oggettività"» (p. 97). L'accusa di soggettivismo che Hegel riserva a Kant investe la gnosologia e l'esperienza e coinvolge la possibilità di categorie logiche, che possono costituire la realtà stessa. Hegel configura dunque un concetto di "logico", che rende speciosa la distinzione di soggetto e di oggetto e mira alla determinatezza logica del dato di fatto. Hegel accentua così il carattere costitutivo della ragione pura kantiana e mostra l'impossibilità di lasciar sopravvivere un dato di fatto empirico, specularlo a un dato di fatto logico-trascendentale. L'oggettività della filosofia hegeliana è, per così dire, ancorata al dato dell'esperienza: la ragione conosce oggetti immediati, davvero conoscibili grazie alle relazioni razionali mediate. Il superamento dell'oggettività trascendentale kantiana, che in realtà è una soggettività dell'apparenza, coincide dunque con la dialettica delle determinazioni razionali racchiuse nel dato di fatto immediato. L'esperienza pensata svolge la funzione di controllo del contenuto del concetto, non vuoto ma dialetticamente determinato. Jaeschke compie così il passaggio al secondo saggio, per mostrare che «La dottrina del pensare come "pensare oggettivo" definisce il centro e il nesso interno del "sistema": le determinazioni del pensiero, come forme del pensiero autocosciente sono però al tempo stesso forme dell' "intelletto oggettivo",

della ragione che esiste nella realtà e che sola esiste nella *realtà*» (p. 113). La ragione deve divenire reale nella esperienza che essa configura come tale: la filosofia hegeliana si sviluppa con una tensione tra eternità e temporalità che diviene evidente nella filosofia dello spirito oggettivo, condizione delle esercizio della ragione nel mondo spirituale. L'oggettività della ragione è dunque l'effetto costituito per l'uomo del mondo di relazioni politiche in cui vive: le forme razionali «sono l' "eterno" che secondo una necessità interiore emerge nella spiritualità dell'uomo in quanto presente che muta incessantemente, con il quale la filosofia in realtà non ha niente a che fare – e vi ha a che fare solo in quanto e fintantoché tale presente è la forma della realtà del razionale e la sua unica forma» (p. 123).

Un filo rosso percorre gli interventi di *Lecture hegeliane*: la convinzione, affrontata in modo diverso dagli autori, che la filosofia hegeliana sia un potentissimo processo di deduzione logico-metafisica di un'antropologia. A livelli sempre più ricchi e, per certi versi, più astratti, ma, paradossalmente, più concreti, Hegel conosce l'esperienza dell'uomo, che è sempre sua espressione spirituale. Ma l'esperienza è anche il dominio proteiforme in cui si forma la filosofia, grazie a un gioco dialettico tra categorie logiche oggettive e la loro determinazione temporale: la filosofia hegeliana non conduce all'eliminazione della temporalità, si nutre, al contrario, della temporalità stessa, liberata dialetticamente dai suoi caratteri apparenti, parziali.

Enrico Colombo\*

Theodor W. Adorno, *Erkenntnistheorie* (1957/58), Hrsg. Karel Markus, Suhrkamp, Berlin 2018, pp. 605, € 58,00.

Il nuovo volume delle *Nachgelassene*

\* enricoachillecolombo@gmail.com; Liceo scientifico statale «Paolo Frisi», Monza.

*Schriften* prosegue la pubblicazione dei corsi universitari tenuti da Theodor W. Adorno all'Università di Francoforte nel secondo dopoguerra. In questo caso, tuttavia, non si tratta di un'opera inedita in senso stretto, poiché una trascrizione non autorizzata del corso sulla «teoria della conoscenza» del 1957-58 circola quantomeno dal 1973 con il titolo di *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. La presente edizione a cura di Karel Markus non si limita però a emendare il testo dagli inevitabili errori presenti nella precedente versione pirata ma, grazie a un apparato critico generoso, riesce nell'impresa di collocare questo corso universitario nello sviluppo del pensiero adorniano, sia rilevando le strette relazioni con opere coeve maggiormente note, sia facendo emergere la riflessione pluriennale che il filosofo francofortese dedicò ad alcuni temi affrontati già dagli anni della propria formazione.

