

tazione critica della nutrita bibliografia specificamente dedicata alla *Dissertatio*, un suo personale tentativo d'interpretazione del rapporto intercorrente fra la *Dissertatio* e la *Critica della ragion pura* da un lato, e il processo di formazione della dottrina kantiana dello spazio, dall'altro. Come lo stesso Reich ce ne avvisa sin dal «Vorwort», lo scopo di tale sforzo critico-interpretativo presente nella «Einleitung» coincide col tentativo stesso di portare un po' più di luce sulla questione relativa al riconoscimento del posto che la *Dissertatio* occupa nel processo di formazione e di definizione del criticismo. Cercando ora di presentare, sia pur per linee sommarie quanto però possibilmente essenziali, gli argomenti ai quali il Reich si appoggia per giustificare la sua stessa pretesa di dire qualche cosa di diverso dall'usuale a tale proposito, riteniamo di non andare errati puntualizzando e focalizzando senza altro il nocciolo della questione nel modo stesso di intendere cosa Kant volesse indicare col «Lehrbegriff» di cui parla nella famosa «Reflexion 5037» (Ak-Ausgabe Bd. XVIII), che è appunto quella della «grande luce» del '69. È ben noto invero come da parte di tutta una serie di studiosi, fra i quali l'Erdmann, l'Adikes il Cassirer e lo stesso Guzzo, per altro qui non citato, (se ne veda infatti il *Kant precritico*, 1924, pp. 135 e segg.) sia stata esplicitamente affermata l'esistenza di uno stretto rapporto fra l'esperienza che Kant ebbe a fare dell'antitetica dell'intelletto tramite la aporeticità stessa del concetto di spazio di cui, nonostante tutto, è chiara testimonianza il breve scritto del 1768: *Sul fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, e la stessa tesi della idealità dello spazio, nota nuova anzi addirittura rivoluzionaria della *Dissertatio*. Secondo tali studiosi cioè, Kant avrebbe visto nel riconoscimento della pura formalità dello spazio l'unica via atta a consentire di evitare tutte quelle difficoltà e contraddizioni che pur si erano incontrate in precedenza trattando di tale concetto. In conclusione, lo Erdmann, come lo stesso Adikes, identificavano senz'altro il «Lehrbegriff», di cui si parla nella già citata «Reflexion 5037», con la dottrina dello spazio e del tempo quali forme pure della sensibilità. Ora, secondo il Reich, tale tesi è perlomeno arbitraria, per non dire inverosimile (p. XI).

A giustificazione del suo rifiuto di tale tesi che, confortata e accreditata dall'assenso di tutta quella serie di kantisti illustri che si sono menzionati poc'anzi, rappresentava ormai una verità acquisita, il Reich fa leva sulla parte precedente della stessa «Reflexion» in cui già si presenta la problematica di fondo della stessa *Critica* e cioè la questione relativa alla possibilità dei giudizi sintetici a priori. Secondo il Reich dunque il «Lehrbegriff» di cui si parla nella «Reflexion» della «grande luce» prelude alla stessa dottrina che la *Critica della Ragion pura* presenta appunto come risposta a tale problema concernente la possibilità dei giudizi sintetici a priori (p. XII).

