

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

RENATO PETTOELLO
Idealismo e realismo.
La formazione filosofica di
J. F. Herbart

Firenze, La Nuova Italia, 1986
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 117)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



**PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO**

CXVII

**SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA**

9

RENATO PETTOELLO

IDEALISMO E REALISMO

La formazione filosofica di J. F. Herbart



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Pettoello, Renato

Idealismo e realismo: La formazione filosofica
di J. F. Herbart. — (Pubblicazioni della
Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 117.
Sezione a cura del Dipartimento di filosofia ; 9). —
ISBN 88-221-0275-4
1. Herbart, Johann Friedrich — I. Tit.
193

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1986 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: marzo 1986

a Francesca

INDICE

<i>Presentazione</i>	p. XI
Premessa	XIII
Elenco delle abbreviazioni	XVII
INTRODUZIONE	p. 1
1. - F. H. Jacobi. Il sapiente non sapere o il realismo della fede	4
2. - J. G. Fichte. La libertà dell' Io e la deduzione del realismo	12
3. - F. W. J. Schelling e l'idealrealismo	21
4. - J. F. Herbart e la fondazione del realismo critico	29
CAP. I - LA SCOPERTA DI KANT	35
» II - SMARRIMENTO E DUBBIO. HERBART A JENA	52
» III - ALLA RICERCA DI UNA NUOVA NOZIONE DELL' ESSERE	69
» IV - I PRIMI FERMENTI CRITICI	88
» V - HERBART CONTRA SCHELLING	104
» VI - LA NUOVA METAFISICA	138
» VII - LAVORO E PENA. HERBART A BREMA	160
» VIII - L'ESERCIZIO DEL PENSIERO	179
» IX - L'ELABORAZIONE DEI CONCETTI. LA LOGICA	202
» X - L'ELABORAZIONE DEI CONCETTI. LA METAFISICA	221
BIBLIOGRAFIA	254
INDICE DEI NOMI	289

PRESENTAZIONE

Il presente studio s'inserisce in una corrente di rinnovato interesse per il realismo di Herbart, dopo che un tenace ostracismo idealistico aveva messo in ombra gli aspetti piú vivaci del suo realismo, restringendo gli studi sul suo pensiero alla sola componente pedagogica. Il procedere dello studio, molto puntuale, segue la maturazione ed evoluzione del filosofo, dagli inizi (quando ancora era liceale) al realismo concettualistico logico e metafisico, ormai formato nel primo decennio del nuovo secolo. Delineati in una premessa lo stato degli studi e gli scopi del proprio lavoro, Pettoello offre in una introduzione un panorama, pertinente e preciso, del dibattito filosofico in Germania dallo Spinozastreit e da Jacobi sino alla fioritura schellinghiana, ovviamente dedicando grande attenzione non solo a Fichte, ma anche alle possenti influenze che in quei decenni ebbe Kant. Questo tema, del confronto con Kant, è anzi uno di quelli che percorre tutto il lavoro.

Messo in luce che Herbart giovanissimo era una sorta di realista di fatto (sua questa bella espressione, che caratterizza la sua interpretazione della Aufklärung tedesca del declinante XVIII secolo: « metaphysica est ars experientiae recte intelligendi »), lo studioso descrive con attente analisi testuali i due grandi incontri che il giovane ebbe negli anni della formazione: la lettura di Kant prima, ed il contatto personale e culturale con Fichte (a Jena) poi. L'una e l'altra furono esperienze che scossero dalle fondamenta la Populärphilosophie del giovane Herbart, e fecero sí che egli dovesse poi cercare il proprio cammino attraverso dubbi, travagli e anche angosce, oltre che un durissimo lavoro teorico.

Lo studio mostra poi come i primi fermenti critici siano da ricondursi a radici molteplici: il filosofo comincia a prendere le distanze dai

verba magistri, cioè da Fichte, rimeditando proposizioni e tesi kantiane, rileggendo Jacobi in occasione dell'Atheismusstreit che portò alla partenza di Fichte da Jena per Berlino, e leggendo e meditando i greci, in specie gli eleatici. Da questo fermento di idee e di suggestioni, messe in luce da Pettoello mediante analisi di testi sia di Herbart sia degli autori con i quali si confrontava, nacquero le prime prese di posizione anti-idealistiche, che furono, non a caso, contro Schelling più che contro Fichte.

Vi è qui — posto ben in luce da Pettoello — come un confluire di temi classici: la polemica sull'ateismo, il retaggio di Spinoza, la perdurante lezione kantiana, il recupero della tradizione greca, ed anche (caratteristico dell'epoca) lo sviluppo di un pensiero come un succedersi di incontri/scontri. Così fu per Herbart, ma anche per molti altri autori del tempo, primi fra tutti i tre grandi idealisti — Fichte, Hegel e Schelling —, e poi tutta una serie di « minori »: Feuerbach, Strauss, Kierkegaard etc. Pettoello mette bene in luce come il percorso di Herbart sia in gran parte di questo tipo, ma come abbia, ovviamente, anche valenze del tutto specifiche: tali ad esempio la lettura dei greci, lo studio della matematica, il contatto con la pedagogia di Pestalozzi.

In questo intreccio fra riflessione e incontri/scontri la vita di molti pensatori tedeschi del tempo si configura spesso come un insieme di Lehrjahre e Wanderjahre. Ciò vale anche per Herbart: nella primavera del 1797, egli interrompe bruscamente gli studi e lascia Jena per recarsi come precettore in Svizzera, proprio là donde era appena partito Hegel. Tre anni di ritiro danno la misura decisiva alla sua maturazione, che si compie con una profonda Auseinandersetzung critica con Schelling, e ad un primo delinarsi organico del concettualismo realista. Il lavoro entra così nei capitoli conclusivi, che esaminano lo sviluppo del pensiero di Herbart a partire da quando — sei giorni dopo l'inizio del nuovo secolo — lascia la Svizzera per Brema, dove riprende gli studi ed elabora la propria logica e la propria metafisica.

Dati i pregi di originalità e di puntuale documentazione che caratterizzano il lavoro di Pettoello, concluso da un'ampia e scrupolosa bibliografia, la commissione è unanime nell'attribuirgli dignità di stampa.

MARIO DAL PRA
GIAMBATTISTA GORI
ENRICO RAMBALDI
GIOVANNI ORLANDI

PREMESSA

W. Asmus, in un articolo ormai famoso, apparso nel 1941 col titolo significativo di *Der unbekannte Herbart* che allora, a causa della guerra, passò quasi inosservato, scriveva: « È giunto il momento per una serena valutazione della personalità e della dottrina di Herbart ». Le parole di Asmus si rivelarono profetiche ed il suo articolo, insieme a quello più fortunato di H. Nohl, di pochi anni posteriore, *Der lebendige Herbart*, segnarono l'inizio di un rinnovato interesse per il pensiero di Herbart ed un crescente rilancio degli studi sul filosofo, che culminerà nella monumentale opera dello stesso infaticabile Asmus. Si cerca in particolare di ridare al filosofo di Oldenburg il posto che gli spetta nello sviluppo del pensiero tedesco della prima metà del secolo, dopo che era stato relegato in una sorta di limbo dalla storiografia idealista, accusato di aver fatto propria una filosofia vecchia e superata. Né gli hanno giovato le violente polemiche nelle quali è stato coinvolto, dopo la sua morte, disputato da sostenitori acritici e acritici detrattori, a causa soprattutto dei rappresentanti della sua « scuola ». Non che in passato siano mancati del tutto studi anche di grande valore su Herbart, soprattutto nell'ultimo ventennio del XIX secolo e nei primi del XX, ma è soltanto in questo secondo dopoguerra, dopo un lungo periodo di silenzio quasi assoluto, che gli studiosi si sono dedicati con impegno ad un lavoro di pacata revisione di certi luoghi comuni sul filosofo, ormai universalmente accettati. Si è rimesso tutto in discussione, sotto l'esigenza di un'esegesi storica più avvertita ed articolata. Sembra tuttavia che la fama di « metafisico astruso » che accompagnò Herbart per tutta la vita, sia ancora ben viva; l'interesse degli studiosi, e basterebbe scorrere la più recente bibliografia per rendersene conto, nonostante alcune

importanti eccezioni, si è concentrato quasi esclusivamente sul suo pensiero pedagogico, ignorando quasi completamente la filosofia teoretica.

L'interesse degli studiosi s'è rivolto dunque principalmente ad individuare e valutare l'influenza esercitata dalla pedagogia di Herbart, partendo dal presupposto che egli sia eminentemente un pedagogista. Così la maggior parte di essi, seppur da punti di vista a volte divergenti, concordano nell'affermare che la filosofia di Herbart è sempre una filosofia dal punto di vista pedagogico e che nella sostanza tutto il suo pensiero deriva dai problemi dell'educazione: la filosofia deve servire a fondare la pedagogia. Affermazione assai discutibile se si pensa che ancora nel 1831 Herbart scriveva:

La mia pedagogia è un breve, ed in parte non sufficientemente comprensibile, compendio. Se la pedagogia fosse stata l'oggetto principale della mia attività professionale, le avrei consacrato da tempo la mia attenzione in forma più determinata. Ma la pedagogia non è mai stata altro per me che una applicazione della filosofia. Dal punto di vista pubblicistico non avrei potuto svilupparla prima di aver condotto a termine e resi noti i miei più importanti lavori speculativi¹.

Lo studio del pensiero di Herbart riveste un notevole interesse storiografico. Si tratta di togliere dall'oblio nel quale la storiografia tradizionale le aveva relegate, quelle correnti di pensiero non idealiste, di ispirazione kantiana e realista, sorte dal tronco di quello stesso criticismo dal quale si era originato l'idealismo, e alle quali appartengono ad esempio Herbart, appunto, e J. F. Fries. All'ostracismo di un Hegel che, nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, dedica a Fries pochi cenni sprezzanti, mentre Herbart non vi è neppure citato e nella famosa *Prefazione alle Grundlinien der Philosophie des Rechts*, taccia il filosofo jenese di demagogia, di superficialità e lo accusa di farsi alfiere di una filosofia del sentimento, ha fatto seguito il silenzio di quella storiografia che a Hegel direttamente o indirettamente si richiama e non solo di quella. Il modello hegeliano di storia della filosofia come sviluppo unico i cui passaggi sono necessari ed il cui esito è obbligato e particolarmente la sua interpretazione della filosofia post-kantiana, lo schema dialettico della genealogia dell'idealismo tedesco con l'esclusione di quelle filosofie di cui « non si può tener conto nella storia della filosofia », che, più o meno consapevolmente, è passato nella cultura corrente ed è stato accettato sovente anche da chi si poneva in

¹ HSW, XV, 36-37.

contrapposizione alla filosofia hegeliana, è ormai da tempo entrato in crisi. Si impongono nuovi criteri storiografici, nuove forme di interpretazione, nuove prospettive. Non sempre tuttavia l'abbandono del modello hegeliano ha portato a sviluppi completamente positivi; si è andati spesso nella direzione di una completa storicizzazione della filosofia che isola le singole filosofie, rendendole incomunicanti tra di loro e reintroducendo in fondo, sia pure rovesciato, l'impianto hegeliano. Si tratta piuttosto di dare vita ad una storiografia filosofica che, pur riconoscendo ovviamente la condizionalità storica della filosofia come di ogni sapere umano, ne affermi anche la validità speculativa. In questa direzione intende porsi anche il presente lavoro nel quale si cercherà di ricostruire il pensiero giovanile di Herbart attraverso una continua *Auseinandersetzung* con i suoi contemporanei ed in particolare con gli idealisti, restituendo tra l'altro al filosofo quella misura « umana » che ancora una volta W. Asmus gli rivendicava in un saggio del 1967, intitolato appunto *Der « menschliche » Herbart*.

Ma l'interesse di Herbart non è legato soltanto alla rilevanza storiografica della sua filosofia realistica. Egli non riveste soltanto una posizione di rilievo nel circoscritto spazio della seconda metà del XIX secolo. La sua filosofia, anzi, ha continuato ad esercitare un importante influsso sui piú diversi ambienti culturali; elementi herbartiani direttamente o indirettamente sono confluiti ad es. in Brentano, nel neokantismo, in N. Hartmann, in Freud, in Labriola. Se si ignorano le problematiche sollevate da tutta quella corrente kantiana realistica ed empiristica che giunge fino alle soglie del XX secolo e a cui appartiene anche Herbart, risulta difficile la comprensione della problematica di Husserl da una parte, di Mach, per es., dall'altra. Né si può dimenticare il rapporto della filosofia herbartiana con l'ambiente scientifico. Giudizi lusinghieri su Herbart espresse ad es. già K. F. Gauss, notoriamente tutt'altro che tenero con i filosofi suoi contemporanei, e B. Riemann riconobbe in lui un « anticipatore » delle proprie ricerche sullo spazio; anzi, pur con qualche riserva, egli si considerava espressamente herbartiano: « l'autore, egli scrive, è herbartiano in psicologia ed in gnoseologia (metodologia ed eidologia), alla filosofia della natura di Herbart e alle discipline che vi si collegano (ontologia e sinecologia) egli per lo piú non può aderire »². È tutt'altro da escludere poi che la filosofia di Her-

² B. Riemann, *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlaß*, Leipzig 1892², p. 508.

bart abbia esercitato una « cripto influenza » anche sul neo-positivismo logico, come suggerisce G. Preti:

Eppure, scrive Preti, confuso spesso con il positivismo, un ricco filone di pensiero herbartiano attraversa tutti gli ultimi decenni del secolo scorso, e, tramite i maestri del primo Novecento (tra cui, appunto, filosofi come Russell e Moore), giunge fino a noi. Oserei sostenere che pure gran parte di ciò che si suole chiamare neo-positivismo (in particolare quell'ala che è nota con il nome di « empirismo logico ») meglio, e con più proficua ragione, si potrebbe chiamare neo-herbartismo³.

Uno studio sereno ed approfondito delle tematiche herbartiane, soprattutto nella loro fase di sviluppo, può dunque contribuire ad individuare alcuni elementi o almeno le radici di alcuni elementi delle più significative problematiche filosofiche odierne, ancora aperte ed in pieno svolgimento.

³ G. Preti, *B. Russell e la filosofia del nostro secolo*, in « Rivista critica di storia della filosofia » (1976), IV, p. 441; dello stesso si veda anche *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, in « Rivista critica di storia della filosofia » (1974), II, pp. 138-139.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- HSW** = J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, hrsg. von O. Flügel und K. Kehrbach, Langensalza 1887-1912 (Neudruck: Aalen 1964).
- KPS** = J. F. Herbart, *Kleinere philosophische Schriften*, hrsg. von G. Hartenstein, 3 Bde., Leipzig 1842-1843.
- HR** = *Herbartische Reliquien*, hrsg. von T. Ziller, Leipzig 1884².
- FSW** = J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845-1846.
- FGA** = J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart - Bad Cannstadt 1962 e ss.
- FB** = *Fichtes Briefwechsel*, Kritische Ausgabe, hrsg. von H. Schulz, Leipzig 1952. 2. Aufl. mit einem *Nachtrag*, Leipzig 1930 (Neudruck: Hildesheim 1967).
- JW** = F. H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von G. Fleischer, Leipzig 1812-1825.
- KrV** = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 (A); Riga 1787 (B).
- HEG** = G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 e ss. (Neudruck: Stuttgart 1964-1965).
- HOFF** = *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1953 e ss.
- SSW** = F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861.
- SKA** = F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, Reihe I: *Werke*, Stuttgart 1976 e ss.
- PLITT** = *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869-1870.
- BUD** = F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962-1975.

INTRODUZIONE

La filosofia di Herbart può essere considerata la piú decisa antitesi alla dominante filosofia idealistica dei primi decenni dell'ottocento. Egli stesso era pienamente consapevole di andare contro corrente, opponendosi alla « filosofia alla moda », alla « vuota, sfarfalleggiante, sfrontata, ciarliera speculazione dell'idealismo »¹. Fu questa ostinata opposizione all'idealismo ad isolare Herbart, come del resto tutta la filosofia non idealista del periodo ed a limitarne considerevolmente l'influenza. È vero che, almeno all'inizio, l'egemonia romantica e idealista era tutt'altro che sicura. Non si deve infatti pensare che il tentativo di scalzare il vecchio razionalismo settecentesco sia avvenuto senza difficoltà e sia stato indolore. I razionalisti, approfittando delle posizioni occupate nelle Università e nella burocrazia di Stato, si opponevano, in nome dei limiti della ragione umana e della necessità che la filosofia fosse utile per la vita, alla speculazione ed accusavano la nuova filosofia di misticismo, di oscurantismo, quando non addirittura, come nel caso di Fichte, di ateismo. La portata dello scontro dimostra come il ceto « colto » in Germania fosse proprio rappresentato da questo razionalismo e non da quella élite di pensiero che erano gli idealisti. Né si può comprendere il tono esasperato delle polemiche degli idealisti se non si ha presente che essi si vedevano continuamente esclusi dai canali che conducevano ai ceti colti. Essi si rendevano perfettamente conto che il razionalismo usava argomenti di immediata presa su quei ceti e si faceva forte appunto delle posizioni assunte nell'ambito delle istituzioni statali. L'idealismo, però, alla fine, almeno nell'ambito ristretto delle università, risultò vin-

¹ HSW, III, 322.

cente ed esercitò spesso contro gli avversari una politica culturale assai pesante, le cui ipoteche si fanno sentire ancora oggi.

Herbart, seppure in forma profondamente nuova ed originale che tiene conto della lezione kantiana e del dibattito post-kantiano, affonda le proprie radici in quel razionalismo e s'opponne strenuamente alla « nuova filosofia »: « alla filosofia — esclama una volta — direi “ indietro!” alla pedagogia “ avanti!” »². Non si deve tuttavia pensare, e l'esposizione del suo pensiero lo metterà chiaramente in luce, che egli fosse del tutto estraneo al fermento filosofico post-kantiano; anzi, i suoi primi passi furono mossi proprio nel centro irradiatore di questo fermento, a Jena, quale allievo di Fichte, « il primo allievo di Fichte »³. È egli stesso a dichiarare che « per un certo periodo di tempo nessuno degli allievi di Fichte fu più vicino a lui di me »⁴; ma già all'inizio del 1796, i dubbi sulla validità della *Wissenschaftslehre* si faranno assai profondi; « sebbene senza Fichte, egli dichiarerò, non sarei riuscito a nulla, tuttavia del suo libro, così com'è fino ad ora, non posso considerare neppure una singola pagina un puro acquisto per la verità »⁵. Ben presto Herbart si convincerà di aver trovato la propria strada, del tutto diversa da quella idealista e ad essa superiore: « ora, scriverà nel 1798 ai genitori, un'intima certezza mi solleva sopra i sistemi del nostro tempo, non esclusi quelli di Fichte e di Kant; posso anche sbagliarmi, ma considero tuttavia una grande fortuna poter percorrere senza guida e senza timore un campo mio proprio, che sembra diventare più ampio ad ogni passo »⁶.

Il breve, ma intenso periodo trascorso da Herbart a Jena e la sua vicinanza a Fichte è stato quasi sempre presentato come una parentesi giovanile, senza grande rilievo per lo sviluppo ulteriore del suo pensiero, un erramento giovanile. Non sono mancati, è vero, anche in passato, studi tendenti a chiarire la relazione del giovane Herbart con l'idealismo⁷, ma anche quando s'è riconosciuta l'importanza di questa fase del

² HSW, XVI, 255.

³ HSW, XVI, 7.

⁴ HSW, XVI, 280.

⁵ HSW, XVI, 28.

⁶ HSW, XVI, 84.

⁷ Conservano ancora una certa validità il libro di F. J. Capesius, *Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung*. Ein Beitrag zur Geschichte der nachkantischen Philosophie, Leipzig 1878; e di M. Mauxion, *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant*, Paris 1894. Sempre fondamentali, anche da questo punto di vista, le pagine dedicate a Herbart

suo pensiero, non si è andati generalmente oltre delle dichiarazioni generiche. Eppure è lo stesso Herbart a dichiarare ripetutamente di aver ricevuto l'impulso a ricercare una sua propria, nuova via alla filosofia, proprio a partire dalle difficoltà insite negli sviluppi idealistici del criticismo⁸. Si può anzi affermare che gli ulteriori sviluppi del pensiero herbartiano non sono pienamente comprensibili se non si tiene conto di queste relazioni con l'idealismo, benché naturalmente non si possano ignorare stimoli che possono essere venuti a Herbart da altre direzioni, come avremo modo di vedere in seguito. È Herbart stesso che definisce con chiarezza i termini del problema. Nel 1812 scrive infatti: « Io presuppongo qui che si sappia dai miei *Hauptpunkte der Metaphysik*, almeno storicamente, che io sono risolutamente realista e che fondo il realismo sulla confutazione dell'idealismo »⁹. È da qui, dalla netta contrapposizione di idealismo e realismo che prende le mosse la filosofia herbartiana. Questa contrapposizione, d'altronde, nella quale si può forse

da E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III, Berlin 1920, pp. 378 e ss. (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, a cura di A. Pasquinelli, Milano 1968, pp. 475 e ss.). Sono ora da vedere anche, oltre naturalmente alla monumentale biografia herbartiana di W. Asmus, *Herbart. Eine pädagogische Biographie*, Bd. I: *Der Denker*, Heidelberg 1968; Bd. II: *Der Lehrer*, Heidelberg 1970, l'importante volume di S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*. Psicologia, logica e teorie della scienza da Kant a Wundt, Bologna 1977, part. pp. 122 e ss., e 185 e ss., ed il recente libro di F. Träger, *Herbarts realistsches Denken*. Ein Abriß, Amsterdam 1982. Utili indicazioni e non solo per la pedagogia, si trovano anche in B. M. Bellerate, *La pedagogia in J. F. Herbart*. Studio storico introduttivo, Roma 1970, che contiene, tra l'altro, una ricchissima bibliografia. Di quest'ultimo libro è uscita ora anche un'edizione tedesca completamente rivista, B. M. Bellerate, *J. F. Herbart und die Begründung der wissenschaftlichen Pädagogik in Deutschland*, Hannover 1979.

⁸ In una lettera a C. A. Brandis del 1831, scriverà ad esempio che proprio l'Io dell'idealismo era stato « il primo oggetto delle sue ricerche indipendenti. E l'impossibilità di questo Io fu il primo risultato di tali ricerche. L'inevitabile conseguenza, la completa rinuncia a tutto l'idealismo quale veduta errata sotto ogni rispetto. Così sorse, per via puramente teoretica il mio realismo » (HR, 336). E analogamente, nel 1822 aveva dichiarato: « Fichte, com'è noto, fece dell'Io l'oggetto della sua indagine; o, in altre parole, ricercò le condizioni dell'autocoscienza. Così egli arricchì la filosofia di un problema fino allora sconosciuto, giacché ad esso precedentemente s'era rivolta scarsa attenzione, e Kant che dichiarava la rappresentazione dell'Io affatto povera e vuota di contenuto, aveva con questa falsa affermazione distolto completamente l'attenzione da essa. Da Fichte, che si occupò nuovamente di questo oggetto, senza tuttavia mai venirne a capo, imparai a comprendere che qui doveva stare nascosta una miniera altrettanto ricca quanto profonda che solo però ai più grandi sforzi poteva aprirsi » (HSW, V, 107-108).

⁹ HSW, III, 123.

individuare, come suggerisce F. Träger¹⁰, l'origine del dualismo di fondo, rimasto irrisolto nella filosofia di Herbart, tra un'ontologia sostanzialistica ed una metodologia analitica e relazionale, ed in generale la tematica realismo-idealismo, Herbart la deriva certamente da Fichte, ancorché letto attraverso Schelling e Jacobi. Converrà, dunque, prima di seguire dappresso gli inizi della speculazione herbartiana, esporre, almeno nelle sue linee generali, la problematica, sorta all'indomani della pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, della relazione tra dogmatismo e criticismo, ovvero tra realismo e idealismo, per chiarire meglio la posizione assunta al riguardo da Herbart.

1. - F. H. JACOBI. IL SAPIENTE NON SAPERE O IL REALISMO DELLA FEDE.

I termini fondamentali del problema sono chiaramente fissati da F. H. Jacobi. Nel panorama filosofico tedesco a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, Jacobi occupa una posizione decisamente anomala. A differenza della maggior parte dei filosofi della sua epoca, egli non è né un professore, né un ecclesiastico e rimase sempre un dilettante. La sua lunga attività filosofica si estende dal periodo illuministico al periodo che vide l'affermarsi dell'idealismo, ma egli non può essere semplicemente identificato né col razionalismo illuministico, col quale pure ha in comune l'istanza etica ed il costante sforzo di essere chiaro e semplice, comprensibile a tutti, né con l'idealismo col quale dialogherà a lungo¹¹. Egli fu uno « splendido animatore »¹², ma, come l'apprendista stregone, pare destinato ad evocare forze più grandi di lui. Il movimento spirituale che egli aveva attivamente contribuito a suscitare, andò oltre lui stesso, ben al di là delle sue fondamentali concezioni, come dei suoi desideri e delle sue intenzioni. Tuttavia è difficile valutare appieno il peso che la sua filosofia e la sua personalità ebbero nello sviluppo spirituale dell'epoca ed in particolare nella storia della filosofia post-kantiana.

¹⁰ F. Träger, op. cit., p. VIII e pp. 2 e ss.

¹¹ Per un approfondimento della filosofia e della personalità di Jacobi, cfr. V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Torino 1963; Idem, *Jacobi's Kritik am deutschen Idealismus*, in « Hegel Studien », Bd. 5, Bonn 1969, pp. 201-223; G. Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969; A. Frank, *Jacobi's Lehre vom Glauben*, Halle 1910.

¹² L'espressione è di E. Cassirer, op. cit., p. 17; trad. it. cit., p. 37.

Nel 1785 Jacobi pubblica *Ueber die Lehre des Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. L'opera, come accade per molti degli scritti di Jacobi, ha un'origine occasionale. Essa, come è noto, raccoglie una serie di lettere e di saggi di Jacobi e di Mendelssohn, seguiti alle rivelazioni dello stesso Jacobi sullo spinozismo di Lessing. L'interpretazione dello spinozismo che viene formulata in questo scritto diverrà fondamentale sia dal punto di vista storico, sia dal punto di vista teorico; la situazione, infatti, era particolarmente favorevole per una larga accoglienza del pensiero spinoziano in funzione critica nei confronti in particolare della teologia tradizionale. D'altro canto erano ormai cadute le riserve che per tutto il XVIII secolo avevano pesato ancora sulla figura del grande filosofo olandese e la sua sistematica esclusione di qualsiasi carattere antropomorfo della natura e la sua identificazione con una *natura naturans*, sembravano particolarmente interessanti e feconde. Tutta la *Spinoza-Renaissance* cui si assiste in questo periodo, il confronto costante dell'idealismo con la filosofia di Spinoza, non sarebbero comprensibili senza l'opera di Jacobi; anzi, fu proprio l'interpretazione jacobiana, la forzatura jacobiana, si potrebbe dire, dello spinozismo che fu generalmente accolta.

La filosofia di Spinoza è, agli occhi di Jacobi, il modello piú coerente e rigoroso di filosofia intellettualistica ed appunto per questo ne mostra l'inevitabile fallimento, « anche la mente piú grande, egli dichiara, se vuole spiegare assolutamente tutto, conciliare una cosa coll'altra secondo concetti chiari, e del resto non ammettere niente, deve finire in cose assurde »¹³. D'altro canto ogni filosofia che pretenda di fondarsi sul solo intelletto si riduce a spinozismo, meccanismo, e conduce inevitabilmente al fatalismo e all'ateismo. Ma in fondo, proprio in questa sua negatività, portata con grande rigore fino alle estreme conseguenze, consiste la positività del pensiero di Spinoza. « A me piace Spinoza, perché, piú di qualunque altro filosofo, mi ha portato alla perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare: cose davanti a cui non si pos-

¹³ JW, IV¹, 71; F. H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza*. Lettere al Signor Moses Mendelssohn, a cura di F. Capra (rev. V. Verra), Bari 1969², p. 75. Sulla accesa *querelle* sorta in relazione allo « spinozismo » di Lessing ed in generale sull'importanza dell'interpretazione del pensiero di Spinoza fornita da Jacobi, si veda R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand. La situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1961, vol. II, pp. 511 e ss., e H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916.

sono chiudere gli occhi, ma che bisogna prendere come si trovano »¹⁴. Non vi può essere insomma una filosofia naturale del soprannaturale e tuttavia entrambi esistono. Si tratta dunque di cercare l'essere che si presenta a Jacobi come un dato irriducibile; di qui il grande interesse suscitato in lui da un'opera come *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) di Kant¹⁵ « A mio giudizio, scrive Jacobi, è il piú grande merito del filosofo scoprire l'essenza e rivelarla ... La spiegazione gli è mezzo, via allo scopo, prossimo, non mai ultimo scopo. Il suo scopo ultimo è quello che non si può spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice »¹⁶. Ma tale essere incondizionato non può naturalmente esser colto con l'intelletto che si può servire solo del principio di identità e del rapporto causa-effetto e si riduce quindi, come abbiamo visto, a meccanismo; occorre scoprire un altro organo spirituale che ci consenta di cogliere l'immediato, organo che Jacobi chiama *f e d e* e piú tardi chiamerà *r a g i o n e*, contrappo-
 nendolo all'intelletto. Ogni pensare filosofico, dunque, ed in particolare la filosofia di Spinoza che ha appunto fornito il sistema del pensare filosofico, è contraddittoria, perché pretende di conoscere l'essere e lo riduce invece ad un semplice pensato. La sintesi di pensiero ed essere tentata da Spinoza si dimostra cosí del tutto illusoria; Dio viene condizionato, non è piú libero. Il Dio di Spinoza non è piú Dio, l'essere, ma è solo l'immagine della forma soggettiva del pensiero che sta alla base di ogni filosofia. Né minori difficoltà sembra presentare, nel sistema filosofico di Spinoza, il rapporto dell'infinito col finito, tema questo che diventerà centrale nei grandi sistemi idealistici, il rapporto tra pensiero ed estensione, la natura dell'anima e della libertà. Inoltre la dottrina di Spinoza, che dal punto di vista della forma, pare a Jacobi l'unico sistema veramente coerente di filosofia, è dogmatica perché non s'interroga sui presupposti sui quali pure si fonda e che quindi accoglie acriticamente. « La via alla conoscenza, ribatte ancora Jacobi, è una via *m i s t e r i o s a*, non sillogistica, non *m e c c a n i c a* »¹⁷. È questo il « salto mortale » cui Jacobi fa riferimento¹⁸.

¹⁴ JW, IV¹, 70; trad. it. cit., p. 75.

¹⁵ Cfr. JW, II, 189; F. H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948, p. 110.

¹⁶ JW, IV¹, 72; trad. it. cit., p. 76.

¹⁷ JW, IV¹, 249; trad. it. cit., p. 155.

¹⁸ Cfr. JW, IV¹, 59; trad. it. cit., p. 69.

Tutto l'affare consiste in questo: che io dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso. Se vi sono soltanto cause efficienti e nessuna causa finale, nella natura la facoltà pensante è solo spettatrice; suo unico ufficio è di accompagnare il meccanismo delle forze efficienti.¹⁹

Non vi può essere pensiero senza che venga presupposto l'essere, e tuttavia questo non può essere colto col pensiero. Jacobi si fa dunque in qualche modo sostenitore di un « realismo » che si basa sulla convinzione che esista una realtà assolutamente irriducibile al pensiero²⁰.

È appunto tale concezione del realismo che egli contrappone all'idealismo e al criticismo nello scritto *David Hume; über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, pubblicato nel 1787, con un'importante appendice dal titolo *Ueber den transcendentalen Idealismus*. Ridurre le cose a semplici fenomeni, a mere determinazioni della nostra coscienza è assurdo e contraddittorio. Il realista non dogmatico dovrà ammettere che le cose non sono che rappresentazioni di qualche cosa che è fuori di noi, ma appunto in quanto rappresentazioni in noi, si riferiscono ad enti realmente esterni ed esistenti di per sé. Ma la certezza dell'esistenza di tali enti, non è che una certezza cieca; non può in alcun modo essere dimostrata valida: è fede appunto. Il realista dunque rimane realista e continua a credere che gli oggetti non si riducano a semplici sensazioni, a enti che si trovano soltanto in noi, ma che siano enti fuori di noi, indipendentemente dalla nostra rappresentazione e da noi soltanto percepiti. Dell'esistenza di una cosa in sé fuori di noi non abbiamo altra prova che l'esistenza della cosa stessa, ma di tale esistenza non si può in alcun modo rendere conto. Tuttavia noi affermiamo che le cose esistono realmente fuori di noi e che le nostre rappresentazioni, i nostri concetti si formano in base alle cose che abbiamo dinnanzi a noi. La filosofia di Kant, invece, osserva Jacobi, inaugura con grande coerenza l'idealismo. L'idealismo critico ha superato tutti i limiti entro i quali si dibatteva lo spinozismo, realizzando una filosofia della pura conoscenza intellettuale. In Kant la filosofia giunge a piena coscienza di sé, dei suoi compiti e dei suoi nessi; la conoscenza dell'oggetto è in pari tempo la conoscenza della conoscenza: il reale è concepibile sempre solo

¹⁹ JW, IV¹, 59; trad. it. cit., p. 70.

²⁰ « Ma allora, come realista, devo dire che ogni conoscenza può venire soltanto dalla fede, perché mi devono essere date delle cose, prima che io sia in grado di cogliere dei rapporti » (F. H. Jacobi, *David Hume; über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787, p. vi).

nella forma del conoscere e quindi come realtà nel suo apparire a noi. Ciò che la critica kantiana afferma è insomma il sistema compiuto delle forme di conoscenza assolutamente mediate, condizionate e relative, che appunto per questo non possono condurre, né pervenire all'idea di un'esistenza assoluta; senza peraltro poter eliminare la fede in tale realtà. Secondo Jacobi tutta quanta la filosofia kantiana è attraversata dal dissidio tra i suoi presupposti realistici e quelli idealistici, tra i suoi presupposti obbiettivo-metafisici e quelli metodico-concettuali. Né l'uno, né l'altro di questi aspetti sono eliminabili, benché si contraddicano apertamente. Senza il presupposto della « cosa in sé » non è possibile entrare nella critica della ragione, ma con essa non è possibile rimanervi. Così scriverà Jacobi nell'importante *Vorrede*, premessa al *David Hume* nell'edizione dei *Werke*:

Quello che mi divide da Kant è soltanto ciò che divide anche Kant da se stesso e lo mette in disaccordo con sé, vale a dire è la constatazione che la dottrina kantiana presuppone e nello stesso tempo combatte l'esistenza nell'animo umano di due fonti della conoscenza, specificatamente distinte l'una dall'altra [...] e più precisamente, le presuppone tacitamente ed inconsapevolmente, le combatte espressamente, e in modo aperto e radicale²¹.

Il criticismo non può dunque che condurre al soggettivismo e, in ultima istanza, al nichilismo.

Vale forse la pena di seguire un po' più da vicino le argomentazioni di Jacobi per cogliere il suo metodo critico. La filosofia kantiana è dunque contraddittoria; essa infatti, come s'è visto, tradisce il suo proprio spirito quando afferma che gli oggetti producono impressioni sui nostri sensi, donde poi deriverebbero le rappresentazioni. Secondo il criticismo, l'oggetto empirico che è sempre fenomeno, non può esistere fuori di noi, né essere qualcosa di diverso dalla rappresentazione; quanto alla cosa in sé, essa non è altro che un concetto problematico, né, ovviamente, può essere mai data dall'esperienza. Il fenomeno non fonda nessun rapporto tra le rappresentazioni e un qualche oggetto. È l'intelletto che aggiunge l'oggetto al fenomeno, in quanto ne collega il molteplice in una coscienza; ma questo oggetto non può essere la cosa in sé. Tuttavia, per quanto contraddittorio possa sembrare, la filosofia kantiana è costretta ad ammettere che gli oggetti causano sensazioni. La pretesa del criticismo di fondare una conoscenza oggettiva è dun-

²¹ JW, II, 29-30; trad. it. cit., p. 19.

que assurda perché « essa è tutta intenta a dimostrare che sia gli oggetti, sia i loro rapporti sono soltanto entità soggettive, semplici determinazioni del nostro Io e non sussistono in alcun modo fuori di noi »²². Resta altresì assolutamente oscura l'origine di queste presunte sensazioni, il modo in cui veniamo impressionati dagli oggetti; ammesso che sia possibile darne conto all'interno del criticismo. Non meno oscuro, del resto, è il concetto di coscienza e dell'immaginazione che consentirebbe di elaborare i dati delle sensazioni. La nostra coscienza nel criticismo si riduce a coscienza di determinazioni del nostro stesso Io e niente altro. Così le nostre rappresentazioni universali, i concetti non sono altro che modalità generali delle nostre rappresentazioni particolari; perciò tutta la nostra conoscenza non contiene nulla che abbia qualche significato veramente oggettivo. Non resta che riconoscere se si vuole essere coerenti, che non è neppure verosimile che delle cose esistenti fuori di noi in senso trascendentale, ci siano effettivamente ed istituiscono con noi dei rapporti che noi siamo in grado di percepire. Nel momento stesso in cui ciò apparisse verosimile, si dovrebbe necessariamente abbandonare l'idealismo trascendentale e si rimarrebbe involti in contraddizioni insanabili.

L'idealista trascendentale — conclude Jacobi — deve dunque avere il coraggio di affermare l'idealismo più radicale che sia mai stato sostenuto, e non avere neppure il timore dell'accusa di egoismo speculativo, perché non può sostenere la sua posizione, se vuole mettersi al riparo da questa accusa²³.

Gli sviluppi che la filosofia critica ebbe in Fichte parvero dunque a Jacobi del tutto coerenti e necessari. Per Jacobi, Fichte è il Messia della nuova filosofia perché ha portato a compimento ciò che Kant aveva solo cominciato. « Ardentemente, scrive Jacobi a Fichte nel 1799, e a voce alta La proclamo ancora una volta re fra i giudei della ragione speculativa; annuncio a coloro che si ostinano a non vedere, che io La riconosco come re, e accolgo il Battista di Königsberg non più che come Suo precursore »²⁴. Negli sviluppi idealistici del criticismo, Jacobi non vede altro insomma che una conferma delle sue convinzioni. In lui prende quindi sempre più corpo quell'interpretazione unitaria, sistematica

²² JW, II, 305.

²³ JW, II, 310.

²⁴ JW, III, 13; *Jacobi a Fichte*, in F. H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, cit., pp. 174-175.

dell'idealismo, secondo la quale le singole filosofie idealiste vengono a porsi su un'unica linea necessaria: ogni sistema completa ed inverte quello precedente. Interpretazione questa che verrà poi accolta, non senza qualche compiacimento, dagli stessi idealisti. Così il passaggio da Kant a Fichte a Schelling, pare a Jacobi del tutto necessario e conseguente ²⁵.

Il criticismo kantiano, sviluppato con rigorosa consequenzialità doveva dare origine alla dottrina della scienza, questa a sua volta, rigorosamente svolta, doveva aver per effetto la dottrina dell'Uno tutto, che è uno spinozismo capovolto e trasfigurato, cioè un idealmaterialismo ²⁶.

La *Dottrina della scienza* di Fichte ha indicato per la prima volta con estrema chiarezza a cosa può portare un sapere puramente immanente. Il sistema fichtiano è « uno spinozismo rovesciato », e proprio grazie a questo rovesciamento è « uno spinozismo reso più chiaro »; è il fondamento e la più rigorosa realizzazione del principio generale di ogni speculazione, senza il dogmatico tentativo spinoziano di identificare questo principio con un essere assoluto ²⁷. Ogni comprendere, così si sintetizza per Jacobi la filosofia fichtiana, è possibile solo mediante un agire e un produrre ideali. Ma in fondo i due sistemi coincidono:

In questa direzione si aprono due strade principali: il materialismo e l'idealismo, tentativo l'uno di spiegare ogni cosa prendendo le mosse soltanto dalla materia che si determina da se stessa, l'altro partendo soltanto dall'intelligenza che si determina pure da sé: i quali hanno entrambi la stessa meta, non essendo le loro direzioni affatto divergenti, ma anzi gradatamente avvicinandosi fino a giungere ad un contatto o addirittura ad una compenetrazione ²⁸.

²⁵ « Tanto che, subito dopo, nessun nuovo stupore fu suscitato dall'apparire della seconda figlia della filosofia critica, la quale eliminò totalmente, voglio dire anche segnatamente la differenza tra filosofia della natura e filosofia morale, tra necessità e libertà, e spiegò senz'altro che al di sopra della natura non c'era nulla, e che solo la natura esisteva » (JW, III, 347; *Le cose divine e la loro rivelazione*, in F. H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, cit., p. 235).

²⁶ JW, III, 354; trad. it. cit., p. 239.

²⁷ « Solo alla maniera di Fichte è possibile una filosofia pura, cioè una filosofia assolutamente immanente, una filosofia tutta d'un pezzo, un vero sistema della ragione. È manifesto che ogni cosa deve essere data soltanto nella ragione e per mezzo di essa, nell'io in quanto io, nella egoità, e deve essere già in essa contenuta, se la ragione soltanto, soltanto da se stessa, deve poter dedurre ogni cosa » (JW, III, 19; trad. it. cit., p. 178).

²⁸ JW, III, 10-11; trad. it. cit., p. 173.

Il principio di identità, l' $A = A$ è dunque certamente l'espressione più adatta ed il punto di partenza della filosofia speculativa, ma all'interno di questa concezione riesce del tutto incomprensibile come si dia un qualche A che possa essere eguagliato a se stesso. Possiamo comprendere la relazione, la necessità dell'equazione, ma non riusciamo assolutamente a rendere ragione dell'origine di ciò che viene posto in relazione. Ciò che effettivamente scopre la *Dottrina della scienza* non è dunque che la forma, la pura forma del pensiero; ma ogni pensiero di qualche cosa costituisce per essa un problema insolubile. Anche in questo caso, come in Kant, l'immaginazione trascendentale che dovrebbe fornirci l'origine delle rappresentazioni degli oggetti della conoscenza, risulta un inganno. Essa infatti altro non è che un'espressione psicologica per indicare la pura attività di quello stesso mettere in relazione e perciò « un puro, un vuoto immaginare (*Dichten*) senza direzione, senza un punto fisso, senza una cognizione esatta, senza un intento; un immaginare (*Dichten*) in sé, una pura attività (*Actuosität*) nella pura coscienza »²⁹. In questa filosofia puramente aprioristica non si può mai giungere a nessuna determinazione oggettiva. Il preteso metodo sintetico altro non è che una semplice serie di copule, senza che venga mai dato un che di reale. Come dalle attività, dalle relazioni, dalle funzioni di questa coscienza si possa giungere a qualche sostrato, resta un mistero. Kant e gli idealisti muovono dunque da una nozione di sintesi assolutamente inadeguata, per la semplice ragione che essa dovrebbe essere del tutto produttiva e ciò è assurdo.

Il criticismo non ha risolto il problema che si proponeva di risolvere, cioè quello della possibilità di giudizi sintetici a priori, e questo problema non può assolutamente essere risolto, perché un'attività sintetica originaria sarebbe un determinare originario e un determinare originario sarebbe un creare dal nulla³⁰.

Quando si vuole conoscere tutto con l'intelletto, giacché si può conoscere soltanto ciò che possiamo produrre, dovrebbe essere prodotto sinteticamente l'intero contenuto della conoscenza nella sua molteplicità. Ma ciò non è possibile perché, come s'è visto, la sintesi è totalmente vuota e non si può in alcun modo uscire dalla sua vacuità. L'errore di fondo sta nel credere che l'intelletto possa avere una funzione creatrice, possa in qualche modo porre la realtà, ma « l'intelletto, per quanto ven-

²⁹ JW, III, 99.

³⁰ JW, III, 80.

ga chiamato la seconda fonte della conoscenza, non è in verità fonte di conoscenza perché gli oggetti vengono da lui non posti, ma soltanto pensati »³¹. Esattamente come Spinoza, gli idealisti pretendono di trarre il determinato dall'indeterminato, il discreto dal continuo, tutta la ricchezza delle determinazioni del reale dalla pura spontaneità e dalla pura identità. Ma nessuna filosofia che voglia dimostrare tutto e ridurre tutto a un'assoluta identità, potrà far sorgere la viva molteplicità del reale; soltanto il ricorso ad un Dio vivente, soltanto la fede, ovvero la ragione, soltanto la rivelazione ci consentono di giungere ad un autentico realismo che non si dissolva nell'idealismo, cioè nel soggettivismo.

Oh, volesse il cielo che essa [la ragione] ritornasse nelle mani dell'esperienza e ricominciasse a percorrere con essa l'antico cammino della ragione e della verità. A nessun osservatore acuto e profondo può sfuggire che ogni nostra conoscenza riposa su elementi positivi, e che appena li lasciamo da parte, ricadiamo nel sogno e nella vuota fantasticheria³².

2. - J. G. FICHTE. LA LIBERTÀ DELL'IO E LA DEDUZIONE DEL REALISMO.

Jacobi ha così indicato con precisione e chiarezza alcune antinomie celate nel concetto di cosa in sé, e tutta una serie di problematiche destinate ad esercitare un notevole influsso su Reinhold, Schulze, Maimon, Fichte e Schelling, ma anche su Fries e Herbart, anche se prenderanno una direzione decisamente diversa da quella indicata da lui.

Il 30 agosto 1795 Fichte scrisse a Jacobi, manifestando esplicitamente lo sforzo di conciliare il suo « idealismo trascendentale » con il « realismo » di Jacobi. L'Io assoluto, precisa Fichte, non va in alcun modo confuso con l'individuo, altrimenti sarebbe giustificata l'assurda accusa di farsi interprete di un « egoismo pratico ». L'individuo, però, dev'essere dedotto dall'Io assoluto; di conseguenza la *Dottrina della scienza* si deve trasformare in diritto naturale. Infatti l'individuo è pensabile soltanto entro la sfera di altri esseri simili, rispetto ai quali si trova in un rapporto di causalità o di azione reciproca. Ma la sfera del-

³¹ JW, II, 31; trad. it. cit., p. 19.

³² JW, II, 267; trad. it. cit., p. 143. « Chi con le sue rappresentazioni e con le rappresentazioni delle sue rappresentazioni cessa di percepire le cose stesse, comincia a sognare. Le connessioni di queste rappresentazioni e i concetti che ne derivano, diventano sempre più soggettivi e sempre più poveri, sotto lo stesso aspetto, di contenuto oggettivo » (JW, II, 234; trad. it. cit., p. 129).

l'individuo è quella della vita e quindi ci si trova qui in quel punto di vista riflesso che è il punto di vista pratico. Da tale punto di vista c'è un mondo indipendente da noi che noi possiamo solamente modificare; da tale punto di vista l'Io puro viene posto fuori di noi e chiamato Dio. È in questo senso che si può e si deve recuperare il rapporto tra filosofia e vita, perché scopo di tutta la filosofia è la vita³³:

Nell'ambito di questo punto di vista domina il realismo, e mediante la deduzione e il riconoscimento della legittimità di questo punto di vista da parte della speculazione stessa, si giunge alla completa conciliazione della filosofia con il comune buon senso dell'intelletto umano, promessa dalla dottrina della scienza³⁴.

L'intento fichtiano è dunque quello di trovare il principio d'unità di sensibile ed intelligibile, conciliando così il punto di vista trascendentale col punto di vista della coscienza comune. La sistemazione della critica si pone come asserzione dell'idealismo critico quale unico punto di vista possibile per spiegare il realismo empirico della coscienza reale³⁵.

L'essenza della filosofia critica, afferma Fichte, consiste nella concezione di un Io assoluto, posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto. È dogmatica invece quella filosofia che pone qualcosa di uguale o di opposto a tale Io. Così il concetto di cosa che la filosofia dogmatica pone come concetto assolutamente supremo. Nel sistema critico la cosa è ciò che è posto nell'Io; in quello dogmatico, ciò in cui è posto l'Io. Il criticismo dunque è immanente, il dogmatismo trascendente. La filosofia di Spinoza è l'esempio più conseguente di dogmatismo. Essa infatti secondo i suoi principi, non riesce in alcun modo a dare ragione dell'assolutezza della cosa in sé. Di conseguenza un dogmatismo veramente conseguente sarebbe costretto a negare che il nostro sapere abbia un fondamento; oppure contraddice se stesso.