Il corso del 1957-58 – l'unico che egli tenne sulla «teoria della conoscenza» – fece immediatamente seguito alla pubblicazione di *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956), e pertanto una stretta parentela tra i due lavori non deve affatto sorprendere. Il filo conduttore di entrambi era rappresentato dalla critica al concetto di «Primo» e dalla volontà di superare la prospettiva fondativa che aveva caratterizzato il formalismo filosofico. Tuttavia, davanti ai propri studenti, Adorno adottava un linguaggio meno ermetico rispetto a quello della *Metakritik*, illustrando in maniera costruttiva le ragioni che avrebbero determinato – un decennio più tardi – il passaggio alla dialettica «negativa». Il ragionamento adorniano del biennio 1957-58 era inoltre meglio costruito, quasi musicalmente “composto”, incentrato su quell'analisi «micrologica» e per «modelli» che era propria tanto della critica imminente quanto dell'idea di interpretazione elaborata a partire dagli anni Trenta. La gnoseologia non era presentata come un

ramo filosofico isolato, ma come un «campo di forza» di temi e problemi al confine fra psicologia, logica e metafisica.

Volendo individuare una struttura argomentativa lineare nel tessuto dialettico del testo, le lezioni sulla *Erkenntnistheorie* erano suddivise in quattro gruppi. Dopo una disamina introduttiva sul rapporto fra la scienza e la conoscenza, il discorso adorniano si dispiegava in tre «momenti», incentrandosi sugli aspetti psicologici, logici e, infine, metafisici della gnoseologia. La struttura tripartita risultava funzionale alla parte conclusiva, dedicata all'interpretazione della *Critica della ragion pura*. Lo scopo di Adorno era di «oltrepassare criticamente il punto di vista della teoria della conoscenza» (p. 231), ovvero di superare l'idealismo – qui inteso in senso ampio, quale tradizione dell'*Identitätsdenken* – per mezzo di una sua piena auto-riflessione. Da questo punto di vista, le lezioni del 1957-58 devono essere considerate come una continuazione, per certi versi chiarificatrice, della *Metakritik* – lo *Husserl-Buch* adorniano, «èpos della teoria della conoscenza» (p. 223). Come quest'ultima, il corso universitario non riusciva ancora a sviluppare quella «nuova definizione di dialettica» (p. 91) a cui Adorno aspirava, rappresentando piuttosto una tappa verso la meta assieme a *Il saggio come forma, Tre studi su Hegel e Il gergo dell'autenticità*, apparsi tra il 1957 e il 1964.

Il confronto con la *Metakritik* ci mostra anche come Adorno, affrontando i medesimi temi, adottasse prospettive differenti. Nelle vesti di docente universitario egli condusse il discorso sulla «teoria della conoscenza» fino a Kant e, nel farlo, attinse a quella che fu la propria formazione universitaria, svolta – per quanto riguardava il confronto con il kantismo – sotto il magistero di Hans Cornelius (1863-1947), docente di filosofia a Francoforte durante gli anni Venti e controverso “maestro” di diversi francofortesi,

in primo luogo di Max Horkheimer. Questa eredità, appena adombrata nell'opera del 1956, appare nelle lezioni del 1957-58 con chiarezza, svolgendo un ruolo fondamentale nelle riflessioni attraverso cui Adorno affermava come la teoria della conoscenza conducesse di per sé alla dialettica (pp. 265-266).