Quale ulteriore elemento di documentazione della sua tesi il Reich utilizza inoltre la contemporanea «Reflexion 4953». In quest'ultima, invero, Kant esplicitamente dice che il «Lehrbegriff» è il «realismo» o il «formalismo» della *Ragion pura*, e cioè la definizione dei principi che presiedono all'uso della nostra ragione nei confronti dell'esperienza. È sostanzialmente sulla base di simile documentazione che il Reich crede quindi di poter contemporaneamente fondare sia il rigetto della tesi per la quale il «Lehrbegriff» di cui si parla nella «grande luce» sarebbe sostanzialmente la dottrina dell'idealità dello spazio, esposta appunto poi sistematicamente nella *Dissertatio* del '70, che la sua stessa nuova tesi per la quale il «Lehrbegriff», sia pur ancora implicitamente, concernerebbe la stessa problematica di fondo della *Critica*, che, appunto tramite la dottrina della sintesi a priori, imporrà la stessa tesi dell'idealità dello spazio e del tempo. Anche solo in base alla presentazione che qui si è fatta delle linee essenziali entro le quali si muovono le argomentazioni del Reich, emerge ben chiaro in ogni caso come esse, almeno in parte, presuppongano come risolto il problema della cronologia delle «Reflexionen». Ora invece noi ben sappiamo, e anche ultimamente ce l'ha ricordato il Campo (*La legge del criticismo kantiano*, Varese, 1953, p. 446), come anche solo tale questione sia ancora ben *sub iudice*. Comunque non è questa ovviamente la sede più atta a consentire tutto quell'impegno, teoretico e storico-filologico ad un tempo, che pur certo si imporrebbe se si pretendesse di prendere posizione di fronte alla essenziale quanto complessa questione affrontata dal Reich nella sua «Einleitung». Quello che qui ci si richiedeva era semplicemente il rilievo dei termini essenziali entro i quali essa si definisce, e questo ci auguriamo di essere riusciti a fare con sufficiente chiarezza.

CARLO ARATA

GIOVANNI AMEDEO FICHTE, *Il sistema della dottrina morale secondo i principii della dottrina della scienza*, trad. it. e prefazione di Remo Cantoni. Un vol. di pp. XXIII-426. Firenze, Sansoni, 1957.

L'importanza del *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* nello sviluppo del pensiero fichtiano, in specie in ordine al problema del completamento delle prospettive contenute nella *Grundlage der Wissenschaftslehre* del 1794, è ben nota. Pubblicata presso l'editore Christian Ernst Gabler nel 1798, due anni dopo la comparsa della *Grundlage des Naturrechts*, la «Sittenlehre» costituisce il tentativo di integrare la prospettiva ancora estrinsecistica con la quale, nell'opera precedente, attraverso la giustizia, si era posto il rapporto tra gli io molteplici (necessari alla determinazione della libertà ed alla attuazione della ragione). La ricerca

di un principio interiore di moralità, che superasse ed integrasse il momento della pura giustizia, era dovuto al bisogno di soddisfare le esigenze di unità della ragione, pur nel necessario frazionamento degli spiriti finiti.

D'altra parte, la determinazione del rapporto tra gli impulsi sensibili ed il mondo naturale, e l'originario impulso di libertà che costituisce il fondamento della attività etica, conduce Fichte a un'escavazione dei rapporti tra natura e spirito, che si conclude in un « monumento » quanto mai interessante del pensiero romantico.

Oltre che per questa prospettiva storica, alla quale non si può qui ovviamente che accennare, il Cantoni, nella sua limpida prefazione, ritiene di poter individuare motivi di interesse, nell'etica fichtiana, anche per altre ragioni: e più precisamente, per l'attualità di una ricerca volta alla elaborazione di un'etica in cui le premesse metafisiche, di colore religioso, non si concludono in uno sbocco misticheggiante, antimondano, ma finiscono, piuttosto, in una prospettiva attivistica e sociale che ha ancor oggi una sua attualità.

« Il pensiero etico di Fichte si può trascrivere in chiave metafisica e teologica, ma più che la denuncia contro questo sfondo metafisico e teologico, che si ritrova in tutto lo sviluppo del grande idealismo germanico, importa il rilievo dei motivi etici originali e moderni che affiorano in esso. L'etica moderna ha carattere attivistico, sociale e razionale. E proprio questi caratteri emergono con chiara evidenza dall'etica fichtiana. Vi sono etiche volte alla giustificazione del mondo, alla santificazione dei processi della realtà, ed etiche volte, invece, alla trasformazione laboriosa del mondo. Il moralismo fichtiano è un attivismo instancabile che non si placa mai nei risultati raggiunti, ma riprende sempre, al di là delle mete parziali ottenute, la fatica e la lotta per un mondo migliore, per una società più progredita e razionale » (p. XXII). Di conseguenza, soggiunge il Cantoni, e le pagine della introduzione lo sottolineano con particolare cura ponendone brevemente i motivi, « anche chi non condivide le premesse metafisico-religiose di Fichte ha il dovere di riconoscere nella *Sittenlehre* il tentativo più alto che abbia intrapreso il romanticismo tedesco per costruire un'etica del lavoro, della cooperazione sociale, del progresso umano, della ragione impegnata nel mondo, un'etica che ha ancor oggi un valore attuale per la modernità dei suoi temi e l'originalità delle sue soluzioni » (p. XXIII).