Il dogmatismo compiuto è uno scetticismo, che dubita di dubitare, poiché esso deve annullare l'unità della coscienza, e, con questa, la logica intiera: esso,

³³ Cfr. ad es. JW, I, 71 e ss.

³⁴ FB, I, 502; FGA, III², 392.

³⁵ Per tutto quanto segue, si vedano le fondamentali analisi di L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976², particolarmente pp. 136 e ss. e 262 ss. Si veda anche I. Schüssler, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, 1794-1795*, Frankfurt a. M. 1972.

perciò, non è un dogmatismo, e contraddice se stesso, quando pretende di esser tale³⁶.

Ma la pretesa di superare l'Io da parte del filosofo dogmatico, non è dovuta, come generalmente si ritiene, ad una ragione teoretica. È un elemento pratico e non teoretico che spinge il dogmatico a fare ciò. È il senso di dipendenza dell'Io da un non-Io assolutamente indipendente dalla nostra legislazione e quindi libero. Ma è sempre un dato pratico che spinge il dogmatico a fermarsi ad un certo punto; è cioè il senso della subordinazione di ogni non-Io alle leggi pratiche dell'Io, all'unità della coscienza, che però non è qualche cosa, perché prodotta da noi. Il dogmatico dunque non è ciò che pretende di essere; la suprema unità alla quale si richiama, la sostanza di Spinoza, ad es., non è altro che l'unità della coscienza. Anziché spingersi oltre il puro Io, come pretende di fare, il dogmatico non si solleva neppure fino ad esso. Solo la filosofia critica è in grado di fare questo passo decisivo, e quindi di completare lo stesso dogmatismo. « La parte teorica della nostra Dottrina della scienza [...] è realmente [...] lo Spinozismo ridotto a un sistema; soltanto che l'Io di ciascuno è esso stesso l'unica sostanza suprema »³⁷. Ma è soltanto nella parte pratica che avrà reale compimento questo processo:

Il nostro sistema aggiunge una parte pratica, che fonda e determina la prima, compie, perciò, tutta la scienza, esaurisce tutto ciò che si trova nello spirito umano, e così riconcilia pienamente con la filosofia il senso comune, che, offeso da tutta la filosofia prekantiana, dal nostro sistema teoretico è poi messo in disaccordo con la filosofia, senza niuna speranza di riconciliazione, almeno in apparenza³⁸.

Vi sono soltanto due sistemi possibili, quello dogmatico e quello critico; ma all'interno di questa dualità sono possibili delle diversificazioni che Fichte espone in una forma dialettico-logico-storica³⁹. La rappresentazione si pone nella *Dottrina della scienza* solamente nel principio per cui l'Io pone se stesso come determinato da un non-Io. Ma l'Io è determinato dal non-Io ed insieme l'Io determina se stesso. È dunque necessario che per avere la rappresentazione vi sia qualche cosa di ester-

³⁶ FSW, I, 122; FGA, I², 280; J. G. Fichte, *Dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, Bari 1925³, p. 80.

³⁷ FSW, I, 123; FGA, I², 282; trad. it. cit., p. 81.

³⁸ FSW, I, 123; FGA, I², 282; trad. it. cit., pp. 81-82.

³⁹ Cfr. L. Pareyson, op. cit., pp. 179-180.

no cui riferire la rappresentazione, ma d'altro canto non è possibile concepire qualche cosa come esterno alla conoscenza. L'oggetto da un lato è condizione della conoscenza, limite del soggetto conoscente, dall'altro è interno alla conoscenza stessa, effetto della limitazione del soggetto conoscente. La conoscenza è dunque nello stesso tempo realistica ed idealistica. Per questa ragione ogni tentativo di spiegare la conoscenza attraverso il solo realismo, o attraverso il solo idealismo risulta inadeguata. L'istanza realista e l'istanza idealista si debbono conciliare. Storicamente si sono avuti due sistemi diversi ed altrettanto unilaterali, l'idealismo dogmatico ed il realismo dogmatico. Il realismo dogmatico, identificabile con lo spinozismo, afferma che la passività dell'Io presuppone l'attività del non-Io, come cosa in sé. Vi è dunque una realtà assoluta, indipendente dall'Io. Questo realismo qualitativo, come anche lo definisce Fichte, spiega il fatto che il soggetto riferisca le rappresentazioni ad un non-Io con l'esistenza indipendente del non-Io come cosa in sé; è dunque un realismo trascendente. L'idealismo dogmatico, e Fichte ha in mente Berkeley, viceversa, nega qualsiasi valore al non-Io fuori della rappresentazione; la passività dell'Io presuppone come causa l'Io stesso. Viene affermata così un'attività assoluta dell'Io e l'irrealtà del non-Io. È, questo, un idealismo qualitativo, un idealismo trascendente. Come si vede questi due sistemi si escludono a vicenda e mostrano così la loro insufficienza. Il realismo dogmatico, riducendo tutto a non-Io, non può dare ragione dell'astrazione filosofica; l'idealismo dogmatico, per parte sua, non riesce a dare conto del costituirsi delle rappresentazioni. Il realismo dogmatico, insomma, riesce a spiegare il necessario riferimento ad una realtà esterna, ma dissolve in questa ogni attività conoscitiva; l'idealismo dogmatico riesce a spiegare l'attività conoscitiva, ma al costo di dissolvere la realtà esterna. Il primo, per spiegare il realismo della rappresentazione, ne sopprime l'idealismo; il secondo, per spiegare l'idealismo della rappresentazione, ne sopprime il realismo. Entrambi poi si mostrano incoerenti ed incompleti.

Questa stessa opposizione si ripete anche ad un più alto livello di astrazione, nel passaggio dalla qualità alla quantità. Il realismo quantitativo, la filosofia di Kant, riconosce il lato realistico della rappresentazione, ma si ferma ad esso e se ne dichiara pago, senza cercare una causa fuori dell'Io. Esso non pone una cosa in sé come causa della limitazione dell'Io e tuttavia non ritiene sia possibile attribuirgli all'Io stesso. La limitazione viene affermata, riconosciuta ma non dedotta. In questo modo il realismo quantitativo confuta il realismo qualitativo che risulta

troppo « potente ». Esso, infatti, evita di ipostatizzare la limitazione: non la pone né nell'Io, né nel non-Io. L'oggetto stesso è soltanto una costruzione trascendentale. Al realismo quantitativo si contrappone l'idealismo quantitativo, quell'« egoismo speculativo » col quale fu spesso identificata la stessa filosofia di Fichte. L'idealismo quantitativo supera l'immediatezza ed assolutezza della limitazione dell'Io, postulato dell'idealismo qualitativo, riuscendo così a dare ragione del costituirsi delle rappresentazioni. L'Io produce le sue rappresentazioni secondo una precisa legge della sua natura. Tali leggi sono le leggi del finito: l'Io è finito assolutamente perché è finito. Anche questi due sistemi, benché superiori ai precedenti, sono insufficienti; l'uno infatti non riesce a dar conto del passaggio dal reale all'ideale, l'altro del riferimento dell'ideale al reale. Realismo quantitativo e idealismo quantitativo spiegano ambedue l'oggetto come risultato di una costruzione trascendentale del soggetto conoscente, ma mentre il primo la pone come legge reale e non la deduce, il secondo riduce tutta l'attività dell'Io a quella stessa costruzione, per cui quello risulta incompleto, questo contraddittorio.

Solo il realismo quantitativo si presta all'ulteriore necessario sviluppo. Esso anzi si identifica con l'idealismo critico, perché è l'unico che si sia posto sulla via della conciliazione tra idealismo e realismo; è insomma un idealismo critico quantitativo. Esso trova il fondamento della costruzione trascendentale nel superamento dell'Io teoretico, cioè nell'Io pratico. Si ha così un idealismo pratico: « l'Io, che in questo riguardo è pratico, vien posto come tale, che *debba* contenere in sé stesso il fondamento dell'esistenza del non-Io, che diminuisce l'attività dell'Io intelligente »⁴⁰. In questo modo il realismo quantitativo, per quanto incompleto, apre alla possibilità di conciliare la propria istanza realista con un idealismo affermate che la attività teoretica si spiega soltanto con quella pratica. Il cammino per individuare l'unica spiegazione possibile della conoscenza, conduce all'incompletezza della filosofia teoretica.

Tutti i sistemi parziali ricordati sono tappe di questo cammino che è necessario accogliere, ma per mostrarne l'unilateralità e quindi situarli nel loro ambito negativo, all'interno della deduzione.

Fichte riprese la tematica del rapporto tra idealismo e realismo particolarmente nello scritto *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795) e nel *Versuch*

⁴⁰ FSW, I, 156; FGA, I², 311; trad. it. cit., p. 116.

einer neuen Ausstellung der Wissenschaftslehre (1797-1798) per chiarire le proprie posizioni dopo gli interventi di Schelling, ed in particolare dopo i *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795). Benché Fichte fosse convinto che nella sostanza la filosofia schellinghiana concordasse con la sua, si rendeva conto dei possibili diversi sviluppi delle due filosofie, per questo motivo riteneva necessario definire con piú precisione il proprio punto di vista.

Il pensiero comune, osserva Fichte, è oggettivo; è fermo cioè alla distinzione tra soggetto e oggetto. Il punto di vista dell'intelletto comune è dunque realista. Il compito della filosofia è invece quello di dare ragione della distinzione tra soggetto e oggetto che è necessaria alla coscienza, cioè appunto dare conto del realismo della coscienza comune. La filosofia, dunque, va oltre, trascende il punto di vista della coscienza comune, appunto perché ne cerca il fondamento. La filosofia non è solo sapere dell'essere, ma sapere del sapere, scienza della scienza, dottrina della scienza. Il pensiero filosofico non può essere realistico, perché trascende la distinzione tra soggetto e oggetto; se il pensiero comune presuppone tale distinzione, il pensiero filosofico la fonda. Il pensiero comune non può dunque in alcun modo pretendere di farsi pensiero filosofico, e questo è necessariamente diverso da quello. A questo punto si può determinare che cosa s'intende per filosofia. Sono possibili solo due sistemi; da un lato una filosofia che sa che il suo punto di vista è diverso da quello comune, dall'altro una filosofia che non lo sa. La prima è l'idealismo che è la filosofia per eccellenza; la seconda è il realismo che è non filosofia. Sia l'idealismo che il realismo vanno oltre l'esperienza, solo che per l'uno oggetto della filosofia è l'Io in sé, per l'altro la cosa in sé. Ma, mentre l'idealista per andare oltre l'esperienza, abbandona il punto di vista comune, realistico, ponendosi da un punto di vista prettamente filosofico; il realista trascende a sua volta l'esperienza, senza rendersi conto di porsi in questo modo da un punto di vista diverso da quello comune; non fa altro, insomma, che elevare a punto di vista filosofico il punto di vista comune e s'involve così in contraddizioni insanabili. Il realista pretende di riconoscere la realtà autentica, ma in realtà la crea. Quella filosofia che vuole essere pura filosofia dell'essere, è invero produttrice dell'essere. La cosa in sé, infatti è un'invenzione che non ci offre certo l'esperienza. L'errore del realista sta dunque nel presentare la cosa in sé come realtà, mentre dovrebbe limitarsi a porla come fondamento dell'esperienza; ma in quanto fondamento deve per forza trovarsi fuori dell'esperienza. Né i tentativi di rendere piú sottile que-

sta impostazione sembrano soddisfacenti, perché: « la filosofia ha il compito di rendere ragione di ogni esperienza: il suo oggetto perciò, si trova necessariamente fuori di ogni esperienza. Questa proposizione vale per ogni filosofia »⁴¹. Il realismo dunque, spacciando il punto di vista comune per filosofico, pretende di essere sapere dell'essere, ma giacché non ha senso l'essere se non connesso col sapere ed è di questo che si tratta di rendere conto, è una filosofia astratta e vuota. Ma non basta. Il realista pretende di spiegare il punto di vista comune, ma non soltanto non lo spiega, bensì si viene a trovare in contrasto con questo. Esso infatti intende dedurre dalla cosa in sé tutte le determinazioni della coscienza, e tuttavia gli riesce impossibile spiegare l'intelligenza e quindi anche l'esperienza. Insomma, per aver voluto assumere il punto di vista comune come punto di vista filosofico, cioè per mezzo dell'astrazione, il realista è costretto a porre il punto di vista filosofico come punto di vista comune. La pretesa di produrre nuove conoscenze e non limitarsi a spiegare, condanna, d'altro canto, il realista ad allontanarsi dal sapere comune.

Diversamente stanno le cose per l'idealista. L'idealista riconosce subito che il punto di vista filosofico è artificiale; ma è proprio grazie a questa consapevolezza che esso raggiunge la vera realtà, quella realtà che gli compete, cioè l'essere rappresentazione della realtà. Il pensiero filosofico dell'idealista sa di essere soltanto pensiero e di avere fuori di sé la realtà, cioè appunto il punto di vista comune, il sapere reale: la filosofia è soltanto filosofia, cioè rappresentazione della realtà. Le conoscenze della filosofia non sono conoscenze reali, ma sono immagini di conoscenze reali. Ma è proprio questa realtà consapevolmente limitata del pensiero filosofico che ne garantisce la realtà. La filosofia idealistica è reale e non vuota come il realismo, appunto perché, non essendo che rappresentativa, rappresenta veramente la realtà. « L'atto con cui l'Io si pone e con sé pone tutto ciò che accade realmente: perciò l'idealismo è una filosofia completamente reale, in cui non ha luogo invenzione arbitraria »⁴². Inoltre l'idealismo, ponendosi da un punto di vista completamente diverso da quello del pensiero comune, si pone anche su un piano completamente distinto dall'esperienza e proprio per ciò riesce a spiegarla, né potrà mai entrare in conflitto con essa. Sistema filosofico e sistema dell'esperienza stanno su due piani completamente diversi, ep-

⁴¹ FSW, I, 425; FGA, I⁴, 187.

⁴² FSW, II, 451; FGA, I³, 261.

pure si corrispondono, perché altro non sono che la stessa cosa vista da due prospettive differenti: sono l'uno l'esperienza nella sua realtà, l'altro l'esperienza vista filosoficamente, l'esperienza aposteriori e l'esperienza apriori. Proprio perché la filosofia non è che rappresentazione dell'esperienza può esserne la deduzione, può essere l'esperienza nella sua apriorità. Del resto, per l'idealismo, apriori e aposteriori sono una cosa sola: « apriori e aposteriori sono soltanto punti di vista »⁴³.

Così, mentre il realismo, non avendo voluto allontanarsi dal punto di vista comune non spiega l'esperienza, ma dà vita ad un'esperienza del tutto artificiosa, l'idealismo, proprio perché ha coscienza di svolgere una riflessione puramente artificiale, finisce col coincidere con l'esperienza stessa, considerata nella sua apriorità. L'unica filosofia possibile è dunque l'idealismo, perché è l'unica che si spinge consapevolmente oltre ciò che è.

Vi sono due diversissimi punti di vista del pensiero: quello del pensiero naturale e comune, in cui si pensano immediatamente gli oggetti, e quello del pensiero che si potrebbe piuttosto chiamare artificiale, in cui intenzionalmente e consapevolmente si pensa lo stesso proprio pensiero. Nel primo sta la vita comune e la scienza *materialiter dicta*; nel secondo la filosofia trascendentale, ch'io, proprio perciò ho chiamato la dottrina della scienza, teoria e scienza d'ogni sapere, senza essere a sua volta sapere reale e oggettivo⁴⁴.

Se il realista vuole essere coerente, deve dunque giungere alla dimostrazione dell'impossibilità della filosofia. D'altro canto se si esce dal pensiero oggettivo col quale il realista pretende di trascendere la realtà, si ottiene l'idealismo, che è appunto l'unica filosofia possibile. L'atto iniziale della filosofia è un atto di libertà, ma il realista non ne è consapevole; egli inizia con un atto di libertà, ma lo gabella come pensiero necessario. L'idealista dal canto suo accetta di prendere le mosse da un atto di libertà. Ne consegue che il realista che pretende di raggiungere una speculazione universalmente riconoscibile, non fa che dare corpo alla sua personale inclinazione; ma questa inclinazione è l'interesse per sé come schiavo, determinato dalle cose: è un atto di libertà che nega la libertà. Ancora una volta il realismo si dimostra il contrario di ciò che pretende di essere, ed ancora una volta mostra di fondarsi in verità su di un mero atto pratico. Da tutto ciò consegue anche che il realismo si riduce ad universale determinismo e fatalismo. Il contrasto tra ne-

⁴³ FSW, II, 474; FGA, I⁴, 306.

⁴⁴ FSW, V, 339; FGA, II⁵, 111.

cessità e libertà però non si instaura tra filosofia della necessità e libertà dell'uomo reale, ma all'interno stesso della filosofia realistica. Cioè tra filosofia realista e filosofo realista che non può non iniziare a filosofare, sia pure inconsapevolmente, con un atto di libertà. L'idealismo invece si mostra essere una filosofia veramente universale, proprio perché non fa altro che affermare l'atto di libertà compiuto praticamente:

L'essenza dell'idealismo trascendentale in generale e della sua esposizione nella dottrina della scienza, consiste in questo: che il concetto dell'essere non è affatto considerato come un concetto primo ed originario; ma esclusivamente come un concetto derivato, e, più precisamente, come derivato per opposizione all'attività, e quindi soltanto come un concetto negativo. Positiva, per l'idealista, è soltanto la libertà; l'essere è per lui mera negazione di quest'ultima⁴⁵.

Per la filosofia non vi sono che due possibilità: o essere espressione di una inclinazione, o essere teoria della libertà. La filosofia deve essere una metafisica della libertà, deve essere teoria di quella libertà che introduce alla filosofia. La validità universale che raggiunge l'idealismo è dunque completamente diversa da quella che pretende di raggiungere il realismo. L'unica universalità conseguibile è quella della libertà, ma chi fa questo atto di libertà consapevolmente, non può non riconoscere la verità di tale filosofia. Naturalmente ne consegue anche che non tutti possono giungere alla speculazione:

Si può mostrare al dogmatico l'insufficienza e l'inconseguenza del suo sistema [...], lo si può tormentare e confondere in ogni senso, ma non lo si può convincere, perché egli non sa ascoltare e saggiare pacatamente e freddamente una dottrina che egli non può assolutamente tollerare. Per essere filosofi — posto che l'idealismo si confermi come l'unica filosofia — bisogna essere nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far diventar filosofo⁴⁶.

Idealismo e realismo sono dunque *toto genere* diversi, sono incompatibili ed inconfutabili a vicenda; la scelta tra i due è di carattere puramente pratico:

Di questi due sistemi, l'uno non può confutare direttamente l'altro, poiché il contrasto che li divide riguarda il principio primo di per sé indeducibile. L'uno riesce a confutare il principio dell'altro se viene ammesso soltanto il suo proprio. Si negano totalmente a vicenda. Non hanno in comune alcun punto in cui potersi intendere l'un l'altro e accordarsi insieme⁴⁷.

⁴⁵ FSW, I, 498-499; FGA, I⁴, 251-252.

⁴⁶ FSW, I, 434-435; FGA, I⁴, 195.

⁴⁷ FSW, I, 429; FGA, I⁴, 191.

Da ciò deriva anche l'impossibilità di fondere i due sistemi, dando vita ad un sistema superiore. « Da quanto si è detto risulta l'assoluta incompatibilità di questi due sistemi, in quanto ciò che si deduce dall'uno, nega ciò che si deduce dall'altro, donde la necessaria inconcludenza di una loro fusione in un unico sistema »⁴⁸. Tuttavia, dal punto di vista speculativo, i due sistemi si equivalgono; tra i due non vi è contrasto filosofico: essi costituiscono i termini di un dilemma da decidere praticamente. Il contrasto è pre-filosofico.

La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo⁴⁹.

Il realismo è esattamente il contrario dell'idealismo, è una filosofia di deboli, di fiacchi, di chi non sa essere libero. Insomma, realismo ed idealismo sono espressione di due concezioni della vita profondamente diverse, e la scelta tra i due è un atto di fede.

[La filosofia è] indipendente da ogni arbitrio; diventa un prodotto della ferrea necessità, nella misura in cui necessità esiste per la libera ragione: diventa cioè prodotto della necessità pratica. Io non posso procedere oltre questo punto di vista, perché non mi è concesso di procedere oltre; e così l'idealismo trascendentale si palesa come l'unico modo di pensare in cui la speculazione e la legge morale si uniscono intimamente. Io debbo, nel mio pensiero, partire dall' Io puro, e pensarlo come di per sé assolutamente attivo: non come determinato dalle cose, ma come determinante le cose⁵⁰.

3. - F. W. J. SCHELLING E L'IDEALREALISMO.

In questo modo Fichte ritiene di aver chiarito le proprie posizioni nei confronti dei diversi possibili sviluppi di tale problematica nella filosofia del giovane Schelling. Ormai noto come geniale seguace della filosofia fichtiana, « banditore ufficiale » dell'idealismo, F. W. J. Schelling era stato invitato da F. I. Niethammer a collaborare al « *Philosophisches Journal* » ed il primo frutto di questa collaborazione furono i *Philoso-*

⁴⁸ FSW, I, 431; FGA, I⁴, 193.

⁴⁹ FSW, I, 434; FGA, I⁴, 194.

⁵⁰ FSW, I, 467; FGA, I⁴, 219-220.

phische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, apparsi nel 1795 anonimi, perché il precocissimo filosofo non aveva ancora sostenuto l'esame di teologia e non poteva dunque firmare un'opera che polemizzava vivacemente contro i teologi di Tubinga.

Nell'opera schellinghiana si rivela già l'originalità dell'autore nei confronti di Fichte (del resto, come s'è visto, questi era consapevole dei rischi insiti nella filosofia del giovane seguace) e si delineano già chiaramente alcuni dei tratti che resteranno costanti, lungo tutto lo svolgimento del pensiero del filosofo. È evidente fin d'ora, da un lato la tendenza ad oltrepassare il punto di vista critico del finito, nella direzione di un'immediata conoscenza dell'Assoluto, e dall'altro la rivalutazione del dogmatismo. Così è ormai chiaramente delineata l'idea di un principio incondizionato, punto di unità del tutto; ed è presente anche la tendenza a concepire la filosofia come un sistema di due filosofie distinte ed irriducibili l'una all'altra, ancorché inseparabili, che saranno volta a volta dogmatismo e criticismo, filosofia della natura ed idealismo trascendentale, filosofia negativa e filosofia positiva.

Ma, oltre ad avere un posto di rilievo nell'evoluzione del sistema di Schelling, le *Lettere filosofiche* svolgono anche un'importante funzione polemica e di politica culturale⁵¹. Come s'è già accennato, lo scritto di Schelling si rivolge polemicamente contro i teologi di Tubinga ed in particolare contro la tendenza, ormai diffusa, ad utilizzare il criticismo kantiano per giustificare i dogmi dell'ortodossia. Così nella *Vorerinnerung* all'opera si legge: « se egli [l'autore] non si inganna, si è in procinto di edificare coi trofei del criticismo un nuovo sistema del dogmatismo, in luogo del quale ogni onesto pensatore potrebbe desiderare di nuovo la vecchia costruzione »⁵². A differenza di molti teologi, infatti, professori di Tubinga come lo Storr e lo Schnurrer, quegli stessi che erano stati maestri di Schelling, s'erano mostrati moderatamente aperti e tolleranti nei confronti della filosofia critica, così come a Göttingen faranno Stäudlin e Ammon. Naturalmente tale apertura tendeva a svuotare la critica del suo potenziale « rivoluzionario », per piegarla alle esigenze del con-

⁵¹ Su questo aspetto si sofferma in particolare A. Pieper nell'*Editorischer Bericht* che precede il testo critico dell'opera schellinghiana, cfr. SKA, I³, 3 e ss. Sullo stesso problema si veda C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969, part. pp. 55 e ss.

⁵² SSW, I, 283; SKA, I³, 49; J. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Firenze 1958, p. 3.

solidamento della dogmatica. Così, il 6 gennaio 1795, Schelling scriveva a Hegel che aveva già lasciato lo *Stift*:

Noi aspettavamo tutto dalla filosofia e credevamo che la scossa che essa aveva dato agli spiriti di Tubinga non si indebolisse di nuovo così presto. Purtroppo è così. [I teologi] hanno estratti alcuni ingredienti del sistema kantiano (dalla superficie, s'intende), dai quali ora *tamquam ex machina* vengono fabbricati su *quemcumque locum theologicum* brodi filosofici così ristretti che la teologia, la quale cominciava ad intisichire, si farà avanti subito più sana e più forte che mai. Tutti i possibili dogmi sono ora postulati della ragion pratica e dove dimostrazioni teoretico-storiche non bastano mai, la ragion pratica (di Tubinga) taglia a pezzi i nodi. È un piacere vedere il trionfo di questi eroi filosofici⁵³.

La polemica è condotta ancora con spirito illuministico, nella convinzione ottimistica di far parte di una *élite* intellettuale, destinata ad affermarsi in nome della verità. In un'altra lettera dello stesso anno, Schelling scriveva ancora ad Hegel:

Da quest'ultimo passo della filosofia mi aspetto anche che cada completamente l'ultimo velo, che sia lacerata l'ultima superstiziosa ragnatela dei filosofi privilegiati. Con Kant spuntò l'aurora; non c'è da meravigliarsi che in qualche valle paludosa rimanga qui o là una piccola nube, mentre le altissime montagne già brillano al sole⁵⁴.

Le *Lettere filosofiche* possono essere considerate come la risposta di Schelling al dilemma posto da Jacobi tra idealismo e realismo. Si può dire anzi che Schelling si trovi ancora entro una problematica più jacobiana che fichtiana; la risposta che Schelling dà al problema è infatti radicalmente diversa da quella di Fichte. Questi, come si è visto, sostiene che realismo ed idealismo non sono contraddittori, in quanto l'idealismo è il fondamento del realismo e quindi le antitesi che Jacobi credeva di aver individuato nella *Critica della ragion pura* di Kant, non erano real-

⁵³ HOFF, I, 13-14; BUD, II, 57-58. Di particolare interesse la risposta hegeliana, contenuta in una lettera della fine del mese di gennaio dello stesso anno, ove si legge: « Per quanto riguarda l'andamento teologico-kantiano (*si diis placet*) della filosofia a Tubinga, non c'è da meravigliarsi. L'ortodossia non può essere scossa, fino a quando la sua professione, legata a temporali vantaggi, è intrecciata a tutto il sistema di uno Stato. Un tale interesse è troppo forte perché essa possa essere abbandonata così presto, ed esso inoltre agisce senza che se ne sia nell'insieme chiaramente coscienti. Finché dura, l'ortodossia avrà al suo servizio tutta la truppa, sempre più numerosa, dei servili ripetitori di preghiere, o di scribi privi di pensiero, e di più alto interesse » (HOFF, I, 16-17).

⁵⁴ HOFF, I, 21. Cfr. anche K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Milano 1974, part. pp. 46 e ss.

mente antitesi, ma un semplice rapporto di condizionante a condizionato. Per Schelling invece la contraddizione esiste solo per chi non abbia pienamente inteso il senso della filosofia kantiana⁵⁵. La *Critica della ragion pura* non è il sistema, ma è destinata a dare vita a due sistemi opposti tra di loro: un sistema del criticismo ed un sistema opposto del dogmatismo.

La *Critica della ragion pura* non è destinata a fondare esclusivamente un qualunque sistema [...]. Piuttosto essa, per quanto io la intendo, è indirizzata appunto a dedurre la possibilità di due sistemi l'uno all'altro contrapposti dall'essenza della ragione, e a fondare un sistema del criticismo (pensato nella sua pienezza) o, più esattamente detto, un sistema dell'idealismo, tanto quanto un sistema del dogmatismo e del realismo al criticismo puntualmente contrapposto⁵⁶.

La *Critica* dunque non decide né per il realismo, né per l'idealismo; anzi, mostra l'impossibilità di qualsiasi decisione sul piano teoretico e la necessità di una decisione pratica. È già presente qui un aperto contrasto tra le due filosofie. Da un lato Fichte afferma con decisione che l'unica filosofia possibile è l'idealismo, affermazione che deriva direttamente dal suo intento di dedurre il sistema dell'esperienza; dall'altro invece Schelling afferma che la filosofia ha origine da un dualismo iniziale che trova soluzione nell'Assoluto.

Se noi avessimo da fare solo con l'Assoluto, non vi sarebbe mai un contrasto di sistemi diversi. Solo per il fatto che noi deriviamo dall'Assoluto, nasce la lotta contro di esso, e solo a motivo di questa lotta originaria nello spirito umano nasce la lotta dei filosofi⁵⁷.

Il compito della filosofia è dunque quello di risolvere questo conflitto; essa deve prendere le mosse dal punto in cui cominciò il dissidio della filosofia stessa e questo punto altro non è che l'uscita dall'Assoluto. Il compito della filosofia non è allora la deduzione del sistema dell'esperienza, ma « comprendere e manifestare ciò che non si lascia ridurre, spie-

⁵⁵ Per un approfondimento delle tematiche che seguono, cfr. A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze 1953, pp. 19 e ss.; G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958, pp. 20 e ss.; M. Gentile, *Dommatismo e criticismo nella prima filosofia idealistica*, in « Giornale di Metafisica » (1958), pp. 194 e ss.; A. Bausola, *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Milano 1960, pp. 70 e ss.; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I: *Le système vivant, 1794-1821*, Paris 1970, pp. 89 e ss.

⁵⁶ SSW, I, 301-302; SKA, I³, 69; trad. it. cit., p. 36.

⁵⁷ SSW, I, 293; SKA, I³, 59; trad. it. cit., p. 22.

gare, sviluppare concettualmente, cioè l'insolubile, l'immediato, il semplice»: il suo principio è l'Assoluto che in sé « contiene tutto l'essere, tutta la realtà »⁵⁸.

Il punto comune a tutte le filosofie è la domanda come sia possibile uscire dall'Assoluto e giungere al suo opposto. La *Critica della ragion pura* ha confermato teoreticamente il dogmatismo, costringendolo a riconoscere che la sintesi tra soggetto ed oggetto non può essere attuata che dal soggetto non appena entra nella sfera dell'oggetto e che quindi è impossibile una sintesi oggettiva: l'oggetto non è conoscibile se non in quanto è conosciuto dal soggetto. Il criticismo mostra cioè che l'oggetto in generale è conoscibile soltanto nell'ambito della condizione del soggetto, attraverso un atto di sintesi. Il dogmatismo è dunque impossibile. « La *Critica della ragion pura*, come ogni altro sistema semplicemente teoretico, non poteva pervenire che a una totale indecisione, cioè a dimostrare soltanto l'indimostrabilità del dogmatismo »⁵⁹. Il criticismo tuttavia non può confutare teoreticamente il dogmatismo; ma allora, com'è possibile la sintesi? La sintesi è pensabile sotto due condizioni: prima di tutto che sia preceduta da un'unità assoluta che si muta nella sintesi in unità empirica; ma a tale unità assoluta la semplice critica della facoltà conoscitiva non può in alcun modo innalzarsi, perché presuppone il fatto della sintesi fondamentale. In secondo luogo non è possibile alcuna sintesi che a condizione che essa ridiventi tesi: « s c o p o di ogni sintesi è la tesi »⁶⁰. La critica puramente conoscitiva non può fare altro che dedurre da un punto di vista puramente formale e logico che la sintesi tende all'incondizionato. Ma cosa questo incondizionato sia, non può in alcun modo saperlo, perché la sua deduzione è astrattamente formale. Essa deve necessariamente limitarsi a postulare per la stessa possibilità della sintesi, l'unità assoluta come termine, ma non può dire nulla di essa. La sintesi trae origine dalla sintesi di soggetto ed oggetto; la tesi dunque non può essere pensata che come soppressione della condizione che determina la sintesi, cioè dell'antitesi soggetto-oggetto. Si giunge così alla conclusione che o il soggetto si per-

⁵⁸ SSW, I, 186; SKA, I², 111. Cfr. Jacobi: « A mio giudizio è il più gran merito del filosofo scoprire l'esistenza e rivelarla. La spiegazione gli è mezzo, via allo scopo, prossimo, non mai ultimo scopo. Il suo scopo ultimo è quello che non si può spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice » (JW, IV¹, 72; trad. it. cit., p. 76).

⁵⁹ SSW, I, 295; SKA, I³, 61; trad. it. cit., pp. 24-25.

⁶⁰ SSW, I, 297; SKA, I³, 63; trad. it. cit., p. 28.

de nell'oggetto e questo si assolutizza, o, viceversa, l'oggetto si perde nel soggetto e allora è questo che viene assolutizzato. Ma giacché la filosofia teoretica, nel cui campo ci troviamo ancora, ha soltanto due condizioni del conoscere, e cioè l'oggetto ed il soggetto, è necessario uscire da questo campo se vogliamo realizzare l'unità. È necessario cedere il campo all'azione realizzatrice: « La ragione teoretica si dirige necessariamente ad un incondizionato: essa ha prodotto l'idea dell'incondizionato, esige quindi l'azione colla quale l'incondizionato deve essere realizzato, in quanto non può realizzarlo come ragione teoretica »⁶¹.

La filosofia teoretica trapassa dunque in filosofia pratica: soltanto qui si può decidere e superare il dualismo assunto dalla filosofia teoretica. È evidente che Schelling è ormai lontanissimo dall'impostazione fichtiana e procede ormai per una strada sua propria⁶². La *Critica della ragion pura* non ha dato vita ad un solo sistema; essa appunto in quanto critica della ragione, deve valere per tutti i sistemi. Dalla critica di Kant si possono dedurre ambedue i sistemi possibili, quello del criticismo, dell'idealismo, e quello del dogmatismo, del realismo⁶³. Semmai la *Critica* si è rivolta contro il dogmatismo, un sistema dogmatico vuoto e cieco; anzi, ha posto le basi perché tale dogmaticismo si trasformi in dogmatismo, cioè in un sistema del realismo oggettivo saldamente fondato. Proprio per questa sua universalità la *Critica* rimane inconfutabile. I sistemi che da essa derivano, però, devono essere confutabili ciascuno per mezzo di un sistema necessariamente opposto. Ma un sistema è sempre un fatto pratico, mai solamente teoretico, e vi entra necessariamente in gioco la libertà e l'individualità. Schelling dunque ribadisce che si deve uscire dall'ambito teoretico: « Un sistema del sapere o è necessariamente artificio, gioco di pensieri [...], o deve contenere realtà, per mezzo di una facoltà non teoretica e conoscitiva, ma pratica, realizzativa e produttiva, per mezzo non del sapere, ma dell'a-

⁶¹ SSW, I, 299; SKA, I³, 65; trad. it. cit., pp. 31-32.

⁶² Cfr. le acute osservazioni di A. Massolo, op. cit., pp. 26 e ss.

⁶³ « Ma se si presuppone che la *Critica della ragion pura* non appartiene esclusivamente ad alcun sistema, si sarà allora scoperta la ragione perché essa lascia coesistere i due sistemi dell'idealismo e del realismo. Essa vale cioè per entrambi, dal momento che vale per il sistema del criticismo tanto quanto per quello del dogmatismo, ma criticismo e dogmatismo non sono altro che idealismo e realismo pensati nel sistema » (SSW, I, 303; SKA, I³, 70; trad. it. cit., p. 37).

zione»⁶⁴. Ma allora i due sistemi devono coesistere uno accanto all'altro, l'uno contrapposto all'altro, e la scelta tra i due è una scelta pratica, per il fatto che l'uno realizza uno dei due sistemi « in se stesso ». D'altro canto è assurdo ipotizzare un sistema universalmente valido:

Ambedue i sistemi hanno il medesimo problema, ma questo problema non può assolutamente essere risolto teoricamente, ma solo praticamente, cioè attraverso la libertà. Di esso due soluzioni soltanto sono ora possibili: l'una conduce al criticismo, l'altra al dogmatismo. Quale dei due sistemi scegliere è cosa che dipende dalla libertà dello spirito, che ci siamo da noi stessi procurata⁶⁵.

Dunque, se vogliamo stabilire i principi di un sistema, afferma Schelling richiamandosi esplicitamente a Jacobi, non possiamo farlo che attraverso un'anticipazione della decisione pratica; non potremmo mai stabilire dei principi se già in precedenza la nostra libertà non avesse deciso su essi. È necessario trascendere i limiti del sapere, i limiti dell'esperienza; la ragione meramente conoscente deve farsi ragione creatrice.

I due soli sistemi possibili, realismo e idealismo, sono necessariamente unilaterali, perché non aspirano all'Assoluto. Per ambedue, che in ciò si distinguono dal dogmaticismo, l'Assoluto è oggetto di una azione infinita. Ma l'Assoluto non può essere colto secondo i semplici principi razionali. Come già aveva detto Jacobi⁶⁶, ma, secondo Schelling in un modo superiore a quello di Jacobi, è necessario far ricorso ad una intuizione intellettuale dell'Assoluto. Già Spinoza si era spinto a questo punto, dando vita a un dogmatismo compiuto, ma il suo errore era

⁶⁴ SSW, I, 305; SKA, I³, 73; trad. it. cit., p. 41. Così Jacobi: « Ora, se una esistenza o un essere affatto mediato non è concepibile, ma è un assurdo, una azione semplicemente mediata, cioè affatto meccanica, deve anche essere un assurdo; quindi il meccanismo è in sé soltanto qualche cosa di contingente e deve necessariamente essergli di fondamento dovunque un'attività spontanea pura » (JW, IV¹, 25-26; trad. it. cit., p. 51).

⁶⁵ SSW, I, 307-308; SKA, I³, 75; trad. it. cit., p. 45.

⁶⁶ « Questo porta al concetto di una certezza immediata, che non solo non ha bisogno di prove, ma esclude affatto ogni prova, ed è solamente la stessa rappresentazione, che si accorda colla cosa rappresentata (dunque, ha il suo fondamento in se stessa). La convinzione mediante prove è una certezza di seconda mano, deriva da comparazione, e non può mai essere proprio sicura e perfetta. Ora, se ogni adesione che non derivi da ragionamenti è fede, anche la convinzione per ragionamenti deve derivare dalla fede e solo da essa riceve la sua forza » (JW, IV¹, 210-211; trad. it. cit., p. 135). Tutta quanta l'ottava lettera è, del resto, incomprensibile se non si fa riferimento alla tematica di Jacobi.

stato quello di avere oggettivato questa intuizione di se stesso, di avere considerato l'intuizione di se stesso come l'intuizione di qualcosa fuori di sé, l'intuizione dell'intero mondo intellettuale come intuizione di un mondo soprasensibile fuori di sé. In questo modo l'Assoluto non era per lui alcun oggetto; l'intuizione deve invece costantemente dirigersi verso gli oggetti. « Fino a quando però l'intuizione si dirige ad oggetti, fino a quando cioè essa è sensibile, non vi è alcun pericolo di perdersi. L'Io, dal momento che trova una resistenza, è costretto ad opporvisi, cioè a tornare a se stesso »⁶⁷.

Nell'Assoluto cessa ogni contraddizione; dunque cessa anche la contraddizione di realismo ed idealismo; in esso si ha il punto di unione dei due sistemi. Idealismo e realismo si distinguono in oggettivo e soggettivo. Il realismo oggettivo è equivalente all'idealismo soggettivo e l'idealismo oggettivo al realismo soggettivo. Tale differenza deve però cadere non appena si supera la distinzione di soggetto e oggetto, dunque nell'Assoluto. Così dogmatismo e criticismo si possono affermare come sistemi contraddittori solo nell'approssimazione all'ultimo fine. Ciò che differenzia il criticismo dal dogmatismo, è che mentre questo pone il fine ultimo come realizzato in un oggetto o come realizzabile in un qualche momento, quello lo considera semplicemente come oggetto di un compito infinito. Il criticismo dunque non si distingue dal dogmatismo per il fine, ma soltanto per la maniera di perseguirlo, per il modo di realizzarlo, per lo spirito dei postulati pratici.

Il dogmatismo (questo è il risultato di tutta quanta la nostra ricerca) può raggiungere, attraverso il sapere teoretico, l'Assoluto come oggetto tanto poco quanto il criticismo, giacché un oggetto assoluto non tollera alcun soggetto accanto a sé, mentre la filosofia teoretica è fondata appunto su quella opposizione tra soggetto ed oggetto. Per entrambi i sistemi non rimane altro che rendere l'Assoluto oggetto dell'agire, una volta che non potrebbe essere oggetto del sapere, o esigere l'azione per mezzo della quale l'Assoluto è realizzato. In questa azione necessaria si uniscono i due sistemi⁶⁸.

Ciò che distingue dogmatismo e criticismo è la negazione della libera causalità nel primo, e l'anelito all'incondizionata libertà, all'illimitata attività, nel secondo⁶⁹.

⁶⁷ SSW, I, 325; SKA, I³, 95; trad. it. cit., p. 74.

⁶⁸ SSW, I, 333; SKA, I³, 103; trad. it. cit., pp. 86-87.

⁶⁹ Cfr. Jacobi: « [Spinoza:] La libertà dell'uomo è l'essenza stessa dell'uomo; è il grado della sua potenza o della forza per cui egli è ciò che è. In quanto agisce

Dogmatismo e criticismo, realismo e idealismo, sono dunque necessariamente unilaterali; non esprimono l'Assoluto perché esso è al di là di quel dualismo soggetto e oggetto dal quale ambedue derivano. Come si vede Schelling accetta la polarità realismo-idealismo posta da Jacobi. L'idealismo appare già a Schelling antitetico al realismo che non soltanto non può essere dedotto da quello, ma ne costituisce la negazione. Sono così già poste le basi per quella che sarà la critica schellinghiana all'idealismo trascendentale ed alla sua pretesa di presentarsi come l'intero della filosofia.

4. - J. F. HERBART E LA FONDAZIONE DEL REALISMO CRITICO.

È a tutta questa problematica che abbiamo cercato, sia pure sommariamente di delineare, che si ricollega Herbart. Egli, attraverso una lettura di Fichte, mediata da Jacobi e da Schelling, la cui filosofia gli sembrava « tolte alcune cose di poco conto, l'esposizione più conseguente possibile dell'idealismo »⁷⁰, accetta la polarizzazione realismo-idealismo, e sceglie il realismo, il non-Io; « l'intera metafisica, egli dichiara, diventerà realistica soltanto dopo l'abbattimento dell'idealismo »⁷¹.

Herbart si pone dunque il problema di sviluppare un sistema filosofico che lasci spazio sia per un punto saldo e fisso del pensiero, sia per la possibilità di modificare o addirittura di cambiare radicalmente tale pensiero, sulla base di nuove conoscenze. La filosofia herbartiana del non-Io segna dunque il ritorno ad un pensiero « empirista ». L'importanza principale della filosofia di Herbart e se si vuole la sua « novità » e « modernità » consiste, appunto, come acutamente dice E. Cassirer: « nel fatto che esso, contrariamente a tutti i tentativi di costruire la realtà partendo dal concetto e dal suo movimento interno, ha posto la filosofia di nuovo come pura analisi dell'esperienza »⁷².

Il tema centrale della riflessione filosofica di Herbart è quello del-

solo secondo le leggi della sua essenza, egli agisce con una libertà perfetta. Dio, che non agisce e non può agire che per la ragione per cui egli è, e che non è che per sé, possiede dunque la libertà assoluta » (IW, IV¹, 150-151; trad. it. cit., p. 108).

⁷⁰ HSW, XVI, 42.

⁷¹ HSW, VI, 285.

⁷² E. Cassirer, op. cit., p. 410; trad. it. cit., p. 513.

le « condizioni di possibilità dell'esperienza ». Egli si pone dunque consapevolmente nell'ambito di quella problematica kantiana dell'estetica e dell'analitica trascendentali e, piú in generale, all'interno di quel processo di ripensamento della « rivoluzione copernicana » inaugurata da Kant che era al centro del dibattito filosofico post-kantiano. Herbart individua il nodo centrale della discussione nel problema delle forme delle nostre rappresentazioni, richiamandosi apertamente alle indagini di Maimon, Reinhold e soprattutto Fichte. Le critiche di Herbart si concentrano ovviamente contro la concezione dell'Io penso, perché se è vero che noi tendiamo naturalmente « ad attribuire a noi stessi le nostre rappresentazioni », e « le consideriamo come unite nella nostra coscienza », ci troviamo tuttavia immediatamente involti in contraddizioni insanabili. Kant aveva commesso un grave errore a « dedurre il collegamento delle rappresentazioni (senza dimostrazione) da un atto della sintesi e da una coscienza di questa sintesi »⁷³. L'errore di Kant è stato poi ripreso e portato fino alle estreme conseguenze dai suoi successori, fino al punto di giungere a porre l'Io a « determinazione di tutta la filosofia »; di qui il decadimento della filosofia moderna. Kant medesimo, d'altro canto, è responsabile, per Herbart, del modo in cui Fichte aveva « forzato l'idealismo kantiano »⁷⁴. Infatti il ruolo che questi aveva dato all'intelletto era, secondo Herbart, in certo qual modo creativo, un ruolo in cui erano già impliciti gli sviluppi della dialettica fichtiana dell'Io e del non-Io. L'indagine, dichiara risolutamente Herbart, va completamente mutata; ogni certezza va sottoposta ad un esame rigoroso. Ogni analisi delle forme delle nostre rappresentazioni non può prescindere dal dubbio circa l'effettiva esistenza di tali forme. La filosofia inizialmente deve porre da parte il problema se ci sia possibile pervenire alla conoscenza delle cose in sé, ovvero se possiamo conoscere soltanto i fenomeni. Solo un realismo che si interroghi pregiudizialmente sulla validità dei concetti empirici contraddittori e li elabori in modo da superarne le contraddizioni, potrà veramente far fronte ed eliminare l'idealismo che di per sé, nella sua forma pura, è insostenibile, giacché l'idealismo « si conforma sempre a quel realismo che trova »; e cerca di rovesciarlo, se il realismo non è sufficientemente forte da resistergli. Il dubbio ha quindi per Herbart un valore metodologico insostituibile. Il

⁷³ HSW, IV, 62; G. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Vidossich, Bari 1972², p. 43.

⁷⁴ HSW, IV, 179; trad. it. cit., p. 186.

primo passo che introduce alla filosofia è la « scepsti nel presupposto della coscienza volgare del mondo »:

Chi non è stato una volta scettico in vita sua, non ha sentito mai quello scotimento a fondo di tutte le rappresentazioni e opinioni alle quali s'era assuefatto da' primi anni, il quale scotimento solo ha il potere di sceverare dal necessario l'accidentale, e dal dato, ciò che il pensiero vi ha aggiunto del proprio. A lui sovrasta la minaccia di un dommatismo stolto e arrogante⁷⁵.

Questa « ginnastica dello spirito » che è il dubbio, è fondamentale; ma non ci si deve fermare al dubbio. Scepsti non significa per Herbart scetticismo, ma esigenza metodologica, ricerca iniziale della distinzione della filosofia dalla ricerca operativa degli oggetti, per una migliore formulazione dei problemi. Il dubbio deve insomma portarci a prendere coscienza della complessità che sottosta all'apparente semplicità del pensiero comune, per poi ritornare ad esso « per giustificarlo, ove sia possibile [...] quanto per rettificarlo, ove sia necessario »⁷⁶. Permanere nel dubbio, farne il sentimento dominante dell'animo, è indice di immaturità. Così uno scetticismo ed un empirismo radicali sono insostenibili. Se l'empirismo, e particolarmente Locke, ha avuto innegabilmente il grande merito di avere sottolineato le contraddizioni della sensazione, della percezione ed anche delle strutture concettuali nelle quali tentiamo di inquadrare il divenire naturale, non ha però saputo andare oltre la semplice fase critica; non ha saputo cioè elaborare una nuova teoria atta a sostituire la vecchia metafisica. Non per questo però l'empirismo perde il suo valore.

Il razionalismo è vuoto senza l'empirismo, e non soltanto vuoto ma anche inconsistente se vuole essere altro dallo svolgimento dei problemi da esso sollevati. L'empirismo resta incomprensibile senza il razionalismo che lo completa, e non soltanto incomprensibile, ma variamente contraddittorio ed in conflitto con se stesso. Questo si deve aver capito, per sollevarsi fino alla filosofia e non perdersi in chimere⁷⁷.

Il punto di partenza del sapere filosofico è dunque l'esperienza ed in particolare l'esperienza della coscienza comune: « metaphisica est ars experientiae recte intelligendi »⁷⁸. Compito della filosofia sarà appunto

⁷⁵ HSW, IV, 57; trad. it. cit., p. 36.