Il confronto con Cornelius era, inoltre, un confronto con Husserl – che a Cornelius dedicò pagine sferzanti nelle *Logische Untersuchungen*. Il riferimento a Husserl emergeva laddove Adorno ricostruiva il rapporto tra la teoria della conoscenza e la psicologia, facendo propria la critica husserliana allo psicologismo, ma rifiutando con altrettanta decisione una separazione tra dimensione logica e psicologica della coscienza trascendentale (ricavata da un «modello» empirico, pp. 126-127). In quella che a prima vista potrebbe sembrare un'eco freudiana si celavano invero le posizioni di Cornelius durante lo *Psychologismusstreit* tra Otto e Novecento e le tesi da lui difese nel proprio scontro con Husserl. Il corso universitario del 1957-58 dimostra quanto tale disputa abbia lasciato un segno profondo nel pensiero adorniano. Riflettendo sul carattere situato del trascendentale e sull'esigenza di riformulare in termini più concreti il problema kantiano della costituzione dei concetti cosali, Adorno accoglieva – pur criticandone formalismo, solipsismo e nominalismo – alcuni punti fermi di quell'empirio-criticismo rappresentato dal binomio Avenarius-Mach, dei quali Cornelius si riteneva un prosecutore (pp. 280, 389).

Le lezioni sulla «teoria della conoscenza» risultano infine interessanti per le riflessioni sulla psicologia della forma, che il filosofo francofortese considera in un rapporto di continuità e rottura con l'impianto empirio-critico, chiarificando così la definizione dell'*a priori* kantiano quale «terra di nessuno», legata alla decostruzione delle «datità» precostituite, al recupero critico del senso della metafisi-

ca e all'idea di «salvataggio» di un qualche fondamento ontologico. Nella ricostruzione adorniana, la *Gestalttheorie* mostrava la complessità dei meccanismi percettivi e confermava la speculazione di Hegel (pp. 136-139). La chiave di volta dell'interpretazione di Adorno era la rilettura empirico-trascendentale della dottrina kantiana dello schematismo (pp. 396-400). Di conseguenza, la sintesi kantiana dell'apprensione nell'intuizione andava considerata come una sorta di ibrido fra istanze sensibili e intellettuali, rendendo la struttura dell'*a priori* intimamente aporetica, non riducibile né a un polo né all'altro della relazione conoscitiva, ma dipendente da un momento fattuale e temporale che, pur mettendone in crisi il primato costitutivo, apriva vie criticamente esplorabili sulla natura della certezza sensibile e dei supposti *hard facts*. Si trattava, a ben vedere, di un passaggio necessario per l'elaborazione non solo della «non-identità», ma anche del contenuto teorico fondamentale della *Dialettica negativa* – il «primato dell'oggetto» –, poiché questa interpretazione del testo kantiano presentava già il connubio tra genesi e validità, attorno al quale, con la sua idea di identificazione senza assimilazione, si sviluppò il negativismo adorniano.

La nuova edizione del corso sull'*Erkenntnistheorie* permette di cogliere puntualmente il legame tra il pensiero di Adorno e il criticismo, tracciando paralleli istruttivi con le lezioni universitarie del 1959 – dedicate alla *Critica della ragion pura* e pubblicate da Suhrkamp nel 1995 – e contribuendo alla rivalutazione di un *corpus* di materiali troppo spesso ignorato dalla ricerca filosofica. Ciò che invece neppure il ricco apparato critico del presente volume sembra in grado di far emergere con sufficiente chiarezza è il debito di Adorno nei confronti del primo positivismo e, in particolare, degli sviluppi della psicologia scientifica, nella misura in cui questi hanno mediato la sua

ricezione di Kant. Presentando i problemi fondamentali della teoria della conoscenza a un pubblico di studenti nei tardi anni Cinquanta, Adorno affrontava questioni e terminologie incontrate durante il proprio apprendistato (pp. 284, 324), sottoponendole tuttavia a una lucida critica che, non da ultimo, mirava a infrangere la cieca fiducia nelle assolutizzazioni binarie, alle quali quella generazione di giovani era stata abituata sotto il nazismo (pp. 556, 587). Il corso sulla *Erkenntnistheorie* non

fu soltanto un prosieguito della *Metacritica* e una tappa fondamentale verso la *Dialettica negativa*, ma rappresentò per Adorno un importante momento di confronto con la propria formazione accademica – confronto svolto da quella medesima cattedra che appartenne al suo *Doktorvater* Cornelius. Esso è quindi capace di gettare una nuova luce sulla genesi e gli sviluppi del suo pensiero.

Elena Corsi\*

\* elena@castiglioncello.it.