Ciò è confermato sia dal punto di vista del problema della funzione e del valore del corpo e della natura, nei confronti della libera attività dello spirito (« Fichte si preoccupa costantemente di dare al proprio pensiero una intonazione realistica e sociale. La natura, il corpo, l'individualità, la società, la storia hanno per lui importanza e significato come termini indispensabili di ogni processo spirituale che non avrebbe senza di essi la materia in cui

concretarsi », p. XV); sia dal punto di vista dell'altro problema del rapporto tra eroismo ed eticità (come espressione dell'azione libera individuale e della sua inserzione nella *Gemeinschaft* degli spiriti, cfr. p. XXI).

La preoccupazione del Cantoni, di sottolineare gli aspetti non evasivi o iperuranici, del pensiero fichtiano, è legittima, e, crediamo, ha dalla sua i testi.

L'opera di Fichte, è soltanto da aggiungere, presenta aspetti interessanti anche da un punto di vista teoretico più generale, in ordine allo sviluppo delle premesse metafisiche. Di conseguenza, l'aver riportato all'attenzione del lettore italiano, in una edizione accurata ed editorialmente elegante, la *Sittenlehre*, è stata senz'altro cosa opportuna (è da ricordare che di quest'opera esisteva già una vecchia traduzione, a cura di L. Ambrosi, pubblicata dall'Albrighi e Segati nel 1918).

La traduzione è condotta sull'edizione Medicus, e riporta, a fianco di ogni pagina, l'indicazione della pagina corrispondente sia dell'edizione Medicus, che di quella curata, nel secolo scorso, da Immanuel Hermann Fichte.

ADRIANO BAUSOLA

ALBINO LUCIANI, *L'origine dell'anima umana secondo A. Rosmini*. Un vol. di pp. 152. Padova, Gregoriana Editrice, 1958 (II ed.).

Vale la pena di fare un ampio riassunto di questo volume, sia perchè contiene un'ottima esposizione della dottrina rosminiana dell'anima e della sua origine, sia perchè, nella seconda parte, offre una sicura e serena valutazione di tale dottrina.

Il Rosmini, osserva il nostro autore, allo inizio della parte espositiva del volume (pp. 15-53), è convinto che « ...il Magistero della Chiesa non renda obbligatorio il creazionismo<sup>1</sup> e lasci via libera al traducianesimo spirituale » (p. 15), e ritiene, sulla base della propria interpretazione dei dati offerti dalla storia della teologia, che « ...rimane, anche dopo la trattazione dell'Angelico Dottore, una via alla disputa, non chiusa dal giudizio perentorio della Chiesa »<sup>2</sup>.

Servendosi, per la soluzione del problema dell'origine dell'anima, e dei risultati della

<sup>1</sup> Il creazionismo è la dottrina che afferma che *Dio crea ciascun'anima*; è la tesi sostenuta da S. Tommaso. Il traducianesimo invece sostiene che *al momento della generazione l'anima del figlio deriva come sostanza spirituale dall'anima dei genitori*. Per queste definizioni cfr. BARTMANN, *Manuale di teologia dogmatica*, trad. it., Alba, Edizioni Paoline, vol. III, 1953, p. 395.

<sup>2</sup> Le citazioni in corsivo si riferiscono alle opere del Rosmini. Il brano citato si trova in *Antropologia soprannaturale*, Casale, Pane, 1884, vol. II, p. 212.