⁷⁶ HSW, IV, 56; trad. it. cit., p. 36.

⁷⁷ HSW, II, 234.

⁷⁸ HSW, III, 160.

quello di evidenziare le contraddizioni insite nel pensiero comune e risolverle. La filosofia, tuttavia, anche per Herbart, non può partire direttamente dalle cose, in quanto la conoscenza di queste ultime deve essa stessa venire considerata come un risultato nel processo del pensare; si tratta appunto di giungere, movendo dai concetti, alla conoscenza della vera realtà, evitando di assumere dei concetti e delle entità non criticamente stabiliti o dei modi di pensare che abbandonino lo spirito dell'indagine. « La filosofia è elaborazione dei concetti »⁷⁹. Herbart è consapevole di porsi in questo modo in aperto contrasto con le correnti più diffuse della filosofia contemporanea. Scrive infatti altrove:

Filosofia è elaborazione dei concetti. A questo riguardo mi sono atteso contestazioni da tutte le parti. Gli uni dovevano osservare che con ciò non resta esclusa la matematica (cosa che secondo la mia intenzione non doveva accadere); gli altri potevano trovare il termine « elaborazione » troppo indeterminato (sebbene il modo dell'elaborazione sia da definire nei suoi particolari soltanto nelle singole parti della filosofia); anzitutto però ho temuto che mi si sarebbero scagliati contro con l'obiezione di assenza di vita i grandi viventi del nostro tempo; infatti si è abituati, ultimamente, a sentir chiamare i concetti morti e le idee al contrario vive⁸⁰.

È evidente, soprattutto nelle ultime parole del brano citato, la polemica contro l'idealismo. Per Herbart, qui in aperto contrasto con Fries, è da respingere ogni concezione della filosofia tendente a privilegiare l'intuizione sul piano della conoscenza. « È assolutamente un abuso del vocabolo, egli osserva, parlar di una filosofia intuitiva. Non v'è altra filosofia che quella che muove dalla riflessione, cioè dalla comprensione dei concetti »⁸¹. È chiaro l'attacco a quella filosofia che, come quella di Fichte e ancor di più di Schelling, ricorre all'intuizione intellettuale quale strumento principale del filosofare. È in contrapposizione a questa filosofia « che sogna di intuire immediatamente la divinità »⁸², che Herbart afferma provocatoriamente di essere « dichiaratamente realista e di fondare il realismo a confutazione dell'idealismo »⁸³. Il gingillarsi con l'intuizione condanna la filosofia all'incapacità di sciogliere le contraddizioni dell'esperienza. La conoscenza umana, nella sua oggettiva li-

⁷⁹ HSW, IV, 45; trad. it. cit., p. 22.

⁸⁰ HSW, III, 324.

⁸¹ HSW, IV, 44; trad. it. cit., p. 21.

⁸² HSW, III, 322.

⁸³ HSW, III, 123.

mitatezza, può avere nozione della « realtà » soltanto tramite l'analisi e l'elaborazione logica dei dati dell'esperienza in strutture concettuali elaborate progressivamente e come tali impossibilitate ad offrirci una conoscenza intuitiva immediata. Il « dichiarato realismo » di Herbart non è certo ignaro della discussione circa la « cosa in sé » nell'ambito della filosofia post-kantiana. Anzi, egli proprio a questa tradizione si richiama, riconoscendo particolarmente a Fichte il merito di aver sollevato « problemi nuovi ».

Dopo Kant non dovrebbe più sembrare strana l'affermazione che noi non conosciamo la cosa in sé. [...] E dopo Fichte si potrebbe finalmente sperare che non ci si dimentichi più che chi ci parla dell'essere, pensa l'essere, e può essere tenuto a rendere conto del suo uso del concetto di essere dal quale poi è guidato nella ricerca dei concetti; non raggiungendo mai la verità con un concepire errato o addirittura contraddittorio, sembrando esso pure santificato da tante intuizioni, si sottoponga al rischio di vedere tutte le sue affermazioni parodiate da altre esattamente opposte e con queste mescolate⁸⁴.

Il dato fondamentale che contraddistingue le nostre strutture conoscitive è dunque costituito per Herbart dal fatto che, nel mentre noi diciamo che una cosa « è », esprimendone il concetto, la « poniamo » nei termini di un'assoluta necessità che è la necessità di ogni formulazione concettuale, e che al tempo stesso ci rinvia, e non possiamo andare oltre questo rinvio, a quel « reale » che, a fondamento dell'esperienza ne costituisce l'essenziale « condizione di possibilità ».

Quindi va notato, una volta per sempre, che non può punto esserci dubbio intorno alla validità e al significato reale di ciò che noi fissiamo intorno all'ente di un pensare necessario, poiché il dubbio non è altro che un tentativo di sottrarsi al pensare necessario. Noi siamo rinchiusi del tutto nei nostri concetti; e appunto perciò che siamo così rinchiusi, i concetti decidono della natura reale delle cose. Chi ritenga ciò per idealismo (da cui è affatto diverso), sappia che secondo il suo uso della lingua non v'è altro sistema che l'idealismo⁸⁵.

Herbart, però, non accetta di seguire Fichte nella forzatura dell'idealismo kantiano. Ogni tentativo di indicare « un oggetto determinato come quello di cui si occupa la filosofia » resta inaccettabile; tale atteggiamento porta inevitabilmente a filtrare tutta la realtà attraverso questa lente deformante. A differenza dell'idealismo, per il quale la filosofia

⁸⁴ HSW, II, 178; J. F. Herbart, *I cardini della metafisica*, a cura di R. Pettoello, Milano 1981, p. 32.

⁸⁵ HSW, IV, 183; trad. it. cit., p. 189.

deve individuare un principio al di là dell'esperienza e da quello derivare o dedurre l'esperienza medesima, per Herbart, la filosofia deve in primo luogo essere analisi. La filosofia deve volgere il proprio sguardo d'attorno e cogliere ogni oggetto direttamente come le si presenta; essa « non può essere designata mediante nessun oggetto che a lei peculiarmente, o al quale essa essenzialmente appartenga », mentre piuttosto le spetta « ovunque essa trovi concetti, il compito dello sceverare e dell'ordinare »⁸⁶.

⁸⁶ HSW, IV, 43; trad. it. cit., p. 20.

CAPITOLO I

LA SCOPERTA DI KANT

Attorno al 1793, il diciottenne J. F. Herbart venne a conoscenza della *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) di Kant. L'impressione che la lettura di quest'opera dovette fare sul giovane studente liceale fu enorme, come dimostreranno i primi tentativi del precoce filosofo e come ebbe a scrivere egli stesso, ancora trent'anni dopo, recensendo la *Grundlegung zur Physik der Sitten* (1822) di F. E. Beneke: « Certamente vi sono ancora, egli scrive, alcuni che si trovano nella medesima condizione del recensore, che non poté mai dimenticare l'impressione che trent'anni prima aveva fatto su di lui la *Grundlegung der Metaphysik per Sitten* di Kant »¹. Non è forse un caso che proprio quest'opera di Kant fosse destinata a penetrare tanto profondamente nell'animo del giovane Herbart. Al suo apparire essa aveva avuto un effetto dirompente. Ancor prima di essere adeguatamente penetrata e compresa sotto l'aspetto teoretico, infatti, la filosofia di Kant fu sentita subito come una forza vitale trascinate che con la sua forza speculativa ed il suo profondo anelito morale, aveva cancellato d'un colpo la fitta selva di pubblicazioni della *Populärphilosophie*. Si pensi, per fare un solo esempio, ma basterebbe scorrere il carteggio kantiano per rendersi conto della vastità del fenomeno, a Fichte, il quale dichiarerà di dovere alla filosofia kantiana non solo le sue convinzioni di fondo, ma anche il proprio carattere, addirittura la stessa aspirazione ad averne uno². E non meno intenso è il rapporto di Schiller con Kant³. Ma in

¹ HSW, XII, 172.

² Cfr. FB, I, 126 e ss., e 142 e ss. Per il rapporto Fichte-Kant, si veda X. Léon, *Fichte et son temps*, vol. I: *Etablissement et Prédication de la Doctrine de*

generale la filosofia kantiana era vista, soprattutto dai giovani, come quella che sola avrebbe portato alla definitiva dissoluzione della ortodossia ed ad un superamento della *Aufklärung*, attardatasi su vuote questioni ed irrigiditasi sulle sue posizioni moderate, spesso pressoché coincidenti con quell'ortodossia. Kant veniva letto avidamente, sovente in modo piú o meno clandestino. Cosí Schelling ed Hegel, studenti allo *Stift* di Tubinga, conoscevano già la prima *Critica* attraverso il commento di J. Schulze e s'aspettavano dalla filosofia kantiana ben altre cose che il kantismo stemperato e svigorito di alcuni professori del luogo.

La « scoperta » di Kant venne a scuotere profondamente le strutture concettuali tardo-illuministiche che avevano costituito il nucleo dell'educazione scolastica ricevuta da Herbart. Sia al Ginnasio, ove la lezione di filosofia consisteva essenzialmente nel commento delle *Theses theologicae, elementa doctrinae sanctoris complectentes* (1746) di S. J. Baumgarten e degli *Elementa philosophiae recentioris* (1750) di F. C. Baumeister, sia soprattutto sotto la guida del precettore H. W. Ueltzen, Herbart era stato avviato allo studio della logica, della morale, della psicologia e della metafisica secondo l'interpretazione wolffiana, dominante a quell'epoca, sebbene temperata da qualche apporto dell'empirismo inglese. Negli anni 1750-1780 si assiste infatti in Germania alla divulgazione del pensiero inglese e francese, resa possibile o almeno facilitata dalla traduzione dei piú famosi filosofi stranieri. Cominciano cosí a circolare nell'ambiente filosofico tedesco della seconda metà del Settecento opere di J. Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Montesquieu, Helvétius, Condillac che da un lato giustificano il carattere eclettico della *Populärphilosophie*, dall'altro consentono un'apertura ed un rinnovamento della cultura tedesca. È in questo ambiente, moderato ma sostanzialmente aperto e tollerante che si forma Herbart. Lo vediamo infatti nei suoi primi lavori scolastici occupato con i temi classici della *Populärphilosophie*. Cosí ad es. in un commento ad un saggio del teologo J. J. Spalding, il giovanissimo Herbart si chiede: « come potrò di-

la liberté. La Vie de Fichte jusqu'au départ d'Jéna, Paris 1954; L. Pareyson, op. cit., pp. 73 e ss.; F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979.

³ Sull'importanza della « scoperta » di Kant per Schiller, si veda E. Cassirer, *Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften*, in E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, Darmstadt 1981, pp. 81 e ss.; U. Perone, *Schiller e la totalità interrotta*, Milano 1982; L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Milano 1983.

ventare un uomo felice? »⁴. Oppure, in un altro luogo, dichiara che per trovare buoni gli uomini, si deve innanzitutto essere buoni: « Sii tu stesso buono! esclama Herbart, questo è il primo mezzo per imparare la gentile arte che è del massimo valore per il benessere della tua stessa vita. Chi ha messo per prima cosa ordine nella propria anima, penserà ordinatamente ed adeguatamente del proprio prossimo ». Analogamente in un altro scritto, Herbart prendeva posizione nei confronti del deismo in questi termini:

La ragione in nessun modo può vedere in Dio un giudice castigatore o un protettore e un largitore di ricompense; il puro deismo della nostra epoca non vede in Dio altro che un padre amoroso, un faro ed una guida instancabile per tutti gli esseri razionali, verso la felicità⁵.

In questo capitolo cercheremo di delineare le caratteristiche principali della formazione culturale di Herbart prima del suo arrivo a Jena ed in particolare di misurare l'impatto che su di essa ebbe la « scoperta » di Kant, i cui effetti, anche se non meno profondi ed intensi, saranno comunque, come si vedrà, ben diversi da quelli che avrà sulla prima generazione degli idealisti. Per far questo sarà necessario analizzare, sia pure rapidamente, i primissimi tentativi del filosofo. Si tratta per lo più di scritti che, ovviamente, vista la giovane età dell'autore non hanno particolare valore teoretico o grande profondità speculativa, anche se attestano una precocissima attitudine speculativa di Herbart, e mostrano già con sufficiente chiarezza le sue doti logiche ed il suo rigore deduttivo. L'importanza di questi lavori sta piuttosto nel fatto che ci consentono di ricostruire la formazione razionalistica e realistica che, sia pure attraverso profonde revisioni, continuerà a fare sentire il suo peso determinante lungo tutta l'attività filosofica di Herbart e, insieme ad altre suggestioni, gli fornirà gli strumenti per la sua reazione all'idealismo.

È del 1789, quando Herbart aveva soltanto tredici anni, un breve scritto sull'esistenza di Dio, *Ueber den Beweis für die Existenz eines ewigen Gottes*, in cui l'argomentazione, condotta con baldanzoso rigore logico, mostra un evidente influsso del filantropismo di J. B. Basedow ed in particolare della sua *Philalethie. Neue Aussichten in die Wahrhei-*

⁴ I primi scritti giovanili di Herbart cui si fa riferimento, e che si trovavano nella Biblioteca Universitaria di Königsberg, sono andati perduti. Cfr. W. Asmus, op. cit., vol. I, pp. 58-59.

⁵ Ivi, p. 59.

ten und Religion der Vernunft bis an die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung (1764), grazie alla quale egli si era reso noto, oltre che per le sue tesi pedagogiche, anche per essersi schierato su posizioni liberali nel conflitto ideologico accesi nell'ambito della filosofia della religione, attorno al deismo radicale di H. S. Reimarus e K. F. Bahrdt ⁶.

Herbart avanza una critica della prova cosmologica dell'esistenza di Dio, basata sull'accidentalità del mondo e cioè sulla non necessità di una causa prima eterna. Secondo il principio di ragion sufficiente, egli argomenta, tutto ciò che è stato o è esistito, così come tutto ciò che sarà ed esisterà, dev'essere effetto di precedenti cause. Tuttavia se non si fa un'eccezione a questo principio fondamentale, è evidente che veniamo rimandati ad un regresso infinito. Ma se non vi fosse una causa prima, non vi potrebbe essere neppure la seconda, la terza, ecc. È dunque necessario postulare un'eccezione al principio fondamentale e di conseguenza porre una causa prima di tutte le cose e di tutti gli accadimenti. L'attributo dell'eternità, d'altro canto, non può non competere a questa causa prima. Infatti se essa avesse avuto un principio e tuttavia non fosse stata causata, non potrebbe che essere opera del caso; ma questa ipotesi è contraddittoria perché presuppone ciò che va dimostrato. Perché il caso è il connettersi di cose che non siano già prima in connessione, ma perché delle cose si connettano, è necessaria una causa di queste stesse cose. Inoltre « l'esperienza di tutti gli uomini e tutta quanta la storia dimostrano che mai il caso ha prodotto alcunché in un certo qual modo di ordinato, regolare e razionale, qualità che invece non si possono in alcun modo negare ad una causa prima » ⁷. Negando la sua eternità verrebbe meno la sua stessa esistenza. Tuttavia, insiste Herbart, anche col concetto di eternità si potrebbe far nuovamente valere la stessa obiezione avanzata contro il procedere all'infinito delle cause e degli effetti. Se non vi fosse un momento dell'esistenza dell'ente al quale ascrivere l'eternità, non ne potrebbe seguire neppure un secondo, un terzo, ecc. Si cadrebbe quindi nuovamente nel cattivo infinito. Sottoposto a critica sulla base del principio di ragion sufficiente l'argomento di una causa prima dell'universo, Herbart deduce le antinomie insite nelle prove cosmologiche, il « caos delle contraddizioni » nelle quali la ragio-

⁶ Sulla questione cfr. N. Merker, *L'illuminismo tedesco*. Età di Lessing, Bari 1974², pp. 244 e ss. Sull'influenza del Filantropismo su Herbart, si veda O. Holtenberg, *Herbarts Stellung zu den Philantropinisten*, Breslau 1917.

⁷ HSW, XIX, 58.

ne si viene a impigliare nel tentativo di risolvere razionalmente la questione: « o il mondo s'è creato da sé, oppure l'ha prodotto una catena di cause ed effetti esterni che non ha mai avuto principio, oppure una causa prima generata dal caso, oppure una causa prima esterna, oppure il caso, oppure vi è stato fin dall'eternità »⁸. Il problema tuttavia, e qui Herbart, sulla scorta di Basedow, si distanzia da Wolff⁹, non è risolvibile su un piano rigorosamente razionale. « Qui, egli conclude, ciascuno deve scegliere secondo la propria ragione ciò che gli pare più verosimile »¹⁰.

Dell'anno seguente, il 1790, è un altro scritto, *Etwas über die Lehre von der menschlichen Freiheit*, di cui purtroppo ci restano soltanto alcuni frammenti. Anche in questo caso Herbart prende spunto dalla lettura di un'opera ed in particolare dall'introduzione del *Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (1768) di E. Less, un teologo, rappresentante del conservatorismo di Göttingen, il quale sosteneva che la filosofia, se è vera filosofia, è perfettamente compatibile col cristianesimo; anzi, che il cristianesimo è completamente filosofia¹¹. L'opera di Less aveva offerto al giovane studente alcune indicazioni contro il concetto di libertà, ma l'influenza maggiore resta ancora, senza dubbio, quella del suo precettore privato H. W. F. Ueltzen. « La logica di Ueltzen, ricorderà Herbart, dieci anni dopo, mi si era fissata saldamente in capo, così come le sue molteplici inclinazioni e facoltà dell'uomo »¹². Herbart si trova dunque immerso in questo razionalismo legato al senso comune e quindi venato di eclettismo ed empirismo, rivolto specialmente all'osservazione psicologica degli uomini e del loro comportamento.

La libertà — così inizia lo scritto herbartiano — significa illimitatezza della volontà. La dottrina della libertà umana determina il grado in cui la volontà umana è limitata o non limitata. Alcuni filosofi la considerano completamente limitata e dipendente in tutte le sue attività. Io conosco argomenti sia a favore sia contro la libertà umana¹³.

⁸ HSW, XIX, 59.

⁹ Cfr. ad es. il capitolo VI dei *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720), di Ch. Wolff.

¹⁰ HSW, XIX, 59.

¹¹ Su E. Less, cfr. L. Marino, *I maestri della Germania*. Göttingen 1770-1820, Torino 1975, pp. 206-207.

¹² HSW, I, 359.

¹³ HSW, I, 359.

Come s'è detto, di questo scritto non restano che pochi frammenti; vi è però un altro scritto herbartiano, di dieci anni posteriore, nel quale il filosofo prende in esame proprio le tesi del breve saggio del 1790. Questo scritto, noto col titolo di *Selbstkritik* (1800), se da un lato ci dimostra l'importanza che Herbart attribuiva alle sue prove giovanili, da un altro ci consente di ricostruire, almeno in parte, le considerazioni ivi contenute. L'argomentazione del saggio del 1790, ci informa Herbart, era condotta secondo le dottrine psicologiche settecentesche, ed il ruolo centrale era giocato appunto dalle inclinazioni e dalle facoltà con le quali si creavano delle comode e facili « formule magiche ». La natura viene ridotta ad un « gioco di carte », l'uomo è frantumato in una molteplicità di facoltà che volta a volta si uniscono, contrastano, ecc. Come nell'antichità la natura era rappresentata da numerose divinità, così l'uomo è rappresentato ora da queste facoltà con le quali si può « rappresentare soltanto una commedia », nella quale si possono vedere singoli episodi o si possono apportare abbellimenti ma non si può in alcun modo dare conto dell'unità dell'uomo. L'argomentazione contro la libertà si vale principalmente del richiamo all'« impulso alla felicità » ed all'influenza determinante della rappresentazione più o meno chiara che ci facciamo di ciò che contribuisce alla nostra felicità: « finché dunque, scrive Herbart nel 1790, si possiede una rappresentazione di ciò che contribuisce alla nostra felicità, non vi è scelta, noi, secondo la nostra natura, dovremo volerlo »¹⁴. La tesi opposta, in difesa della libertà, era invece fondata sulla *lex continui*, secondo la quale tra l'essere assoluto ed illimitato, Dio, e quello totalmente limitato, vi deve essere una classe di enti che posseggono « una considerevole dose di libertà » di volere.

Il saggio si concludeva ancora una volta con una dichiarazione di impotenza della ragione a dirimere questi problemi, senza involversi in contraddizioni e di conseguenza la necessità di rifarsi ad una scelta pratica: « contro ogni filosofia vi è dunque un argomento contro il quale non si sa obiettare nulla per confutarlo »¹⁵.

Come si vede Herbart è completamente immerso nella tradizione sensista ed edonista della *Populärphilosophie*. L'ideale di fondo della *Populärphilosophie* era essenzialmente di natura pratica, non teorica. Il

¹⁴ HSW, I, 360. Sul rapporto tra libertà e felicità nell'Illuminismo, cfr. R. Mauzi, *L'idée du Bonheur au XVIII^e siècle*, Paris 1969⁴, particolarmente pp. 101 e ss.

¹⁵ HSW, I, 359.

dibattito filosofico si era spostato dall'ontologia all'antropologia; è attraverso la dottrina dell'uomo che vengono valutati i problemi speculativi generali. Si tratta nella sostanza di una sorta di *Seelenlehre*, di una dottrina dell'anima in cui la tradizione introspettiva del pietismo si aggiorna e si raffina sotto l'ispirazione dell'empirismo associazionistico e del sensismo che venivano introdotti in Germania dalla Francia e dall'Inghilterra ad un ritmo sempre crescente. L'indagine sull'anima, quindi, piuttosto che sulle questioni metafisiche circa la natura dello spirito in generale ed il suo rapporto con la materia, si concentra sui fenomeni della concreta vita psichica che cerca di raggruppare ed ordinare nelle facoltà. Così Herbart nella *Selbstkritik* ci descrive questo esercizio giornaliero di introspezione psicologica: « che esperienza avevo ancora appreso da Uelzen! ». È un principio di esperienza che ogni stato dell'anima si leghi a quello precedente ecc. « Ero abilissimo nello scoprire la meccanica ed il legame causale dei moti della mia anima, attraverso l'osservazione »¹⁶. Anche molto più tardi Herbart stesso tornerà sulla questione, sottolineando come la scoperta di Kant gettasse scompiglio in questo universo. Nella già ricordata recensione alla *Physik der Sitten* di F. E. Beneke, si legge infatti:

Egli [Herbart], in un primo tempo, negli anni dell'adolescenza, aveva ricevuto un'istruzione caratterizzata da ogni aspetto di quell'edonismo diffuso prima di Kant, benché nobilitato ed in modo particolare corretto dalle immagini della religione. Questo edonismo raccomandava un godimento moderato e riconoscente verso Dio delle gioie presenti in natura, e rimandava ad un'esistenza futura in cui ricompensa e punizione fossero elargite secondo il merito e le qualità [...]. Ora, proprio a questo punto l'uomo comune necessitava di autorità. Necessitava di una dottrina che parlasse con voce potente e gli dicesse: devi scegliere! Devi scegliere così e non diversamente!¹⁷.

È proprio quel mondo, sono proprio quei « filosofemi » per i quali il giovane « garantiva »¹⁸ che l'opera di Kant scuoteva alla radice¹⁹.

¹⁶ HSW, I, 361.

¹⁷ HSW, XII, 172.

¹⁸ HSW, I, 360.

¹⁹ Ancora nel 1831, nella *Kurze Enzyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen*, Herbart scriverà: « che Kant si opponesse alla dottrina della felicità, fu un grande servizio per la sua epoca, perché allora ci si credeva sapienti quando ci si sottraeva alla considerazione dei doveri e delle virtù, riducendoli, con esemplare insensatezza, all'interesse personale. Per nostra fortuna quei tempi sono passati » (HSW, IX, 60-61).

Una chiara testimonianza dell'infusso di Kant sul giovane Herbart è la relazione da lui tenuta nel 1793, in occasione dell'esame di maturità dei suoi colleghi più anziani. Allora, infatti, era diffusa l'abitudine che gli studenti dell'ultimo anno scolastico salutassero i maturandi con delle tesi a cui questi a loro volta erano tenuti a rispondere²⁰. Il testo, contrariamente all'uso corrente, fu interamente concepito e scritto da Herbart e venne poi pubblicato sui « Blätter vermischten Inhalts » di Oldenburg nel 1797 col titolo *Etwas über die allgemeinsten Ursachen, welche in den Staaten den Wachsthum und den Verfall der Moralität bewirken*. Si tratta dunque della prima opera a stampa di Herbart ed è anche l'unico testo herbartiano del periodo degli studi che ci sia giunto per intero. L'impianto sostanzialmente illuministico del breve saggio è evidente già dal titolo; esso è in realtà un miscuglio di elementi illuministici, ancora predominanti, pietistici e di immagini tratte dai classici (importante soprattutto Platone), cui si aggiungono e si intrecciano alcuni elementi kantiani che per la verità restano abbastanza estrinseci e non sempre si fondono pienamente con gli altri.

Nonostante l'ovvia immaturità di questo testo giovanile e l'incertezza dell'argomentazione che pure trapela, nonostante il tono un tantino saccente e retorico del dettato, esso non è del tutto privo di interesse. Herbart parte dalla constatazione che il destino degli stati è chiaramente segnato da un processo ciclico che si ripete costantemente, secondo una legge immutabile: gli Stati fioriscono, prosperano e infine decadono. « Non vi è nulla di nuovo sotto il sole », esclama il giovane. Ma quali sono le regole che determinano il destino degli Stati? Secondo Herbart anche una semplice analisi superficiale della filosofia della storia ci porta a rispondere che la causa principale dei mutamenti degli Stati riposa « nei costumi dei cittadini ». La sicurezza e il benessere degli Stati dipendono dalla moralità dei cittadini. Siamo ancora pienamente in una tematica illuministica, ma è proprio a questo punto che entra in gioco Kant. Dato per scontato che il benessere degli Stati dipende dalla moralità dei suoi membri, resta da definire il concetto stesso di moralità. Si può ancora affermare con Wolff che è bene ciò che rende più perfetto il nostro stato sia interno che esterno?

L'intento di Wolff era stato quello di mettere al sicuro la morale

²⁰ Anche Herbart, nel 1794, in occasione del proprio *Abitur*, pronuncerà un discorso di risposta, in latino, di cui ci è rimasto soltanto il titolo di per sé già molto eloquente: *Le considerazioni di Cicerone e di Kant sul bene supremo ed il principio della filosofia pratica*.

da ogni tentativo di fondarla sulla base del potere e per fare questo egli aveva posto la necessità di una legge naturale che domina la natura umana e che la ragione in quanto tale deve scoprire. La filosofia pratica universale che sulla legge naturale si sostiene, è il fondamento di tutte le scienze pratiche speciali e di ogni diritto. Il concetto centrale della filosofia pratica universale è quello di perfezione e conseguentemente l'azione umana deve essere guidata da quelle leggi che la ragione indica come regole necessarie per il raggiungimento della perfezione. Il compito della filosofia pratica consiste infatti per Wolff nell'indicare le regole che si devono seguire per essere in accordo con l'essenza dell'uomo, contribuendo così al processo di perfezionamento del genere umano. La legge a cui l'azione libera deve conformarsi è dunque: « fa' ciò che rende te e il tuo stato piú perfetto »²¹. La morale, come il diritto, in quanto scienza speciale, deve essere dedotta dalla filosofia pratica universale. Nella morale l'uomo viene osservato nel suo stato naturale, sottoposto alla sola norma della legge di natura. Assumendo come obbligo ciò che la legge naturale impone, il singolo individuo realizza la perfezione della sua natura e quindi il sommo bene a cui è unita la felicità come necessaria conseguenza:

Finis Ethicae est felicitas hominis. In Ethica enim ostendendum quomodo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest. Enimvero custodia legis naturalis, adeoque actiones nostras juxta easdem determinando, felicitatem consequimur, consequenter custodia ista ad felicitatem se habet per modum medii ad finem. Quamobrem finis, qui in Ethica intenditur, felicitas hominis est²².

Anche la politica rientra nell'ambito delle scienze pratiche speciali e rientra quindi anch'essa in questo quadro teorico. Anche la politica è sottoposta alla legge che regola la prassi umana e, rispetto alle regole generali della prassi, è un'applicazione speciale che ha per oggetto la vita nello stato civile. La stessa fondazione della società dipende per Wolff da una obbligazione derivante dalla legge universale di natura. L'uomo infatti è obbligato a vivere con gli altri per potersi perfezionare pienamente e per poter promuovere la felicità di tutti. Lo stato civile è dunque un contratto, ma il fine di questo contratto non è individuali-

²¹ Ch. Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*, in *Gesammelte Werke*, I Abt.: *Deutsche Schriften*, Olms 1976, Bd. III, § 19, p. 16.

²² Ch. Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Olms 1970, § 8, p. 5.

stico, proprio perché fondato sul concetto di legge naturale: fine del contratto è il conseguimento del benessere della società e quindi del sommo bene. In questo modo, riducendosi il fine delle scienze pratiche alla realizzazione della natura umana, il soggetto della scienza politica, in quanto individuo privato che costruisce liberamente le regole entro le quali sviluppare la sua sfera privata, risulta completamente estraneo alla sistematica wolffiana. Il punto di partenza della politica di Wolff, s'è visto, non sono gli individui, ma le regole che determinano il comportamento umano e la felicità che è il risultato di una convivenza buona e giusta non ha neppure essa nulla di privato, ma è il risultato dell'adeguamento a modelli universali di comportamento, dati dalla comprensione razionale della natura dell'uomo e delle cose. La tematica wolffiana non esce così sostanzialmente dai modelli teorici della politica classica ed in particolare aristotelica²³. È con Kant che si ha una trasformazione radicale. Uno dei risultati fondamentali della *Critica della ragion pratica* e che verrà poi ulteriormente approfondito nella *Metaphysik der Sitten*, è il definitivo distacco della morale dal problema del sommo bene e quindi dalla felicità. Per Kant non è più possibile connettere etica e politica all'interno di una filosofia pratica universale. L'autonomia del soggetto rappresenta dunque anche da questo punto di vista un elemento completamente nuovo rispetto alla sistematica wolffiana e sancisce il costituirsi di una sfera libera dall'obbligazione e dunque privata. L'impossibilità di raggiungere l'universalità della filosofia wolffiana deriva dunque per Kant proprio dalla connessione da essa istituita tra perfezione e felicità, proprio perciò Wolff rimane intrappolato nell'empirismo e non giunge ad un'autentica universalità. Benché in un modo non ancora del tutto chiaro e maturo questa problematica era già presente anche nella *Grundlegung* e non poteva che minare a fondo tutto il sistema della morale precedente.

Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant, con uno stile ricco di esempi e con un linguaggio potentemente popolare, aveva tratto dalla coscienza morale popolare il concetto di dovere che contiene già in sé il principio supremo della moralità. Un'azione si presenta come doverosa soltanto quando è stata liberata da ogni considerazione circa il vantaggio e il piacere che se ne può trarre. Una volta tolta ogni con-

²³ Cfr. M. Riedel, *Ch. Wolffs Emendation der praktischen Philosophie*, in *Das Problem der Sprache*, München 1967, pp. 207 e ss.; M. Riedel, *Moralität und Recht in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts*, in *Recht und Ethik*, hsg. von J. Blüdborn und J. Ritter, Frankfurt a. M. 1970, pp. 83 e ss.

siderazione materiale, non resta altro che l'universalità della legge. Non vi è principio piú alto, piú incondizionatamente buono della volontà buona. Volontà buona significa volere la legge. Nessuna considerazione utilitaristica, sia essa pure la felicità, può in alcun modo accrescerne o diminuirne il valore. La volontà buona non può dunque diventare mezzo per qualche scopo, ma deve essere buona in se stessa. Il dovere indica la necessità di compiere un'azione unicamente per rispetto alla legge morale ed il rispetto è il solo movente che determini la volontà dell'azione. Se il rispetto è un sentimento, esso tuttavia è un sentimento originario; è prodotto in noi da un'idea pura, dall'idea di legge. Il fatto che Kant abbia desunto il concetto di dovere dalla coscienza popolare non significa che esso sia un concetto empirico. Qualora fosse fondata sull'esperienza, la morale cadrebbe necessariamente in rovina; così è assurdo cercare il modello della moralità in esempi o in azioni compiute. In natura ogni cosa agisce secondo leggi; soltanto un essere razionale ha la facoltà di agire secondo la rappresentazione della legge; cioè secondo principi: egli soltanto ha volontà, ma la volontà non è altro che la ragione pratica. Il rapporto tra la legalità della ragione ed i momenti soggettivi si esprime appunto attraverso il dovere, attraverso un imperativo. L'imperativo categorico, diversamente dagli imperativi ipotetici, è l'unico che determina immediatamente ciò che ordina, perché non ha da enunciare se non l'ideale della legge universale in generale, con la necessità che s'impone alla volontà di conformare le sue massime a tale idea. La volontà non è però soltanto la facoltà di determinarsi secondo la legge; essa è anche la facoltà di determinarsi secondo fini. Ma i fini, quando si riferiscono alle nostre inclinazioni, non possono che essere relativi e possono comunque dare luogo solo ad imperativi ipotetici. Per poter concordare con l'imperativo categorico è necessario, invece, fare riferimento ai fini in sé. Ora vi è una cosa l'esistenza della quale ha per se stessa un valore assoluto e che per conseguenza è fine in sé: l'essere ragionevole, l'uomo. Giacché l'essere ragionevole dev'essere considerato come fine in sé, non può semplicemente essere sottoposto alla legislazione universale; esso si ridurrebbe altrimenti a mezzo. L'uomo è l'autore della legislazione. Egli deve agire con l'idea che la sua volontà, in quanto essere razionale, è una volontà legislatrice universale. La volontà è autonoma. A tutto questo si ricollega l'idea kantiana del regno dei fini: l'unione sistematica (ma solamente ideale, perché l'uomo non è solo un essere razionale) degli esseri ragionevoli, sotto leggi comuni. Ma come l'autonomia della volontà è il vero principio

morale, così l'ammissione dell'eteronomia della volontà è all'origine della falsa dottrina della morale. La volontà buona, indeterminata riguardo a tutti gli oggetti, siano essi la felicità, la perfezione, ecc. non è determinata essenzialmente se non dalla forma del volere in generale. L'autonomia della volontà conduce così inevitabilmente alla definizione della libertà: la libertà è la facoltà di dare a se stessi le leggi, è l'autonomia medesima: volontà libera e volontà sottomessa alla legge fanno tutt'uno.

Herbart si vale della tesi kantiana per affermare che « la morale ha un unico supremo principio che regola tutte le possibili relazioni della vita con leggi che impegnano senza limitazioni chi entra in tali rapporti »²⁴. In una società civile, continua il giovane filosofo, richiamandosi chiaramente all'idea kantiana del regno dei fini che egli però non indugia ad allargare alla sfera sociale, composta solo di uomini moralmente buoni, ci sarebbe una sola legge, una sola norma uguale per tutti. Uno spirito solo unirebbe tutti i membri di questa « bella totalità » e persino l'idea di « patriottismo », di « sentimento nazionale » sarebbe destinata a sparire per lasciare il posto ad un movente ancor più nobile, « la pura attenzione per la legge morale », che li sostituirebbe perfettamente. Ogni cosa, anche la più piccola attività del più piccolo cittadino concorrerebbe al grande fine del tutto. Purtroppo però questo ideale di perfezione, ove aleggia il generico ottimismo illuministico ben più che nel testo kantiano, applicato com'è alla sfera sociale, alla vita quotidiana, all'utile degli uomini, all'idea dello Stato perfetto, è un puro ideale, non può che essere un *telos*. Il mondo reale può avvicinarsi a questo ideale solamente nella misura in cui in esso si trovi la « vera moralità ». « A leggi positive, dichiara Herbart, e a morte formule legali che traggono forza e vitalità con le minacce, non poteva riuscire di porre un freno alla sensibilità, all'egoismo, all'interesse particolare, allo spirito di parte »²⁵.

La domanda iniziale, dunque, secondo quale regola o quali leggi si ha questo destino degli Stati, va riformulata nel modo seguente: quali sono le cause generali che negli Stati favoriscono il sorgere ed il decadere della morale? Per moralità, insiste Herbart, si deve intendere la « cultura della volontà ». Ma poiché noi consideriamo la nostra propria essenza non per la sua natura sensibile, ma sotto l'aspetto della nostra natura razionale, la cultura della volontà non può che diventare at-

²⁴ HSW, I, 351.

²⁵ HSW, I, 352.

tiva soltanto grazie alla ragione, non può esistere che nella ragionevolezza. In questa ragionevolezza del volere si possono distinguere, secondo Herbart, tre diversi piani. Il primo stadio è il semplice desiderio, l'esigenza di ragionevolezza, il « v o l e r e s s e r b u o n o » ed è qui evidente il richiamo alla volontà buona di Kant. Il secondo è invece la forza dello spirito di voler essere buono anche quando « l'eticità spinge al male », ove per eticità Herbart intende qui « tutt'intera la natura animale dell'uomo », l'insieme di tutti gli istinti, gli appetiti, le passioni e le abitudini. Infine, il terzo ed ultimo piano è la corretta conoscenza del bene, cioè la conoscenza razionale dei doveri e delle massime morali. Con giovanile entusiasmo ed ottimismo illuministico Herbart ritiene che, vinte le innegabili difficoltà, sarà possibile in futuro realizzare il fine più alto. Quando nell'uomo la sensibilità sarà in perfetta quiete e così gli appetiti e le passioni, la ragione determinerà senza ostacoli la volontà; l'uomo vorrà essere buono ragionevolmente. Una moralità perfetta, « oggettiva », come la definisce Herbart, comporta un'esatta conoscenza di ciò che è veramente buono, veramente ragionevole. Essa unisce intimamente il sapere con la volontà, dando vita ad una ragione « chiaroveggente », ad una volontà che si solleva al di sopra della sensibilità. Dalla semplice attenzione per il dovere, si genera una solida conformità al dovere che è « ciò che di più elevato il nostro pensiero sia in grado di abbracciare e nello stesso tempo il fine più alto della nostra esistenza »²⁶.

Ogni uomo possiede per natura il primo impulso alla moralità, la volontà di essere buoni, proprio per il fatto, chiarisce significativamente Herbart, che ogni facoltà è indipendente dalla sensibilità; ognuno sente in sé l'impulso innato alla ragione, cioè la necessaria potestà della ragione sulla volontà. Questo impulso, se non è soverchiato dalla sensibilità, porta già di per sé, senza dover fare richiamo a mezzi esteriori, sulla via della moralità. Lo Stato però non deve in alcun modo tentare di rafforzare tale impulso con la costrizione, ché in questo modo tornerebbe a favorire egoismo ed utilitarismo. Ma d'altro canto, se l'uomo è naturalmente dotato dell'impulso alla moralità, l'esperienza insegna, dichiara Herbart, che il dominio sulla sensibilità si può ottenere soltanto attraverso un lungo ed incessante esercizio. Non ci si può però limitare ad attendere che la natura compia spontaneamente la sua opera. Soltanto quella nazione che inizia presto ad affinarsi riuscirà ad opporsi al

²⁶ HSW, I, 353.

dilagare della sensibilità, prima che questa diventi un'abitudine e prima che un lusso eccessivo favorisca il sorgere di sempre nuovi e superflui bisogni. Herbart aderisce in pieno agli ideali moderati della *Spätaufklärung* che l'ambiente sociale dal quale proveniva aveva fatto propri. L'ideale di fondo della tarda *Aufklärung*, come s'è già detto, era di natura pratica, non teoretica; piú che l'indagine critica e l'approfondimento, essa aveva di mira la formazione dell'uomo di mondo e del cittadino borghese che alla cultura chiede strumenti per il suo raffinamento ed il potenziamento delle sue possibilità di riuscita. Di qui viene un generico ottimismo e la fiducia nella ragione come fattore di progresso e di risanamento dei mali sociali. Per evitare che i costumi dei popoli siano corrotti da appetiti e passioni, continua dunque Herbart, è necessario che gli Stati ben organizzati si servano di leggi positive e sagge che non « incatenino la volontà libera » ma favoriscano l'insorgere della moralità. Anche all'eccessivo lusso bisognerebbe porre qualche limite, benché la cosa sia difficile, ma con molta cautela, perché « una certa quantità di lusso ha un influsso indubbiamente benefico sulle esigenze della moralità, nella preparazione alla giusta conoscenza dei doveri e delle massime morali »²⁷. Quella che in Kant era la semplice dichiarazione che l'affinamento della saggezza può raffinare e consolidare quelli che sono i « naturali » impulsi alla moralità, evitando smarrimenti²⁸, diventa, illuministicamente, nel giovane Herbart, un vero e proprio programma di educazione del popolo. Soltanto là dove siano favorite le arti nobili e le scienze, potranno svilupparsi adeguatamente una « filosofia popolare » ed una « religione illuminata » che, unendo le loro forze e la loro luce, sapranno difendersi dalla superstizione e dai pregiudizi e potranno portare alla necessaria « educazione del popolo »²⁹. Ma questo è possibile solo là dove sono presenti le condizioni necessarie per realizzare tale scopo:

²⁷ HSW, I, 354. Cfr. anche Ch. Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, in *Gesammelte Werke*, I Abt.: *Deutsche Schriften*, Bd. IV, Olms 1975, §§ 1-2, pp. 2 e ss.

²⁸ Cfr. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A, B, 21-23; I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1970, pp. 60-61.

²⁹ Si confrontino ad es. le posizioni di Herbart con le analoghe affermazioni di M. Mendelssohn, *Schriften*, hsg. von M. Brach, Leipzig 1880, Bd. II, pp. 375-376.

Per questo — dichiara Herbart — sono necessari anche una certa prosperità ed un certo lusso, perché il soddisfacimento dei bisogni non esaurisca tutte le forze. L'opprimente miseria, tanto poco quanto l'esagerata abbondanza, ma soltanto una felice mescolanza di prosperità e di bisogno, di agio e di lavoro, è il terreno su cui può germogliare e crescere la delicata pianta della moralità³⁰.

La storia ci può offrire, secondo Herbart, numerosi esempi a favore di questa tesi ed il popolo che a suo avviso, in accordo con le nozioni estetiche e politiche diffuse nel Settecento³¹, s'era avvicinato all'« eticità pura », rigettando la sensibilità, è quello greco dell'età aurea, ed in particolar modo quello ateniese. Il destino ha poi travolto e corrotto questo esempio di eticità « pura e sublime », prima decretando l'impero di quella città, Roma, che ha generato piú « uomini grandi che uomini buoni » e diffondendo poi le « tenebre » del medioevo. Ma l'umanità è ormai giunta ad una nuova maturità, i lumi della ragione, seguendo l'esempio della civiltà greca porteranno ad una piena realizzazione della moralità. « È dissolta questa tenebra, esclama Herbart, ormai è dissolta! »³². In molti luoghi d'Europa è sorto un nuovo « mattino sereno », già risplendono i raggi della cultura e dell'eticità; in altri « una dolce aurora » promette questo « chiaro giorno ». Ma questo bene prezioso è fragile. L'alba serena dell'umanità sembra minacciata da improvvise nuvole che si addensano all'orizzonte. Il giovane Herbart osserva con « occhi malinconici » ciò che sta accadendo in Francia. La rivoluzione offre lo spettacolo degli sviamenti dell'umanità: « spaventosi sono tali smarrimenti dello spirito umano! Doppia mente spaventosi in un popolo colto »³³. Di qui vengono tutti i timori di cui l'umanità rabbrivisce. Herbart non sembra in alcun modo toccato dall'entusiasmo che le notizie della rivoluzione francese avevano suscitato in molti giovani suoi contemporanei, non ultimi Hegel, Schelling e Hölderlin³⁴. Egli si fa invece alfiere di un illuminismo assai moderato, in

³⁰ HSW, I, 354-355.

³¹ Sull'argomento cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*. Vol. II: *Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964, pp. 83 e ss.

³² HSW, I, 358.

³³ HSW, I, 358. Herbart si affretta però ad avanzare delle riserve sulla cultura francese. Riserve analoghe, ma con ben altra consapevolezza, verranno avanzate piú tardi da F. W. J. Schelling: cfr. SSW, V, 258-259.

³⁴ Si veda in proposito l'ormai classico lavoro di J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris 1949. Cfr. anche M. Boucher, *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses contemporains*, Paris 1954; A. Philonenko,

linea con gli insegnamenti ricevuti in quegli anni e con l'agiato ambiente familiare. Viene così concretamente adombrata la necessità di introdurre in uno Stato efficiente delle leggi illuminate e moderate, e rendere possibile l'attuazione di utili riforme, ma viene altresì rigettata ogni soluzione rivoluzionaria; così ad esempio, in una lettera a G. A. von Halem del 28 agosto 1795, darà conferma con evidente imbarazzo della paternità fichtiana del *Beytrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793):

Che Fichte sia l'autore del *Beytrag* Lei lo saprà già da parecchio con certezza. Il Duca di Weimar sembra tuttavia stimarlo molto, giacché, malgrado la sua teoria dei contratti, lo conosce come uomo fidato, retto, franco. Inoltre Fichte, quando scrisse quel libro, non si immaginava ancora i principi che ora pone a fondamento di tutta la filosofia; perciò nel *Naturrecht* di cui si sta occupando, potrebbe venir cambiata qualche cosa. Inoltre sembra essere poco legato a quello che ha scritto in passato³⁵.

Herbart rimarrà costantemente fedele a questo conservatorismo, tanto che, ad esempio, nell'*Ueber Fichtes Ansicht der Weltgeschichte* (1814) saluterà con soddisfazione il ritorno dell'antica stabilità in Germania, dopo gli sconvolgimenti causati dalla rivoluzione francese e da Napoleone³⁶ e sarà sempre contrario ad ogni processo rivoluzionario. Il diritto va certamente migliorato, ma per evitare che la non-ragione rivoluzionaria prevalga sulla ragione, è necessario che chi è investito del potere operi per il meglio e tutti lavorino per il bene comune: un popolo è felice soltanto se i potenti sono anche i migliori. L'unica possi-

Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, Paris 1968; V. Verra, *La rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, in « *Filosofia* » (1969), 3, pp. 411 e ss.

³⁵ HSW, XVI, 9-10. Queste affermazioni di Herbart sembrano però contrastare con le dichiarazioni dello stesso Fichte che nell'aprile-maggio 1795 scriveva a Baggesen: « Il mio sistema è il primo sistema della libertà: come quella nazione [la Francia] libera l'uomo dalle catene esterne, così il mio sistema lo libera dai ceppi della cosa in sé, dall'influenza esterna, e lo istituisce nel suo fondamento primo come essere indipendente. Esso è sorto negli anni in cui quella nazione lottava con la forza esterna per conquistare la libertà politica da una lotta interna con me stesso, con tutti i pregiudizi radicati in me; il che non accadde senza il suo aiuto: fu il suo valore che mi destò a sentimenti più elevati, e suscitò in me l'energia che era necessaria per concepirlo. Mentre io scrivevo sulla rivoluzione francese, quasi come ricompensa, mi vennero in mente i primi presentimenti e i primi spunti di questo sistema » (FB, I, 449-450).

³⁶ HSW, III, 308 e 316.

bilità è dunque quella di una riforma dall'alto³⁷. L'ideale politico di Herbart sarà una monarchia moderata e paternalistica. Il popolo non va adulato con discorsi insensati sulla sua presunta sovranità, ma va invece educato ad attendere al suo compito supremo, il proprio miglioramento morale³⁸. Per il resto una certa disuguaglianza sociale sarà sempre inevitabile; l'unica cosa che appunto va assolutamente evitata è la povertà troppo opprimente e l'avvilimento che inevitabilmente ne consegue, perché minano i legami sociali e possono condurre a sfoghi incontrollabili³⁹.

Le considerazioni contenute in questo giovanile tentativo di *Weltgeschichte* chiudono il periodo scolastico di Herbart, né è da credere che la conoscenza della relazione su Cicerone e Kant da lui tenuta l'anno seguente, potrebbe mutare sostanzialmente il quadro che s'è tracciato dell'ambiente culturale nel quale egli s'è formato e col quale s'è identificato. I brevi scritti che abbiamo esaminato, questi primi tentativi giovanili, benché ovviamente immaturi e tutt'altro che originali, non sono però privi d'interesse. Senza pretendere in alcun modo di attribuire loro un valore superiore a quello che hanno, sforzandoci di vedere già quello che non c'è, ché si tratta di un semplice documento biografico, è possibile però individuare in essi alcune caratteristiche che rimarranno costanti in Herbart, come il rigoroso razionalismo ed il deciso rifiuto di ogni *Schwärmerei*, il rigore deduttivo, ecc. È possibile individuare alcune qualità ed alcuni aspetti del giovane Herbart, ma anche i limiti di questa precocissima predisposizione alla speculazione. Non si può non condividere, almeno in parte, il giudizio di K. L. Woltmann che nel 1795 scriveva a J. Smidt: « Herbart è una testa filosofica, in complesso un giovane eccellente; sembra però troppo presto giunto ad una maturità unilaterale, gli manca l'entusiasmo geniale della gioventù »⁴⁰.

³⁷ HSW, II, 368-369.

³⁸ Cfr. HSW, V, 36.

³⁹ HSW, IV, 267 e ss.; trad. it. cit., pp. 290 e ss.

⁴⁰ HSW, XVI, 11.

CAPITOLO II

SMARRIMENTO E DUBBIO. HERBART A JENA

Herbart giunse a Jena nell'estate del 1794, frequentando privatamente le lezioni universitarie durante il semestre estivo che volgeva ormai al termine, e s'immatricolò il 20 ottobre. Il 18 maggio dello stesso anno era giunto a Jena, per ricoprire la cattedra di filosofia, il giovane Fichte, preceduto dalla fama di « coraggioso difensore dei diritti dell'uomo ». Questi aveva chiesto una proroga di qualche mese o anche di un anno all'inizio dei corsi per poter attendere al suo sistema e completarlo, ma la Corte gliela aveva negata a causa del grande affollamento di studenti convenuti a Jena, attirati dalla sua fama. Egli dunque iniziò la pubblicazione di due opere che dovevano servire da testo per i corsi, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, che apparve già nel 1794, e i *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* che uscirono a dispense tra il giugno 1794 e il luglio 1795. Il 23 maggio 1794 Fichte iniziò i corsi. La prima lezione, affollatissima, fu un trionfo senza precedenti. La grande dirittura morale, la potenza speculativa, la forza dell'esposizione portarono ad un travolgente successo di Fichte e ad un sempre più cospicuo afflusso di studenti, pervenuti da ogni parte della Germania¹. « Jena, scrive F. K. Forberg nelle sue memorie, sembrava allora giocare veramente, nel dominio della filosofia, il ruolo che abitualmente le capitali giocano nel dominio del mondo »². Ben presto Fichte sentì l'esigenza di vedersi più spesso con gli amici ed alcuni degli allievi più vicini ed organizzò delle serate scientifiche che si tenevano il mercoledì ed alle quali prese parte

¹ Cfr. X. Léon, op. cit., pp. 273 e ss.

² F. K. Forberg, *Fragments aus meinen Papieren*, Jena 1796, p. 67.

anche Herbart, dietro invito dello storico oldenburghese K. L. Woltmann³.

Già durante il primo semestre di studio, quindi nell'autunno del 1794, Herbart aveva steso alcune *Bemerkungen zu Fichte's Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* che pare abbia sottoposto allo stesso Fichte per un giudizio, nelle quali tentava una critica particolarmente del secondo principio fondamentale della *Dottrina della scienza*. La critica herbartiana prende le mosse di là dove Fichte, mediante il principio di non contraddizione, sviluppa il secondo principio, dimostrando che esso è incondizionato secondo la forma, ma è condizionato secondo il contenuto, ed è condotta su un piano puramente logico. Herbart mostra di aver fatto tesoro di quella logica che, secondo la sua stessa testimonianza, aveva studiato con profondo interesse fin dall'età di 11 anni⁴.

La prima parte delle *Bemerkungen* di Herbart intendono saggiare il concetto di opposizione ed in particolare la possibilità del $\neg A$ e della sua deduzione. $\neg A$ non $= A$, osserva Herbart, significa semplicemente che ciò che è opposto non è uguale a ciò cui si oppone. Ma d'altro canto, non essere uguali ed essere opposti sembrano concetti equivalenti, ne deriva una nuova formulazione dell'assunto: « l'opposto è opposto a ciò cui s'opponne ». Ma ancora, l'ultima parte della proposizione è evidentemente superflua, perché il concetto di opporre comprende già il concetto di qualche cosa cui deve opporsi. L'intera proposizione rimane dunque inalterata se si dice semplicemente che l'opposto è opposto. Qui soggetto e predicato sono uguali: $\neg A = \neg A$. Del tutto identica alla precedente è la proposizione $\neg A$ non $= A$; ma allora la sua incondizionata ammissione altro non sarebbe che l'ammissione di $A = A$. A questa sola affermazione si riduce dunque tutta la *Dottrina della scienza*, osserva Herbart che conclude: « Se $\neg A$ è posto, allora è posto, cioè è uguale a se stesso. La necessità dell'unione di quel se e di quell'altra la si può certamente concedere, ma non ancora la pensabilità dell'opposto in generale »⁵.

Anche la seconda parte della critica herbartiana muove dal concetto di opposto, ma non riguardo alla sua possibilità, bensì riguardo al suo contenuto. Al dubbio espresso nella prima parte se ne aggiunge un secondo. Il fatto che ci sia qualche cosa che si oppone, non significa che

³ HSW, I, xxvi-xxvii, e W. Asmus, op. cit., vol. I, pp. 88-89.

⁴ HSW, XVI, 295.

⁵ HSW, I, 3.

questo qualche cosa sia un che di posto. Se A è ciò che è posto, l'opposto è naturalmente $= \text{non } A$. Ma perché non A deve necessariamente essere $= \text{—}A$? Non potrebbe essere più in generale un oA , ovvero « nessuna volta A »? Anche in questo caso varrebbe la proposizione $oA \text{ non } = A$. In tal modo ci sarebbero due modi diversi del porre che comporterebbero due diverse azioni dell'opposto. Ma allora si potrebbe affermare, continua Herbart, che « quanto è certo che l'incondizionata ammissione dell'assoluta certezza della posizione di $oA \text{ non } = A$ avviene sotto l'azione della coscienza empirica, altrettanto certamente verrà contrapposto all'Io uno $o\text{—}Io$ »⁶. Tale $o\text{—}Io$ darebbe luogo a delle contraddizioni con l'Io che non potrebbero essere conciliate mediante la quantità e che in generale non potrebbero essere conciliate in nessun modo. Lo $o\text{—}Io$ non comporterebbe soltanto una limitazione dell'Io, ma lo toglierebbe del tutto. Così Herbart conclude:

Sembra dunque che debba essere rifiutata la proposizione: all'Io si oppone uno $o\text{—}Io$, in quanto in sé contraddittoria. Allora andrebbe rifiutato anche il corollario di questa proposizione: $oA \text{ non } = A$. Ma il corollario: se è necessario incondizionatamente che $\text{—}A$ sia $\text{non } = A$, allora all'Io si oppone un $\text{—}Io$, sembra del tutto analogo a quello. Non è dunque lecito dubitare della validità di quello?⁷.

Non importa qui valutare il rigore e la correttezza dell'argomentazione di Herbart. Si tratta piuttosto di vedere se e in che misura egli abbia effettivamente inteso lo spirito della fichtiana *Dottrina della scienza*. La cosa che salta immediatamente agli occhi è la visione fortemente restrittiva che Herbart sembra avere dei principi della *Dottrina della scienza*. Ciò che sembra sfuggirgli è proprio il problema centrale della filosofia fichtiana; Fichte stesso, nel paragrafo immediatamente seguente a quello preso in considerazione da Herbart, aveva espressamente messo in guardia da interpretazioni del genere:

Non s'interpretino le mie parole — avverte Fichte — come se io affermassi che il concetto del limite è un concetto analitico, che consiste nella conciliazione della realtà con la negazione, e che da quella conciliazione si può sviluppare. A dir vero i concetti opposti sono dati dai due primi principi fondamentali; ma l'esigenza che essi sieno conciliati è compresa nel primo. Ma il modo, come quella conciliazione può accadere, non è punto implicito in essi, bensì è determinato da una legge particolare del nostro spirito, che da quell'esperimento doveva esser chiamata alla coscienza⁸.

⁶ HSW, I, 3.

⁷ HSW, I, 4.

⁸ FSW, I, 108; FGA, I², 270; trad. it. cit., p. 68.

Il principio d'identità per la *Dottrina della scienza* rappresenta un problema ed un punto di partenza insieme ed il suo significato va ben oltre il semplice principio della logica formale; esso va inteso sinteticamente e non analiticamente. La proposizione logica $A = A$ è il fatto, il postulato dal quale muove la filosofia per dedurre la necessità di quella forma razionale che si costituisce ogni volta che si presentino dei contenuti nuovi. La molteplicità che soggiace al processo sintetico del pensiero comporta necessariamente l'unità, e questa riconduce a tale forma fondamentale del pensiero. L'attività del primo principio è un'attività che torna su se stessa e perciò è infinita, circolare. In questa attività non è possibile distinguere il produttore dal prodotto, l'azione dal fatto. Dire che l'Io è infinito è appunto dire che è atto, attività pura, circolare, priva di oggetto. La certezza del primo principio è l'espressione dell'autonomia della ragione che rende possibile sia lo spirito finito, sia la riflessione filosofica. L'attività pura, in quanto identità, è priva di distinzione, di dualità, e quindi non è neppure coscienza. Ancora, la ragione assoluta, in quanto pura identità è anche totalità. L'Io pone tutto e ciò che non pone non è; ma ciò che pone, lo pone come Io, e pone come Io tutto ciò che pone. Pensare, come pure si potrebbe, di aver esaurito la realtà e con essa la filosofia è assurdo, perché l'Assoluto non può essere conosciuto. Esso va postulato, appunto per spiegare il finito. È il sistema stesso, nel suo insieme, che giustifica l'uscire dal principio primo che in qualche modo contiene in sé tale sistema. Ciò significa che tutta la realtà è contenuta nell'assoluta autonomia della ragione. La ragione assoluta esprime l'esigenza che tutto ciò che è posto nella ragione sia razionale, cioè conforme all'Assoluto; senza che per questo si debba uscire dal finito, ché anzi è proprio guardando alla ragione dal punto di vista del finito che la si può assumere in funzione della sua deduzione. Tra l'Assoluto e il finito vi è una frattura. Per spiegare lo spirito finito con l'Assoluto è necessario ammettere già il fatto della sua esistenza, perché come si è visto, l'assoluta identità dell'Assoluto esclude di per sé il finito. Se dunque la posizione dell'Io assoluto è indeducibile, indeducibile è anche la posizione dell'esistenza del finito. Il secondo principio è dunque incondizionato nella forma, cioè è indeducibile dal primo.

Ad ogni passo avanti, che noi facciamo nella nostra scienza, ci avviciniamo al dominio, nel quale tutto si può dimostrare. Nel primo principio fondamentale non si doveva e non si poteva dimostrare nulla; esso era incondizionato e per la forma e per il contenuto, e la sua certezza non derivava da niun principio superiore. Nel secondo l'atto dell'opporre, a dir vero, non si poté dedurre; ma, se

esso fu posto incondizionatamente soltanto per la sua pura forma, si potè rigorosamente dimostrare che l'opposto doveva essere = Non-Io⁹.

Il diverso, l'eterogeneo deve inevitabilmente essere assunto senza dimostrazione. Accanto alla posizione assoluta della ragione, dunque, Fichte assume la posizione assoluta della realtà del finito. Se la posizione assoluta della ragione s'è ottenuta mediante l'astrazione totale della realtà dello spirito finito, la posizione dell'eterogeneo è ottenuta mediante l'ipostatizzazione della realtà dello spirito finito. Tuttavia se la seconda posizione non è deducibile dalla prima, si deve però accordare totalmente con essa: il secondo principio è incondizionato nella forma, ma condizionato nel contenuto. Ciò significa appunto che esso è indeducibile dal primo, ma non indipendente da esso. Che vi sia altro non deriva dall'Io, ma se v'è altro, è necessario, in base allo stesso Io, che esso sia Non-Io, e che non possa essere niente altro. Il secondo porre è necessariamente, per necessità razionale (l'esigenza razionale a cui tutto deve subordinarsi) un opporre, un contrapporre, un Non-Io. Lo spirito finito è determinato, ma non posto: la ragione assoluta non ne determina l'esistenza, ma ne determina però la struttura. Così l'opposizione di A e di Non-A nel principio di contraddizione è possibile soltanto in quanto entrambi, soggetto ed oggetto, sono presenti e contenuti nell'unità del conoscere. Questa unità si presenta come unità del diverso, di A e Non-A e si costituisce solo in questa diversità ed in virtù di questa diversità che si dimostra in tal modo una condizione altrettanto fondamentale per ogni conoscere reale. Se il pensiero persistesse nella semplice forma della sua identità; non sarebbe mai pensiero obiettivo, pensiero di un oggetto particolare; tuttavia questo altro non è totalmente altro; in un certo senso la ragione assoluta condiziona indirettamente il secondo principio anche nella forma. Ciò che determina la necessità della struttura del finito (stante la relazione tra forma e contenuto) è anche ciò che contiene il principio della sua possibilità. Insomma, è necessario assumere che la ragione assoluta doveva già contenere almeno la possibilità dell'esistenza del finito. Doveva cioè essere costituita in modo da non rigettare un'eventuale seconda posizione assoluta. Il terzo principio, viceversa, è condizionato nella forma, perché i termini della questione sono già dati: l'Assoluto ed il contingente; ma è incondizionato nel contenuto, perché ne risulta qualcosa di nuovo. Il nuovo che ne risulta

⁹ FSW, I, 105; FGA, I², 267-268; trad. it. cit., p. 65.

è la necessaria struttura razionale dello spirito finito e reale. In sostanza se c'è lo spirito finito esso non può che essere una struttura determinata dalla ragione assoluta. Lo spirito finito dipende così per la sua esistenza dalla assoluta posizione del finito, ma nella sua struttura è determinato dalla necessità della ragione assoluta. Ma questo dovere, questo dover esser conforme alla ragione assoluta, istituisce una legge pratica cui lo spirito finito si deve conformare e non può non farlo. La struttura razionale e necessaria dello spirito finito è la doverosa conformità alla ragione assoluta. Per lo spirito finito la ragione assoluta cui si deve conformare è il fondamento dell'imperativo categorico. Ci pare che L. Pareyson colga con estrema finezza questo spirito della *Dottrina della Scienza* quando scrive:

Perciò si può dire che tutta la dottrina della scienza non è altro che la dimostrazione della praticità dello spirito finito. La sistemazione della critica intrapresa da Fichte altro non è se non l'assunto di dedurre a priori la necessità dello spirito finito. E che quest'assunto sia fedele allo spirito della critica è dimostrato dal fatto che non l'esistenza, ma la praticità dello spirito finito viene dedotta. Il centro della dottrina della scienza è l'affermazione che se c'è lo spirito finito esso è necessariamente pratico¹⁰.

Sarà lo stesso Fichte a mettere in guardia Herbart dal fermarsi al particolare, senza considerare il sistema nel suo insieme. Herbart, d'altro canto, deve avere mostrato il suo scritto a Fichte perché in una lettera a G. A. von Halem del 28 agosto 1795 scriverà: « anche in relazione alla *Dottrina della scienza*, i cui primi fogli sono apparsi da appena un anno, [Fichte] mi ammonisce di non fermarmi alla lettera del caso particolare, ma di guardare l'insieme dal punto di vista dell'intero »¹¹. Fichte consiglia di leggere attentamente l'intero sistema, ma soprattutto il quinto paragrafo che è in qualche modo il cuore della *Dottrina della Scienza* ed insieme il luogo in cui si consuma il passaggio dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica e dove quindi è racchiuso il significato ultimo del sistema.

Il principio ultimo di ogni realtà per l'Io, afferma Fichte alla fine del quinto paragrafo, si trova nella originaria reciprocità d'azione tra l'Io e ciò che gli è opposto, fuori di lui. In questa reciprocità, però, nulla di eterogeneo viene introdotto nell'Io, l'opposto non fa altro che mettere in movimento l'Io per l'azione: è in un certo senso il motore

¹⁰ L. Pareyson, op. cit., p. 196.

¹¹ HSW, XVI, 10.

dell'Io, senza il quale quest'ultimo non avrebbe mai agito. La *Dottrina della Scienza* è dunque realistica, perché mostra che è impossibile spiegare la scienza delle nature finite se non si ammette l'esistenza di una forza da essa indipendente e ad essa opposta e dalla quale essa dipende per quel che riguarda la loro esistenza empirica. Ma nonostante il suo realismo, la *Dottrina della scienza* non è trascendente, bensì intimamente trascendentale. Essa spiega infatti ogni coscienza con qualcosa che esiste indipendentemente da ogni coscienza, ma lo fa conformemente alle sue proprie leggi, attraverso la sua facoltà di pensare.

Tutto dipende dall'Io, in riguardo alla sua idealità, ma, in riguardo alla realtà, l'Io stesso è dipendente; ma non v'è nulla di reale per l'Io, senza essere anche ideale; quindi, in lui, principio ideale e principio reale sono una sola e medesima cosa, e quella reciprocità d'azione tra l'Io ed il non-Io è, in pari tempo, una reciprocità d'azione dell'Io con sé stesso. L'Io può porsi come limitato dal Non-Io, quando non riflette sul fatto che è lui stesso a porre quel non-Io limitante; esso può porsi come limitante il non-Io, quando riflette su ciò¹².

La *Dottrina della scienza*, dunque, si trova in una situazione intermedia tra i due sistemi: è un idealismo critico ovvero un real-idealismo, o anche un ideal-realismo. Lo spirito finito deve necessariamente porre fuori di sé qualcosa di assoluto, la cosa in sé; e tuttavia deve riconoscere che esso esiste solo per lui, è semplicemente un noumeno necessario. È questo un circolo dal quale non si può uscire. La cosa in sé è contraddittoria, è qualcosa per l'Io e quindi nell'Io che tuttavia non dev'essere nell'Io. Nonostante ciò, in quanto oggetto di un'idea necessaria, deve essere posta a base di tutto il nostro filosofare e sempre vi si è trovata. Sulla relazione tra cosa in sé ed Io si fonda tutto il meccanismo dello spirito umano e di tutti gli spiriti finiti. È necessario evitare ogni unilateralità che condurrebbe inevitabilmente ad abbracciare l'idealismo o ad abbracciare il realismo; è necessario cioè porsi nel mezzo di queste opposte determinazioni. Ma questo lo si può ottenere soltanto grazie all'immaginazione creatrice. Essa è stata certamente fornita a tutti gli uomini, ché altrimenti non sarebbe possibile alcuna rappresentazione e tuttavia non tutti gli uomini la posseggono pienamente nella sua «libera forza». Dal fatto di possedere o meno nella sua pienezza questa facoltà, dipende la nostra capacità di filosofare: « da questa

¹² FSW, I, 281-2; FGA, I², 412; trad. it. cit., p. 234.

facoltà dipende che si filosofi con o senza spirito »¹³. La *Dottrina della Scienza* non la si può in alcun modo comunicare con la pura lettera, ma solamente con lo spirito, perché le sue idee fondamentali devono essere prodotte dall'immaginazione creatrice. Colui che ha lasciato irreparabilmente assopire questa facoltà, non potrà mai penetrare veramente nella scienza. La ragione di ciò sta nella sua impotenza e non nella scienza stessa che « si comprende facilmente, quando la si comprende nel suo insieme »¹⁴. E in una nota a piè di pagina egli aggiunge:

La dottrina della scienza deve esaurire tutto l'uomo; essa, quindi, non si può comprendere se non mettendo in opera la totalità delle sue facoltà. Essa non potrà divenire una filosofia universalmente ammessa, fino a che in tanti uomini l'educazione ucciderà una facoltà spirituale a profitto dell'altra: l'immaginazione a profitto dell'intelletto, l'intelletto a profitto dell'immaginazione, oppure entrambi a profitto della memoria; essa dovrà, per tutto questo tempo, rinchiudersi in uno stretto circolo — verità, questa, egualmente spiacevole a dire che ad ascoltare, ma, pur tuttavia, verità¹⁵.

È questo spirito che si schiude dunque agli occhi di Herbart che rimane affascinato dalla forza morale di Fichte e dalla tensione pratica, etica della sua speculazione: « la totalità del suo spirito che si mostra così bene nel suo sistema, scrive Herbart nella lettera già citata, è ciò che maggiormente devo ammirare in lui »¹⁶. Herbart si gettò quindi a capofitto nello studio della filosofia fichtiana. Secondo la testimonianza di J. G. Rist, amico di Herbart ai tempi di Jena, essi leggevano avidamente la *Dottrina della scienza* tutti i giorni, cercando di venire a capo delle difficoltà che il testo fichtiano presentava¹⁷. Dopo il primo, intem-

¹³ FSW, I, 285; FGA, I², 415; trad. it. cit., p. 237. Queste affermazioni furono riprese quasi testualmente da Schelling (cfr. SSV, V, 256).

¹⁴ FSW, I, 285; FGA, I², 416; trad. it. cit., p. 238.

¹⁵ FSW, I, 285; FGA, I², 416; trad. it. cit., p. 238. Nella già citata lettera, Herbart, riferendosi proprio a questo passo fichtiano, scriveva: « La *Dottrina della scienza* — egli [Fichte] dice alla fine del § 5 dei fondamenti, dove in generale caratterizza così eccellentemente il suo sistema, — deve esaurire tutto quanto l'uomo; la si può intendere soltanto perciò nella totalità della sua forza. Essa non può diventare una filosofia universalmente valida fin tanto che in così tanti uomini l'educazione uccide una facoltà dell'anima a vantaggio di un'altra, l'immaginazione a profitto dell'intelletto, l'intelletto a profitto dell'immaginazione, ecc. »; e conclude in modo che potrebbe stupire in bocca a Herbart, che Fichte « addebita la mancanza di immaginazione in modo particolare ai filosofi d'oggi; dai poeti invece si attende molto per la sua filosofia » (HSW, XVI, 10).

¹⁶ HSW, XVI, 10.

¹⁷ HSW, XVI, 8, e XVI, 26.

perante ed anche un poco presuntuoso tentativo di critica che abbiamo visto, la filosofia fichtiana si rivelò al giovane nella sua rivoluzionaria novità e nella sua profondità speculativa; aprendogli nuovi, inattesi orizzonti, ma scardinando fino alle radici le sue precedenti convinzioni. Il terreno sembrava sfuggirgli sotto i piedi, ogni stabile certezza vacillare. Ci resta un interessante documento di questo stato d'animo e del profondo effetto suscitato dalla lettura della *Dottrina della scienza*, nella già piú volte ricordata lettera dell'agosto 1795, ove si legge:

Credo di svegliarmi a poco a poco da una specie di impotenza fisica e spirituale. Da quando sono venuto qui, sono mutate le mie occupazioni e le mie relazioni. La dottrina della scienza per guadagnar posto per il suo infinito Io, ha prodotto un infinito vuoto nella mia testa. Esser avvolto in un labirinto di dubbi, può forse spronare ad una tanto piú intensa attività: sotto di me cedeva però ogni fondamento, ogni terreno solido ed io rimasi come stordito; non riuscendo ad aiutarmi da me stesso, dovetti affidarmi alla mano che solo a poco a poco potè e volle rialzarmi¹⁸.

Herbart si rende conto che la filosofia fichtiana ha spazzato via con una violenza che neppure la *Grundlegung* kantiana aveva esercitato, tutte le certezze che in fondo egli aveva accettato abbastanza passivamente dall'ambiente e dagli educatori. Continua infatti nella medesima lettera:

Tutto ciò si scontrava a dire il vero soltanto con ciò di cui credevo di essere teoricamente certo, ma cosí non ebbi piú materia per il pensiero mio proprio che,

¹⁸ Un'intensa testimonianza dell'enorme impressione suscitata dalla lettura della filosofia fichtiana ci offre anche Rist nelle sue *Memorie* di cui riportiamo qui un ampio passo perché particolarmente interessante. « Non potevo obbiettar nulla contro la verità logica, la rigorosa conseguenza della deduzione herbartiana; poiché, fra tutti i sistemi, il puro idealismo è il solo interamente concluso in se stesso e conseguente, anche se fondato su un presupposto arbitrario. Dovetti rassegnarmi a consumare lentamente il calice dell'annientamento. Fu un momento pauroso. Era sopravvenuta la notte, mentre noi parlavamo, e il mondo svaní realmente dinnanzi ai miei sensi. — Non mi lasciare — esclamai — o crudele amico, che mi hai tolto tutto. — Egli mi prese per mano e mi confortò con dolci parole: ciò che avevo perduto si sarebbe ritrovato piú bello e piú sicuro; mi promise una elevata e nobile prospettiva, una gioia che avrebbe confortato il mio cuore, ed un forte sentimento di me stesso. E mantenne la promessa. Già il giorno seguente cominció a introdurmi nei penetrali della filosofia fichtiana. Leggevamo la *Dottrina della scienza* da 5 a 6 ore al giorno; sopra le parti piú difficili di essa mi diede chiare esposizioni riassuntive, altre che egli stesso non intendeva ancora completamente, ripensavamo insieme [...]. Presto trovai [nella *Dottrina della scienza*] un tutto magnifico e conchiuso in se stesso, nella sua parte pratica una vita schietta, uno schietto riferimento alla vita, tutto l'uomo con tutta la sua forza, nella sua piú alta destinazione » (HSW, XVI, 7-8).

fosse pure quanto si voglia insignificante e falso, mi aveva tuttavia tenuto occupato nel modo piú interessante e dentro il quale io avevo per cosí dire vissuto e mi ero mosso.

Ma finalmente la filosofia fichtiana gli appare in tutta la sua luce e nella totalità del suo spirito: « solo da poco tempo brilla dinnanzi a me lo spirito della *Dottrina della scienza*, attraverso la sua lettera all'apparenza paradossale, abbastanza chiaramente perché io impari a riempire le ore che prima solevo perdere nel malumore contro di me »¹⁹. Ben presto Herbart si attirò la fama di « astruso metafisico » e di « primo allievo di Fichte »²⁰ ed egli stesso avrà a dire che « per un certo periodo di tempo nessuno degli allievi di Fichte fu piú vicino a lui di me ».

L'adesione di Herbart alla filosofia fichtiana non è però caratterizzata da una accettazione passiva o « scolastica » del pensiero del maestro. Si tratta piuttosto di un processo di maturazione che porterà ben presto Herbart su posizioni autonome, sempre piú lontane da quelle fichtiane e idealiste in generale. Un'interessante testimonianza di questo sforzo di approfondimento delle tematiche della *Dottrina della scienza*, non scevra già da qualche elemento critico, è un breve scritto del 1796, dal titolo *Einige Bemerkungen über den Begriff des Ideals, in Rücksicht auf Rists Aufsatz über moralische und ästhetische Ideale*. Si tratta di un intervento di Herbart in difesa dell'amico J. G. Rist. Questi, come Herbart, apparteneva al « circolo letterario » jenese, detto « Società degli uomini liberi », organizzazione molto vicina a Fichte il quale a volte prendeva parte alle sue sedute ed aveva contribuito a stilarne lo statuto²¹.

Rist, che nel frattempo aveva lasciato Jena, aveva mandato alla Società un brevissimo saggio dal titolo *Ueber moralische und ästhetische Ideale*, era stato aspramente criticato, in particolare da D. Gries, il futuro traduttore del Tasso. Accanto all'inclinazione intellettuale e ad essa subordinata, afferma Rist, è possibile individuare altre inclinazioni fondamentali ed in particolare quella morale e quella estetica. Si tratta di vedere se e in che misura è possibile individuare un ideale di questi

¹⁹ HSW, XVI, 9-10.

²⁰ HSW, XVI, 7.

²¹ Sulla « Società degli uomini liberi » si veda J. Smidt, *Erinnerungen an J. F. Herbart*, in HSW, I, xxiii e ss.; J. G. Rist, *Lebenserinnerungen*, hsg. von G. Poel, Gotha 1880 e ss., Bd. I, pp. 56 e ss.; X. Léon, op. cit., vol. I, pp. 316 e ss.; W. Asmus, op. cit., pp. 75 e ss.

istinti. L'argomentazione di Rist è abbastanza ingenua e non sempre perpicua, tuttavia non priva di interesse anche perché ci consente di comprendere meglio le posizioni di Herbart. Tutte le nostre rappresentazioni, afferma egli dunque, possiedono in quanto tali o un contenuto o una forma, mai tutte e due insieme. Per contenuto si deve intendere l'esistenza cosciente, razionale, in breve la « vera esistenza ». La forma invece è l'esistenza nel mondo sensibile, senza coscienza. L'intero mondo sensibile, dunque, è mera forma; l'intero regno della ragione, di contro, ogni idea incorporea, ha contenuto senza forma. Nella natura umana, contenuto e forma, uniti, formano, insieme ed indissolubilmente, l'essere razionale sensibile. L'inclinazione estetica è una tensione dell'Io verso la forma, la bellezza, o piuttosto la naturale e necessaria ricerca di oggetti migliori e più elevati; la tensione verso il bene è invece l'inclinazione morale. La prima si occupa quasi esclusivamente di oggetti che si possono cogliere coi sensi, la seconda soltanto di idee di ragione. « Nel loro interesse più alto, esse si riuniscono con libero gioco al bello razionale e alla bella ragione, soltanto nella natura umana »²². Ambedue tuttavia non presuppongono il bello ed il buono separati l'uno dall'altro, ma la loro unità che trova appunto soltanto nella natura umana la sua più alta attività. Ma donde vengono gli ideali per la loro attività? Rist ritiene che lo sviluppo di tali ideali sia graduale, crescente via via che si passa dai livelli di civiltà più bassi a quelli più alti. Soltanto in una certa « interiore pienezza » di forza naturale, o di umanità è possibile attendersi concetti puri del contenuto e della forma e, a volte, anche di ideali in sé. È dunque nell'attività teorica che vanno ricercati; « soltanto mediante la teoria possiamo giungere alla coscienza e soltanto mediante la coscienza siamo, e sappiamo cosa siamo e dobbiamo essere »²³. È un'esigenza di origine speculativa che deduce dall'essenza dell'Io puro anche il puro, assoluto contenuto e la sua pura forma. Noi possiamo pensare l'essenza, tutte le componenti e le facoltà dell'uomo soltanto praticamente, in costante attività sia verso l'interno che verso l'esterno. Quindi non possiamo che immaginare anche contenuto e forma dell'uomo in costante azione reciproca tra loro e con contenuti e forme esterni. Soltanto attraverso l'azione eterna di contenuto e forma, possiamo diventare coscienti di noi stessi. Ma com'è possibile stabilire un ideale pratico per tutta questa serie di azioni? Soltanto po-

²² HSW, I, 363.

²³ HSW, I, 364.

nendo il contenuto piú alto, la forma piú elevata coi quali l'Io si confronta. È assurdo sostenere che nel non-Io non è possibile alcun contenuto o alcuna forma superiore o che l'Io non è in grado di accogliere in sé alcun ideale. Assurdo anche voler porre dei limiti alla perfettibilità, alla bontà, alla bellezza, o voler istituire dei limiti alla sua azione sull'Io. Tuttavia se questa attività necessaria deve essere eterna, non può che essere anche infinita e quindi è, per lo spirito umano, un ideale irraggiungibile, che non può in alcun modo essere eliminato, senza eliminare insieme ogni ideale morale o estetico. Piuttosto ogni nostra aspirazione, libera da ogni elemento empirico, è da intendersi come « *p u r a f o r m a , c o n t e n u t o o r i g i n a r i o* della nostra essenza » ed è una finestra aperta sul mondo sensibile, sul bello e sul buono.

L'Io progredirà incessantemente, grazie a questa azione reciproca, piú nobile si farà il suo contenuto, piú bella la sua forma, maggiore il suo bisogno di buono e di bello [...]. Ad irraggiungibili, splendide altezze, a godimenti di raffinatezza ancora impensabili ci condurrà il nostro sentimento saldamente innalzatosi²⁴

Soltanto il grado sempre piú elevato di sentimento può forse essere definito ideale. Ad ogni grado ne segue sempre uno piú elevato e dunque l'ideale è in continua evoluzione, perennemente *in fieri*. Ogni ideale di moralità e di bellezza può dunque valere solamente come rappresentazione del piú alto grado raggiunto in questo momento. Gli ideali debbono poter essere realizzati, perché di ideali irraggiungibili non si può parlare. « Ciò che in me è irrealizzabile conclude Rist, ciò che è troppo debole e fiacco, è *n o n - I o*, è la bestia in me, il mio non-Io »²⁵.

Herbart dunque si prese l'impegno di difendere l'amico dalle critiche assai aspre sollevate da altri componenti della « Società degli uomini liberi ». Il breve intervento herbartiano, letto il 10 giugno 1796, è abbastanza interessante anche perché è stato a lungo considerato la piú chiara testimonianza della fase « fichtiana » di Herbart al punto che, a parere di R. Zimmermann, questo scritto sarebbe in perfetto accordo con la *Dottrina della scienza*²⁶. Herbart, in ogni modo, si dichiara sostanzialmente d'accordo con Rist; gli scriverà infatti nel settembre del 1796:

²⁴ HSW, I, 365.

²⁵ HSW, I, 365.

²⁶ Cfr. R. Zimmermann, *Perioden in Herbarts philosophischen Geistesgang*. Eine biographische Studie, in « Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wis-

Io credo [...] di averti capito meglio di chiunque altro tra quelli che hai lasciato qui. Forse te lo dimostrerò un breve scritto che, se trovo il tempo di trascriverlo, voglio accludere come estratto di un saggio per la « Società » e che lessi dopo che Fries aveva fatto una critica così aspra del tuo *Ideale*. Con te ho soltanto un contrasto verbale e vorrei richiamare la tua attenzione e la tua critica sull' Idea nella produzione dell'ideale e sulla necessità di concludere la dottrina della scienza attraverso la sua deduzione, giacché per il metodo della *Dottrina della scienza* e per la sua chiarezza, mi pare della massima importanza ²⁷.

Il saggio di Herbart prende le mosse dalla « grande domanda » nella quale per Kant « si riassume l'intera necessità della ragione »: come sono possibili giudizi sintetici a priori? Tutto il nostro essere, afferma Herbart, tende alla sintesi; sia la nostra attività scientifica, sia il nostro agire nel mondo sono diretti a questo fine. Noi vogliamo trovare sempre nuove risposte alle nostre domande, vogliamo « ampliare i confini del nostro orizzonte »; vogliamo mutare il nostro stato, per sostituirlo con uno nuovo e migliore. Vi è dunque l'esigenza di una scienza che sappia indicare se è in nostro potere di soddisfare questa tensione del nostro spirito o se il nostro attuale « ambito di pensiero » (*Gedankenkreis*) non contenga già in qualche modo le condizioni del suo sviluppo; la sintesi dovrebbe essere l'essenza di questa scienza. Scienza che se vuole essere tale, dovrà tenersi costantemente in rapporto con tutte le sue parti; dovrà essere deducibile completamente da un unico principio che ne indicherà insieme l'intera sfera e l'intero contenuto. « In questo principio sarà innanzitutto contenuta l'idea completa della scienza; dovrà esso stesso essere la più pura sintesi ed insieme condurre a tutte le altre sintesi » ²⁸. Tutto ciò che è composto è accidentale per la sua sintesi, ma se vogliamo giungere ad un solo fondamento, ad un solo pensiero, e non vogliamo spezzare e dividere il pensiero della sintesi dalla rappresentazione di ciò che in qualche modo è legato accidentalmente alla sintesi, dall'essere che collega, è necessario rigettare l'ac-

senschaften », Bd. 83, Wien 1876, pp. 179 e ss. Di parere contrario è invece J. F. Capesius, per il quale già in questo scritto vi sarebbe una chiara affermazione del nuovo sistema herbartiano. « Scaturisce dunque chiaramente, afferma Capesius, nella definizione e nella formulazione del principio fondamentale, nel piano della deduzione, la differenza con Fichte e d'altra parte risulta non meno evidente l'accenno al futuro sistema di Herbart. La formulazione del problema dell'Io e della sua soluzione, così come appare qui, converrebbe interamente all'ambito del sistema stesso » (J. F. Capesius, op. cit., p. 7).

²⁷ HSW, XVI, 36.

²⁸ HSW, I, 6.

cidentalità. Soltanto l'Io può essere il principio fondamentale dal quale deriva ogni altro:

Il concetto dell'Io, inteso come Io puro, contiene soltanto quello del rappresentare se stesso; il rappresentante ed il rappresentato sono i due legami, ma ambedue sono una cosa sola e perciò la medesima; e così dovrebbe essere se non si voleva mescolare ai due diversi membri una differenza accidentale per la sintesi. Proprio questo uno e medesimo è per noi ciò che lega; io sono quello stesso che collega se medesimo alla propria rappresentazione di se medesimo²⁹.

Questa sintesi può rimanere vuota; per sé sola non è possibile, non è pensabile. Io e Me qui sono la stessa identica cosa; perciò il Me, l'Io rappresentato, deve essere posto come una cosa diversa; deve condurre ad una nuova sintesi nella quale i membri uniti non sono la medesima cosa. E questo deve ripetersi, perché se il principio fosse già di per sé perfetto e completo, la scienza risulterebbe a sua volta già di per sé completa con la sua semplice enunciazione. La scienza dunque, attraverso una nuova sintesi, deve rendere possibile il suo fondamento. L'Io deve entrare in contatto con il mondo e tuttavia non deve perdere la propria unità, il suo essere posto con se stesso grazie a se stesso, altrimenti non sarebbe più Io. La scienza deve quindi nuovamente separarlo; deve cioè spiegare come esso possa uscire dalla rappresentazione di se medesimo. È evidente però che si genera qui un processo all'infinito: la sintesi ritorna sempre in se stessa. Non rimane altro che compiere l'ultimo passo. L'infinito « deve essere esaurito », non può rimanere soltanto compito, altrimenti l'Io stesso « sarebbe solamente un compito ». « La concezione, la comprensione dell'infinito sono dunque postulati del concetto dell'Io; se la scienza ha chiarito questo postulato, ha chiarito il suo problema »³⁰. L'ideale altro non è che l'idea stessa dell'infinito. L'ideale della moralità è tutto quanto l'insieme infinito delle intenzioni morali così come di continuo si presentano in noi nelle più diverse circostanze. L'ideale teoretico di cui parla Rist, osserva Herbart, è la nostra inclinazione pura, il nostro stesso volere puro che si rivolge agli oggetti come un solo volere. L'argomentazione di Rist, conclude dunque Herbart, è nel complesso giusta; semmai ciò che lo ha portato ad un uso scorretto dell'espressione « ideale » è il suo studio imperfetto della *Dottrina della scienza*. Egli ha compreso l'essere razio-

²⁹ HSW, I, 7.

³⁰ HSW, I, 8.

nale che è pensabile soltanto in presenza di una spinta dall'esterno e che questa pressione è pensabile soltanto in una tensione che va oltre lui; pressione e tensione che egli considerava illimitate. L'errore di Rist consisteva dunque nel non capire che l'infinito deve essere compreso in un concetto: « egli credeva di perdere l'infinito non appena l'avesse concepita; solamente perché non gli era chiaro il senso di questo concepire »³¹.

Ad un primo, rapido esame questo breve lavoro di Herbart può effettivamente sembrare in completo e pieno accordo con la *Dottrina della scienza* di Fichte, ma ad un esame più attento, gli innegabili elementi fichtiani qui presenti, che più tardi Herbart rigetterà decisamente, come l'accettazione dell'Io, quale unico fondamento e principio, ecc., non ci debbono nascondere gli elementi di critica certo ancora timidi, ma non per questo meno evidenti. Del resto in quest'epoca Herbart era già tormentato da dubbi sulla validità della filosofia fichtiana e cercava già soluzioni diverse ai problemi che essa sollevava. Egli scriveva infatti a J. Smidt il 27 giugno 1796, quindi pochi giorni dopo il suo intervento alla « Società »:

Questa estate sono molto occupato per venire finalmente in chiaro con la *Dottrina della scienza*, cioè (detto in confidenza) per darne una a me stesso, giacché, sebbene senza Fichte non sarei riuscito a niente, tuttavia del suo libro, così com'è fino ad ora, non posso considerare neppure una singola pagina come un puro acquisto per la verità. Che io lo possa dire in un orecchio ad un amico senza falsa modestia, la prova migliore ne sia che Fichte stesso da parecchio tempo ha detto esplicitamente che il prossimo inverno leggerà la *Dottrina della scienza* secondo un nuovo manoscritto. A maggior ragione voglio tentare ora da solo la fortuna³².

Per Herbart non vi può essere realmente differenziazione dell'Io in Io assoluto ed Io empirico. Questo Io, nel suo processo di autoposizione, conduce necessariamente, come s'è visto, ad un processo all'infinito, ad un « cattivo infinito ». L'Io non può più essere visto come punto di relazione per il non-Io e l'oggetto non può più essere semplicemente mantenuto nella relazione soggetto-oggetto, ma deve essere pensato come non-Io. Tuttavia se l'Io assoluto si contrapponesse all'altrettanto assoluto non-Io, cesserebbe con questo di essere assoluto; dunque Herbart ipostatizza l'Io considerandolo pura rappresentazione in quanto tale, chiusa nella rappresentazione dell'Io senza relazione con il mondo: la

³¹ HSW, I, 8.

³² HSW, XVI, 28.

relazione col mondo diventa un che di accidentale. Rappresentante e rappresentato coincidono. Herbart dunque sembra non cogliere o rifiutare lo sforzo fichtiano di distinguere tra essere e coscienza; la relazione con il mondo diventa un fatto meramente accidentale e questo concetto, destinato ad un ruolo importante nella filosofia herbartiana, fa qui per la prima volta la sua comparsa.

Per certi versi la posizione herbartiana in questo breve scritto sembra piú vicina a quella di Reinhold che a quella di Fichte. Fichte accoglie certamente la sollecitazione che gli viene dalla filosofia reinholdiana a riconoscere la necessità di fondare la filosofia come scienza e cioè di porre un primo principio unico ed assoluto da cui dedurre tutte le proposizioni del sistema. Proprio in questo sforzo di ricercare il principio unico, Fichte vedeva in Reinhold quello « spirito sistematico » che era necessario dopo lo « spirito geniale » di Kant. Egli ha posto le basi della filosofia come scienza:

Dopo Kant, Reinhold si è procurato l'immortale merito di richiamare la ragione filosofante [...] su questo fatto, che l'intera filosofia deve necessariamente essere condotta ad un principio unico e che non si può trovare il sistema dei permanenti modi d'agire dello spirito umano se prima non s'è trovata la chiave di volta³³.

La sistemazione reinholdiana, però, ha caratteristiche ben diverse da quella fichtiana. L'esigenza di cercare un principio unico viene a Fichte dall'interpretazione della filosofia kantiana come affermazione speculativa della libertà, mentre per Reinhold, che resta sostanzialmente legato alla *Critica della ragion pura*, la filosofia kantiana è principalmente critica delle facoltà conoscitive che si può ridurre a sistema solo in una teoria della rappresentazione. Saranno le critiche di Schulze a rendere chiara a Fichte questa differenza di fondo:

Tutte le obiezioni di Enesidemo, se si considerano rivolte contro la necessità del principio della coscienza in sé, sono senza fondamento, ma sono fondatissime se hanno come oggetto il principio della coscienza come principio primo della filosofia e come semplice fatto, nel qual caso rendono necessaria una nuova fondazione di esso³⁴.

Fichte osserva che il concetto superiore non può essere, come vuole Reinhold, quello della rappresentazione che vale semmai soltanto per

³³ FSW, I, 20; FGA, I², 62.

³⁴ FSW, I, 10; FGA, I², 48-49.

la filosofia teoretica, ma non può ridurre a unità tutta la filosofia, anche quella pratica, né che il principio sia quello della coscienza che determina soltanto il concetto di rappresentazione. Il limite di Reinhold è quello di sistemare soltanto la critica della ragione teoretica, senza rendersi conto del fatto che il problema del principio primo è strettamente connesso con l'essenziale e necessaria praticità della ragione. Il principio della coscienza si limita insomma ad enunciare un fatto, il fatto della coscienza empirica che è una sintesi. Ma se rappresentazione e coscienza sono un fatto, si tratta di cercare la genesi di questo fatto e quindi non può essere assunto come principio della filosofia: « un principio destinato ad essere primo, non deve esprimere un fatto, ma un atto »³⁵. Il principio reinholdiano si basa in fondo su una autoosservazione ed è quindi un principio derivato che presuppone un principio superiore dal quale deve essere dedotto. L'Io, il soggetto assoluto, non può essere colto dall'intuizione empirica, ma posto dall'intuizione intellettuale; così l'Io della coscienza empirica, in quanto intelligenza, è in relazione soltanto con un intelligibile e quindi è dipendente; l'Io dell'intuizione intellettuale invece è, perché « è cioè che è », e perciò, in quanto pone se stesso, è assolutamente autonomo ed indipendente. Inoltre la coscienza è sintesi e quindi non può essere principio primo, perché « non si può pensare la sintesi senza presupporre tesi ed antitesi ». Si può dunque accettare la rappresentazione come un fatto, e farla coincidere con la sintesi suprema (e questa sembra essere la posizione di Herbart) che è la coscienza ed indagarne la possibilità: è questa la filosofia teoretica. Ma la sintesi presuppone la tesi, il fatto presuppone un atto, la conoscenza presuppone la libertà. La rappresentazione da sola non spiega la cosa in sé, l'intelligibile, il non-Io, che risulta da un'antitesi ed è spiegato soltanto dalla praticità della ragione. Non si tratta, dichiara Fichte, di spiegare la rappresentazione, ma la praticità dello spirito per spiegare la rappresentazione. La coscienza non è un punto di partenza, ma un punto di arrivo. Il principio primo deve essere non fatto, ma atto, non coscienza empirica, ma Io assoluto, non sintesi, ma tesi.

³⁵ FSW, I, 8; FGA I², 46.

CAPITOLO III

ALLA RICERCA DI UNA NUOVA NOZIONE DELL' ESSERE

L'adesione, a tratti entusiastica alla filosofia fichtiana, testimoniata, come s'è visto, da alcuni tentativi originali oltre che dall'epistolario, non è mai stata in Herbart accettazione passiva o ripetizione di scuola; accanto a motivi fichtiani continuano del resto ad agire attivamente problemi e temi del razionalismo prekantiano e di tutto il dibattito sorto attorno alla *Critica* di Kant. L'insoddisfazione del giovane filosofo nei confronti del pensiero del maestro si fa sempre più viva, tanto più egli penetra nello spirito di quella filosofia, ne segue le deduzioni, ne saggia, per così dire, la consistenza. I dubbi investono ormai i più svariati aspetti dell'idealismo fichtiano, dalla concezione dello spazio¹, alla morale ed in particolare alla teoria della libertà²; dallo « strano diritto matrimoniale »³, al diritto naturale in generale e dello Stato in particola-

¹ Herbart progettava di scrivere un breve saggio sull'argomento; scriveva infatti a Rist nel settembre 1796: « Nelle mie convinzioni filosofiche non ci sono stati cambiamenti; le novità che ho aggiunto, non sono state quante me n'ero aspettate da quest'estate; la più importante è forse il tentativo di una nuova teoria dello spazio che spero di completare quanto prima [...]. Quella presentata da Fichte nella *Dottrina della scienza* non mi soddisfa affatto, mi pare presentarsi ad un livello troppo alto di riflessione e quindi troppo tardi, sebbene il ragionamento in se stesso, entro certi limiti, sia giusto » (HSW, XVI, 37).

² Cfr. HSW, XVI, 31; XVI, 37.

³ HSW, XVI, 37-38. Nella lettera a Smidt del dicembre 1796 inoltre si legge: « Di nulla ti stupirai di più della sua dottrina del diritto matrimoniale che chiude il diritto naturale. Eccone i principi: nelle questioni principali del matrimonio l'uomo si comporta attivamente, la donna passivamente. L'attività è il carattere proprio dell'essere razionale, la passività vi si contrappone. L'istinto dell'uomo è dunque autorizzato dalla ragione, la donna però si abbassa al di sotto della ragione non appena confessa il suo impulso. Il suddetto commercio non dovrebbe aver

re⁴. Dubbi questi che non risparmiano neppure la nuova esposizione della *Dottrina della scienza* fichtiana che apparirà incompiuta tra il 1797 e il 1798, a puntate, col titolo *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, oltre naturalmente alla *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, del 1796. Opere il cui contenuto peraltro era già sostanzialmente noto a Herbart in quanto erano state costate oggetto dei corsi di Fichte tra il semestre invernale 1795-1796 ed il semestre invernale 1796-1797⁵. Scrive dunque Herbart a Smidt nel dicembre del 1796:

La presente esposizione mutata della *Dottrina della scienza* di Fichte, la considero altrettanto senza metodo e poco chiara della prima; e le deduzioni del diritto naturale e della morale che vi si fondano, benché vi si trovino sparsi isolatamente pensieri felici, negli aspetti fondamentali, come per es. nella teoria del riconoscimento di un essere razionale come tale e nella dottrina della libertà, come false⁶.

E poco più avanti nella stessa lettera si legge:

Io almeno sono molto modesto nelle mie pretese circa la libertà dell'uomo e, lasciandole alla filosofia di Schelling e semmai anche di Fichte, cerco piuttosto di determinare un uomo secondo le sue leggi di ragione e di natura e di dargli ciò

luogo o piuttosto dovrebbe essere moralmente proibito, se non entrasse anche nella donna un impulso tutto proprio che originariamente si trova ad un gradino al di sotto dell'uomo, che la pone di nuovo uguale a lui e questo è l'amore — l'uomo non ama affatto, ciò che nel matrimonio è l'amore femminile, per lui è un sentimento di corrispondenza — magnanimità » (HSW, XVI, 42-43).

⁴ È interessante la testimonianza di E. Berger che in una lettera a Smidt del 26 febbraio scrive: « Presto uscirà anche un *Grundriß des Naturrechts* di Fichte. Vi sarà disegnato anche un Stato che qui non piacerà molto. Herbart [...] non ha nessuna voglia di vivere in un tale Stato ed altri pensano lo stesso. Io penso che quello Stato mi sarebbe molto stretto » (HSW, XVI, 17).

⁵ Questi infatti già nel Semestre invernale 1795/1796, accanto a « Logica et Metaphysica », come « propedeuticen philosophiae transcendentalis », secondo i *Philosophische Aphorismen* di E. Platner, aveva letto per la prima volta il suo *Naturrecht*, « secundum propria dictata ». Per il Semestre estivo del 1796 annunciava invece: « 1) Privatim Ethicen secundum dictata; 2) Jus naturae ex libro suo; 3) Logica et Metaphysica duc Platnero; privatissime fundamenta philosophiae transcendentalis (vernacule die *Wissenschaftslehre*) docebit. Publice per serias primo lectiones suas in Kantii librum de pace perpetua (*zum ewigen Frieden*) continuabit, deinde de methodo Ethices tractandae nonnulla disseret. Conversatorium philosophicum continuabit. Horas justo tempore indicabit ». Infine per il Semestre invernale 1796/1797 Fichte annunciava: « fundamenta philosophiae transcendentalis nova methodo et longe expeditiori secundum dictata adhibitis suis libris » (W. Asmus, op. cit., vol. I, pp. 104-105).

⁶ HSW, XVI, 42.

che nelle sue condizioni gli si può offrire per fare qualche cosa da solo. Vedi bene che sono un grande eretico⁷.

Nel corso del 1796, dunque, quasi contemporaneamente agli scritti « fichtiani » che si sono visti nel capitolo precedente, Herbart, con sempre crescente baldanza, annuncia di essersi ormai liberato dai *verba magistri*⁸ e di aver finalmente trovato una via sua propria alla filosofia⁹. Egli stesso, del resto, con un procedimento di autocomprensione storica non raro in lui, scriverà molto più tardi nella *Psychologie als Wissenschaft* (1824-1825):

Queste facilissime riflessioni [contro l'Io assoluto] poterono essere in fondo poste giustamente nell'anno 1795; io stesso ho trovato l'intero loro svolgimento negli ultimi anni del secolo precedente; e mi sono così, almeno per la mia persona, completamente assicurato contro innumerevoli, successive stoltezze¹⁰.

Questa dichiarazione di Herbart è interessante per vari motivi, e, se si prescinde dal tono deciso e sicuro e dall'aspra polemica contro la filosofia idealistica che si coglie anche in queste righe e che caratterizzerà le prese di posizione dello Herbart maturo, le sue osservazioni sono giuste. Il processo di liberazione dall'idealismo fichtiano, certamente più lungo e faticoso di quanto queste dichiarazioni non lascino presagire, prese le mosse proprio dalle difficoltà che sollevava il concetto di Io assoluto per poi irradiarsi a tutti i settori dell'idealismo. Tuttavia Herbart riconoscerà sempre a Fichte il merito di aver aperto con l'Io prospettive nuove e fondamentali per la filosofia, ancorché insufficienti, rendendone possibile l'ulteriore sviluppo. Così, ad es., nel 1822, nella prima delle annotazioni che seguono un discorso *Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden*, Herbart scriverà:

Fichte, come è noto, fece dell'Io l'oggetto della sua indagine o, in altre parole, ricercò le condizioni dell'autocoscienza. Così egli arricchì la filosofia di un problema sino allora sconosciuto, giacché ad esso si era rivolta precedentemente scarsa attenzione, e Kant che dichiarava la rappresentazione dell'Io affatto povera e vuota di contenuto aveva, con questa falsa affermazione, distolto completamente l'attenzione da essa. Da Fichte, che si occupò sempre nuovamente di questo oggetto,

⁷ HSW, XVI, 44.

⁸ Cfr. HSW, XVI, 30; XVI, 46.

⁹ Cfr. HSW, XVI, 31.

¹⁰ HSW, V, 255.

senza tuttavia mai venirne a capo, imparai a comprendere che qui doveva stare nascosta una miniera altrettanto ricca quanto profonda, che solo però coi più grandi sforzi poteva aprirsi¹¹.

Prima di seguire da vicino gli sviluppi di questi fermenti critici, è necessario fermare brevemente l'attenzione sugli sforzi herbartiani di trovare una propria via alla filosofia, cercando di determinare a quali filosofi o a quali tradizioni egli si richiami per trovare nuovi elementi critici. L'irrequietezza teoretica e l'insoddisfazione per la filosofia fichtiana, spingono infatti Herbart a cercare in altre direzioni stimoli e risposte ai dubbi che l'assalgono. Non è possibile, ad es., se si vuole ricostruire in tutti i suoi lati il pensiero herbartiano, prescindere dall'influenza che su di lui hanno esercitato Locke, al quale s'era avvicinato da giovanissimo, ed i moralisti inglesi, Shaftesbury, Hutcheson e Smith in particolare. Non è tuttavia facile stabilire quando egli si sia dedicato allo studio di questi filosofi ed è comunque probabile che sia avvenuto più tardi, nel periodo di Brema o di Gottinga. È certo invece che già nel periodo che stiamo considerando inizia un attento studio della filosofia greca ed in particolare di quella eleatica, della quale sarà sempre un caldo ammiratore, e di Platone nel quale vedrà il culmine del pensiero greco. Platone infatti, come avremo modo di vedere, sarebbe rimasto fedele, secondo Herbart, al concetto di essere parmenideo, dopo averlo però moltiplicato nelle idee, senza tuttavia cambiarne sostanzialmente la natura¹². Egli mostrerà sempre una notevole conoscenza della filosofia greca, nella quale, tra l'altro, indicherà la propedeutica necessaria ad ogni serio studio della filosofia¹³, e sarebbe da rivedere e forse parzialmente da correggere l'affermazione di P. Petersen, secondo il quale nella prospettiva storiografica di Herbart (a parer nostro generalmente sottovalutata, mentre è tutt'altro che priva di interesse), come in quella di D. Tiedemann, G. Tennemann e M. G. Lange, la considerazione del mondo classico resta inficiata da un rapporto sostanzialmente scor-

¹¹ HSW, V, 107-108.

¹² Herbart scriverà ad es. molto più tardi: « Platone e gli Eleati, nella loro lotta contro le dottrine del corso perpetuo delle cose e il Fichte a' nostri tempi, hanno additato alcune contraddizioni, quelli nelle forme dell'esperienza esteriore, questi in quelle dell'esperienza interna » (HSW, IV, 147; trad. it. cit., p. 145).

¹³ Cfr. HSW, I, 296; ma in generale si veda l'ampio spazio che alla filosofia greca viene dato nella parte storico-propedeutica del *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813) e nella *Allgemeine Metaphysik* (1828-1829).

retto col pensiero greco¹⁴. Non può dunque stupire l'entusiasmo col quale il giovane Herbart accolse la pubblicazione dei frammenti di Parmenide da parte di G. G. Fülleborn, secondo quanto ci testimonia Hartenstein: « Herbart stesso, egli scrive, mi espresse una volta la profonda impressione che aveva prodotto in lui la raccolta, ancora molto incompleta dei frammenti di Parmenide, pubblicata da Fülleborn nel 1795, come parte dei suoi *Contributi alla storia della filosofia* »¹⁵.

G. G. Fülleborn, storico della filosofia di tendenza kantiana¹⁶, noto soprattutto per i suoi *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, apparsi in dodici fascicoli tra 1791 e il 1799, ove apparvero anche importanti contributi alla storia della filosofia di C. Garve e K. L. Reinhold, nel 1795 aveva pubblicato appunto nel VI fascicolo dei suoi *Beyträge*, alcuni frammenti di Parmenide¹⁷ che egli presentava in qualche modo come un precursore di Kant. E non è forse da escludere che quest'interpretazione fortemente attualizzante del pensiero eleatico, possa aver stimolato l'interesse del giovane Herbart. Platone ed Aristotele, secondo Fülleborn, hanno frainteso Parmenide perché non hanno prestato sufficiente attenzione alla differenza, chiaramente stabilita invece dal filosofo di Elea, tra noumeno e fenomeno. Nell'ambito della realtà non vi

¹⁴ Cfr. P. Petersen, *Die Philosophie Fried. Ad. Trendelenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1913, pp. 127 e ss. Secondo Petersen due furono gli avvenimenti che nel corso del XIX secolo intervennero a modificare sostanzialmente questa prospettiva, aprendo la strada alle attente ricostruzioni filologiche di Trendelenburg, e cioè la rivalutazione del pensiero aristotelico ad opera di Hegel che fu veramente il primo filosofo tedesco a gettare uno sguardo severo sulla greicità, e l'edizione critica del *Corpus Aristotelicum*, sotto il patrocinio dell'Accademia di Berlino.

¹⁵ KPS, I, xxxii. Il tentativo di valutare l'importanza della filosofia presocratica in generale e parmenidea in particolare in Herbart è stato fatto da W. E. O. M. Walter, *J. F. Herbart und die vorsokratische Philosophie*, Halle a. S. 1908.

¹⁶ Su Fülleborn si veda L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973, pp. 230 e ss., e E. Garin, *Kant e la storia della filosofia*, in « Rivista critica di storia della filosofia » (1971), IV, p. 460.

¹⁷ Fülleborn presenta il testo greco con note in latino e traduzione tedesca con commento dei seguenti frammenti di Parmenide, secondo la numerazione dell'edizione H. Diels-W. Kranz (1954): Nella prima sezione che reca il titolo Παρμενίδου Ἔπη περὶ Φύσεως, nell'ordine: Fr. 1; Fr. 8, vv. 1-6; Fr. 2; Fr. 6; Fr. 8, vv. 6-56. Nella seconda sezione, intitolata Τὰ πρὸς δόξαν: Fr. 8, vv. 57-65; Fr. 9; Fr. 12; Fr. 13; Fr. 15; Fr. 14; Fr. 4; Fr. 16; Fr. 18. I frammenti parmenidei sono corredati di un assai modesto apparato critico e di un limitatissimo richiamo ad altre fonti. Herbart piú tardi ritornerà su quest'edizione, con alcuni appunti critici sulla traduzione e l'interpretazione di Parmenide offerta da Fülleborn. Cfr. HSW, IV, 186; trad. it. cit., p. 192.

è mutamento alcuno: l'essere non può divenire, non può mutare senza perdere la sua essenza. Dal punto di vista metafisico non vi è altro movimento che il mutamento. I filosofi posteriori trovarono queste affermazioni incomprensibili perché « scambiavano il movimento metafisico (mutamento) con quello fisico »¹⁸. Non si può pensare a nulla che non sia qualche cosa e non abbia realtà; è inevitabile quindi rimanere col pensiero nell'ambito della realtà, perché il pensiero stesso è qualcosa di reale. Al di fuori di questo non vi è nulla di reale, perché il reale è uno, tutto è immutabile e le espressioni: divenire, cessazione, cambiamento di posto, ecc. non sono altro che parole con le quali si indicano e si distinguono dei fenomeni. « Come noumeno, chiarisce Fülleborn, per Parmenide il mondo è uno, eterno ed una totalità, come fenomeno esso ha molteplicità, inizio e parti »¹⁹. Vi è già espressa qui, per Fülleborn, l'antinomia dell'idea cosmologica che si troverà in Kant; in definitiva, egli conclude, noi « possiamo comprendere molto più facilmente Parmenide di quanto potessero fare Platone ed Aristotele »²⁰.

Herbart dunque trova conferma, nella filosofia degli eleati e di Platone, all'idea dell'essere che si andava via via formando, in contrapposizione alla concezione idealistica dell'Io assoluto. Scriverà così più tardi:

Uomini degnissimi dell'antichità, i filosofi eleati e Platone (forse, prima di quest'ultimo, già Socrate) cercarono di confermarsi con puro amore della verità nell'idea, non poter consistere l'oggetto del sapere se non in un essere immutevole, né potersi discorrere di alcun cambiamento se non come di un'illusione, o per usare l'espressione meno forte, di un'opinione, da distinguere però dal sapere [...]. Gli eleati possono essere riguardati come gli scopritori dell'assioma metafisico: la qualità dell'ente è assolutamente semplice: né può in alcun modo essere determinata da antitesi interne²¹.

Ma accanto ai filosofi greci e con più diretto rapporto alle problematiche più attuali e all'acceso dibattito che si stava svolgendo in quegli anni, Herbart poteva trovare una rigorosa formulazione del concetto di essere, proprio in Kant. In questo periodo infatti Herbart riprende in mano le *Critiche* kantiane, servendosi anche dei *Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnisvermögens* (1794) di G. S.

¹⁸ *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von G. G. Fülleborn, 6. Stk., Züllichau und Freystadt 1795, p. 75.

¹⁹ Ivi, p. 81.

²⁰ Ivi, p. 79.

²¹ HSW, IV, 179-180; trad. it. cit., pp. 186-187.

Mellin che trova molto utili²². In Kant ed in particolare nella *Critica della ragion pura* alla quale riconoscerà sempre altissimi meriti, di contro alle altre due *Critiche* per le quali non mostrerà mai eccessiva simpatia²³, egli cerca un correttivo proprio a quegli sviluppi idealistici che da Kant sono partiti. Sulla scorta di J. Locke che a suo parere aveva avuto il grande merito di aver messo in luce la contraddittorietà della sensazione, della percezione, delle stesse strutture concettuali nelle quali cerchiamo di convogliare il divenire naturale, Herbart rimprovererà anzi a Kant di essere, almeno in parte, responsabile degli sviluppi idealistici del suo pensiero. Le critiche si concentreranno ovviamente soprattutto contro la concezione dell'io penso, perché, egli argomenta, se è vero che noi tendiamo naturalmente « ad attribuire a noi stessi le nostre rappresentazioni » e « le consideriamo come unite nella nostra coscienza », ci troviamo tuttavia immediatamente involti in contraddizioni insanabili. Kant aveva commesso un grave errore a « derivare la connessione delle rappresentazioni (senza dimostrazione) da un atto della sintesi e da una coscienza di questa sintesi »²⁴. L'errore di Kant è stato poi ripreso e portato fino alle estreme conseguenze dai suoi successori, fino al punto di giungere a porre l'Io a « determinazione di tutta la filosofia ». Kant medesimo è responsabile dunque per Herbart del modo in cui Fichte ha « forzato l'idealismo kantiano »²⁵; infatti il ruolo assegnato da Kant all'intelletto è, sempre secondo Herbart, in certo qual modo creativo, un ruolo in cui sono già impliciti gli sviluppi della dialettica fichtiana dell'Io e del non-Io. Kant tuttavia, nonostante questi errori che hanno aperto la via al processo di decadimento della filosofia moderna, ha fornito il « vero concetto di essere », nel quale va ricercato il punto di riferimento fondamentale per la risoluzione delle contraddizioni dell'esperienza. Benché le considerazioni herbartiane cui si fa brevemente cenno qui, siano assai tarde, rispetto al periodo che stiamo considerando, possono tuttavia contribuire a chiarire le posizioni che il giovane Herbart sta maturando nell'ultimo periodo del suo soggiorno a Jena. Merito fondamentale di Kant è dunque quello di aver indicato che « il possibile sta ad indicare il concetto, mentre il reale effet-

²² Cfr. HSW, XVI, 37.

²³ Per quanto riguarda la *Kritik der Urteilskraft*, cfr. ad es. HSW, VII, 13; VII, 76.

²⁴ HSW, IV, 62; trad. it. cit., p. 43.

²⁵ HSW, IV, 179; trad. it. cit., p. 186.

tuale (*Wirkliche*), l'oggetto è la sua posizione»; di avere indicato l'infondatezza della tesi secondo cui « la possibilità, presa insieme con il suo complemento, dà come risultato il reale effettuale »²⁶.

Kant, in alcune note pagine della *Dialettica trascendentale* aveva delineato una netta distinzione tra livello della realtà effettuale, la *Wirklichkeit* e quello della realtà, la *Realität*, concetti che in Kant non vanno confusi: *Wirklichkeit*, categoria della modalità, sta ad indicare l'esistenza di qualcosa che corrisponda alle condizioni materiali dell'esperienza: « ciò che è connesso con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale (*wirklich*) »²⁷. *Realität*, categoria della qualità, sta ad indicare invece essenzialmente che, quanto più numerose sono le conseguenze di un concetto dato, tanto più sono i contrassegni della realtà oggettiva. La realtà oggettiva di un concetto sintetico a priori è dunque la « possibilità di un oggetto che venga pensato per mezzo di un concetto sintetico a priori ». In definitiva, « è dunque possibile conoscere la realtà oggettiva (*obj. Realität*), ossia la verità trascendentale di questi concetti [sostanza, ecc.], solo in quanto essi esprimono a priori i rapporti delle percezioni in ogni esperienza »²⁸. Non va ignorato, tuttavia che le due categorie si connettono in qualche modo, infatti: « realtà (*Realität*), nel concetto puro dell'intelletto è ciò che corrisponde ad una sensazione in generale e quindi ciò il cui concetto significa in se stesso un essere (nel tempo) ». A ciò si contrappone la negazione, ovvero la rappresentazione del non essere, dando vita al differenziarsi di tempo pieno e tempo vuoto e ciò poiché: « il tempo non è che la forma dell'intuizione, quindi degli oggetti in quanto fenomeni, ciò che in questi corrisponde alla sensazione è la materia trascendentale di tutti gli oggetti quali cose in sé (la cosità, *Sachlichkeit*, la realtà, *Realität*) »²⁹.

Il concetto di un essere assolutamente necessario, Dio, osserva Kant, è un puro concetto della ragione, una mera idea, la cui realtà oggettiva e tutt'altro che provata. Questa idea non definisce altro che « una certa compiutezza » che rimane tuttavia irraggiungibile e serve piuttosto « a limitare l'intelletto che ad allargarlo a nuovi oggetti ». L'errore fondamentale di chi s'è occupato del problema dell'essere

²⁶ HSW, VII, 55.

²⁷ KrV, A 218; B 266; I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1967, p. 246.

²⁸ KrV, A 221-222; B 269; trad. it. cit., p. 248.

²⁹ KrV, A 143; B 182; rad. it. cit., pp. 193-194.

assolutamente necessario, consiste nell'essersi interrogato sulla sua esistenza, senza neppure chiedersi in che modo sia possibile concepire una entità siffatta. Il fatto che la sua definizione verbale non presenti difficoltà di sorta, in quanto si limita ad affermare che esso consiste in qualche cosa il cui non-essere è impossibile, non significa nulla; non abbiamo ancora chiarito infatti se, mediante questo concetto, poniamo o meno qualcosa. La necessità logica non comporta affatto la necessità dell'esistenza della cosa: « la necessità incondizionata del giudizio non è la necessità assoluta della cosa. Difatti, la necessità assoluta del giudizio è soltanto una necessità condizionata della cosa o del predicato proprio del giudizio »³⁰. È evidente infatti che se in un giudizio si nega il predicato, ma si mantiene il soggetto, ne risulta una contraddizione; ma se si negano entrambi, non può derivarne alcuna contraddizione interna al predicato stesso. Né il problema viene risolto se alla necessità si sostituisce la possibilità, perché, avverte Kant in una nota, è necessario « badare a non desumere, senz'altro, dalla possibilità dei concetti (logica) la possibilità delle cose (reale) »³¹. Qualsiasi cosa può venire usata come predicato logico, giacché la logica prescinde da qualsiasi contenuto, ma la determinazione è un predicato che si aggiunge al concetto del soggetto, accrescendolo, e ciò vale naturalmente anche per l'essere: « essere, patentemente, non è un predicato reale (*reales*) ossia il concetto di qualcosa tale da potersi aggiungere al concetto di una cosa. Esso è semplicemente la posizione di una cosa o di talune determinazioni in se stesse. Nell'uso logico non è che la copula di un giudizio »³². Oggetto e concetto non possono che avere un contenuto assolutamente identico e nulla può venire aggiunto al concetto che esprime solamente la possibilità, per la ragione, che il suo oggetto venga pensato come assolutamente dato: « e dunque il reale (*das Wirkliche*) non contiene niente più del semplicemente possibile »³³.

La realtà in definitiva non è un predicato che possa essere aggiunto agli altri predicati di un concetto, attribuendogli così la reale esistenza: il giudizio esistenziale è sempre sintetico, mai analitico. Per quanto riguarda il puro concetto, il reale contiene tanto quanto il possibile. La realtà o non realtà non è mai determinata dal concetto, ma dal suo rap-

³⁰ KrV, A 593-594; B 621-622; trad. it. cit., p. 478.

³¹ KrV, A 596; B 624; trad. it. cit., pp. 479-480.

³² KrV, A 598; B 626; trad. it. cit., p. 481.

³³ KrV, A 599; B 627; trad. it. cit., p. 481.

porto con la realtà complessiva e ciò non aggiunge nulla al concetto, né può esservi contenuto. Ora, se si tratta di oggetti empirici è l'esperienza, quindi un giudizio a posteriori, che ci dà questo rapporto con l'esperienza complessiva; ma giacché si tratta qui invece di un'idea trascendentale, noi ci troviamo nell'assoluta impossibilità di applicare tale criterio, quindi non possiamo affermare nulla di determinato circa la realtà di questo concetto. « Qualunque sia l'estensione e la natura del contenuto del nostro concetto di un oggetto, dovremo sempre uscir fuori dal concetto se vogliamo conferire l'esistenza all'oggetto »³⁴.

Herbart approva decisamente la distinzione kantiana tra predicato logico e predicato reale. L'affermazione kantiana secondo la quale l'essere non è un predicato reale, viene ad indicare per lui la dimensione puramente concettuale alla quale viene assegnato tale predicato: « essere, egli dichiara, è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse »³⁵. Nella concezione kantiana dell'essere, non come predicato reale, ma come « pura e semplice posizione delle cose », Herbart troverà insomma un punto di riferimento fondamentale per una precisa formulazione della propria concezione dei termini in cui si presenta la dimensione ontologica cui si deve fare riferimento, dinnanzi alla mutevolezza dei fenomeni naturali, senza tuttavia che possiamo mai raggiungerla se non indirettamente, nei termini della formulazione di pure e semplici « posizioni concettuali » che costituiscono la condizione necessaria e l'operazione fondamentale del nostro processo conoscitivo. Egli, dunque, nei fenomeni non vede altro che dei « rinvii all'essere », cioè rinvii a quella dimensione che non è definibile appunto se non come pura e semplice posizione delle cose, ma che insieme è anche fondamento di ciò che accade. Herbart mostra di avere bene inteso la lezione di Fichte, al quale, come s'è visto, riconosce il merito di aver posto « problemi nuovi » per la filosofia, anche se ne rifiuta proprio gli sviluppi idealistici. Egli infatti afferma decisamente che parlare di un « reale » come fondamento dell'accadere, non consente affatto di « parlare di cose che potrebbero esistere indipendentemente dal pensiero »³⁶;

³⁴ KrV, A 601; B 629; trad. it. cit., p. 482.

³⁵ HSW, VII, 74.

³⁶ HSW, IV, 183; trad. it. cit., p. 189. Herbart, del resto, riconosce apertamente a Fichte il merito di essere stato il primo a porre correttamente questo problema; si veda ad es. la *Nota* che segue al § 136 del *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in HSW, IV, 183 e ss.; trad. it. cit., pp. 189 e ss.

ci è assolutamente impossibile uscire dalla cerchia delle rappresentazioni e porre concettualmente la « cosa in sé ». In definitiva il fatto che siamo costretti ad imbatterci continuamente in « rinvii » all'essere ed a pensare un « reale » che sta a fondamento di quanto si manifesta sul piano dell'esperienza, non significa che noi possiamo esprimere la « posizione delle cose », uscendo da quelle strutture concettuali che però, per Herbart, una volta che fossero esplicitate nella loro compiutezza, potrebbero rappresentare adeguatamente quel reale che « sta a fondamento di quanto accade e appare »³⁷ e che comunque, soltanto attraverso l'attività concettuale nella quale siamo inevitabilmente rinchiusi, ci può essere noto.

Quindi, egli dichiara, va notato una volta per sempre che non può punto esserci dubbio interno alla validità e al significato reale di ciò che noi fissiamo intorno all'ente in un pensare necessario, poiché il dubbio non è altro che un tentativo di sottrarsi al pensiero necessario. Noi siamo rinchiusi del tutto nei nostri concetti; e appunto perciò che siamo così rinchiusi, i concetti decidono della natura reale delle cose.

Ma non si deve per questo credere che gli esiti idealistici cui è giunta la speculazione fichtiana, siano inevitabili; egli infatti conclude:

Chi ritenga ciò per idealismo (da cui è affatto diverso), sappia che secondo il suo uso della lingua non c'è altro sistema che l'idealismo³⁸.

È evidente, anche solo da questi accenni che troveranno più avanti i loro necessari sviluppi, che Herbart, sotto l'influenza di svariate componenti, tende ad assolutizzare il concetto di essere formulato da Kant, ed a farne una « posizione assoluta »³⁹, la cui qualità è semplice e non può in alcun modo essere determinata da opposizioni interne.

Queste tendenze di Herbart ad assolutizzare « il vero concetto di essere » fornito da Kant, trova alimento, come s'è appena detto, in diverse direzioni, dalla filosofia eleatica all'ontologia wolffiana, al dibattito post-kantiano sulla « cosa in sé »; ma, accanto a tutte queste componenti ricopre un ruolo certamente non secondario, per la molteplicità degli stimoli che offre, almeno nella fase giovanile del pensiero di Herbart, nel processo di maturazione della consapevolezza critica del giovane filo-

³⁷ HSW, VIII, 12.

³⁸ HSW, IV, 183; trad. it. cit., p. 189.

³⁹ HSW, VII, 59.

sofo, la personalità di Jacobi. Non sarà quindi superfluo richiamare brevemente alcuni elementi del suo pensiero.

Tutta la filosofia di Jacobi è protesa a spiegare l'essere e la sua discussione dello spinozismo e del criticismo va appunto in questa direzione. Spinoza è infatti per Jacobi l'esponente più coerente e rigoroso della filosofia intellettualistica, destinata a suo avviso a condurre inevitabilmente al fatalismo e all'ateismo. Certo Jacobi attribuisce all'essere quelle stesse caratteristiche della semplicità, dell'incondizionatezza, ecc., che gli aveva attribuito anche Spinoza. Ma nega recisamente che si possa pervenire ad esso con l'intelletto. Soltanto con la fede ci si può innalzare a tale principio e la pretesa di Spinoza di conoscere l'essere, finisce per ridurlo ad un semplice pensato. L'essere precede il pensiero, non vi può essere pensiero senza che venga presupposto l'essere e tuttavia questo non può in alcun modo venir colto da quello. Jacobi si fa dunque in qualche modo sostenitore di una sorta di « realismo » che si basa sulla convinzione che esista una realtà assolutamente irriducibile al pensiero. È appunto tale concezione del realismo che egli contrappone all'idealismo e al criticismo; ridurre le cose a semplici funzioni gli pare assurdo e contraddittorio e non può che portare al nichilismo. Il realista non dogmatico dovrà dunque ammettere che le cose non sono che rappresentazioni di qualche cosa fuori di noi, ma appunto in quanto rappresentazioni in noi, si riferiscono ad enti realmente esterni ed esistenti di per sé. Ma la certezza dell'esistenza di tali enti, non è che una certezza cieca; non può in alcun modo essere dimostrata valida: è fede appunto. Il realista quindi rimane realista e continua a credere che gli oggetti non si riducano a semplici sensazioni, a enti che si trovano soltanto in noi, ma che siano enti fuori di noi, indipendentemente dalla nostra rappresentazione e da noi soltanto percepiti. Dell'esistenza di una cosa in sé fuori di noi, non abbiamo altra prova che l'esistenza della cosa stessa, ma di tale esistenza non si può in alcun modo rendere conto.

La filosofia critica, per contro, incoraggia l'idealismo che saprà certamente oltrepassare i limiti entro i quali si dibatte lo spinozismo, a costo però di giungere ad un totale egoismo. Tutta la filosofia kantiana per Jacobi, è attraversata dall'irrisolto dissidio tra i suoi presupposti realistici e quelli idealistici ed è interessante notare come un giudizio analogo si troverà anche in Herbart, il quale, pur rimproverando a Kant, come s'è visto, di essere responsabile degli sviluppi idealistici del criticismo, riconoscerà però al filosofo di Königsberg importanti germi empiristici e realistici, « perché dietro il suo cosiddetto idealismo tra-

scendentale, si nasconde un realismo »⁴⁰. In ogni modo gli sviluppi che la filosofia critica ebbe in Fichte e poi in Schelling, parvero a Jacobi coerenti e necessari. Ma nessuna filosofia che voglia dimostrare tutto e ridurre tutto ad un'assoluta identità, potrà far sorgere la viva molteplicità del reale. Al sapere non sapiente dell'idealismo, Jacobi contrappone dunque il suo sapiente non sapere.

Jacobi forniva al giovane Herbart numerosi spunti critici nei confronti dell'idealismo in direzione realistica, oltre che ricche suggestioni filosofiche. Egli dunque si dedica ad un attento studio degli scritti di Jacobi, per il quale mostrerà sempre di avere stima; scrive infatti a Rist nel settembre del 1796: « ho cominciato a studiare anche gli scritti filosofici veramente molto interessanti di Jacobi, e me ne sono trovato molto ricompensato »⁴¹. Non si deve pensare tuttavia che Herbart accetti generalmente le idee jacobiane. Egli anzi tende a radicalizzarle, rifiutando peraltro il suo intuizionismo, il suo richiamo alla fede e la tendenziale svalutazione della ragione, così come l'ingenuo realismo che doveva apparirgli un sostanziale ritorno al realismo prekantiano. Il realismo di Jacobi si fonda sulla fede, come la filosofia di Hume, per il quale Herbart avrà sempre dure parole di critica⁴², e si riduce in conclusione ad un larvato scetticismo circa le capacità conoscitive dello spirito. Herbart invece cercherà sempre di fondare un realismo rigorosamente razionale, scevro da ogni scetticismo, anzi egli rimprovererà proprio a Kant di non essere riuscito a fornire effettivamente degli strumenti capaci di superare le conclusioni scettiche dell'empirismo. Questo non significa tuttavia che Herbart stesso non si richiamasse alla grande tradizione dell'empirismo e principalmente, come s'è detto, a Locke, anzi, il dubbio scettico è per Herbart alla base di ogni speculazione filo-

⁴⁰ HSW, VIII, 154. Vale la pena di riportare una stimolante osservazione di M. Mauxion al riguardo: « Una metafisica idealista, egli scrive, e una metafisica realista erano egualmente presenti in germe nelle teorie ambigue e nei testi contraddittori della *Critica* e dovevano fatalmente svilupparsi a favore del movimento intellettuale che la riforma kantiana aveva favorito. Fichte si ispira soprattutto alla *Critica del giudizio* e alla teoria dell'unità dell'appercezione dell'analitica trascendentale [...]. Herbart, viceversa, fondandosi soprattutto sulle dichiarazioni formali della *Prefazione* della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, cercherà di costruire una metafisica realista. La trasformazione da lui operata non è meno legittima di quella di cui è autore Fichte » (M. Mauxion, op. cit., p. 242).

⁴¹ HSW, XVI, 37.

⁴² Cfr. ad es. HSW, VI, 203 e ss.

sofica, ma egli intendeva puntualizzare le incongruenze dello scetticismo stesso superandolo definitivamente⁴³.

L'atteggiamento di Herbart nei confronti di Jacobi è dunque complesso, generalmente positivo, ma critico, Un'interessante testimonianza anche se frammentaria in questo senso ci viene dalla reazione di Herbart alla famosa lettera di Jacobi a Fichte del 1799.

Come è noto Fichte nel 1799 era stato coinvolto nell'accusa di ateismo che lo costringerà ad abbandonare Jena e trasferirsi a Berlino. Il filosofo kantiano F. K. Forberg aveva inviato a Fichte un suo saggio dal titolo *Entwicklung des Begriffs der Religion*, perché venisse pubblicato sul « *Philosophisches Journal* » diretto dallo stesso Fichte e da I. Niethammer. Fichte, da parte sua, aveva chiesto a Forberg di apportare alcune modifiche al suo scritto e, ottenuto da questi un deciso rifiuto, dopo alcune incertezze si decise a pubblicare il saggio insieme alla sua replica che recava il titolo *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in cui s'afferma la completa riduzione della religione a morale e si individua in Dio non un essere trascendente ma l'ordine morale del mondo. I due scritti apparvero nel primo fascicolo del 1798 della rivista e le reazioni furono immediate e violente; tra queste si fece notare per intemperanza velenosa l'anonimo *Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus*. Fichte venne accusato di ateismo e la polemica s'inasprì a un punto tale che il 14 novembre 1798 il Principe elettore di Sassonia si vide costretto ad emanare un rescritto col quale si ordinava la confisca del « *Philosophisches Journal* ». Nel frattempo anche la corte di Weimar prendeva provvedimenti contro Fichte, ma questi, anziché accettare in silenzio la censura formale, nel gennaio del 1799 diede alle stampe una *Appellation an das Publikum* che recava il polemico sottotitolo: *Uno scritto che si prega di leggere prima che venga sequestrato* e nel marzo una *Giustificazione giuridica contro l'accusa di ateismo*, interventi coi quali, con atteggiamento a dir vero minaccioso, precisava il proprio punto di vista, chiarendone e ribadendone i principi. Fichte era giunto a minacciare di provocare un esodo in massa di professori e di studenti dall'università. Il governo non poteva certamente tollerare un simile atteggiamento e del resto il filosofo stesso s'avvide ben presto

⁴³ Cfr. R. Pettoello, *Empirismo e realismo critico in Herbart. La rifondazione empiristica della filosofia critica*, in AA. VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, pp. 567 e ss.

di trovarsi completamente solo. Così il 3 luglio 1799 lasciò Jena per raggiungere Berlino. È difficile credere che le ragioni che suscitarono tanto clamore fossero realmente di carattere religioso, perché lo scritto apparso sul « Philosophisches Journal » non presentava nulla di nuovo rispetto a quanto il filosofo andava ripetendo ormai da anni nei suoi corsi universitari. È piuttosto un processo politico che viene fatto a Fichte e del resto egli stesso se ne rende conto; scrive infatti a Reinhold il 22 maggio dello stesso 1799:

Io non ho mai creduto che volessero perseguire il mio preteso ateismo. Essi perseguivano in me un libero pensatore che incomincia a farsi capire (ciò che fu la fortuna di Kant, fu la sua oscurità) [...] ciò che li spaventa come un fantasma è, essi lo sentono oscuramente, lo spirito di indipendenza che la mia filosofia risveglia⁴⁴.

E così lo interpretarono anche gli altri idealisti che furono molto scossi dall' *Atheismusstreit* e, perse le speranze di poter rapidamente cambiare il mondo, si chiusero in un amaro atteggiamento difensivo.

Comunque sia, almeno all'inizio, Fichte aveva ricevuto varie attestazioni di solidarietà, tra gli altri da F. Schlegel, K. L. Reinhold, e appunto Jacobi. Quest'ultimo gli aveva indirizzato una lunga lettera che venne ben presto resa pubblica. Egli difendeva con calore Fichte dall'« assurda accusa » di ateismo, ma non si lasciò sfuggire l'occasione di ribadire con i « colori piú stridenti perché risaltasse quel che doveva aver risalto »⁴⁵, la propria posizione e la propria distanza da quella di Fichte.

La filosofia speculativa scrive Jacobi, s'è posta come fine di risolvere in unità la dualità di soggetto e oggetto, sottoponendo l'uno all'altro, e se questo scopo le riuscisse, potrebbe effettivamente presentarsi come la scienza totale del vero. Ma in realtà l'idealismo si mostra del tutto analogo al materialismo, benché speculare rispetto a quello; anzi, alla fine idealismo e materialismo finiscono col coincidere: « il materialismo speculativo, che elabora la sua propria metafisica, deve da ultimo

⁴⁴ FB, II, 105. Altrove scriverà: « Sono [per i miei avversari] un democratico, un giacobino, e questo è tutto. Ad un tipo simile si attribuisce qualsiasi infamia, senza indagare oltre; contro di lui non è neanche concepibile che si possa commettere ingiustizia » (FSW, V, 286). Cfr. anche la lettera a F. W. Jung, siglata 21 floreale, anno VII (10 maggio 1799), in FB, II, 100 e ss. Sull'*Atheismusstreit* si veda comunque *Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit*, hrsg. von H. Lindau, München 1912 e X. Léon, op. cit., pp. 518 e ss.

⁴⁵ JW, III, 57; trad. it. cit., p. 198.

trasformarsi da se stesso in idealismo, perché al di fuori del dualismo vi è, per un pensiero che vada fino in fondo, soltanto egoismo o al principio o alla fine »⁴⁶. L'esempio più compiuto in questo senso è Spinoza, come colui che più di ogni altro s'è avvicinato a tale trasfigurazione del materialismo, senza però giungervi; gli sarebbe bastato « capovolgere il cubo della sua filosofia » per ottenere l'idealismo. Spinoza dunque può contribuire ad illuminare la stessa *Dottrina della scienza* che è in un certo senso uno « spinozismo rovesciato ». Solo nella maniera di Fichte è possibile « una filosofia pura, cioè una filosofia assolutamente immanente, una filosofia tutta d'un pezzo, un vero sistema della ragione »⁴⁷. In fondo, però, ammette Jacobi, la propria non-filosofia e la filosofia di Fichte hanno un punto di contatto e cioè il concetto stesso di scienza come « autoproduzione del suo oggetto », perché tutta intera la sua essenza è data dall'agire libero in se stesso. Certo, l'Io è principio e mezzo di ogni soggetto della scienza, perché « in ogni cosa e da ogni cosa lo spirito umano trae fuori sempre soltanto se stesso »⁴⁸. Vi è però anche una differenza fondamentale: mentre Fichte è convinto che il fondamento di ogni verità risieda nella scienza del sapere, egli è convinto che questo fondamento e cioè il vero stesso si trovi fuori di essa. Le due filosofie non entrano però in conflitto, dice Jacobi, perché egli « distingue la verità dal vero »⁴⁹. Fichte infatti non si prende alcuna cura di ciò che egli intende per vero ed è ovvio, fin tanto che rimane nell'ambito della *Dottrina della scienza*. L'atto stesso della conoscenza comporta la dissoluzione dell'oggetto nel soggetto; lo spirito umano non può che farsi creatore del mondo e di se stesso, ma è un atto creativo che resta prigioniero del concetto. In questo caso dunque l'idealismo fichtiano è una scienza pura perché è una scienza che ha per oggetto soltanto se stessa in quanto scienza e non ha alcun altro contenuto. In realtà con la scienza l'uomo non si avvicina per nulla al vero, anzi, in qualche modo se ne allontana. La pretesa della filosofia di giungere al vero è assurda; se il vero potesse essere conosciuto, cesserebbe con questo di essere il vero. Per vero, chiarisce Jacobi, si deve intendere « qualcosa che sta prima e fuori di ogni sapere e che solo dà valore al sapere, e alla facoltà del sapere, la ragione »⁵⁰. Merito precipuo di Kant e ancor

⁴⁶ JW, III, 11; trad. it. cit., p. 173.

⁴⁷ JW, III, 19; trad. it. cit., p. 178.

⁴⁸ JW, III, 16; trad. it. cit., p. 176.

⁴⁹ JW, III, 17; trad. it. cit., p. 177.

⁵⁰ JW, III, 32; trad. it. cit., p. 185.

più di Fichte è quello di essersi liberati dall'erronea pretesa di raggiungere il vero. All'uomo è data con la ragione non la facoltà di conoscere scientificamente il vero, ma soltanto il sentimento e la coscienza della sua ignoranza che è già un presentimento del vero: dietro i fenomeni deve esserci l'essere. Ma è a questo punto che si deve fare il salto:

Questo mondo di fenomeni, scrive Jacobi, diventa per me un disgustoso fantasma se esso racchiude in questi fenomeni tutta la sua verità, né ha un significato più profondo, né rivela nulla fuori di sé, un disgustoso fantasma, di fronte al quale maledico la mia coscienza, in cui sorge questo disgusto, e invoco come una divinità, d'essere annichilato⁵¹.

Ma, protesta Jacobi, non è possibile non ribellarsi ad una « volontà che non vuole nulla », ad una « libertà nell'assolutamente indeterminato »; tutto ciò non può portare ad altro che ad una razionalità « ciecamente legalista, muta, sorda, e insensibile » che uccide l'autentica fonte di ogni razionalità: il cuore dell'uomo.

Se il punto supremo su cui posso raccogliermi e riflettere e che posso cogliere con la mia intuizione è il mio vuoto e puro, nudo e semplice Io, con la sua autonomia e la sua libertà, allora la mia autocoscienza, la mia razionalità è una maledizione, ed io impreco contro la mia esistenza⁵².

Non vi è alternativa, o Dio è, in sé e per sé, oppure l'uomo è Dio; se dunque non si vuole cadere nella divinizzazione dell'Io e nell'annichilimento dell'essere fuori di noi, bisogna avere il coraggio di assumere una prospettiva realista.

Herbart era venuto a conoscenza di questo importante testo di Jacobi grazie all'amico Gries che in una lettera del 7 luglio 1799 (Herbart si trovava ormai a Berna), s'era affrettato a mandargliene un ampio estratto, prima ancora che fosse reso pubblico, avendolo ricevuto direttamente dalle mani di Fichte⁵³. Herbart dovette rimanere impressionato dal contenuto della lunga epistola di Jacobi tanto che scrisse immediatamente un'« Apostrofe » a Jacobi che inviò a Gries perché la facesse recapitare all'interessato, per mezzo di F. Muhrbeck che aveva conosciuto a Jena alla fine del 1796, quale membro della « Società degli uomini liberi »⁵⁴.

⁵¹ JW, III, 36; trad. it. cit., p. 187.

⁵² JW, III, 41; trad. it. cit., p. 189.

⁵³ HSW, XVI, 106 e ss.

⁵⁴ Cfr. HSW, XVI, 44.

Purtroppo il testo dell'Apostrofe di Herbart non ci è pervenuto e non sappiamo neppure con certezza se sia giunto nelle mani di Jacobi. Gries infatti, in una lettera a Herbart del 23 agosto 1799, mostrandosi stupito del breve scritto dell'amico, non si dichiarava disposto ad inoltrarlo a Jacobi perché, avendo egli ricevuto il testo della lettera da Fichte e non da Jacobi medesimo, ed avendo allora la lettera ancora un carattere privato, temeva d'essere accusato di indiscrezione, tanto più che la situazione a Jena era molto più problematica di quanto Herbart potesse giudicare a distanza. Ma v'era anche un'altra ragione che lo induceva a tale cautela; egli confessa sinceramente all'amico di essere stato sconcertato dal contenuto dell'apostrofe a Jacobi⁵⁵. Herbart, dal canto suo, in una lettera a Böhlendorff del 28 ottobre dello stesso anno, si mostrò un po' indispettito per il rifiuto di Gries; ma questa lettera è interessante anche per il rapido giudizio su Jacobi che vi viene dato e che può aiutare a comprendere l'atteggiamento del giovane nei confronti del maturo filosofo. Scrive dunque Herbart:

Ad un grande servizio di Gries sono debitore di un estratto della lettera di Jacobi. Vi ho riconosciuto lo Jacobi buono e forte, ma non lo nascondo, anche lo Jacobi debole. Ho mandato a Gries un foglietto da far recapitare a Jacobi per mezzo di Muhrbeck [...] ed esso l'ha ... i n d i g n a t o . Che non a tutti almeno abbia fatto questo effetto me l'hanno confermato Eschen e Ziemssen che, non solo mi hanno consigliato di mandarlo in ogni caso, ma pensano che Muhrbeck lo consegnerà⁵⁶.

Come s'è già detto non sappiamo cosa Herbart scrivesse in quella nota, perché il testo non ci è pervenuto. È però possibile farsi un'idea almeno dello spirito che l'animava, non solo sulla base di un confronto del pensiero dei due filosofi e della personalità di Herbart, ma anche grazie ad alcuni accenni brevissimi, che ne fa Gries nella già ricordata lettera del 23 agosto. Gries scrive:

Sull'apostrofe in sé non so esprimere la mia opinione di te, almeno finché non avrò ricevuto l'attesa risposta alla mia ultima lettera. Per ora ti confesso a cuore aperto che alcune osservazioni ivi contenute mi hanno indignato, particolarmente quella che Jacobi avrebbe sollevato la verità contro il vero [...]; poi che egli vorrebbe lasciare l'uomo privo della facoltà del pensiero; infine che la sua presa di posizione per Fichte unita alle sue intenzioni, se fosse generale, dovrebbe portare gli uomini accanto a Prometeo, condannati ad una pena analoga!!⁵⁷.

⁵⁵ HSW, XVI, 115.

⁵⁶ HSW, XVI, 121.

⁵⁷ HSW, XVI, 115.

Non è certamente possibile azzardare un giudizio sulla base di dati così incerti e frammentari; sembra però che anche a partire da questi brevissimi cenni si possano cogliere alcuni degli elementi della critica di Herbart a Jacobi.

Herbart sembra rimproverare a Jacobi di reintrodurre più o meno consapevolmente, un dualismo che sostanzialmente ripropone la vecchia metafisica razionalistica, nonostante i suoi sforzi di inserirsi nel dibattito post-kantiano che pure egli stesso aveva in buona parte contribuito a suscitare. Egli, è vero, diversamente dalla vecchia metafisica non pretende di pervenire alla conoscenza dell'essere; anzi, nega recisamente che lo si possa in alcun modo cogliere col pensiero. Ma invece di accontentarsi di determinare i limiti delle nostre facoltà, compie un salto ed introduce una facoltà superiore al pensiero discorsivo, in grado di cogliere la realtà ultima e per questo contrappone la verità del sapere al vero della fede. È proprio qui probabilmente che Herbart, il quale sarà sempre decisamente ostile ad ogni filosofia che pretenda di cogliere la realtà facendo richiamo all'intuizione, da quella di Jacobi a quella di Fichte, di Schelling e di Fries, individua il difetto e la debolezza della filosofia di Jacobi. Essa gli pare certamente una resa, una fuga, ed un pericoloso passo verso l'ignoranza, un invito alla pigrizia intellettuale, anziché il prometeico slancio verso l'inesausta ricerca.

CAPITOLO IV

I PRIMI FERMENTI CRITICI

Ancora non pienamente sicuro della sua forza, ma deciso a percorrere una via sua propria che si allontanava via via sempre piú dall'idealismo, e forte degli studi cui abbiamo fatto cenno nel capitolo precedente, Herbart rivolge i suoi primi tentativi critici contro Schelling, col chiaro intento di saggiare la filosofia dello stesso Fichte. La spinta ad occuparsi del geniale coetaneo, venne a Herbart da una circostanza esteriore.

Il 24 gennaio 1788, la Classe di Filosofia speculativa dell'Accademia Reale Prussiana, aveva proposto il bando di concorso per un tema sulla metafisica tedesca. Il tema venne cosí formulato: *Quels sont les progrès réels de la Metaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibnitz et de Wolff?* Esso, tuttavia, non fu bandito pubblicamente che nel 1790 ed il termine di consegna delle memorie venne stabilito in un primo tempo nel gennaio del 1793, poi nel giugno del 1795 con un premio fissato in 100 ducati. Le memorie presentate furono moltissime, forse piú di trenta ed il premio fu vinto dal wolffiano J. C. Schwab, mentre Reinhold e J. H. Abicht ottennero due premi secondari¹.

L'argomento proposto dall'Accademia doveva essere di grande attualità e doveva essere molto sentito, come l'alto numero di contributi inviati testimonia chiaramente. Anche A. L. Hülsen, allora amico di

¹ Su tutta la questione si veda H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 tt., Antwerpen - Paris - s'Gravenhage 1934-1937, vol. III, pp. 444 e ss.; Idem, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, a cura di A. Fadini, Bari 1976, pp. 161 e ss.; P. Manganaro, *Introduzione*, a I. Kant, *I progressi della metafisica*, a cura dello stesso, Napoli 1977, pp. 19 e ss.

Herbart e vicino all'ambiente fichtiano, dal quale però si staccherà ben presto, avendo in odio il suo « scolasticismo », per avvicinarsi a Schelling e all'ambiente romantico dei fratelli Schlegel², aveva mandato un interessantissimo scritto che verrà pubblicato nel 1796 col titolo: *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Progressen gemacht*³, nella quale egli presentava Fichte come colui che aveva portato a compimento la metafisica tedesca. La lettura dell'opera di Hülsen, spinse Herbart a dedicarsi con attenzione crescente a Schelling; scrive infatti nella lettera a Rist del settembre 1796 che abbiamo già più volte ricordato: « ora sono occupato a studiare accuratamente Schelling ed Hülsen che io considero pur sempre un solo partito. Quest'ultimo, io credo, può essere capito soltanto attraverso lo studio di quello »⁴. Tuttavia, l'interesse di Herbart per Schelling non è dovuto soltanto a queste circostanze esteriori, per quanto importanti esse siano, e certamente importanti dovevano essere agli occhi di Herbart, perché si trattava di dare una valutazione delle tendenze della filosofia contemporanea e quindi anche di determinare quali sarebbero state le linee future in un momento in cui egli era convinto di essere riuscito a trovare la propria strada e cominciava a pensare che la filosofia idealistica, pur con tutti i suoi meriti, segnava un grave sviamento che non poteva che condurre ad un decadimento della filosofia. Ma proprio per questo la circostanza esteriore perde la sua contingenza e assume un significato notevole e proprio per questo Herbart si occupa con tanto interesse di Schelling nel quale vede l'esponente di maggior spicco dell'idealismo. In una lettera a Smidt del dicembre 1796, nella quale si fa riferimento ad una recensione di uno scritto di Schelling che dovremo esaminare tra breve, si legge:

² Su quella strana ed affascinante figura di pensatore che fu Hülsen, si possono vedere, R. Haym, *La scuola romantica*. Contributo alla storia dello spirito tedesco, a cura di E. Pocar, Milano - Napoli 1965, pp. 489 e ss.; W. Flitner, *August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer*, Jena 1913. Il libro di Flitner, tra l'altro, è particolarmente utile anche per ricostruire le vicende della « Società degli uomini liberi ».

³ Lo scritto di Hülsen ebbe notevole risonanza. Fichte stesso se ne occupò e ne scrisse una difesa negli *Annalen des philosophischen Tons*, 1797, cfr. FSW, II, 486-487; FGA, I⁴, 317-318, e Schelling lo recensì nel « Philosophisches Journal » di Niethammer (1797), cfr. SSW, I, 454-461.

⁴ HSW, XVI, 37.

Perché ho dedicato tanto tempo allo scritto di Schelling? L'occasione è stata lo scritto di Hülsen, che è scritto completamente nel suo spirito, senza che sia così compiuto e così chiaro; inoltre considero il sistema di Schelling, escluse alcune cose di poco conto, l'esposizione più conseguente possibile dell'idealismo⁵.

Che Herbart consideri la filosofia di Schelling come la più compiuta esposizione dell'idealismo, non desta certamente eccessivo stupore. Questi, per usare la nota espressione di Hegel, compie veramente la sua formazione filosofica « davanti agli occhi del pubblico »⁶, e con geniale precocità s'imporrà immediatamente all'opinione pubblica colta tedesca. Seguendo una parabola in un certo senso contraria a quella di Hegel che, dopo un lungo, silenzioso lavoro, esploderà col suo poderoso sistema, il giovane, precocissimo amico, dà alle stampe in breve successione di tempo, numerose opere allo stato quasi frammentario, come se l'urgenza di rendere immediatamente pubbliche le sue idee, non gli lasciasse il tempo di dare una forma conclusa ai suoi scritti e l'affollarsi di sempre nuovi pensieri non gli consentisse di dare una formulazione organica al suo « sistema » in continuo movimento. Ma quanto irruente ed impetuoso è il giovane Schelling, tanto riflessivo e tormentato sarà il filosofo maturo, così che sembra giustificata l'osservazione di F. Schlegel, secondo il quale Schelling « appartiene a quella sorta di uomini che presto si infiammano e presto si spengono, nei quali il fuoco della gioventù è ciò che vi è di meglio »⁷. Bisogna però aggiungere che sotto la cenere di questo fuoco, egli continuerà a lavorare incessantemente fino agli ultimi giorni.

Comunque sia, tra il 1794 e il 1795, neppure ventenne ed ancora *Stiftler* al famoso Stift di Tubinga, egli dà alle stampe due importanti opere: *Ueber die Möglichkeit einer form der Philosophie überhaupt* (1794) e *Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795). La risonanza di questi scritti fu tale

⁵ HSW, XVI, 42. E in una lettera sempre a Smidt del 30 luglio 1796, scrive: « Desidero anche in modo particolare conoscere il tuo giudizio su Schelling che tu conoscerai più precisamente attraverso le *Lettere* sul "Journal" di Niethammer, e sul *Prüfung der Preisfrage d. Berl. Ak. über die Progressen der Metaph. s. L. u. W.*, in cui lo schellinghianismo mostra parimenti la sua natura » (HSW, XVI, 31-32).

⁶ HEG, XIX, 647; G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1973, vol. III², p. 376.

⁷ *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1974, p. 174.

che egli venne immediatamente salutato come il « banditore pubblico dell'Io », senza che la fama di seguace di Fichte gettasse ombra su di lui e la cosa è particolarmente notevole se si pensa che il giovane filosofo non aveva ancora letto per intero la *Dottrina della scienza* di Fichte. Egli scriveva infatti il 22 gennaio 1796 a Niethammer che gli aveva richiesto una recensione dell'opera fichtiana per il « *Philosophisches Journal* », da poco fondato:

Accolgo con molto piacere la proposta di recensire la *Dottrina della scienza* di Fichte, giacché finora io stesso non ho avuto tempo sufficiente per studiare veramente quest'opera. La sua parte pratica, poi, per ora non l'ho letta ancora neppure una volta. Il Suo benevolo giudizio, quindi, secondo cui la filosofia di Fichte mi sarebbe del tutto familiare, è davvero troppo benevolo. Credo tuttavia di averne colto lo spirito generale, anche se per ora conosco veramente poco nel dettaglio e nella lettera la *Dottrina della scienza*⁸.

Schelling terminò l'*Ueber die Möglichkeit* il 9 settembre 1794, sotto l'impressione delle recenti letture fichtiane ed in particolare della recensione all'*Enesidemo* (1794) e dell'*Ueber den Begriff der Gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Il problema che gli si poneva era come potesse essere garantita la scientificità della filosofia. Certamente la *Critica della ragione pura* aveva definito la possibilità della matematica e della fisica come scienza, ma si era fermata proprio al limite della filosofia. È dunque possibile una filosofia come scienza? In che modo la filosofia può diventare scienza dopo la *Critica*? In realtà Schelling dichiara di essere stato sempre preoccupato del problema della scientificità della filosofia, ancor prima dell'incontro con Fichte, e dev'essere vero, perché già nel 1792, insieme alla dissertazione *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, egli aveva presentato due specimina, ora andati perduti, che recavano un titolo assai significativo: *Ueber die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie*, e, *Ueber die Uebereinstimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Categorien, und der Realisierung in der Letzteren*⁹. Certamente però Fichte gli aveva mostrato con chiarezza la direzione giusta per poter risolvere la questione. In particolare la filosofia fichtiana gli si presentava come la difesa del criticismo in direzione

⁸ BUD, I, 60. In realtà Schelling non scrisse mai questa recensione.

⁹ BUD, I, 21.

antiscettica, in quanto poneva esplicitamente il problema della scientificità della filosofia come problema della scientificità in generale.

A Schelling pare che il problema centrale della filosofia di Kant sia quello di trovare la forma di ogni filosofia, tale che non soltanto costituisca il fondamento di tutte le singole forme, ma anche il necessario nesso di questa con le singole forme da essa dipendenti. Tra gli oppositori di Kant è forse Enesidemo-Schulze, egli osserva, ad aver posto l'accento con maggior precisione sull'insufficienza del principio fondamentale e del nesso deduttivo kantiano. Anche il tentativo di Reinhold risulta insufficiente a rispondere alle obiezioni dello scettico; egli infatti ha risolto uno soltanto dei problemi rimasti aperti e cioè: come sia possibile il contenuto di una filosofia. Ma l'altro problema: come sia possibile una forma della filosofia, viene eluso e richiede una filosofia che si spinga realmente sino all'ultimo principio. Soltanto Fichte (e qui Schelling fa esplicito riferimento all'*Ueber den Begriff*, oltre che alla recensione all'*Enesidemo*, ma anche alla *Neue Theorie des Denkens*, di S. Maimon) ha aperto veramente la strada alla soluzione ed alla possibilità della filosofia in generale. Fichte ha finalmente completato il sistema lasciato frammentario da Kant il quale s'era limitato a dare le conclusioni senza occuparsi dei principi. Scrive infatti Schelling a Hegel il 26 gennaio 1795:

Ora vivo e mi immergo nella filosofia. La filosofia non è ancora giunta alla fine. Kant ha dato i risultati, mancano ancora le premesse. E chi può capire i risultati senza le premesse? Un Kant certamente, ma cosa può mai fare la gran folla? Fichte l'ultima volta che fu qui [Tubinga, maggio 1794] disse che ci vorrebbe il genio di Socrate, per poter comprendere Kant. Trovo ciò ogni giorno più vero. Dobbiamo andare ancora avanti con la filosofia! [...] Fichte solleverà la filosofia ad un'altezza che farà venire il capogiro alla maggior parte dei kantiani d'oggi¹⁰.

« La filosofia, dichiara Schelling, è una scienza, cioè ha un contenuto determinato, sotto una forma determinata »; una scienza in generale, quale che sia il suo contenuto, ha la caratteristica di essere un tutto e di presentarsi quindi sotto la forma dell'unità. Ciò però è possibile soltanto se tutte le parti tra loro correlate, sono subordinate ad una sola condizione; tale condizione o principio fondamentale è ciò che rende possibile la scienza.

Se perciò la filosofia dev'essere una scienza, in cui un determinato contenuto è legato e non in modo arbitrario, con una determinata forma, il suo più alto assio-

¹⁰ HOFF, I, 14-15; BUD, II, 57-59; PLITT, I, 73.

ma deve fondare non solo l'intero contenuto e l'intera forma della scienza, ma anche un contenuto che è legato con la sua determinata forma non in modo meramente arbitrario ¹¹.

Ma il principio di ciascuna scienza non può certamente essere condizionato dalla scienza stessa; deve essere incondizionato e quindi, proprio per questo, unico. Infatti se vi fossero più principi, essi darebbero vita a diverse scienze, oppure dovrebbero essere essi stessi a loro volta riconducibili ad un principio superiore. Se un principio dev'essere condizione della scienza in generale, deve dunque essere condizione sia della sua forma sia del suo contenuto. La filosofia insomma si presenta come quella scienza che fonda il contenuto di ogni altra scienza; essa è la scienza delle condizioni ultime di tutte le altre scienze:

In breve [...] la filosofia deve, se vuole essere in generale una scienza, essere condizionata da un principio semplicemente assoluto che deve costituire la condizione di ogni contenuto e di ogni forma, se vuole realmente fondarla ¹².

Ma qual è la natura di questo principio? È materiale o formale? Esso non può naturalmente essere soltanto forma o soltanto materia, pena la determinatezza. L'errore compiuto dai filosofi fino al presente, afferma Schelling, è consistito proprio nel ricercare il principio in modo unilaterale, ora nella direzione della forma, ora nella direzione del contenuto. Ma il principio non può che contenere in sé entrambi i momenti. Esso, condizione di ogni contenuto e di ogni forma di una scienza, non può che essere l'Io, perché l'Io « è semplicemente posto; il suo esser posto non è determinato da nulla di estraneo a lui; esso pone se stesso (attraverso l'assoluta causalità); è posto, non perché è posto, ma perché è esso stesso ciò che pone » ¹³. Il principio fondamentale è dunque: Io è Io, ovvero: $A = A$. Ma così è già posto anche il contenuto di un secondo principio: il non-Io è un Non-Io; cioè, come contenuto del principio fondamentale vi è un Non-Io in generale, come possibile contenuto di un principio fondamentale in generale. Così come nel primo principio si è fondata la forma dell'incondizionatezza, col secondo si è fondata quella della condizionatezza. L'Io stesso pone se medesimo e un Non-Io. Il terzo principio è l'Io limitato. Con questi tre principi sono esauriti

¹¹ SSW, I, 91; SKA, I¹, 270-271.

¹² SSW, I, 92; SKA, I¹, 273,

¹³ SSW, I, 97; SKA, I¹, 280.

la forma ed il contenuto della scienza. In fondo, dichiara Schelling, questo è stato da sempre il grande problema della filosofia. Il primo a porsi nella giusta direzione era stato Descartes, col suo *cogito*, ma ben presto s'era lasciato sviare e con lui Spinoza. Colui che a parere di Schelling più di ogni altro aveva sentito l'esigenza di una forma originaria di ogni sapere era stato Leibniz. Questi, tuttavia, era stato gravemente frainteso, e qui Schelling sembra far riferimento a Wolff, quando si affermò che egli aveva posto il principio di non contraddizione a fondamento di tutta la filosofia; in realtà egli, accanto ad esso, aveva posto il principio di ragion sufficiente, aprendo così nuove ed importanti prospettive. L'errore di Leibniz fu piuttosto quello di non aver dato pieno sviluppo alle sue proprie intuizioni. Le indicazioni di Leibniz furono però riprese da Kant con la teoria dei giudizi analitici e sintetici; ma questi diede per scontata la forma della filosofia. Resta quindi aperta la questione donde derivi la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici. Dove si trova il principio in cui questa forma originaria si fonda? Dove il principio dal quale scaturiscono le singole forme del pensiero che egli pose senza alcun riferimento ad un principio superiore? Compito della filosofia è ora trovare una risposta a queste domande lasciate irrisolte da Kant, perché, come s'è visto, egli, per Schelling, s'è limitato a dare i risultati, senza preoccuparsi dei principi. Soltanto attraverso i principi che la riflessione filosofica ha posto, è possibile sciogliere la questione. Ad essi vanno ricondotte le categorie kantiane che egli ha dato senza giustificazione, onde ordinarle. L'incapacità di Kant di giungere al principio primo è dovuta ad un uso troppo rigido dei concetti di analitico e sintetico. Per analitico egli intende solo proposizioni identiche, ma, obietta Schelling, le proposizioni identiche stanno alle analitiche come la specie al genere. Una proposizione analitica è propriamente quella che esprime un essere posto indipendente, così come una proposizione sintetica è quella che esprime un essere posto come condizionato. La forma categorica altro non è che l'essere posto incondizionatamente, quindi la forma analitica. La proposizione ipotetica, la forma sintetica, altro non è che l'essere posto condizionatamente. La proposizione disgiuntiva, invece, non è altro che un insieme di condizionato e di incondizionato ed è la forma mista. Tutto ciò naturalmente si riflette sulle singole forme della qualità, quantità e modalità che debbono essere poste come immediatamente date insieme al principio fondamentale; è infatti impensabile derivarle da un concetto già esistente: « semplicemente debbono

essere necessariamente dedotte come un fatto da un principio che esprime in generale un fatto »¹⁴.

Grazie alla deduzione, qui semplicemente accennata, della forma generale, del soggetto, dell'oggetto e della rappresentazione, è possibile finalmente evitare le aporie del sistema reinholdiano, chiaramente evidenziate da Enesidemo-Schulze. La rivoluzione inaugurata da Fichte sposta definitivamente il centro del sapere dall'oggetto al soggetto e la filosofia si trasforma da puro sapere in efficace strumento di miglioramento del mondo.

I filosofi — dichiara Schelling — si sono spesso lamentati del fatto che la loro scienza abbia tanto poca influenza sulla volontà dell'uomo e sui destini di tutto quanto il genere umano, ma hanno anche riflettuto su ciò di cui si lagnano? Essi si lagnano perché non ha influenza alcuna una scienza che, come tale, non esistesse in alcun luogo, perché non si fece uso dei principi che soltanto una parte dell'umanità e per giunta in proporzioni del tutto diverse, tenne per veri¹⁵.

Ueber die Möglichkeit si conclude così, evocando la prospettiva di una « unità, finalmente accessibile, di sapere, fede e volere ».

Il problema principale di Schelling è dunque quello di determinare il principio unitario, le premesse di fondo di cui il criticismo gli pareva privo. Egli ritiene di poter trovare una risposta a questi problemi, attraverso un'attenta lettura di Spinoza, sempre mediata però dall'interpretazione jacobiana. Si deve d'altro canto ricordare che a Jena la filosofia di Fichte passava correntemente per uno spinozismo soggettivo e Hölderlin, ad esempio, identificava senza esitazione l'Io assoluto e la sostanza di Spinoza. In una lettera a Hegel del 26 gennaio 1795, egli scriveva infatti:

All'inizio io [Fichte] sospettavo molto di dogmatismo ed egli sembra effettivamente, per quanto posso congetturare, essere stato e stare tuttora al bivio; egli vorrebbe cioè oltrepassare il fatto della coscienza nella teoria. Lo mostrano moltissime sue asserzioni e questo è altrettanto certo e visibilmente trascendente del procedimento con cui i metafisici precedenti volevano oltrepassare l'essere del mondo. Il suo Io assoluto (= assoluta sostanza di Spinoza) contiene ogni realtà: esso è tutto e fuori di lui non c'è nulla¹⁶.

¹⁴ SSW, I, 110; SKA, I¹, 297.

¹⁵ SSW, I, 112; SKA, I¹, 300.

¹⁶ HOFF, I, 19-20. E Novalis nel fr. 153 scrive: « L'Io di Fichte è la ragione. Il suo Dio e quello di Spinoza sono molto simili tra loro. Dio è il mondo soprasensibile, puro; noi siamo una parte impura di quello » (Novalis, *Frammenti*, a cura di E. Pocar, Milano 1976, p. 77). E F. Schlegel, ancora più esplicitamente:

Alla fine del 1794, Schelling, nell'inviare all'amico J. C. Pfister una copia dell'*Ueber die Möglichkeit*, sotto la citazione dall'*Ethica* di Spinoza: « Quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est »¹⁷, aggiungeva: « che cosa c'è che superi la calma delizia di queste parole, l'Ἐν καὶ πᾶν di una vita migliore? »¹⁸. L'entusiasmo spinozista di Schelling deriva direttamente da Jacobi il quale del resto aveva notevolmente contribuito a mettere in auge il motto Ἐν καὶ πᾶν, applicandolo alla dottrina panteista di Spinoza, che avrà larghissima fortuna; esso infatti verrà usato e non senza qualche intemperanza, tra gli altri da Herder e Goethe, da Hölderlin e F. Schlegel ed anche da Lichtenberg¹⁹. Schelling stesso, del resto, fa continuo riferimento a temi e formulazioni jacobiani, come ad esempio nel *Vom Ich* ove, insieme alla riproduzione quasi testuale della dedica a Pfister, cui abbiamo fatto cenno, si leggono le seguenti espressioni esplicitamente tratte da Jacobi, tanto che, senza forzare eccessivamente, si potrebbe forse parlare di uno jacobismo più che di fichtismo in questa fase giovanile di Schelling:

Il più gran merito del filosofo — ripete dunque Schelling — non è esporre concetti astratti e trarre fuori da questi dei sistemi. Il suo fine ultimo è il puro, assoluto essere; il suo più grande merito scoprire e mostrare ciò che non si lascia mai cogliere con concetti, spiegare, sviluppare; in breve: l'insolubile, l'immediato, il semplice²⁰.

Il profondo interesse di Schelling per Spinoza è comunque documentato da un'interessante lettera a Hegel, nella quale egli chiarisce la

« Fichte ha spinozificato Kant » (F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, Zürich 1958 e ss., Bd. XVIII, p. 95).

¹⁷ B. Spinoza, *Ethica*, Pars II, Prop. XLIII, Schol., in *Opera*, hrsg. von C. G. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg 1923-1926, Bd. II, p. 130; B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino 1972, p. 173.

¹⁸ PLITT, I, 55; BUD, II, 52; *Schellingiana rariora*, hrsg. von L. Pareyson, Torino 1977, p. 44.

¹⁹ Sullo spinozismo del giovane Schelling, oltre alle opere già indicate, si può vedere G. Frigo, *Matematica e spinozismo nel primo Schelling*, Padova 1969. Sulla fortuna di Spinoza in Germania nel periodo qui considerato, oltre al già ricordato volume di V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Torino 1963, part. i capp. III-V, può essere utile, soprattutto per un primo orientamento, P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, Firenze 1975, part. capp. VI-VII; infine M. Grünwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin 1897.

²⁰ SSW, I, 186; SKA, I², 111. Il passo di Jacobi cui Schelling fa riferimento e che riporta quasi testualmente, si trova in JW, IV¹, 72.

propria posizione all'amico che gli chiedeva lumi in merito alla sua concezione di un « ente individuale e personale »²¹. Schelling rispose a Hegel il 4 febbraio 1795²² nei termini seguenti:

Anche per noi non valgono piú i concetti ortodossi di Dio. La mia risposta è: noi andiamo ancor piú in là dell'ente personale. Io, in questo frattempo, sono diventato spinoziano! Non ti stupire. Sentirai presto in che modo. Per Spinoza il mondo (l'oggetto semplicemente, in opposizione al soggetto) era tutto, per me lo è l'Io²³.

Ciò che distingue la filosofia critica dalla dogmatica, prosegue Schelling, è che la prima prende le mosse dall'Io assoluto, non ancora condizionato dagli oggetti, la seconda invece dall'oggetto assoluto, dal non-Io. La filosofia dogmatica, se portata alle sue estreme conseguenze, conduce al sistema di Spinoza, quella critica al sistema kantiano. La filosofia dunque deve prendere le mosse dall'incondizionato; la questione è appunto di vedere se tale incondizionato risieda nell'Io o nel non-Io. Se si risolve questo problema si risolve automaticamente anche tutto il resto. « Per me, egli dichiara, il principio supremo di ogni filosofia è l'Io penso, assoluto, cioè l'Io in quanto semplice Io, non ancora condizionato dagli oggetti, ma posto dalla libertà. L'alfa e l'omega di tutta la filosofia è la libertà »²⁴. È in questa « identità immediata » di speculazione e vita » che, come sottolinea A. Massolo, « caratterizza la prima posizione schellinghiana »²⁵ che va cercata la ragione della scelta; proprio perché la filosofia non è mera teoria, ma « oggetto della libertà », dobbiamo fare il salto oltre la determinatezza, dobbiamo distruggere i limiti che gli oggetti pongono all'Assoluto, dobbiamo spingerci dalla sfera finita di cui si occupa la filosofia teoretica, alla sfera infinita di cui si occupa la filosofia pratica. Solo questo ci può condurre nel regno del soprasensibile. Ma d'altro canto nella ragion pratica noi non possiamo trovare che il

²¹ Cfr. HOFF, I, 18.

²² Cfr. BUD, II, 63-66 che integra e corregge il testo della lettera fornito da PLITT, I, 74-77 e HOFF, I, 20-23.

²³ BUD, II, 65; PLITT, I, 76; HOFF, I, 22. Si confronti ciò che Jacobi fa dire a Lessing nei suoi *Briefe über die Lehre des Spinoza*: « I concetti ortodossi della divinità non sono piú per me; io non li posso gustare. "Εν καὶ πᾶν! Non conosco nient'altro » (JW, IV¹, 54; trad. it. cit., p. 67).

²⁴ BUD, II, 65; PLITT, I, 76; HOFF, I, 22.

²⁵ A. Massolo, *Schelling e l'idealismo tedesco*, in « Rivista critica di storia della filosofia » (1955), I, p. 49; ora in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, cit., p. 134.

nostro Io assoluto che è l'unico mondo spirituale possibile per noi. « Dio non è altro che l'Io assoluto, cioè l'Io in quanto ha annullato ogni elemento teoretico, così da essere = O nella filosofia *t e o r e t i c a* »²⁶. La personalità si può formare soltanto attraverso l'unità della coscienza, ma d'altro canto la coscienza non è possibile senza l'oggetto; ma per l'Io non vi è nessun oggetto, perché altrimenti cesserebbe di essere assoluto. Noi dobbiamo distruggere la nostra personalità e trapassare nella sfera assoluta dell'essere; ma, conclude Schelling con una tensione morale che richiama Fichte, il raggiungimento di tale fine non è possibile che nell'eternità: « da ciò deriva la possibilità di un avvicinamento soltanto *p r a t i c o* all'Assoluto, che è l'*i m m o r t a l i t à* »²⁷.

Sulla base di questa lettura di Spinoza, Schelling progettava di scrivere una contro-*Etica* che ne tenesse ferma però la forma. Scrive infatti, ancora a Hegel, il 6 gennaio 1795:

Ora sto lavorando ad un'*Etica* « à la Spinoza » che dovrebbe porre i piú alti principi di tutta la filosofia nei quali la ragione teoretica e la ragione pratica si uniscono. Se avrò forza e tempo sufficienti, dovrebbe essere pronta per la prossima fiera, o al piú tardi per quest'estate. Potrò dirmi fortunato se sarò uno dei primi a salutare in Fichte il nuovo eroe nel regno della verità!²⁸.

E in una lettera a Niethammer del 22 dello stesso mese si legge:

Sono risoluto a dedicarmi per qualche tempo, per la massima parte alla filosofia. La cosa che voglio intraprendere per prima è un sistema di etica (un riscontro a Spinoza, un'opera la cui idea molto tempo fa mi entusiasmo e che è già avviata), una filosofia della storia dell'umanità (la relativa introduzione è già pronta [...]) ed una esposizione della *Critica del giudizio* secondo i miei principi²⁹.

Quest'opera Schelling non la scrisse mai, ma non è del tutto improbabile, come suggerisce il figlio del filosofo, K. F. A. Schelling, che il *Vom Ich* possa essere messo in relazione con questo progetto e possa costituire in qualche modo una sorta di « Esercizio preliminare »³⁰; d'altro canto la *Prefazione* allo scritto termina con un significativo richiamo a questo progetto: « e posso sperare, afferma Schelling, che mi sarà concesso un tempo felice in cui mi sarà possibile dare realtà all'idea di un

²⁶ BUD, II, 65; PLITT, I, 76; HOFF, I, 22.

²⁷ BUD, II, 66; PLITT, I, 77; HOFF, I, 22.

²⁸ BUD, II, 59-60; PLITT, I, 74; HOFF, I, 15.

²⁹ BUD, I, 61.

³⁰ SSW, I, 83; PLITT, I, 59.

riscontro con l'*Etica* di Spinoza »³¹. Schelling si proponeva dunque di chiarire Fichte e comunque gli sviluppi del criticismo, attraverso la filosofia di Spinoza e del resto lo stesso Fichte mostrava di non sgradire questo richiamo al filosofo olandese da parte del giovane ed irruente seguace. Egli, come tutti allora³², considerava Schelling un suo alleato e salutò la pubblicazione dell'opera, nonostante qualche rincrescimento per il mancato riconoscimento esplicito del debito verso di lui, come un importante avvenimento filosofico, senza ancora rendersi conto delle differenze già latenti tra i due « sistemi » e che, una volta manifestatesi pienamente, porteranno alla rottura clamorosa del 1800-1801. Così Fichte scrive a Reinhold il 2 luglio 1795:

Lo scritto di Schelling, per quanto ne ho potuto leggere, è in tutto un commentario dei miei. Ma egli ha presentato la cosa in modo eccellente e molti che non mi avevano capito, hanno trovato molto chiaro il suo scritto. Perché non lo dichiarai apertamente, non lo capisco bene. Non vorrà, né potrà certo negarlo. Penso di poter concludere che egli, nel caso non mi dovesse aver capito bene, non intendesse mettere in carico a me i suoi errori; e sembra che mi tema. Non è certo il caso. Mi rallegro anzi della sua pubblicazione. In particolare mi fa piacere il suo richiamo a Spinoza, a partire dal cui sistema, il mio può essere commentato nel modo migliore³³.

Schelling riconosce alti meriti al sistema spinoziano che gli pare comunque più importante e significativo di qualsiasi « sistema di coalizione » della sua epoca. È necessario interrogarsi sui principi di ogni scienza, partendo dalla *Critica della ragion pura*, nella quale Kant, ribadisce Schelling, riprendendo quasi testualmente le espressioni della ricordata lettera a Hegel, non ha fornito i principi senza i quali è impossibile costruire una scienza. I principi primi kantiani necessitano ancora di altri principi superiori e chi credesse che egli abbia già fornito tali principi, afferma egli polemicamente, avrebbe bensì compreso la lettera dell'opera kantiana, ma non certo il suo spirito. Per poter collegare la filosofia teoretica con quella pratica che in Kant appaiono come due sistemi separati

³¹ SSW, I, 159; SKA, I², 80. Sulla vicenda di questo progetto schellinghiano si può vedere A. Pieper, "Ethik à la Spinoza". *Historisch-systematische Uebersetzungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung » (1977), IV, pp. 545-564.

³² Cfr. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, cit., pp. 11 e ss., e *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Ergänzungsband, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1981, pp. 11 e ss.

³³ PLITT, I, 58.

e in qualche modo giustapposti, è necessario individuare un principio superiore che le contenga entrambe. È necessario quindi determinare quali debbano essere le caratteristiche di questi principi superiori.

« Chi vuole sapere qualcosa, dichiara Schelling, vuole insieme che il suo sapere abbia realtà. Un sapere senza realtà non è un sapere »³⁴. È decisivo dunque trovare un principio che sia fondamento della realtà del sapere, che dia unità ed ordine al sapere medesimo. Ma d'altro canto è impensabile cercarlo in altro fuori di lui; noi non possiamo che porre un solo principio ultimo della realtà di ogni sapere; esso dev'essere dunque assoluto. Il principio ultimo deve scaturire da sé: il principio del suo essere e del suo pensiero devono coincidere. Si deve tuttavia andare oltre la certezza del sapere condizionato e risalire all'incondizionato che non può che essere dato a priori; ma giacché l'oggetto presuppone il soggetto e viceversa, è necessario trovare un principio superiore che li comprenda entrambi: l'incondizionato non va cercato né nella sfera dell'oggetto né in quella del soggetto. Tale principio quindi non può che essere l'Io assoluto. Il sistema completo della scienza procede dall'Io assoluto, solo così si può salvare la spontaneità dell'Io, sia teoretica, che pratica, che risulta invece completamente inspiegabile e nel dogmatismo e nel criticismo incompleti: « l'inizio di ogni filosofia, dichiara Schelling, è la libertà »³⁵.

L'identità di Assoluto e di Io è la caratteristica fondamentale del *Vom Ich*. L'Assoluto è la sfera illimitata, l'uno-tutto, il punto in cui gli oggetti giungono a dissolversi. L'Io è la libertà, l'autodeterminazione, l'autorealizzazione, l'incondizionato. L'Io è, perché è assoluto; non vi è Assoluto che sia possibile distinto dall'Io.

Tu, ponendo te stesso, descrivi nello stesso tempo l'intera sfera della verità, della verità che soltanto attraverso di te e per te è verità. Tutto è soltanto nell'Io e per l'Io. Nell'Io la filosofia ha trovato il suo "Εν και πάν, il premio supremo della vittoria per il quale ha combattuto"³⁶.

Questa coincidenza di assoluto e di Io che è forse più spinoziano-jacobiana che fichtiana, rischia già di assolutizzare l'Io, di dissolvere nell'assoluto la soggettività dell'Io e pone già i germi di quella che sarà la filosofia dell'identità ed insieme di quella che sarà la causa della rottura con

³⁴ SSW, I, 162; SKA, I², 85.

³⁵ SSW, I, 177; SKA, I², 101.

³⁶ SSW, I, 193; SKA, I², 119.

Fichte. È proprio riguardo a questo punto che vanno situate le critiche di Fichte a Spinoza. Certo egli ritiene possibile, anzi necessario, reinterpretando il sistema di Spinoza come un « sistema morale », « purificandolo » così dal suo presupposto dogmatico, integrare l'« ignoranza » di Kant, il quale s'era accontentato di dichiarare i limiti dello spirito teoretico, senza cercare la ragione di questa limitazione. In questo modo Fichte intende costruire un sistema dell'« idealismo pratico » che a parer suo è l'unico idealismo critico possibile, che da un lato resti fermo alle esigenze del criticismo e dall'altro soddisfi però le istanze spinoziane. Fichte dunque accetta l'Assoluto, senza tuttavia uscire dallo spirito finito. La ragione della limitazione dello spirito finito va certamente cercata nell'Assoluto, inteso però come tensione dello spirito pratico e quindi come un ideale e non come un che di reale. Ma per far questo, come s'è detto, è necessario operare una purificazione dello spinozismo. La caratteristica fondamentale della filosofia di Spinoza, pare infatti a Fichte quella di dichiarare la realtà dell'Assoluto come qualche cosa che precede il finito e quindi di una filosofia che fissa la separazione tra Assoluto e finito e sancisce la determinazione di questo ad opera di quello. In questo modo, però viene negata la praticità dello spirito finito. « Il senso di tutta la critica fichtiana a Spinoza, scrive L. Pareyson, con la consueta acutezza, è una polemica non tanto contro la realtà dell'Assoluto, quanto contro la soppressione della contingenza del finito e quindi dell'infinità e praticità dello spirito reale »³⁷. Gli attributi schellingiani dell'Io, la semplicità, l'unità, l'infinità, l'indivisibilità, l'immutabilità, ecc. attestano chiaramente la loro origine spinoziana e del resto Schelling stesso fa continuo ed esplicito riferimento all'opera spinoziana ed in particolare all'*Ethica*. Schelling giunge anche a definire l'Io come sostanza:

Se la sostanza è l'incondizionato, l'Io è l'unica sostanza. Ché, se vi fossero più sostanze, vi sarebbe un Io fuori dell'Io, il che è assurdo. Dunque tutto ciò che è, è nell'Io e fuori dell'Io non vi è nulla. Perché l'Io contiene ogni realtà e tutto ciò che è, è attraverso la realtà. Perciò è tutto nell'Io. - Senza realtà non vi è nulla, ma non vi è alcuna realtà fuori dell'Io, perciò non vi è nulla fuori dell'Io. Se l'Io è l'unica sostanza, tutto ciò che è, è accidente dell'Io³⁸.

In queste affermazioni non è prefigurato però soltanto il contrasto che

³⁷ L. Pareyson, op. cit., p. 206.

³⁸ SSW, I, 192-193; SKA, I², 119.

opporrà Fichte a Schelling e condurrà alla clamorosa rottura, ma è in qualche modo già adombrata una delle differenze tra Schelling ed Hegel che matureranno assai piú tardi in modo drammatico. Hegel dal canto suo mostra già qualche dubbio e qualche perplessità circa l'identificazione schellinghiana di Io e sostanza; scrive infatti a Schelling il 30 agosto 1795, dopo aver letto il *Vom Ich*:

Nel § 12 del tuo scritto conferisci all'Io l'attributo della sostanza unica; ma sostanza e accidente sono concetti reciproci, mi sembra che il concetto di sostanza non si possa applicare all'Io assoluto, bensì all'Io empirico quale si presenta alla coscienza di sé³⁹.

Comunque sia, Schelling dichiara che l'Io non si può trovare, né dimostrare, perché altrimenti verrebbe nuovamente ripreso nella catena causale, perdendo così la sua incondizionatezza. Se « l'essenza dell'Io è la libertà », tuttavia non si tratta di una libertà oggettiva, altrimenti l'Io si ridurrebbe nuovamente a cosa. La libertà dell'Io non è altro che l'incondizionato porre di ogni realtà in se stesso, attraverso la propria forza autonoma. Tale libertà non è però concepibile, non si può raggiungere con meri concetti, perché essi sono caratteristici della sfera del condizionato. Dove vi è l'oggetto, là vi è l'intuizione sensibile e viceversa; ma dove non vi è oggetto, e cioè nell'Io assoluto, là non vi può essere intuizione sensibile, perciò o non ve n'è nessuna, o vi è intuizione intellettuale: « l'Io, dunque, è definito per se stesso come semplice Io nell'intuizione intellettuale »⁴⁰. La stessa problematica duplicità riscontrata nel concetto dell'Io si ripropone anche nella formulazione dell'intuizione intellettuale che a volta a volta si presenta come l'intuizione del mondo soprasensibile nell'Assoluto e come intuizione della libertà autoproduttrice. L'intuizione intellettuale diventerà sempre piú importante in Schelling, al punto da fungere da autentico organo della filo-

³⁹ HOFF, I, 32; BUD, II, 75. Si ricordi ad es. il famoso passo della *Vorrede* della *Phänomenologie des Geistes*: « Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto. Qui è da notare che la sostanzialità racchiude in sé non solo l'universale o l'immediatezza del sapere stesso, ma anche quell'immediatezza che per il sapere è essere o immediatezza » (HEG, II, 22; G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1972, vol. I, p. 13).

⁴⁰ SSW, I, 181; SKA, I², 106.

sofia: « senza intuizione intellettuale, esclamerà, niente filosofia »⁴¹, e chi non la possiede non può neppure capire che cosa s'intenda con essa e non potrà mai innalzarsi veramente alla scienza dell'Assoluto. Nonostante il richiamo all'intuizione intellettuale che Schelling può aver tratto da suggestioni di Jacobi e dello stesso Fichte che vi aveva fatto un rapido accenno nella recensione all'*Enesidemo*⁴², e nonostante queste tensioni, destinate ad importanti sviluppi, Schelling, almeno per il momento, è ancora nell'ambito del criticismo ed è fedele all'esigenza di non oltrepassare il punto di vista del finito per venire ad una conoscenza assoluta dell'Assoluto, atteggiamento questo che caratterizzerà invece la filosofia dell'identità. È tuttavia già presente questa tendenza sotto l'influsso di Spinoza e di Jacobi. Il finito si contrappone sempre nel *Vom Ich* all'Io assoluto e al mondo intellettuale; esso è inevitabile perché non vi è incondizionato senza condizionato. Semmai l'oggetto per ora non è che un limite in qualche modo evanescente, ma nulla di reale, un semplice non-Io, pura negatività. Il fine ultimo è quello di superare l'opposizione del finito che, pur essendo un nulla, deve non essere più. Ma l'Io infinito, fine di ogni nostro *Streben*, è ancora, per Schelling, un p o s t u l a t o. Tuttavia questa tensione morale trova in quest'opera un punto di equilibrio in cui essere e dovere, legge della natura e libertà, filosofia teoretica e filosofia pratica, dogmatismo e criticismo si conciliano. Questo punto di equilibrio è la teleologia: la filosofia teoretica non serve ad altro che a preparare la filosofia pratica e assicurare i suoi oggetti alla causalità pratica dell'Io. « È necessario che degli esseri finiti esistano, perché l'infinito rappresenti la sua realtà (*Realität*) nella realtà effettuale (*Wirklichkeit*) »⁴³. La filosofia è destinata solamente a preparare il terreno della realtà empirica per la causalità pratica. Schelling conclude la sua opera con un significativo richiamo alla *Critica del giudizio* di Kant: « l'Io finito deve sforzarsi di produrre nel mondo ciò che nell'infinito è effettuale (*wirklich*), e la suprema vocazione dell'uomo è: fare dell'unità dei fini nel mondo un meccanismo, e del meccanismo l'unità dei fini »⁴⁴.

⁴¹ SSW, V, 255.

⁴² FSW, I, 16, 22; FGA, I², 56-57, 64-65.

⁴³ SSW, I, 239; SKA, I², 172.

⁴⁴ SSW, I, 242; SKA, I², 175.

CAPITOLO V
HERBART CONTRA SCHELLING

Con la consueta tendenza a situare e riguardare storicamente la propria opera e le proprie esperienze personali, che già altre volte abbiano rilevato, Herbart individua nel 1795 e negli anni immediatamente seguenti il nodo cruciale della sua formazione filosofica che sanziona il processo definitivo di allontanamento dall'idealismo, favorito dalla serrata critica del concetto di Io. Scrive infatti nella *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (1824-1825): « queste semplicissime riflessioni [contro l'Io assoluto] poterono in fondo essere poste giustamente nell'anno 1795; io stesso ho trovato l'intero loro svolgimento negli ultimi anni del secolo precedente e mi sono così, almeno per quanto mi riguarda, completamente assicurato contro innumerevoli successive sciocchezze »¹. Nel complesso si può accettare questa auto-lettura herbartiana; si tratta però di seguire il processo di maturazione del pensiero herbartiano nel suo svolgersi e di vedere fino a che punto, negli anni che stiamo considerando, egli si sia effettivamente liberato dai *verba magistri*, come più volte dichiara nelle sue lettere². Uno dei momenti più significativi di questo processo di formazione della filosofia herbartiana è costituito da una serie di brevi ma densi scritti nei quali Herbart si propone di fare i conti con Schelling e con quello che già ora gli pare il suo « partito »³ e, entro certi limiti, e sia pure indirettamente, con lo stesso Fichte.

¹ HSW, V, 255.

² Cfr. ad es. HSW, XVI, 30, 31, 46.

³ Cfr. HSW, XVI, 37.

Nell'estate del 1796 Herbart lesse, in seno alla « Società degli uomini liberi », un breve scritto recante un titolo estremamente significativo: *Spinoza und Schelling; eine Skizze*. Si tratta di un primo abbozzo, rapidissimo ed in parte reticente a causa forse anche della presenza di Hülsen, direttamente chiamato in causa da Herbart, delle critiche piú compiute ed articolate che troveranno posto negli scritti immediatamente seguenti ed insieme di una prima prova della tenuta delle sue intuizioni. Egli in particolare tende innanzitutto ad attirare l'attenzione sulla filosofia di Schelling, sul « sistema » di Schelling e quindi da problematizzare l'immagine di uno Schelling fedele interprete di Fichte. Inviando una copia del suo lavoro all'amico Rist, scrive infatti: « con il piccolo foglio su Schelling vorrei riuscire ad attirare la tua attenzione su di lui, intendo almeno cosí riparare all'errore che ho commesso, ch  ho cercato di mostrarti soltanto ci  che non ha fatto ed il suo fraintendimento della *Dottrina della scienza* »⁴.

Il saggio di Herbart si apre con un giudizio che anticipa nella forma l'analogo famoso giudizio di Jacobi, anche se, come   ovvio, nella sostanza da Jacobi deriva. Se, come   opinione concorde di tutti i maggiori filosofi, e qui Herbart cita Fichte, Schelling, Maimon e appunto Jacobi, la filosofia di Spinoza pu  essere considerata la rappresentazione pi  conseguente e compiuta del dogmatismo, un « realismo oggettivo », allora indubbiamente il sistema di Schelling altro non   che « l'evidente contrario dello spinozismo »⁵. Esso   una « presentazione molto rigorosa » non del criticismo, ma dell'idealismo. Herbart, insomma, sembra rendersi conto o almeno intuire che Schelling gi  ora   molto oltre i limiti invalicabili, posti dal criticismo ed accettati da Fichte, per pervenire ad una concezione dell'Assoluto che scavalca appunto il punto di vista del finito.

La genesi del sistema schellinghiano, afferma Herbart,   chiara. Egli prende le mosse da un attento studio e da una rigorosa critica della filosofia spinoziana e ne individua con notevole lucidit  gli errori, ma scivola anche inavvertitamente da una « unilateralit  filosofica » ad un'altra, passaggio che in un certo qual modo sembra « favorito » da Kant e « ancor pi  » da Fichte. In conclusione, quasi ogni affermazione di Schelling   « un'opposizione ad un preciso teorema dello spinozismo ».

Lo spinozismo cerc  di soddisfare quella che   l'esigenza universale

⁴ HSW, XVI, 37.

⁵ HSW, I, 9.

di ogni scienza e cioè il compimento della forma sistematica, mediante un'unità « onnicomprensiva ed incondizionata ». Il risultato è un sistema in cui la varietà del mondo appare come un continuo e un'unità le cui parti sono così strettamente connesse le une alle altre che ciascuna, presa per sé, indipendentemente dal tutto, risulta impensabile. Ogni elemento singolo, ogni corpo esteso confluisce in un'unica, assoluta sostanza; tutti gli spiriti in una sola unica coscienza. Questo poderoso sistema, questa « grande, sublime idea » contiene un evidente errore che, afferma Herbart, « è comune a tutto il realismo » e cioè quello di non spiegare come « noi, esseri limitati, giungiamo alla conoscenza di questo mondo che ha realtà soltanto fuori di noi, di questo infinito tutto di cui noi siamo soltanto una parte che solo fuori di noi può essere uno, alla rappresentazione di questa illimitatezza »⁶.

Schelling, con un « unico, ardito capovolgimento », cancella tutte le difficoltà. La conoscenza medesima, per Schelling, è questo universo; noi stessi, il nostro Io, che « grazie all'intuizione intellettuale di se stesso, produce se stesso », nel produrre se stesso, produce tutto l'universo. L'Io di Schelling è dunque la sostanza assoluta di Spinoza, è tutta la realtà. Ma per riconciliarsi « col buon senso comune e con l'esperienza », Schelling è costretto ad introdurre un universo che si oppone all'Io che, in quanto tale, è un non-Io, cioè « originariamente un assoluto nulla ». Come l'Io è infinita pienezza, così il suo opposto non può che essere infinito vuoto. Sia la realtà, sia la negazione, continua Herbart, devono sacrificare la loro infinitezza se vogliono negarsi reciprocamente; l'Io deve dividere la totalità col non-Io: « Ci troviamo così nel mondo reale; non è il nostro Ego ciò che ci rappresenta la coscienza comune ». Noi siamo in costante conflitto per liberarci del mondo esterno e ciò avviene in virtù della legge morale che sola ci può restituire la nostra caratteristica originaria, l'infinitezza. È questo il compito più alto dell'umanità, e lo si può ottenere soltanto mediante « l'annientamento di ogni oggetto, di tutto il mondo esterno ».

Il sistema di Schelling che Herbart ha delineato qui, non senza qualche forzatura, se gli appare un « dono assai bene accetto per tutta la filosofia », non è però esente da alcune gravi difficoltà. In particolare: come fa l'Io a dar vita al suo interno ad un conflitto eterno che è la sua unica occupazione o piuttosto il suo unico gioco, « perché è un conflitto vuoto, ingaggiato con un nemico autocreato ». E ancora, come

⁶ HSW, I, 10.

fa l'Io a dividersi in due parti in conflitto tra loro e perché « la negazione originaria non rimane ciò che era, cioè infinito vuoto, infinita impotenza »? Infine, come fa Schelling a comunicare ad altri l'intuizione intellettuale, addirittura come fa a riconoscerla a se stesso, a sé come individuo, perché, osserva Herbart, « l'Io assoluto non può essere individuo, non può essere lo spirito di un singolo uomo tra i molti, ma non può che essere semplicemente uno »⁷. La fretteiosità ed una certa ingenuità che caratterizzano le osservazioni di Herbart, non devono trarre in inganno. Come avremo modo di vedere subito, egli ha già individuato con notevole perspicacia alcuni dei punti piú deboli dell'idealismo e non solo di quello schellinghiano, come il passaggio dall'Io al non-Io, e ha già posto le basi per la sua critica ulteriore. Si affaccia già insomma l'esigenza di andare in qualche modo oltre l'idealismo per evitare quello che a Herbart pare il pericolo maggiore di questa filosofia, il solipsismo e lo psicologismo vuoto. Lo scritto si conclude infatti con le seguenti parole: « non si può dare preparazione migliore alla *Dottrina della scienza* dello studio del sistema schellinghiano; a me per lo meno s'è fatta nel frattempo sentire piú chiaramente e urgentemente la necessità di una sintesi tra idealismo e realismo »⁸.

Ben piú importanti i due scritti seguenti: *Versuch einer Beurteilung von Schelling's Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, e *Ueber Schelling's Schrift: Vom Ich, oder dem Unbedigten im menschlichen Wissen*, entrambi del 1796. Si tratta, come è evidente, della recensione di due scritti schellinghiani. L'interesse piú immediato di questi brevi saggi critici di Herbart sta nel fatto che, per usare un'espressione dello Hartenstein che li pubblicò per la prima volta nel 1842-1843, si tratta « non di un pensiero concluso, ma di un pensiero che cerca »⁹; si tratta insomma di un significativo momento dello sforzo di Herbart di trovare una via propria alla filosofia e di fare i conti con l'idealismo. Del resto Herbart stesso attribuiva non poca importanza a questi suoi lavori. Egli scriveva infatti a Smidt all'inizio del dicembre 1796:

Finalmente, caro Smidt, posso inviarti il saggio promesso [...] Questo lavoro è il migliore e il piú compiuto tra i miei tentativi filosofici che ti abbia finora inviato. [...] Quanto io sia giunto a buon punto sul principio della filosofia, sull'intera

⁷ HSW, I, 10-11.

⁸ HSW, I, 11.

⁹ KPS, I, xxv.

questione e sul suo uso, sul metodo del progresso nell'argomentazione e su alcune tesi chiare ed importanti, te lo mostreranno i presenti fogli e ti indicheranno piuttosto chiaramente ciò che tu potrai aspettarti dal mio modo di filosofare¹⁰.

Ma se i due brevi saggi critici sono particolarmente significativi perché testimoniano di una fase molto importante del processo di formazione del pensiero herbartiano e lasciano intravedere già alcuni dei più originali sviluppi futuri, non è questo l'unico motivo d'interesse. L'interesse sta anche nel fatto che Herbart fece vedere questi suoi lavori a Fichte in persona. In verità non sappiamo con assoluta certezza se Fichte li abbia avuti entrambi tra mano, ma è molto probabile che ciò sia effettivamente avvenuto, visto il carattere fortemente unitario delle due recensioni che, nel manoscritto herbartiano, ritrovato nel *Nachlaß* di Rist, recano un'unica numerazione continua. Comunque sia, Fichte ebbe certamente modo di leggere il secondo scritto, quello in cui si discute lo schellingiano *Vom Ich*, e lo restituirà a Herbart con alcune interessanti notazioni di suo pugno, alle quali Herbart a sua volta replicherà in modo abbastanza risentito, dopo aver avuto alcuni chiarimenti a viva voce da Fichte. Herbart era rimasto deluso dalla scarsa attenzione mostrata da Fichte e nemmeno i chiarimenti seguenti soddisferanno pienamente il giovane. Scrive infatti a Smidt nella lettera appena ricordata:

Annesse troverai le note di Fichte che ti convinceranno di quanta poca attenzione ci si possa attendere da lui. Io verrei formalmente accusato di dogmatismo, e, dopo un colloquio diretto anche formalmente assolto; ma se le mie differenze con l'esposizione di Fichte siano significative o meno, neppure una parola di rilievo¹¹.

Le ultime parole del brano citato testimoniano, al di là di ogni dubbio, l'intenzione di Herbart di sottoporre a critica, attraverso una serrata analisi di quello di Schelling, il sistema stesso di Fichte, ma testimoniano anche come in fondo egli si muova sostanzialmente ancora entro la medesima problematica del maestro. Del resto, come avremo modo di vedere, l'irritazione e la delusione per le laconiche note di Fichte sono in buona parte giustificate.

In realtà si ha l'impressione di trovarsi davanti ad uno strano gioco delle parti, di assistere ad una sorta di commedia degli equivoci. Da una parte c'è Schelling che crede di essere ed in generale è ritenuto un geniale, ma fedele interprete di Fichte, anche se « fichtiano » propria-

¹⁰ HSW, 42.

¹¹ HSW, XVI, 42.

mente non è mai stato. Dall'altra c'è Fichte che, pur intuendo più o meno chiaramente di non avere in Schelling soltanto un interprete, prende generalmente le sue difese nei confronti di Herbart. E poi c'è Herbart, appunto, che non ha ancora ben chiara quale sia la sua strada e fino a che punto sia lontano da Fichte, ma che addita con sensibilità critica quasi profetica al maestro le « deviazioni » di Schelling, quelle stesse deviazioni che tra la fine del 1800 e il 1802 porteranno alla drammatica e clamorosa rottura tra i due grandi esponenti dell'idealismo, ma che per ora Fichte sembra non voler cogliere.

Il fatto è che anche nel momento di più stretta collaborazione, anche quando i loro intenti sembravano convergere pienamente, fino ad una quasi completa coincidenza terminologica, Fichte e Schelling intendono due cose assolutamente diverse e la collaborazione tra i due, a tratti, s'è detto, strettissima, non si basa in fondo altrimenti che su un equivoco, che appunto sfocierà ben presto in aperta polemica. Certo sia Fichte che Schelling perseguono l'Assoluto; soltanto che, mentre Fichte rimane fedele all'istanza criticista di non uscire dal punto di vista del finito, Schelling intende spingersi oltre. Se dunque per Fichte l'affermazione dell'Assoluto non potrà che essere indiretta, Schelling invece pretende di fondare la « conoscenza » dell'Assoluto. In tal modo si spiega anche perché per Fichte l'Assoluto sia un *telos*, l'alfa e l'omega del sistema, senza che sia necessario uscire dall'idealismo trascendentale, mentre Schelling, pur accettando l'idealismo trascendentale, lo relativizza, ponendogli accanto per un certo periodo in modo parallelo e non del tutto mediato, una filosofia della natura. Insomma, per Fichte la filosofia non è conoscenza dell'Assoluto; essa non fa altro che fondare il punto di vista del finito, che non va certo confuso col pensiero comune, per il quale continua a sussistere la divisione tra soggetto ed oggetto, ma che comunque resta ineliminabile. Per Schelling fin dall'inizio, la filosofia deve introdurre al punto di vista dell'Assoluto, negandosi in fondo come sapere.

Le circostanze esterne favorirono certamente l'equivoco, appiannando apparentemente o almeno rendendo meno evidenti le differenze. In particolare fu l'esigenza di fare un fronte comune contro gli avversari sempre più numerosi ed aggressivi della nuova filosofia, soprattutto dopo la sconfessione pubblica di Kant, apparsa sull'« Allgemeine Literatur Zeitung » del 1799. Schelling, per parte sua, vedeva nell'Assoluto di Fichte, in contrapposizione allo scialbo kantismo coevo, l'affermazione di una vera e propria « conoscenza » dell'Assoluto che ponesse una vol-

ta per tutte fine all'agnosticismo kantiano. Dal canto suo Fichte, come s'è detto, non sembrava accorgersi pienamente delle differenze tra il proprio pensiero e quello dell'esplosivo « seguace ». Egli si limitava a riprendere alcuni dei temi del giovane allievo, quelli in cui Schelling sembrava più apertamente scostarsi dalla sua interpretazione, per riformularli secondo i suoi intenti originari. L'equivoco potrà dunque durare a lungo, anche perché l'idealismo trascendentale che si occupa del « soggetto-oggetto soggettivo » e la filosofia della natura che studia il « soggetto-oggetto oggettivo », sembrano poter convivere nella loro relativa autonomia, ma ben presto Schelling, forse anche sotto lo stimolo di Hegel che nel frattempo l'aveva raggiunto a Jena¹², si convince che la propria filosofia è ben diversa da quella di Fichte e conseguentemente si fa chiara in lui l'esigenza di formulare un sistema dell'idealismo assoluto che unifichi le due parti finora rimaste decisamente distinte. Così nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) egli scrive:

Ora potrebbe darsi benissimo che per esempio l'idealismo che Fichte ha sostenuto per il primo, e che sostiene ancor oggi, abbia un significato del tutto differente da quello [di Schelling]; Fichte, per esempio, potrebbe aver pensato l'idealismo in un significato del tutto soggettivo, io però in un significato del tutto oggettivo; Fichte potrebbe tenersi coll'idealismo sul punto di vista della riflessione, io però potrei pormi con il principio dell'idealismo sul punto di vista della produzione¹³.

E nell'*Aggiunta* del 1803 alla *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), egli affermerà ancor più chiaramente:

La filosofia di Fichte, che dapprima fece di nuovo valere la forma generale della soggettività - oggettività come uno e tutto della filosofia, a mano a mano che si sviluppò sembrò invece limitare di nuovo quella stessa identità, come una particolarità, alla coscienza soggettiva, e renderla, in quanto assoluta e in sé considerata,

¹² Non è certo il caso di entrare qui nel merito della *vexata quaestio* circa il ruolo più o meno determinante avuto da Hegel nel processo di allontanamento di Schelling da Fichte, meno ancora degli influssi di Hegel su Schelling e viceversa. Ci limitiamo quindi a rinviare, oltre naturalmente alle hegeliane *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), e *Glauben und Wissen* (1802), particolarmente HEG, I, 77 e ss. e 392 e ss., all'*Introduzione* di R. Bodei all'edizione italiana dei testi hegeliani ricordati, G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura dello stesso, Milano 1971, pp. v e ss. Per un primo orientamento sui rapporti tra Schelling e Hegel a Jena, si veda X. Tilliette, *Hegel et Schelling à Jena*, in « Revue de Métaphysique et de Morale » (1968), II, pp. 149-166, ora anche in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, a cura di N. De Sanctis, Milano 1972, pp. 141 e ss.

¹³ SSW, IV, 109; F. W. J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri (rev. G. Semerari), Bari 1969, pp. 23-24.

oggetto di un compito infinito, di una infinita esigenza: e in questo modo, avendo estratta dalla speculazione ogni sostanza, la lasciò come vuota pula; e intanto, come la dottrina di Kant, mediante l'attività e la fede connetteva di nuovo l'assoluto alla più profonda soggettività¹⁴.

La filosofia è dunque per Schelling scienza dell'Assoluto. Deve esistere un tipo di conoscenza pura ed assoluta, cioè una scienza che abbia il sapere originario ed immediato come fondamento ed oggetto, una scienza che faccia veramente cogliere l'essenza delle cose e che permetta di ricostruire la perduta armonia col tutto, e tale scienza è la filosofia, la scienza per eccellenza. « La scienza che non ha altro modello al di fuori di questo sapere immediato ed assoluto è necessariamente la scienza di ogni sapere, dunque la filosofia¹⁵. L'organo della filosofia è l'intuizione intellettuale; essa è veramente conoscenza dell'Assoluto e conoscenza filosofica: « senza intuizione intellettuale, niente filosofia! »¹⁶. Chi non la possiede (e qui viene in mente l'obiezione di Herbart, ingenua certo, ma non priva di significato) non può nemmeno capire che cosa si intenda con essa e del resto essa non può neppure venire insegnata¹⁷. Certo anche Fichte aveva parlato di intuizione intellettuale come di quella facoltà che ci consente di cogliere gli elementi anteriori alla coscienza, per mezzo di una penetrazione che la ragione ha di se stessa; questo, agli occhi di Fichte, consentirebbe di superare i limiti del sistema di Reinhold, chiuso in una costruzione empirica della scienza, per giungere ad una costruzione veramente filosofica. Anzi, attraverso una diretta influenza della *Critica del giudizio* di Kant¹⁸, l'immaginazione diventa un concetto centrale della filosofia fichtiana e soprattutto della prima esposizione della *Wissenschaftslehre*, legata com'è alle condizioni morali ed estetiche che la filosofia presuppone: libertà, genio, ecc. L'immaginazione, in quanto facoltà fondamentale del genio, è l'unica che può condurre alla filosofia; ma essa non si limita ad essere condizione della realtà della filosofia, è anche condizione della comprensione

¹⁴ SSW, II, 72; F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico ed altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze 1967, p. 64.

¹⁵ SSW, V, 254-255.

¹⁶ SSW, V, 255.

¹⁷ Cfr. SSW, V, 256.

¹⁸ Sull'importanza fondamentale della terza *Critica* kantiana per la formazione del pensiero di Fichte, oltre al più volte ricordato libro di L. Pareyson, si veda F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979.

della filosofia. La filosofia è dunque prodotto ed oggetto insieme dell'immaginazione:

Le sue idee fondamentali devono essere prodotte in ognuno, che la studii, proprio dall'immaginazione creatrice, come, del resto, non potrebbe essere altrimenti in una scienza, che indietreggia sino agli ultimi principi della conoscenza umana, poiché ogni attività dello spirito umano parte dall'immaginazione, ma l'immaginazione non può essere compresa che dall'immaginazione ¹⁹.

Da ciò deriva naturalmente che la filosofia non è alla portata di tutti: la filosofia è impossibile per chi è privo di immaginazione. Il genio è tale per Fichte perché ha il senso della verità, cioè un oscuro presentimento del vero: è ciò che guida la deduzione della filosofia e ne costituisce l'indispensabile condizione estetica. Ma per Schelling, il genio, attraverso l'intuizione intellettuale, perviene direttamente alla conoscenza dell'Assoluto almeno in quanto fondamento della filosofia. Questo non può essere dimostrato; nel momento stesso in cui ciò fosse possibile, egli argomenta, cesserebbe di essere Assoluto. Esso va presupposto; se non vi fosse non vi potrebbe essere filosofia. Soltanto chi, come l'artista, ha intuizione dell'Assoluto, può elevarsi alla vera filosofia; chi non possiede questa capacità, non potrà mai innalzarsi veramente alla scienza:

Chi non ha la stessa alta ispirazione, grazie alla quale l'artista, da una grezza massa, fa scaturire l'immagine della sua anima e della propria opera, non s'è spinto sino alla perfetta elaborazione della sua scienza in tutti i suoi aspetti ed in tutte le sue parti, fino all'unità perfetta col modello originario, non l'ha affatto penetrata ²⁰.

Se si pensa all'ostilità che Herbart nutrirà sempre nei confronti delle filosofie che fanno ricorso all'intuizione, è evidente come il breve accenno critico all'intuizione intellettuale di Schelling, contenga importanti germi di sviluppo. Se infatti Herbart mostrerà sempre ammirazione per Fichte, al quale riconoscerà non solo il grande rigore speculativo, ma anche una fondamentale funzione di stimolo per l'elaborazione della propria filosofia, il giudizio su Schelling, cambierà ben presto. Così in uno scritto fortemente polemico del 1813, *Ueber die Ungreifbarkeit der Schellingischen Lehre*, ricordando l'epoca delle « teste inquiete », quando si era abituati « agli orrori della rivoluzione francese ed al grande sconvolgimento delle opinioni », e « il tono rozzo dell'epoca era scam-

¹⁹ FSW, I, 284; FGA, I², 415; trad. it. cit., p. 238.

²⁰ SSW, V, 241.

biato da quasi tutti con il frastuono di un benefico temporale che avrebbe rinnovato e rinfrescato l'atmosfera », e quando « dubitare che un tale, unico pezzetto di storia potesse aver fine senza portare con sé decisive e salutari conseguenze, sembrava una bestemmia dell'eterna cattedra »²¹, scriverà:

Il primo debutto letterario del Signor Schelling, almeno in campo filosofico, avvenne proprio nei miei anni d'università. Il mio maestro, Fichte, rivolse la sua attenzione alla nuova apparizione e la considerò assai di più di quanto il mio animo volesse accettare. Fichte mi conquistò, ma non con ciò che lo apparentava a Schelling, bensì con ciò che lo distingueva da lui, con l'autentico rigore speculativo, col più sottile sforzo di penetrare a fondo col pensiero nei più difficili concetti metafisici. Negli scritti del Signor Schelling, nei primi, così come nei seguenti, non ho trovato nulla che si possa definire speculazione, benché essi fossero considerati molto speculativi da quanti ritengono che la speculazione sia una sorta di poesia del mondo soprasensibile, per la quale occorre certamente molto genio, ma nient'affatto metodo²².

Questi esiti, benché in qualche modo già avvertibili, sono ancora lontani dal periodo che stiamo considerando; l'idealismo sembra costituire un fronte compatto ed è merito non piccolo di Herbart aver saputo individuare alcuni dei germi di quelle differenze che porteranno alla clamorosa rottura tra Fichte e Schelling²³. Converterà dunque ora ritornare agli scritti herbartiani.

²¹ HSW, III, 251.

²² HSW, III, 252. La polemica contro gli schellinghiani accompagnò Herbart per tutta la vita, sovente con toni aspri e violenti. Così nello scritto *Über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit* (1814), tra l'altro si legge: « Anche se ora non è di moda essere schellinghiani, tuttavia è la dottrina di Schelling il fondamento di tutte le odierne filosofie alla moda, come quella che ha la grande prerogativa di essere il più possibile indeterminata nei suoi concetti, il più possibile lontana da ogni metodo, estremamente povera di pensieri originali, molto ricca di pregi estranei alla filosofia e mescolati insieme ad essa, quindi applicabile ad ogni cosa nel mondo, e di concedere il permesso più ampio di chiacchierare senza pensieri che non abbia mai dato alcun sistema filosofico » (HSW, III, 323). Si veda anche lo scritto *Über die gute Sache*, del 1819, contro lo schellinghiano H. Steffens, HSW, IV, 561 e ss.

²³ Sulla tormentata questione dei rapporti tra Fichte e Schelling e la loro definitiva rottura, oltre alle già ricordate opere di X. Léon, L. Pareyson, A. Masolo, X. Tilliette, ci limitiamo ad indicare alcuni degli studi più recenti: R. Lauth, *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling, 1795-1797*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung » (1967), XXI, pp. 341 e ss.; Idem, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg 1975; I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a. M., 1973. Cfr. anche BUD, I, 217 e ss.

La caratteristica della critica herbartiana a Schelling che risulta immediatamente evidente, e del resto è chiaramente espressa dallo stesso Herbart, è il suo carattere formale. Il suo interesse si concentra sull'aspetto formale della deduzione; il problema pregiudiziale che egli si pone è se Schelling abbia percorso coerentemente e rigorosamente quel cammino « così felicemente indicato ». Può certamente darsi, come suggerisce A. Saloni che Herbart mostri « di essersi già reso conto chiaramente del carattere essenzialmente logico-formale, quanto al metodo, della ricerca filosofica »²⁴, anticipando in un certo senso la definizione della filosofia come « elaborazione dei concetti » che caratterizzerà il suo pensiero maturo; e certamente è evidente l'influenza della sua formazione precedente, razionalistico-wolffiana; ma il suo preminente interesse per l'aspetto logico della deduzione denuncia proprio anche quanto egli sia ancora entro l'ambito fichtiano, nonostante che egli abbia la chiara consapevolezza di non identificarsi più completamente col maestro e tanto meno con la scuola. E ciò non soltanto come afferma Capesius, perché « l'elaborazione di una posizione sua propria è raggiunta soltanto nei fondamenti metodologici generali, mentre i problemi metafisici in senso stretto, se si fa eccezione di alcune questioni metodologiche, attendono ancora una soluzione compiuta »²⁵. È proprio questa esigenza di definire saldamente le premesse logiche del sistema che egli riceve dalle mani di Fichte.

Per Fichte, onde sfuggire alle critiche degli scettici, prima di realizzare la filosofia, è necessario esaminarne il concetto, attraverso un'indagine preliminare puramente logica che in qualche modo precede, è fuori della filosofia. Il compito principale di tale indagine logica consiste dunque nel definire che cosa s'intende per scienza e nel porre il problema della possibilità della scienza. Il primo risultato che si ottiene è che l'essenza della scienza consiste nella totalità e nella certezza. Dalla prima proposizione certa, il principio fondamentale, è essenziale poter trasmettere la certezza a tutte le parti del sistema. La certezza costituisce così il « contenuto intimo del principio fondamentale e della scienza in generale » ed il modo di dedurre la certezza dal principio fondamentale e di comunicarlo alle altre proposizioni, ne costituisce la forma²⁶. Ma la

²⁴ A. Saloni, *G. F. Herbart, la vita e lo svolgimento della dottrina pedagogica*, 2 voll., Firenze 1937, vol. I, p. 42.

²⁵ J. F. Capesius, op. cit., p. 14.

²⁶ FSW, I, 43; FGA, I², 117; trad. it. cit., p. 8.

filosofia non può porsi come scienza se non in quanto giustifica il carattere scientifico proprio e delle scienze; la filosofia, insomma, dev'essere fondazione critica ed insieme fondazione metafisica delle scienze: la filosofia è scienza solo come teoria delle scienze²⁷. Stabilita l'importanza di questa prima indagine logica, resta da definire il rapporto esistente tra filosofia e logica. La filosofia per Fichte non è meramente logica, ché altrimenti sarebbe un sapere puramente formale, mentre nella scienza, « la forma non è mai separata dal contenuto o il contenuto dalla forma; in ognuna delle sue proposizioni, entrambi sono riuniti nel modo più intimo »²⁸. Se la filosofia vuole essere scienza non può che essere altro dalla logica; anzi, se la logica è una scienza, non può che essere fondata dalla filosofia, quindi sarà la logica in realtà a presupporre la filosofia e non viceversa. Nella filosofia, come s'è detto, forma e contenuto sono inscindibili; la logica è quindi l'astrazione della forma della scienza e perciò è l'astrazione dalla filosofia e tale « scissione della nuda forma dal contenuto » non può aver luogo che per mezzo della libertà, perciò « l'essenza della Logica consiste nell'astrazione da tutto il contenuto della dottrina della scienza »²⁹. Il fatto che la filosofia non presupponga la logica come scienza, non significa naturalmente affatto che essa non presupponga la validità delle leggi del pensiero. Piuttosto la filosofia non può che presupporre quella validità delle leggi logiche che essa stessa è chiamata a dimostrare e fondare: « sulle leggi del pensiero non si può pensare che secondo le leggi del pensiero »³⁰. Né da questo circolo si può in alcun modo uscire. « La dottrina della scienza presuppone come note e vevolevi le regole della riflessione e dell'astrazione; essa deve far ciò necessariamente, e non ha da vergognarsene, o da farne un segreto e da nascondere »³¹. È questa la via più rapida per penetrare nella filosofia: prendere le mosse dai principi logici per cercare immediatamente il fondamento. È da questa particolare problematica che deriva la caratteristica impostazione logica della prima esposizione della *Wissenschaftslehre*, ed è proprio questo rigore deduttivo che apprezzerà Herbart, anche quando la filosofia di Fichte non gli sembrerà ormai più altro che

²⁷ FSW, I, 47; FGA, I², 120; trad. it. cit., p. 12.

²⁸ FSW, I, 67; FGA, I², 137; trad. it. cit., p. 32.

²⁹ FSW, I, 68; FGA, I², 138; trad. it. cit., p. 33.

³⁰ FSW, I, 5; FGA, I², 43.

³¹ FSW, I, 55-56; FGA, I², 148; trad. it. cit., p. 45. Cfr. anche FSW, I, 92; FGA, I², 255-256; trad. it. cit., p. 52.

« niente di piú che un geniale esercizio »³². È vero che Herbart tende già ad accentuare l'autonomia delle strutture logiche, mentre, come s'è visto, Fichte subordina la logica ad una legge superiore che in qualche modo l'oltrepassa, riducendone cosí notevolmente il valore³³, ma per il momento il problema viene lasciato in sospenso, per essere ripreso piú tardi con ben altra consapevolezza.

Herbart si dichiara sostanzialmente d'accordo con l'assunto schellingiano. Egli riconosce che non vi può essere « ricerca piú opportuna » della esposizione di un sistema filosofico e che il modo migliore per giungervi è la ricerca di una forma della filosofia. « Soltanto mediante l'esigenza di una forma filosofica rigorosamente sistematica del nostro sapere, trova compimento lo sforzo di aumentare il suo contenuto ». D'altro canto, egli continua, se si vuole sapere qualcosa, è necessario possedere già « un concetto del sapere » e tale concetto « presuppone già un sapere »; si dovrà dunque « unire ad un sapere già esistente, un sapere nuovo ». « Si vuole poter connettere sistematicamente gli aforismi coi quali la natura ci si manifesta e leggere come uno scritto continuo i suoi fogli sparsi »³⁴. Siamo ancora evidentemente all'interno della problematica fichtiana, col suo sforzo di unificare l'esigenza criticista di assumere come un dato ineliminabile, un inevitabile presupposto, la realtà delle scienze e del sapere, con l'esigenza espressa da Reinhold di un fondamento del sapere umano, attraverso l'assunzione della filosofia come scienza. La forma, però, continua Herbart, può essere realizzata soltanto indagando sul contenuto, quello che Fichte, nell'*Ueber den Begriff* chiama « contenuto intimo »³⁵: la certezza. Ma l'esigenza sulla quale si fonda la filosofia, ancora una volta d'accordo con Fichte, è per Herbart qualcosa che precede la filosofia stessa. Condizione della realtà della filosofia è un'esigenza pratica preliminare: « soltanto perché l'uomo cerca il contenuto, afferma Herbart, la scienza potrà cercarlo »³⁶. L'idea della forma sistematica è data dunque dal bisogno e dare compimento a tale forma è « il fine della filosofia ». Si tratta, sulla base della semplice idea di questa forma, di ricercare quel contenuto a par-

³² HSW, XII, 58.

³³ Sul significato e le conseguenze del rapporto instaurato da Fichte e in generale dall'idealismo, tra logica formale e logica trascendentale, cfr. F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale. I: Da Leibniz a Kant*, Torino 1964², pp. 197 e ss.

³⁴ HSW, I, 12. Cfr. SSW, I, 89; SKA, I¹, 267.

³⁵ FSW, I, 43; FGA, I², 117; trad. it. cit., p. 8.

³⁶ HSW, I, 12.

tire dal quale essa può spingersi oltre ogni altro contenuto e tale contenuto è il principio stesso della filosofia: « ricercare un principio per la scienza sarà il principale compito del filosofo »³⁷. Soltanto se si riesce a trovare un contenuto che « corrisponda al concetto del principio », sarà soddisfatta quell'esigenza espressa all'inizio, se cioè sia possibile una forma della filosofia. Impostato in questi termini il problema, Herbart si accinge appunto a valutare fino a che punto la deduzione operata da Schelling sia valida e fino a che punto si distacchi da quella di Fichte.

La critica di Herbart si concentra sul concetto di unità attribuita alla totalità della scienza. Quasi in apertura del suo scritto *Ueber die Möglichkeit*, Schelling scrive:

*Scienza in generale, quale che sia il suo contenuto, è un tutto che si trova sotto la forma dell'unità. Ciò è possibile nella misura in cui tutte le parti siano subordinate ad una sola condizione, ogni parte tuttavia determina l'altra soltanto nella misura in cui essa stessa è determinata da quell'unica condizione. Le parti della scienza si chiamano proposizioni (Sätze), quindi questa condizione, principio fondamentale (Grundsatz). La scienza è possibile dunque soltanto grazie ad un principio fondamentale*³⁸.

È sufficiente, si domanda Herbart, questa definizione della scienza? Certamente, egli riconosce in accordo con Fichte³⁹, un aggregato di proposizioni, ad esempio, non può dar luogo ad una scienza, e tuttavia può benissimo avere la forma dell'unità. Un aggregato infatti è una semplice « opposizione o concordanza di un molteplice », ma proprio questa concordanza perviene alla riflessione. Anche in questo caso le parti sono « subordinate ad una sola condizione » che però non è altro che la « continua sintesi ed antitesi » delle parti tra loro. Ma non potremmo comunque dare l'attributo di principio scientifico fondamentale appunto all'aggregazione, a questa « attività del nostro spirito »? Il fatto è che per Herbart nella definizione schellinghiana, ma in fondo anche in quella fichtiana, resta in ombra proprio uno degli aspetti fondamentali del sistema; il principio fondamentale non può limitarsi a subordinare a sé le proposizioni che da esso derivano, ma deve già dare loro tutte le determinazioni. « Il principio fondamentale, egli dichiara, non

³⁷ HSW, I, 13.

³⁸ SSW, I, 90; SKA, 1¹, 269. Cfr. FSW, I, 42 e ss.; FGA, I², 114 e ss.; trad. it. cit., pp. 5 e ss.

³⁹ Cfr. FSW, I, 42; FGA, I², 114; trad. it. cit., p. 5.

deve semplicemente subordinare a sé le proposizioni dedotte, esso deve dare loro non solo una, ma tutte le determinazioni, traendole semplicemente da se stesso »⁴⁰. Se ciò non avviene, inevitabilmente la nostra ricerca di una forma sistematica della scienza che ci è imposta dall'esigenza fondamentale, viene soddisfatta solo in parte. Perché se non fossimo già in grado di indicare per intero le proposizioni da introdurre nel nostro attuale sapere, saremmo completamente in balia del caso. Per poter sfuggire a questo rischio è necessario determinare preventivamente « quanto si estendono le nostre facoltà ». Il limite della definizione di Schelling risulta dunque evidente agli occhi di Herbart: « un principio fondamentale, egli ribadisce che semplicemente subordina a sé le proposizioni della scienza, esprime realmente soltanto la loro unione e questa ovviamente non può che essere una sola »⁴¹. Insomma, la dimostrazione dell'unità del principio fondamentale offerta da Schelling risulta del tutto inadeguata se, come egli pretende, intende fondare « l'intero contenuto della filosofia ». Per il momento comunque Herbart sembra voler accantonare il problema se « un solo fondamento possa essere all'altezza dell'esigenza » postulata all'inizio. Tuttavia egli, sia pur in forma ipotetica e problematica, solleva la questione della possibilità di porre una realtà molteplice e dei principi molteplici. Non è necessario come afferma Schelling, che inevitabilmente l'unione di più proposizioni comporti la subordinazione di queste ad una superiore; numerose proposizioni semplicemente certe possono riferirsi l'una all'altra, senza perdersi l'una nell'altra⁴². Sembra dunque che in Herbart si affacci già l'esigenza di ammettere una realtà pluralistica in contrapposizione al monismo idealistico, anche se per il momento è presentata come un'ipotesi in parte provocatoria. Resta il fatto che quest'ipotesi è già di per sé significativa, sulla base degli ulteriori sviluppi; così come certamente significativo è il richiamo che Herbart fa a Kant. In fondo, egli dice, a voler ben vedere, l'ipotesi di una realtà molteplice in cui le parti non si dissolvono l'una nell'altra, è propria del criticismo. La filosofia kantiana, infatti assume la molteplicità dell'esperienza che si dà attraverso la sensazione e da questa fa sorgere poi l'essere pensante, con le intuizioni pure, le categorie, ecc. Ma le sensazioni, osserva Herbart, sono in qualche modo assolute, semplicemente certe e non vengono comunque con-

⁴⁰ HSW, I, 13.

⁴¹ HSW, I, 13.

⁴² HSW, I, 13.

dizionate da alcuna dimostrazione. Esse a loro volta si uniscono in un essere anch'esso incondizionato, l'essere razionale e soltanto così è possibile spiegare geneticamente il pensiero che dunque « deve ugualmente essere uscito come da *absolutis* »⁴³. L'eventuale errore del criticismo non consiste certo nel semplice concetto di « molteplici assoluti ». L'errore di Schelling sta invece nell'« aver fatto confusione tra assoluto, incondizionato ed infinito » e le conseguenze di questa confusione si fanno immediatamente evidenti. Non solo, Schelling pretende di poter già dare alla filosofia l'attributo di scienza, anzi, di « scienza di ogni scienza », di scienza *κατ' ἐξοχήν*⁴⁴; ma, obietta Herbart, « non ci troviamo ancora affatto nell'ambito di una qualche scienza, perché non sappiamo ancora come potremo realizzare la forma sistematica, attraverso un contenuto. Non ci guida ancora un principio, ma un'esigenza »⁴⁵.

Nello sforzo di definire la natura del principio primo, Schelling, sulla scorta delle critiche di Enesidemo-Schulze, rifiuta innanzitutto il principio reinholdiano della coscienza, perché esso, in quanto principio materiale, rimane sempre un principio condizionato⁴⁶, e rifiuta anche il

⁴³ Herbart fa qui esplicito riferimento alle pagine iniziali della *Critica della ragion pura* di Kant, con ogni probabilità alla seconda edizione, cfr. KrV, B 1; trad. it. cit., pp. 73-74.

⁴⁴ SSW, I, 92; SKA, I¹, 272. Cfr. FSW, I, 129; FGA, I², 288; trad. it. cit., p. 89.

⁴⁵ HSW, I, 14.

⁴⁶ SSW, I, 93; SKA, I¹, 274-275. Il passo di Schulze cui si fa riferimento è il seguente: « Il principio della coscienza non è innanzi tutto un assioma assolutamente primo, che non sia in nessun senso subordinato a nessun altro principio e che non sia affatto determinato da nessun altro. In quanto proposizione e in quanto giudizio esso è subordinato alla regola suprema di ogni atto di giudizio, cioè al principio di contraddizione, secondo cui nulla che debba essere pensabile può contenere caratteri contraddittori, ed è determinato da questo principio sia rispetto alla sua forma sia riguardo al nesso del soggetto e del predicato che si presentano in esso » (G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, 1792, p. 60; G. E. Schulze, *Enesidemo*, a cura di A. Pupi, Bari 1971, p. 146). In ogni caso Herbart mostrerà sempre di apprezzare Schulze, come Jacobi, per la sua costante opposizione all'idealismo e tenterà di avvicinarlo al proprio realismo. Così, ad es., nella dissertazione accademica in occasione del giubileo dell'Università di Göttingen di cui era decano, *Commentatio de realismo naturali, qualem proposuit Theophilus Ernestus Schultius de philosophia in Accademia Georgia Augusta bene meritissimus* (1837), presenterà uno Schulze più realista che scettico, servendosi soprattutto dell'ultima opera di questi, l'*Ueber die menschliche Erkenntnis* (1832). Cfr. HSW, XI, 3 e ss.

principio « meramente formale » di Leibniz. Soltanto l'assunzione di un principio primo assoluto, grazie al quale, insieme al suo contenuto, è data la condizione di ogni contenuto, ed insieme alla sua forma, la condizione di ogni forma, è possibile uscire dal « cerchio magico » nel quale siamo inevitabilmente rinchiusi⁴⁷. Si ha dunque una nuova formulazione del principio primo: « così, mediante un siffatto principio fondamentale, non soltanto sarebbe dato il contenuto e la forma di una scienza in generale, ma anche la forma determinata dell'unione di entrambi »⁴⁸. Ora sembra già adombrata la pretesa di Schelling di superare il relativismo dell'idealismo trascendentale. Ma, secondo Herbart, già la definizione schellinghiana del principio della coscienza come principio puramente materiale urta contro l'assunto iniziale: infatti, egli argomenta, giacché non si può separare la « forma della sintesi », né da « un che di posto si può separare la forma dell'esser posto », è evidente che se si pone quel contenuto, si pone immediatamente anche questa forma. Quanto poi alla pretesa di Schelling di superare il criticismo, Herbart riconosce che il cerchio magico si romperà se solamente ammettiamo un « principio primo materiale incondizionato » e che insieme ad esso si darà anche la sua forma, perché « una mera forma che non fosse condizionata da alcun contenuto, comporterebbe un'intima contraddizione »; né d'altro canto l'assunzione di un contenuto incondizionato può in alcun modo sollevare questioni, perché « l'intera sfera delle nostre sensazioni si trova con la nostra autocoscienza, in ogni momento della nostra esistenza, incondizionata in noi ». Rimane però aperto il problema fondamentale: « come giungiamo a trovare un solo contenuto che condizioni tutto, come dobbiamo condizionare la grande abbondanza dell'altro contenuto incondizionato, per mezzo di quello »⁴⁹. E poi la pretesa di Schelling di trovare la « forma dell'unione di contenuto e forma », non può che portare ad un regresso all'infinito che in nulla contribuisce ad avvicinarsi alla soluzione dei problemi che il sistema fichtiano ha lasciato aperti.

Può essere che talvolta le critiche di Herbart sembrino effettivamente « fallire lo scopo, perché si fermano alla lettera dell'argomentazione schellinghiana », come osserva X. Tilliette⁵⁰, tuttavia in questo

⁴⁷ SSW, I, 94; I¹, 277. Cfr. FSW, I, 62; FGA, I², 133; trad. it. cit., pp. 27-28.

⁴⁸ SSW, I, 94; SKA, I¹, 277.

⁴⁹ HSW, I, 15.

⁵⁰ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit., p. 63.

caso sembra che egli abbia colto chiaramente la tendenza di Schelling ad uscire dall'impianto criticista di Fichte ed abbia segnalato il salto che questo comporta; tutto ciò si trasforma per Herbart in una sorta di « falsa sottigliezza », di « astrazione arbitraria ». La stessa assunzione di un principio primo incondizionato, almeno nella forma in cui lo teorizza Schelling, pone non pochi problemi. Chi ci garantisce infatti di individuarlo correttamente e di non trovarci invece involti in una « tesi completamente chiusa » che porterebbe inevitabilmente alla « fine della speculazione ». Di qui non ci si può muovere a meno di voler costruire una « catena d'idee arbitraria », essa infatti non fornisce né condizioni né conseguenze, ma, si domanda Herbart: « come può un'autentica ricerca filosofica scaturire da un principio che non conduce dentro di essa? ». Il dilemma che si tratta di risolvere e dal quale soltanto si può trarre il principio generale, è appunto questo, che « ogni principio deve essere certo in se stesso, cioè senza sistema, e tuttavia senza di esso impossibile »⁵¹. È vero d'altro canto che se queste osservazioni di Herbart sono direttamente rivolte contro Schelling, risultando particolarmente significative per la sua particolare concezione del principio assoluto, toccano in qualche modo anche la filosofia fichtiana. Herbart infatti, nel passo appena citato, riporta quasi testualmente le espressioni di Fichte che nel *Begriff* scriveva: « I principi fondamentali dei nostri sistemi possono e debbono assolutamente essere certi già prima del sistema. La loro certezza non può essere dimostrata nell'orbita di questi sistemi, ma ogni dimostrazione in essi possibile già la presuppone »⁵². Un principio che avesse soltanto la nota dell'incondizionatezza, prosegue Herbart, non sarebbe affatto un principio, e d'altro canto la pretesa che la nota dell'incondizionatezza escluda tutte le altre e le contenga già in sé, come pretende Schelling⁵³, è una contraddizione dovuta alla confusione tra incondizionato e infinito. Che un principio fondamentale incondizionato debba avere un contenuto incondizionato e cioè che ciò che è posto nel principio fondamentale debba essere posto semplicemente, indipendentemente da altri principi, sembra a Herbart un'ovvietà. L'essenza del principio fondamentale consiste appunto « nel condizionare altre proposizioni, senza essere condizionato da loro ». Da questo, però, a supporre che l'incondizionatamente posto, il per noi in

⁵¹ HSW, I, 15.

⁵² FSW, I, 43; FGA, I², 116; trad. it. cit., pp. 7-8.

⁵³ SSW, I, 96; SKA, I¹, 279.

sé certo, debba porre se stesso, è un « salto enorme ». Schelling pretende di saltare a qualche cosa che è posto necessariamente, senza che qualche cosa d'altro lo ponga; « che qualche cosa debba essere posto necessariamente, senza che qualcosa d'altro sia posto prima, si domanda Herbart, significa dunque che qualcosa dev'esser posto senza che qualcos'altro sia ciò che pone? »⁵⁴.

Schelling insomma, pur dando prova di notevole rigore speculativo, giunge a tradire le premesse iniziali, addirittura a capovolgerle. L'intento dichiarato inizialmente era infatti quello di giungere al contenuto della filosofia attraverso la forma della filosofia stessa e conseguentemente al contenuto del principio, attraverso le forme di questo. Ora Schelling fa esattamente il contrario, trova prima il contenuto del principio e poi, a partire da questo, ne determina la forma, allontanandosi dall'impostazione fichtiana⁵⁵.

Perché — scrive Schelling — se il contenuto del principio primo fonda insieme la sua forma, questa dal canto suo fonda nuovamente il suo contenuto, così la forma non può essere data da nient'altro che dall'Io e l'Io medesimo soltanto dalla forma. Ora se l'Io è dato semplicemente come Io, con ciò il principio fondamentale dev'esser questo: Io è Io⁵⁶.

Certamente, riconosce Herbart, la proposizione $A = A$ può senza dubbio essere un'astrazione dal concetto di Io, perché ciò che pone e ciò che è posto sono la stessa cosa e inoltre, nella misura in cui questo fissa il fondamento della filosofia, quella risulta introdotta da lui, anche se l'allargamento della forma $A = A$ dal principio dal quale è stata astratta, anche ad altre proposizioni, richiede una legittimazione ben diversa da quella offerta da Schelling. La forma $A = A$ è « ben lungi dal costituire il carattere proprio dell'Io »; il concetto fondamentale della filosofia, cioè la sintesi assoluta dalla quale derivano tutte le altre, si trasforma in un principio fondamentale, ma allora la formula tautologica dovrebbe essere: « l'Io pone se stesso, che sarebbe certamente piú valida e perciò piú accettabile di quella: Io è Io ». Herbart preferisce dunque alla formula schellinghiana quella fichtiana⁵⁷ e questa preferenza è certamente

⁵⁴ HSW, I, 16.

⁵⁵ Cfr. FSW, I, 56-57; FGA, I², 148-149; trad. it. cit., p. 46.

⁵⁶ SSW, I, 97; SKA, I¹, 280.

⁵⁷ « Quindi il porsi dell'Io per sé stesso è la pura attività di esso. L'Io pone sé stesso, ed è in forza di questo puro porsi per sé stesso; e viceversa: l'Io è, e pone il suo essere in forza del suo puro essere. Esso è, in

significativa. La formula schellinghiana sembra privilegiare un'interpretazione assoluta dell'Io, come fatto, mentre per Fichte il principio primo deve essere non un fatto, ma un atto, non sintesi, ma tesi. È proprio in questo delicato punto che si possono individuare quelle differenze latenti tra il sistema schellinghiano e quello fichtiano che abbiamo già indicato. Per Fichte la filosofia è rappresentazione, essa è una riflessione sul sapere reale e perciò distinta dal sapere reale, ma essa, proprio perciò, è soltanto riflessione sul sapere reale. Il punto di vista filosofico deve quindi porsi completamente come distinto sia dal punto di vista reale, sia dal punto di vista dell'Assoluto. L'essenza della filosofia critica consiste appunto nel fatto che essa, rifiutando di identificarsi sia col punto di vista del sapere reale, sia col punto di vista dell'Assoluto, resta ferma al punto di vista del finito e cioè il punto di vista dell'idealismo trascendentale, il quale deve spiegare il punto di vista del sapere reale e del realismo empirico. Che il principio primo sia esaurito ed esauriente è garantito dalla struttura ciclica del sistema. La formulazione di Schelling, invece, sia pure in parte inconsapevolmente, segna già un allontanamento da questa impostazione e Herbart sembra accorgersi delle difficoltà che questo comporta e delle differenze col sistema fichtiano che essa implica.

La breve analisi critica herbartiana dell'*Ueber die Form*, si conclude ponendo un problema che questa volta coinvolge direttamente anche Fichte e che sarà uno dei problemi centrali e una delle difficoltà maggiori di tutti i sistemi idealistici ed al quale tenteranno di dare una soluzione nuova, anche sotto la spinta delle critiche hegeliane, sia Fichte, sia Schelling nella loro « seconda filosofia »: come si passa dall'Io al non-Io?

Un secondo principio fondamentale — si domanda Herbart — (ché all'inizio ne dovrebbe essere possibile uno soltanto) è, relativamente al contenuto e quindi anche alla forma, dato per mezzo del primo? - E come dunque l'Io dà un non-Io? È vero che nell'Io si trova un'opposizione dei suoi elementi, di ciò che pone e di ciò che è posto; ma un non-Io si troverebbe opposto proprio a questa opposizione medesima, nella quale consiste l'Io⁵⁸.

pari tempo, l'agente ed il prodotto dell'azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione e fatto sono una sola e medesima cosa; e perciò l'Io sono è espressione di un atto, ma anche del solo atto possibile, come si vedrà da tutta la dottrina della scienza » (FSW, I, 96; FGA, I², 259; trad. it. cit., pp. 55-56).

⁵⁸ HSW, I, 16.

Anche la seconda delle recensioni herbartiane prende le mosse dal problema puramente formale della correttezza della deduzione schellinghiana, rinviando ad altra occasione la discussione sulla questione del principio unico, benché fin d'ora siano avanzati dubbi sulla possibilità che un principio unico possa effettivamente fondare la scienza.

Schelling apre la sua trattazione con la seguente affermazione: « Chi vuol sapere qualcosa, vuole nello stesso tempo che il suo sapere abbia realtà. Un sapere senza realtà non è un sapere ». Da questa premessa deriva, secondo Schelling, che non ci sono che due possibilità: o condannare il nostro sapere ad essere totalmente privo di realtà, un caos, oppure è gioco-forza ammettere un punto estremo della realtà « dal quale tutto dipende, dal quale scaturisce ogni consistenza e ogni forma del nostro sapere che divide gli elementi ed attribuisce a ciascuno l'ambito della sua continua efficacia nell'universo del sapere »⁵⁹. Ma, obietta Herbart, intanto l'espressione schellinghiana andrebbe corretta nel modo seguente: « vi è tanta molteplice realtà del sapere, quanta molteplicità del sapere », e poi, se accettiamo l'idea che Schelling sembra presupporre, cioè che il nostro sapere ha una struttura deduttiva analoga a quella che si instaura tra fondamento e conseguenza, chi ci impedisce, anziché assumere un principio unico, di ammettere « più fondamenti per un'unica conseguenza? Più punti di adesione per un'unica catena? »⁶⁰. In fondo questo è il procedimento normale in logica ed in matematica. Lo stesso concetto del condizionare viene investito da questa impostazione del problema. Ogni condizionato, osserva Herbart, presuppone due condizioni. Infatti se il condizionato fosse derivato da una sola condizione non potrebbe che essere completamente contenuto in essa e quindi non potrebbe neppure diventare qualcosa di diverso da essa. Semmai una tale astrazione potrebbe essere considerata una proprietà, ma mai un fatto e comunque sempre come le cosiddette proprietà essenziali che altro non sono che la cosa stessa, sebbene osservata da un altro punto di vista. Tale ragionamento, prosegue Herbart vale anche per la « realtà assoluta ». Ammesso che essa possa essere condizione, cioè che possa generare qualcosa di separato da lei, che a lei si oppone, proprio perché essa possa uscire da se stessa, senza che questo fuori di lei coincida con lei (cosa che Herbart comunque ritiene in sé impossibile), deve necessariamente subentrare un terzo elemento che sia

⁵⁹ SSW, I, 162; SKA, I², 85.

⁶⁰ HSW, I, 17.

già fuori di lei, che « in qualità di sostanza, accolga in sé il condizionato come accidente e lo tenga separato dalla condizione ». Il concetto di causalità dunque « conduce a quello di sostanzialità »⁶¹.

Herbart mostra ancora una volta di cogliere con chiarezza il passaggio schellinghiano ad una filosofia dell'Assoluto, nonostante la reticente cautela di Fichte, per il quale la via seguita da Schelling è in sé « maldestra, ma non errata »⁶². Nella filosofia schellinghiana, si giunge invece, secondo Herbart ad una identificazione immediata di sapere ed essere, si esce quindi dalla sfera del finito. « È molto strano, egli scrive, che qui, dove si dovrebbe cercare un principio del sapere, cioè un *sapere* semplicemente, dal quale derivi ogni certezza, si possa parlare di una *realtà* che semplicemente fonda tutta l'esistenza »⁶³. Viene meno qui la necessaria distinzione tra sapere ed essere, tra « essere semplicemente » e « immediata certezza ». Schelling in sostanza pretende di unire due concetti che, appunto perché separati, si possono unire. Il suo errore consiste nel considerarli fin dall'inizio come equivalenti, quando invece il passaggio dall'uno all'altro non può essere legittimato che da un processo dimostrativo. E tutta questa costruzione è retta, secondo Schelling, dall'affermazione che abbiamo visto all'inizio, della rivendicazione della realtà del sapere. Certamente che si vuole che il sapere abbia realtà, ma ciò non significa affatto necessariamente che vi debba essere immediata coincidenza di sapere ed essere; tale pretesa non significa altro che questo: « io voglio che la facoltà di mettere in relazione il mio sapere con un essere abbia luogo immediatamente; io voglio con un solo passo passare dall'ambito del pensiero problematico al regno dell'essere (ovvero del pensiero necessario) »⁶⁴. Risultano particolarmente interessanti a questo punto le note di Fichte alle osservazioni critiche di Herbart e la replica herbartiana. Fichte obietta dunque che il passaggio cui Herbart fa riferimento, dal pensiero problematico al pensiero necessario, non c'è per la semplice ragione che il secondo in realtà precede il primo, infatti per Fichte è la certezza del principio che deve dare certezza a tutto il sistema. Tutto ciò è senza dubbio vero, osserva Herbart, soltanto che il pensiero necessario, viene riconosciuto come tale soltanto nello svolgimento e proprio nell'opposizione a quello relativo. Soltanto

⁶¹ HSW, I, 18.

⁶² HSW, I, 18.

⁶³ HSW, I, 18.

⁶⁴ HSW, I, 18.

allora si può distinguere « il pensiero dal pensato », soltanto ora esiste propriamente un oggetto, soltanto ora « l'uomo necessita della certezza che prima aveva senza conoscerla, proprio perché soltanto l'aveva »; ora soltanto esiste propriamente un pensiero necessario, ora soltanto « l'uomo esige una scienza il cui principio non sia una conclusione, in cui il pensare necessario e quello arbitrario, separati dalle leggi della riflessione, si riuniscono da sé, di più il passaggio non voleva significare ». Herbart sembra in qualche modo ribadire contro Schelling e contro Fichte che ne prende le difese, ciò che Fichte stesso aveva esplicitamente affermato; « prima della ricerca, si legge infatti nel *Begriff*, nulla può dirsi in anticipazione sulla fondatezza o infondatezza del nostro sapere; e la possibilità della scienza richiesta non si può dimostrare se non mediante la sua realtà »⁶⁵. In sostanza secondo Herbart, Schelling riconosce bensì una realtà, ma una soltanto; egli intende con ciò spingersi oltre il punto di vista dell'intelletto umano che presuppone un regno della realtà. Herbart sembra dunque rimproverare a Schelling di passare da un piano critico ad un piano ontologico, mentre per Fichte tra l'Assoluto ed il finito vi è separazione e per spiegare il finito non è sufficiente l'Assoluto, perché questo non è il fondamento dell'esistenza del finito; è dunque necessario ammettere il fatto della sua esistenza, perché l'assoluta identità dell'Assoluto esclude il finito. La posizione dell'esistenza del finito è per Fichte un fatto assoluto. Se dunque Schelling vuole spingersi oltre questo piano, la realtà di cui pure egli parla « scompare completamente ». Il presupposto schellinghiano andrebbe dunque riformulato secondo Herbart nel modo seguente: « chi vuole sapere qualcosa, vuole nello stesso tempo che il suo sapere non sia arbitrario, ma necessario in tutte le sue determinazioni »⁶⁶.

Da tutto quanto s'è detto deriva che deve essere ammesso almeno un principio per nulla arbitrario che abbia la caratteristica della necessità che, secondo Herbart, è una nota che in qualche modo precede l'incondizionatezza. Il « principio filosofico » sarà dunque un prodotto necessario della « facoltà immaginativa », oppure sarà necessario che gli corrisponda una realtà che sia possibile distinguere da lui; ma, egli si domanda: « è una conclusione corretta perché la facoltà immaginativa deve produrre necessariamente in modo incondizionato, o perché una certa realtà è conosciuta necessariamente in modo in-

⁶⁵ FSW, I, 44; FGA, I², 117; trad. it. cit., p. 9.

⁶⁶ HSW, I, 19.

condizionato, perciò il prodotto o la realtà medesima sono o contengono necessità e incondizionatezza? »⁶⁷.

La reazione di Fichte a questa argomentazione è secca e recisa: nella filosofia trascendentale non è possibile istituire tale distinzione; si tratta qui, egli dice, della impostazione « solita, consueta del dogmatismo ». Ma, protesta Herbart nella sua replica, Fichte scambia la distinzione qui proposta con quella di sapere ed essere, mentre si tratta piuttosto della separazione tra due momenti distinti della riflessione. La questione sta dunque così: nel primo momento della riflessione, la tesi assoluta, si origina con « coercitiva necessità » un sentimento determinato che a sua volta è la fonte di ogni certezza immediata ed incondizionata. Tale incondizionatezza, però, non è posta insieme alla tesi assoluta; piuttosto, « ad un più alto momento della riflessione, dev'essere posta prima la condizionatezza, perché soltanto ad un momento della riflessione ancor più elevato, quella prima tesi viene ulteriormente determinata come incondizionata, cioè come opposta a quella condizionatezza ». È soltanto per il filosofo che quell'originario « venir pensato » è incondizionato, soltanto perché egli vi aggiunge « nella sua mente », l'incondizionatezza.

La nota dell'incondizionatezza esclude completamente dall'incondizionato la proprietà dell'incondizionatezza, altrimenti l'incondizionato sarebbe condizionato dal condizionato e dall'opposizione ad esso. Nota e proprietà sono diverse come momento di riflessione inferiore e superiore⁶⁸.

Né si deve pensare, secondo Herbart, che si tratti di artificiosa sottigliezza. La cosa risulterà più chiara se si ricorda che un principio primo non può essere concluso in se stesso ed il rischio di cadere in tale errore è ben più grave di quanto sembra supporre Fichte che in un'altra nota avverte il giovane allievo che « l'egoità è conclusa secondo il suo essere e non conclusa secondo le condizioni », ovvero che insieme all'Io viene posta tutta la filosofia e tutto l'essere; esso è insomma principio, conseguenza e risultato e giacché rimane immutato a tutti i livelli della riflessione, gli si può attribuire fin dall'inizio l'incondizionatezza e l'infinità. Ma, replica Herbart, nella misura in cui l'Io viene considerato semplicemente come principio e così naturalmente deve intenderlo la *Dottrina della scienza*, cioè soltanto nella misura in cui si « vuole » in-

⁶⁷ HSW, I, 19-20.

⁶⁸ HSW, I, 20.

traprendere la deduzione del sistema dall'Io, esso « non è concluso, non è pensabile, né possibile, è contraddittorio ed impossibile ». Si tratta appunto di risolvere tale contraddizione. Ma ancora, nonostante la pretesa di Schelling che la « realtà incondizionatamente saputa debba essa stessa essere realtà immediata », ciò che caratterizza una rappresentazione che intende essere principio, è l'impossibilità e la contraddizione, contraddizione che sarà necessario risolvere: « come potrebbe altrimenti l'incondizionato giungere a condizionare qualcosa? ». L'errore di fondo di Schelling è quello di confondere la realtà del sapere con l'essere assoluto, « l'incondizionatezza del venir pensato con l'incondizionatezza pensata », perciò « per lui non può essere principio del sapere quello il cui essere conosciuto è contrapposto al suo essere, in cui l'essere è fuori dal sapere, trovandosi quindi anche il sapere fuori dall'essere, fuori dalla realtà, non avendo cioè alcuna realtà, per lo meno intima ed incondizionata »⁶⁹. A tutta l'oggettività viene dunque riconosciuta da Schelling una realtà, ma una realtà completamente estranea alla conoscenza del soggetto, che risulta dunque priva di realtà. In tal modo il soggetto, l'Io in quanto semplice « correlato dell'oggetto » non può valere come principio; esso rimane un che di relativo, cui si oppone un oggetto. Ma l'autentico concetto di Io è quello di essere soggetto ed oggetto, la sintesi di entrambi. Schelling sostituisce alla conoscenza dell'oggetto una rappresentazione necessaria di esso. Egli viene a porre dunque una incondizionatezza soggettiva ed una incondizionatezza oggettiva, l'una indipendente dall'altra, nonostante che si richieda che l'una segua dall'altra e che porre e posto debbano costituire un'unità inscindibile, cosa che Schelling comunque deve concedere; di conseguenza « porre e posto devono essere una cosa sola incondizionata: l'Io ». Schelling in sostanza ipotizza due incondizionatezze, collegate ma non realmente unite che quindi si condizionano reciprocamente. Finché però ad una necessità ed incondizionatezza si contrappone un'altra incondizionatezza, tale incondizionatezza non potrà certo essere completa.

Proprio perché l'oggetto appare come incondizionato in sé, non lo è per noi e nel nostro sapere. Ciò vale anche a rovescio: fintanto che la necessità e l'incondizionatezza oggettiva si trovano in opposizione a quella soggettiva (proprio perché io dico cosa in sé, la oppongo già alla cosa per me), essa non è incondizionatezza, essa è totalmente condizionata dall'opposizione medesima. L'opposizione deve

⁶⁹ HSW, I, 20-21.

cadere; entrambe, la incondizionatezza soggettiva e quella oggettiva devono confluire completamente l'una nell'altra⁷⁰.

È evidente, secondo Herbart, che Schelling in realtà presuppone ciò che vuole dimostrare. Se egli non avesse già avuto in mente prima il concetto di Io che riunisce realmente in sé i concetti scambiati, se avesse effettivamente percorso la strada che aveva indicato all'inizio, « avrebbe dovuto trovare il suo stesso scambio ».

In nota Fichte riconosce l'importanza delle argomentazioni di Herbart ed osserva che « l'errore di Schelling, come di tanti altri, [...] è questo, che essi vogliono dimostrare che l'egoità è principio. Ma ciò è impossibile senza presupporre i risultati della filosofia trascendentale »⁷¹. Fichte è costretto a riconoscere che nella filosofia di Schelling vi è il rischio di una assolutizzazione del principio fondamentale e di conseguenza un ampliamento della funzione dell'intuizione intellettuale e ribadisce quanto aveva affermato con chiarezza fin dal *Be-griff*: « il principio fondamentale non si può dimostrare, e non soltanto come puro principio, ma neppure come principio fondamentale di ogni sapere. Ciò spetta alla ricerca »⁷². Nulla si può dire in anticipo sulla fondatezza o infondatezza del nostro sapere e la possibilità della scienza non si può dimostrare che mediante la sua realtà. L'adesione di Fichte alle osservazioni di Herbart trova però un preciso limite in quanto s'è già detto sopra ed è quanto si ricava dalla replica herbartiana alla nota di Fichte. Questi riconosce, secondo quanto ci riferisce Herbart, di voler conseguire esattamente ciò che vuole Schelling, sebbene « lungo un'altra via » e cioè che: « se si può dare un principio, e l'idea di un principio ci è imposta dall'esigenza, allora l'unico principio possibile è l'Io ». Herbart, però, nonostante la reticenza del maestro, sembra aver colto chiaramente i termini della questione. Egli sembra essersi reso chiaramente conto dello scambio cui Schelling tende in modo già abbastanza evidente tra realtà del sapere, della coscienza, così com'è espressa dall'Io fichtiano, con l'essere assoluto. Così come comincia a farsi più chiara la sua prospettiva autonoma. Solo un malinteso, egli osserva, che trasferisce dalla forma all'oggetto l'esigenza sistematica, ci impedisce di « assumere un essere molteplice, soltanto un essere

⁷⁰ HSW, I, 21.

⁷¹ HSW, I, 22.

⁷² FSW, I, 54; FGA, I², 126; trad. it. cit., p. 20. Cfr. anche FSW, I, 91; FGA, I², 255; trad. it. cit., p. 51.

in azione reciproca, cioè un essere che reciprocamente si esprime, si manifesta, appare », per il quale « ogni cosa in sé sarebbe distrutta alla radice » e al quale tuttavia sarebbe possibile dare una forma sistematica. Molteplicità che per Herbart coinciderebbe perfettamente con la tesi fichtiana dell'azione reciproca di finito ed infinito nell'Io, tanto che piú tardi egli affermerà che l'idea del « metodo delle relazioni », come scomposizione dell'apparentemente uno nella molteplicità delle sue condizioni, gli era stata fornita proprio da Fichte. Cosí ora, all'obiezione di Fichte che l'apparire cui fa riferimento Herbart « riposa sulla reciprocità di finito e infinito nell'Io », egli replica: « soltanto che questa reciprocità ed il mio molteplice essere in azione reciproca, sono la medesima cosa; di conseguenza quest'ultima non è apparenza » e conclude in modo molto significativo: « l'idealismo è vero e giusto, non lo è soltanto quando si pone polemicamente contro il realismo »⁷³. Sono, come si vede, affermazioni cariche di significato, dalle quali traspare sia lo sforzo di pervenire ad un pensiero autonomo, attraverso il consapevole allontanamento dalla filosofia idealistica, sia il modo di interpretare la filosofia fichtiana e quella schellinghiana.

Ma torniamo alla critica herbartiana. L'attenzione di Herbart si concentra nuovamente sulle determinazioni dell'Io che gli paiono inconciliabili con il concetto di essere assoluto. S'è già visto come per Herbart, avendo assunto l'identità $A = A$, fosse poi impossibile spiegare il passaggio da questa al non-Io; ora egli ribadisce che l'identità non può in alcun modo essere la forma dell'essere puro. Anche in questo caso l'osservazione di Fichte è molto significativa e merita di essere riferita subito, perché mostra come questi non capisca in fondo il significato delle critiche herbartiane e continui ad interpretare la filosofia schellinghiana come se si trattasse della propria. Cosí egli non parla di essere assoluto, ma di relazione: « io credo, egli dice, che si faccia riferimento al porre se stesso, all'identità di porre e posto. L'importante non è l'A, ma l'= \equiv , e questo è certamente l'Assoluto »⁷⁴. Qui Herbart ha visto giusto; non si tratta di questo ma proprio di un'assolutizzazione dell'Io. La formula, nell'esposizione schellinghiana è completamente vuota e le si può attribuire qualsiasi cosa, « sostanza ed accidenti, concetti possibili e contraddittori, persino il vuoto nulla, si possono adattare all' $A = A$ ». La formulazione schellinghiana toglie ogni possibile mobilità all'identità;

⁷³ HSW, I, 22.

⁷⁴ HSW, I, 22.

come può un essere assoluto venir condizionato, essere da se stesso; di esso si può dire soltanto che è uguale a se stesso. Così se la legge dell'identità dell'Io rende incomprensibile l'opposizione di un non Io, l'Io inteso come assoluto essere, finisce con l'essere la più totale negazione di se stesso:

Assoluto essere è assoluta quiete e silenzio; c'è il più solenne riposo sullo specchio del mare in completa quiete; a nessuno è lecito osare disturbare questo specchio, anche solo con i più piccoli cerchi. - Al contrario, invece, l'Io è un vortice che eternamente opera, uscendo da se stesso e ritornando in se stesso. La quiete sarebbe la morte dell'Io, l'attività è il suo unico essere⁷⁵.

Fichte si dichiara d'accordo con Herbart nel non « fermarsi all'essere dell'Io », ma di spingersi alla « sua attività ». Herbart replica però che inevitabilmente l'identificazione esplicitamente posta da Fichte tra porre se stesso ed essere⁷⁶, chiude immediatamente l'Io in una serie di contraddizioni esiziali che conducono alla sua completa negazione. Herbart sembra dunque in qualche modo ritenere lo stesso Fichte responsabile degli sviluppi schellinghiani, se non addirittura la filosofia fichtiana già inficiata da tali esiti.

Il concetto d'identità schellinghiano sfugge alla riflessione; ma la filosofia nasce proprio dalla tensione contraddittoria che va completamente perduta in Schelling. Una volta che l'Io viene confuso con l'essere assoluto, la filosofia perde tutte le rappresentazioni contenute nell'Io che non diventano altro che mere determinazioni esteriori. Questa è la ragione per cui Schelling « può sviluppare il non Io soltanto attraverso una serie di predicati, invece di tracciare *a priori* una storia dello spirito umano e della natura »; ma così facendo, viene meno lo scopo della filosofia e soprattutto si esce dal punto di vista del finito, infatti « non appena quei concetti contraddittori abbiano ricevuto il sigillo dell'essere assoluto, le contraddizioni in loro presenti, sarebbero annulate mediante asserzioni dogmatiche e la ragione filosofante avrebbe perduto il suo diritto di aggiungere loro qualcosa con cui esse diventerebbero spiegabili. Chi può infatti spiegare l'essere assoluto? »⁷⁷.

L'Io di Schelling, proprio perché è essere assoluto, si trasforma in una sorta di cosa in sé. Certamente egli si guarda bene, dice Herbart,

⁷⁵ HSW, I, 23.

⁷⁶ Cfr. FSW, I, 97-98; FGA, I², 260; trad. it. cit., p. 57.

⁷⁷ HSW, I, 24. Cfr. FSW, I, 78; FGA, I², 147; trad. it. cit., p. 44.

dal commettere l'assurdità di fare entrare questa realtà assoluta nel nostro sapere, attraverso « una finestra nella nostra anima », o di assumere come Jacobi « un'immediata rivelazione delle cose », tuttavia non meno assurdi ne sono gli esiti. L'essere assoluto deve, per Schelling, trovarsi « entro il nostro sapere », sapere ed essere devono coincidere completamente. Tutte le determinazioni dell'Io, dell'attività che produce se stessa, rientrando in se stessa in opposizione ad una molteplicità, l'intuizione intellettuale, la libertà, ecc. conducono ad un essere assoluto che comprende « l'unica ed insieme tutta quanta la realtà ». Tuttavia Schelling è costretto ad aumentare improvvisamente quella totalità. Infatti, con un salto ingiustificato, da quell'essere assoluto che « si esaurisce in quell'unica attività di produrre se stesso », viene fuori, senza alcuna ragione, una seconda attività; ora, all'improvviso, « per la prima volta, il sapere diventa più grande dell'essere », all'Io si contrappone un'assoluta negazione che secondo la filosofia di Schelling non dovrebbe essere assolutamente nulla, viene spezzata così in qualche modo l'unicità della realtà. Schelling non riesce in alcun modo a dare ragione del rapporto tra unità e pluralità nell'Io ed è costretto a dibattersi in contraddizioni insanabili. Nel suo sistema il sapere è costretto a porre la realtà non fuori di sé, ma in sé, cioè nel suo semplice porre se stesso. Ma come può questo porre se stesso diventare un porre altro da sé? Ne risulta che la realtà è qualcosa di più dell'Io e che quindi l'Io assoluto di Schelling è ancora qualche cosa di esterno all'Io e quindi una cosa in sé. In una nota Fichte protesta contro questa interpretazione herbartiana, ma dovrà ben presto ricredersi⁷⁸. Così presentato, osserva comunque Fichte, Schelling « cade nell'indimostrabilità » che Jacobi ha messo in luce in Spinoza. A parere di Fichte non è però possibile interpretare Schelling in tale maniera; « chi ammette anche soltanto una tensione che Spinoza non ammette nell'infinito, ammette anche insieme una originaria limitatezza che è assoluta e non può essere ulteriormente dedotta »⁷⁹. Fichte continua così a guardare alla filosofia schellinghiana cogli occhi della propria, tuttavia, obietta, Herbart, Schelling cade inevitabilmente in contraddizione nel momento in cui fa

⁷⁸ Proprio anche su questi temi verterà infatti di lì a poco la polemica tra Fichte e Schelling. Si vedano ad esempio la lettera di Fichte a J. B. Schad del 29 dicembre 1801 e quelle a Schelling del 31 maggio 1801 e del 15 gennaio dell'anno seguente. FB, II, 322 e ss., 343 e ss., 345 e s.

⁷⁹ HSW, I, 25.

coincidere « tensione, limitatezza e non-Io ». Infatti in un primo tempo per lui il porre sé dell'Io comprende tutta la realtà e poi, in un secondo tempo, si deriva « una qualche realtà da questo porre sé. dall'Io, nel non porre sé ». L'errore di Schelling sta appunto nel porre l'Io come assoluto, mentre invece esso è posto dal filosofo come assoluto e non deducibile.

Il filosofo presuppone già, per quelli che intende guidare lungo il suo cammino, il momento della riflessione delle idee, sul quale soltanto si compie la rappresentazione dell'Io. Perciò egli può porre qualcosa come assoluto, cioè porre a fondamento qualcosa che sia immediatamente certo e non necessiti di alcuna dimostrazione, cosa che tuttavia è prodotta originariamente nello spirito umano solo dopo molti preliminari e che proprio perciò a tali preliminari rimanda⁸⁰.

La filosofia di Schelling, continua Herbart, toglie in generale realtà agli oggetti che acquistano realtà appunto perché posti in quella realtà infinita, per farli completamente scomparire nel non-Io. Tutto ciò conduce a gravi contraddizioni, perché l'Io viene ad avere realtà come Io ed insieme come non-io. Non si ha qui in fondo altro che la stessa sostanza di Spinoza. Il Dio di Spinoza è egli stesso un assoluto Io, « egli pensa se stesso e non appena si astrae da questo pensiero di Dio, cadono completamente i concetti delle singole cose ed insieme ad essi le cose stesse ». L'Io di Schelling altro non è che l'Ἐν καὶ πᾶν; esso non è soltanto il porre sé, ma « la totalità del porre di un infinito, molteplice non-Io », e tale Assoluto non può naturalmente essere conosciuto dagli « Io individuali » e quindi è costretto a ricorrere alla intuizione intellettuale. La pretesa di Schelling di confutare lo spinozismo risulta così insoddisfacente, nonostante lo sforzo di articolare la sostanza spinoziana con l'assunzione di elementi contraddittori in conflitto tra loro, un « δοχεῖον di realtà contraddittoria »⁸¹. Schelling di fatto è costretto a ricorrere costantemente a Spinoza⁸². Quando si cerca di determinare l'essere assoluto come fondamento del mutamento, dichiara Herbart « si giunge inevitabilmente allo spinozismo, o almeno al suo dogma principale, l'Ἐν καὶ πᾶν. Se infatti ogni singolo è inevitabilmente condizionato da altri singoli, soltanto il tutto è incondizionato; benché ancora

⁸⁰ HSW, I, 25-26.

⁸¹ Cfr. SSW, I, 191; SKA, I², 116.

⁸² Cfr. SSW, I, 192 e ss.; SKA, I², 117 e ss. Schelling cita, a volte testualmente, numerosi passi di Spinoza, in particolare dall'*Ethica*, ma anche dal *Tractatus de intellectus emendatione* e dalle *Epistole*.

una volta sia possibile ipotizzare un « essere molteplice che però è un essere soltanto nell'azione reciproca » e che può essere posto soltanto « attraverso l'assoluto porre di questa unica azione reciproca, come unica realtà ». Del resto, insiste Herbart, le obiezioni dell'idealismo contro queste concezioni realistiche non sortiscono alcun effetto, perché l'espressione « essere assoluto » non è altro per il filosofo che « l'ultima, assoluta e per lui, secondo ragione, necessaria tesi »⁸³; egli sa benissimo che di un'altra realtà non si può in alcun modo parlare, né in senso negativo, né in senso positivo. Se dunque Herbart rigetta l'Io assoluto di Schelling e considera insufficiente la sua critica dello spinozismo, è possibile ipotizzare che l'essere assoluto schellinghiano sia, naturalmente insieme a stimoli diversi, in qualche modo all'origine dell'essere originariamente molteplice di Herbart.

L'essere assoluto di Schelling instaura come s'è visto una insanabile tensione tra Io e non-Io. Ad un primo sguardo può sembrare che la base ultima del tutto sia l'Io incondizionato, l'intera realtà medesima. Anche prescindendo però dal fatto che un Io puro è impossibile, dichiara Herbart, se si assume un solo Io, il non-Io diventa contemporaneamente condizionato e condizionante, sostanza ed accidente. Ma « una antitesi che proceda semplicemente soltanto dalla tesi, non sarebbe una a n t i tesi. Una causalità che non si contrappone ad alcuna sostanzialità, non è una causalità »⁸⁴. Se si assumono delle contraddizioni all'interno dell'Io puro, esso « perde subito la sua purezza », si trasforma in non-Io, anzi, esso cade nella « totalità della realtà ». Di qui derivano tutte quelle assurdità che si sono già viste, anche se Schelling cerca di risolverle, assumendo l'Io come principio assoluto: l'Io individuale, osserva Herbart, scompare e l'Io diventa non-Io.

Al filosofo scompare il suo proprio Io, il suo individuo, che invero soltanto al concetto dal quale usciva, prometteva una realtà da scoprire in futuro (assoluta ponibilità). L'Io diventa non-Io, l'intera realtà assoluta si trasferisce dall'altra parte ed il sistema rimane realistico quanto prima⁸⁵.

Un esempio delle conseguenze dell'interpretazione schellinghiana dell'Io si ha, secondo Herbart, nell'ambito del problema del rapporto

⁸³ HSW, I, 29.

⁸⁴ HSW, I, 29.

⁸⁵ HSW, I, 30.

tra felicità empirica e sommo bene⁸⁶, ed in particolare nel concetto di progresso, al quale Schelling fa ricorso in relazione alla legge morale⁸⁷. Anche qui Herbart sembra cogliere con chiarezza la differenza già esistente tra la posizione di Schelling e quella di Fichte. L'Io, così come l'intende Schelling, egli osserva, non può certamente ammettere che il non-Io che aveva posto in sé, torni in quiete. La tensione è una caratteristica propria del soggetto, così come l'identità lo è dell'Assoluto. L'Io schellinghiano tende semplicemente perché tende; esso d'altro canto non è ciò cui tende, ma piuttosto « pone teoreticamente ciò cui si tende e se stesso come avente raggiunto ciò ». Esso dunque pone insieme sé con un che di finito nel presente e insieme come infinito, « perché l'infinitezza è ciò cui si tende ». Ma ciò cui si tende e cioè il momento futuro, non può essere posto come ciò che è, bensì come ciò che non è, perché se lo si afferma come un che di fermo e fisso, scompare immediatamente il concetto del tendere. L'obiezione di Fichte nella nota rivela la sua preoccupazione che non si abbandoni il punto di vista del finito: « l'infinitezza, egli osserva infatti, non è ciò cui si tende »; ciò cui si tende è sempre un che di finito e di definito, ancorché « si trovi sulla via che conduce all'infinito ». Tuttavia, replica Herbart è del tutto evidente che « in Schelling l'infinitezza è proprio ciò cui si tende. Infatti l'Io empirico tende a diventare Io assoluto, ma questo è infinito ». In Schelling dunque « tutto resta invariabilmente fermo com'è; nessun uscir fuori dall'Assoluto e nessun tendere l'uno verso l'altro nel mutamento; il tempo diventa problematico, cioè posto come ciò che non è, e di conseguenza non è neppure e nemmeno diventa »⁸⁸. Ma d'altro canto, prosegue Herbart, il tendere l'uno verso l'altro, altro non è che il mutamento che non può essere « posto nel tempo »; di conseguenza tempo e mutamento sono per Schelling qualcosa di completamente irreali. Schelling insomma commette lo stesso errore di Hülsen⁸⁹, che trova in qualche modo giustificazione nella definizione

⁸⁶ Cfr. HSW, I, 30. Herbart si riferisce a SSW, I, 197 e ss.; SKA, I², 123 e ss.

⁸⁷ Cfr. SSW, I, 200; SKA, I², 128.

⁸⁸ HSW, I, 31.

⁸⁹ Cfr. A. L. Hülsen, *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Progressen gemacht*, Altona 1796, p. 36.

di tempo e durata in Spinoza⁹⁰. L'esser posto fuori di ogni tempo non può non essere una caratteristica propria dell'Io assoluto. D'altro canto la negazione del tempo è condizionata dal tempo stesso. Affermare che l'Io è fuori del tempo non significa necessariamente che esso sia posto in contrapposizione al tempo, ma semplicemente che va esclusa ogni pretesa di attribuirgli una qualsiasi nota in cui sia presente il tempo. Lo stesso vale per il non-Io che non può neppure assumere una nota opposta a quella che non ha. In tal modo la nota della *aeternitas* che Schelling attribuisce all'Io⁹¹ è per Herbart surrettizia. Egli infatti non sa dare altra definizione che di qualche cosa che si oppone al tempo. Se dev'essere la forma originaria dell'Io assoluto, « si trova in antitesi originaria col tempo come tesi; il tempo semplicemente è, l'Io è o r i g i n a r i a m e n t e eterno = non-tempo »⁹².

La critica di Herbart allo scritto schellinghiano si conclude con alcune osservazioni di carattere logico ancora sul principio d'identità e sulla deducibilità del non-Io; egli rimanda invece la discussione sulla deduzione schellinghiana delle categorie, sia perché ritiene la loro trattazione da parte di Schelling assai problematica entro il suo sistema, sia perché « per una loro valutazione si richiede una nuova teoria di questo difficile oggetto »⁹³, ed egli non si sente ancora forte a sufficienza per affrontarlo. Herbart comunque riconosce notevole importanza alla problematica schellinghiana e mostra di conoscere gli sviluppi che essa ha avuto nei *Philosophische Briefe*. Egli apprezza in particolare lo sforzo schellinghiano di chiarire i rapporti tra idealismo e realismo e condivide l'opinione di Schelling che un idealismo teoretico è impossibile, « perché contraddice proprio alla coscienza ». Egli insomma nella filosofia di Schelling, pur con tutti i problemi che essa solleva, vede indicata una possibile mediazione tra idealismo e realismo che per ora gli pare la via

⁹⁰ Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, Pars V, Prop. XXIII, Sc., in *Opera*, cit., Bd. IV, pp. 56-58.

⁹¹ SSW, I, 202; SKA, I², 130.

⁹² HSW, I, 32. Anche in questo caso Fichte prende le difese di Schelling, egli scrive infatti in nota: « L'osservazione è in sé giusta ed acuta. 1) Se Schelling con ciò vuole dedurre il tempo, cosa che io non credo, allora ha torto, ed essa lo riguarda, quanto Hülsen, se deduce dall'opposizione del non-essere altro, l'altro. 2) Ma se soltanto viene determinato il concetto di *aeternitas*, non può avvenire diversamente da come è avvenuto. Possiamo noi infatti determinare l'Io penso diversamente che attraverso l'opposizione? Questa nota in esso non è surrettizia. Non si può certo argomentare da ciò » (HSW, I, 31).

⁹³ HSW, I, 33.

migliore per la soluzione dei problemi filosofici che gli si affollano dinanzi. La posizione di Herbart su questo punto non sembra però del tutto perspicua ed egli continua a richiamarsi esplicitamente anche alla soluzione fichtiana. Idealismo e realismo risultano ancora distinti in Schelling, ma essi, dichiara Herbart, richiamandosi appunto a Fichte, ma con una precisa colorazione realistica, sono in realtà diversi punti di vista per un problema unico e in quanto tali finiscono col coincidere nuovamente⁹⁴.

Herbart dunque, se da un lato critica Schelling ed in queste critiche coinvolge più o meno direttamente anche Fichte, il quale peraltro è costretto spesso a difendere posizioni non sue, dall'altro si serve di alcune sue soluzioni o forse sarebbe meglio dire di alcune sue suggestioni, per uno sviluppo sempre più in senso realista dell'idealismo fichtiano che, pur nell'incertezza di un pensiero che è ancora alla ricerca di se stesso, prelude già chiaramente agli sviluppi futuri ben più maturi e consapevoli. Egli riconosce a Schelling grande conseguenza; difficilmente, ribadisce, vi potrebbe essere un idealista più conseguente di Schelling, ma proprio per questo a suo parere risulta più evidente anche la problematicità dei fondamenti stessi dell'idealismo. Ciò che gli pare di aver ormai acquisito, è che pur con tutto il suo rigore, la sua sistematicità e la sua pretesa di essere il sistema onnicomprensivo, l'idealismo non ha fatto altro che spostare il problema ed in fondo aggravarlo, proprio perché ne ha saputo individuare gli elementi ultimi. Il breve saggio critico si conclude così con le seguenti parole che sembrano suggerire nuove e più ampie prospettive: « il problema della libertà trascendentale, dell'armonia prestabilita, ecc. sono risolti con molta conseguenza, ed entro il sistema di Schelling, sembrano liberati da ogni difficoltà; — ma con ciò la difficoltà è tutta concentrata nei principi »⁹⁵.

⁹⁴ HSW, I, 32.

⁹⁵ HSW, I, 33.

CAPITOLO VI

LA NUOVA METAFISICA

La mattina del 25 marzo 1797 Herbart lascia improvvisamente Jena, interrompendo gli studi universitari, per recarsi a Berna in qualità di precettore dei figli del governatore della città cantonale di Interlaken, K. F. Steiger. Hegel aveva lasciato da poco Berna ove era stato egli stesso precettore presso la famiglia del signor K. F. Steiger von Tschugg¹. Inizia così anche per Herbart il lungo tirocinio del precettorato al quale erano destinati quasi tutti i giovani intellettuali tedeschi dell'epoca, da Kant a Fichte, da Schelling a Hegel a Hölderlin, ecc. Le ragioni che spinsero Herbart ad accettare questa soluzione ed a cedere, dopo qualche incertezza, agli inviti dell'amico J. K. Fischer e alle insistenze della madre, possono essere varie, ma certamente ha ragione A. Saloni a supporre che l'abbandono di Jena da parte di Herbart fosse dovuto principalmente ad « un atto di indipendenza del suo spirito, che esprime la volontà di appartarsi, di raccogliersi, di sottrarsi all'influenza altrui, per costruire qualcosa con le sole sue forze »². In realtà Herbart, anche a causa del suo carattere, non s'era mai sentito completamente a suo agio nell'ambiente universitario jenese e sentiva ormai come un peso la « tutela » filosofica fichtiana così com'era insofferente degli eccessi schellinghiani. Egli era ormai sicuro di dover seguire una via sua propria, diversa da quella del maestro. L'ambiente di Jena doveva apparirgli troppo chiuso, opprimente, ed egli si sentiva prigioniero di una sorta di stor-

¹ Cfr. K. Rosenkranz, op. cit., pp. 62 e ss. Onde evitare confusioni è bene ricordare che, nonostante l'omonimia, si tratta in realtà di due famiglie diverse.

² A. Saloni, op. cit., vol. I, p. 94.

dimento dal quale non riusciva a liberarsi. Soltanto un ambiente completamente nuovo gli avrebbe fornito forse gli stimoli e la calma di cui necessitava. Così il 12 giugno 1797 scriverà all'amico Rist:

A Jena ultimamente ero troppo pigro o troppo sciocco per elaborare formalmente ed ordinatamente la mia dottrina della scienza, troppo orgoglioso per porre al suo posto altre occupazioni; troppo povero di varietà dei rapporti esterni, per sentire sufficientemente profondo nella vita il bisogno di una guida sicura, altamente provata ed esperta in tutti i campi: qualcosa del genere deve ben essere un sistema filosofico. Ultimamente poi la fisionomia dell'Università e la vita nel quartiere studentesco mi era diventata insopportabile³.

Certo è che nessun interesse specificatamente pedagogico lo spingeva ad accettare il posto di precettore⁴, egli infatti nel secondo dei *Berichte* che stendeva per il genitore dei suoi allievi, confessa francamente:

Venendo pensai soltanto all'antico detto: insegnando s'impara, e principalmente di risparmiarmi per un'età più matura i miei restanti anni di università. Io pensai soltanto a me stesso; credetti di risultare per i Suoi figli tanto buono quanto qualsiasi altro giovane che allora a Jena s'era offerto allo scopo. Se e quanto interesse avrei potuto prendere al mio lavoro, l'attendevo come un frutto della situazione in cui mi si sarebbe posto⁵.

L'esperienza bernese sarà comunque fruttuosa per Herbart. In questo periodo egli conosce Pestalozzi al cui pensiero dedicherà i suoi primi scritti pedagogici, *Ueber Pestalozzi's neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte. An drei Frauen* (1802) e *Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung* (1802). Dopo una prima visita durante il suo viaggio dalla Germania in Svizzera che lo stimolò a leggere le opere del grande pedagogista svizzero che egli sembra non conoscesse⁶, Herbart fece visita più volte a Pestalozzi, certamente comunque si recò a Burg-

³ HSW, XVI, 62.

⁴ Ci pare di poter condividere pienamente l'opinione di B. M. Bellerate, secondo il quale Herbart, prima di questa esperienza, non aveva specifici interessi pedagogici. Herbart, egli scrive infatti, «inizialmente [era] del tutto estraneo alla precisa problematica educativa dei suoi stessi contemporanei, benché fosse al corrente dei principali movimenti di idee e soprattutto avesse assimilato determinati influssi, che si possono far risalire fino ai primi anni della sua formazione» (B. M. Bellerate, *La Pedagogia in J. F. Herbart*, cit., p. 140). Cfr. anche J. R. Kretzschmar, *Wie kam Herbart zu Pädagogik? Eine kritische Studie*, in «Allgemeine deutsche Lehrzeitung», 57 (1905), XV, pp. 176-177; H. Walther, *J. F. Herbarts Charakter und Pädagogik in ihrer Entwicklung*, Stuttgart 1912, p. 78.

⁵ HSW, I, 55.

⁶ Cfr. HSW, XVI, 78.

dorf con l'amico Ziemssen nell'estate del 1798, riportandone una vivissima impressione⁷. Stimolato anche dal pensiero e dall'opera di Pestalozzi, oltre che dalla propria esperienza di precettore, egli fissò già in questo periodo alcune delle linee di fondo della sua pedagogia che troveranno poi conferma ed approfondimento nelle opere posteriori. Già qui egli elabora tra l'altro la sua distinzione tra insegnamento estetico ed insegnamento critico. All'insegnamento estetico egli attribuisce il compito di favorire lo sviluppo del gusto per il bello e per il buono che a sua volta dovrà portare allo sviluppo di un corretto senso della libertà e quindi ad un rafforzamento morale. Un ruolo centrale in questo tipo di insegnamento avrà sempre Omero e particolarmente l'*Odissea*⁸. Nell'*Odissea* egli vede il testo piú adatto a suscitare interessi di partecipazione sociale, mediati da quelli estetici, particolarmente adatti alla formazione dei fanciulli. Per Herbart, infatti, l'*Odissea* è espressione storica della fanciullezza dell'umanità e si accorda quindi pienamente con la tendenza e i gusti delle giovani menti. L'*Odissea* svolge insomma per Herbart la funzione di preparare alla morale sistematica. Essa, mediante « i quadri interessanti di ogni genere » che presenta, suscita approvazione e disapprovazione e quindi favorisce la formazione di massime che « la futura esposizione sistematica della morale » dovrà « soltanto chiarire e determinare piú saldamente »⁹. Estetica e morale vengono quindi in certo modo a coincidere o meglio l'estetica finisce con il confluire nell'etica.

Il cardine invece dell'insegnamento critico è costituito dalla matematica che, tra l'altro, ha anche la funzione di correttivo dell'eccessiva distrazione dell'intuizione, perché gli obiettivi che si devono perseguire con l'educazione sono la « multilateralità degli interessi », la « chiarezza della comprensione » e « l'energia del carattere »¹⁰: « il fine dell'educazione consiste, afferma Herbart, nello strappare i fanciulli al gioco del caso »¹¹. Se il valore estetico guida alla moralità, la severa disciplina

⁷ Cfr. W. Asmus, op. cit., pp. 176 e ss.

⁸ Così scriverà ad es. nell'*Introduzione alla Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806): « All' *Odissea* io debbo una delle piú care esperienze della mia vita; e in grandissima parte il mio amore per l'educazione [...]. Pensiamo l'*Odissea* come il tramite di una comunione tra l'allievo ed il maestro, che mentre eleva l'uno entro la sfera che gli è propria, non avvilito per nulla l'altro » (HSW, II, 14-15).

⁹ HSW, I, 65.

¹⁰ HSW, I, 43.

¹¹ HSW, I, 51.

del pensiero è fornita dall'istruzione matematica. La matematica, quindi, ha una profonda « penetrazione filosofica » che non ammette arbitrii, ma procede secondo un'intima necessità. Non che la matematica vada confusa con la filosofia come concezione sistematica della realtà¹², ma essa ha il compito specifico, nei confronti della filosofia, di rendere attenti contro ogni pericolo di fuga della « forza di pensiero ». In tale modo la matematica riveste un importante ruolo di controllo e di correttivo nei confronti della filosofia¹³ ed in particolare della psicologia che infatti Herbart cercherà di svolgere matematicamente. Nella matematica egli vedrà dunque uno degli strumenti, certamente uno dei più potenti, che gli serviranno per contrapporre la propria filosofia a quella di Fichte e di Schelling, il proprio metodo analitico matematico a quello sintetico degli idealisti. La matematica è per Herbart la scienza più importante e più progredita, la più vicina alla natura del pensiero umano. Nulla ha l'estensione, la certezza, la validità della matematica, ed Herbart la contrappone sovente alle polemiche e alle discordie dominanti in filosofia¹⁴, attribuendole anche un valore estetico, per l'ordine, l'armonia, la chiarezza e l'eleganza delle sue dimostrazioni. Così, mentre il romanticismo e l'idealismo tendono a svalutare la matematica, egli le riconosce un ruolo primario: « La matematica, egli dichiarerà, è la scienza principale della nostra epoca »¹⁵, e altrove scriverà che della matematica « si può dire come del sole: che illumina i buoni e i cattivi »¹⁶.

Ma il periodo bernese non è proficuo per Herbart soltanto per quanto riguarda lo sviluppo del suo pensiero pedagogico. In questo periodo egli trova le condizioni favorevoli per riprendere con rinnovato vigore il suo proprio pensiero, per tirare le fila dei suoi precedenti tentativi critici. La ritrovata calma, la solitudine favoriscono il suo lavoro, mentre sempre più viva si fa l'insoddisfazione per la filosofia contemporanea. Il 28 gennaio 1798 scrive Herbart a G. A. von Halem:

¹² Cfr. HSW, V, 100-101.

¹³ Cfr. HSW, V, 105.

¹⁴ Cfr. ad es. HSW, X, 34-35.

¹⁵ HSW, V, 105.

¹⁶ HSW, XII, 278. Sull'importanza attribuita da Herbart alla matematica in campo educativo, si veda ad es. J. L. Blaß, *Pädagogische Theorie in mathematischen Modell. Zum Verhältnis von Pädagogik und Mathematik beim jungen Herbart*, in « Pädagogische Rundschau », XXIII (1969), 4, pp. 224 e ss. e dello stesso, *Herbarts pädagogische Denkform oder Allgemeine Pädagogik und Topik*, Wuppertal-Ratingen - Düsseldorf 1969.

Né davanti alla magnificenza della natura, né davanti al lavoro che ho trovato qui, s'è potuta acquetare l'esigenza di quella filosofia che io cercavo e della quale credo di aver trovato la via d'accesso [...]. Mi sembra un buon segno per la mia idea della dottrina della scienza che essa s'imponga di nuovo ovunque. Delle esposizioni di Fichte fatte fin qui, confesso che spesso mi sembrano sollevare l'ideale attraverso il contrasto¹⁷.

Herbart si getta a capofitto nello studio, approfittando del tempo libero che gli resta nella sua attività di precettore. Con particolare impegno si dedica allo studio della matematica, servendosi del fortunato manuale del gottinghese A. G. Kästner¹⁸, dal quale poteva trarre anche interessanti spunti critici anti-idealistic. Kästner infatti aveva preso apertamente posizione contro gli « attuali mestatori di linguaggi » che non si lasciano leggere se non con l'aiuto di un « dizionario di neologismi » e che fanno rimpiangere il buon vecchio Wolff che almeno scriveva in tedesco¹⁹. In questo contesto diventa particolarmente interessante una lettera di Herbart a Muhrbeck del 28 ottobre 1798, ove si legge:

Da quando te ne sei andato, è Kästner che mi ha tenuto occupato e non Fichte; il suo castello incantato non mi sembra abitabile e semmai tu avessi pensato di desiderare a Parigi la sua morale, io per parte mia non te la consiglio [...]. Ciò che i tuoi occhi vedono e i miei calcoli insegnano questo sí è qualcosa su cui vale la pena di meditare e ciò su cui si deve meditare²⁰.

Il soggiorno bernese è dunque un periodo di profondo ripensamento e di intenso studio²¹, che soprattutto dopo un breve « ritiro », tra il luglio e l'agosto del 1798, a Enggistein nei pressi di Höchstätten, ove s'era recato a trovare l'amico Fischer, si concretizza nel consolidamento delle proprie idee. Intensi sono anche i rapporti personali ed il proficuo scambio di idee. Herbart si riunisce due volte alla settimana con gli amici Steck e Böhlendorff ed insieme a loro discute le proprie « nuove »

¹⁷ HSW, XVI, 77.

¹⁸ « Herbart — scrive Steck a Fischer il 28 ottobre 1798 — l'ho visto solo oggi dopo una settimana [...]. Egli è eccezionalmente attivo, ha fatto propria l'intera analisi del finito di Kästner ed ora comincia quella dell'infinito » (HSW, XVI, 94).

¹⁹ A. G. Kästner, *Über Kunstwörter, besonders in der Mathematik*, in « Philosophisches Magazin » (1971), IV, pp. 263 e 265. Su Kästner si veda ad es. L. Marino, op. cit., pp. 146 e ss.

²⁰ HSW, XVI, 95.

²¹ Cfr. HSW, XVI, 96.

idee, oltre alla morale e al diritto naturale di Fichte²². Il 10 novembre dello stesso anno, in una lettera a Rist, Böhlendorff annuncia con entusiasmo:

Herbart ha trovato il suo sistema. Non ridere, parlo molto seriamente. Io, per parte mia, non ho ancora fatto mio nessun sistema filosofico, ma potrebbe tuttavia certamente essere che io e Steck che sentiamo Herbart filosofare un'ora alla settimana, siamo stati vinti dal nuovo profeta.

E Böhlendorff continua in modo estremamente significativo:

Che non si tratti di un sistema come quelli di Reinhold, Kant, Fichte e Schelling, ma di un tipo affatto diverso di sistema, te lo dimostrerò già la sua genesi. Fichte ha visto la *Dottrina della scienza* prima in sogno; Herbart, invece, dopo essersi fatto strada attraverso i sistemi di Fichte, di Schelling e di Kant, spostate dinanzi a sé, lentamente, come grandi pietre, chimica e matematica, pienamente cosciente dell'autorità del mondo circostante, fatto rientrare poi nel suo cuore, sviluppò il proprio nella ridente vallata di Enggistein, non lungi da Höchstätten, ove egli fece l'eremita per tre settimane; un sistema siffatto, sorto dalla libera natura, non disdegna certo l'amore di nature libere²³.

Le entusiastiche dichiarazioni di Böhlendorff trovano d'altro canto pieno riscontro nelle parole stesse di Herbart che, in una breve lettera a Rist, inviata contemporaneamente alla precedente, precisa con maggior cautela, ma confermandolo nella sostanza, il quadro presentato dall'amico. « Ciò di cui mi sono occupato, egli scrive, te l'ha già detto con precisione Böhlendorff, a condizione che tu sostituisca a sistema, alcuni primi punti, dei quali, nonostante un'analisi approfondita, non ho ancora trovato l'erroneità »²⁴. In realtà Herbart, lo si vedrà chiaramente negli scritti di questo periodo, non è ancora del tutto libero dalla metodica fichtiana ed anzi, un po' ingenuamente cercherà ancora il giudizio dello stesso Fichte. Così in una lettera del 24 marzo 1799, pur esprimendo un certo risentimento per la scarsa attenzione prestata dal maestro alla sua attività²⁵, gli offre una « piccola e breve prova » del suo pen-

²² Cfr. HSW, XVI, 94.

²³ HSW, XVI, 97-98.

²⁴ HSW, XVI, 99.

²⁵ Purtroppo non possediamo la lettera fichtiana cui Herbart fa riferimento, ma ne possiamo cogliere indirettamente il tono, oltre che dalle espressioni dello stesso Herbart, anche da alcuni cenni contenuti in una lettera di F. Horn a Smidt del 31 marzo 1799: « Egli — si legge — ha scritto brevemente a Fichte circa il suo *Appello* [...] e che intende inviargli presto qualcosa sulla sua filosofia e sottoporlo

siero, per averne un giudizio: « un Suo giudizio, egli dichiara, ed una Sua risposta saranno per me un dono prezioso ».

La brevissima nota herbartiana avanza alcune osservazioni critiche sulla deduzione del volere nel *System der Sittenlehre* (1798) di Fichte. Herbart ribadisce le sue critiche al concetto di Io ed alle difficoltà che esso comporta. Soltanto nella misura in cui l'Io trova se stesso, egli afferma, esso trova il pensante come pensato, così come pretende Fichte²⁶. In tal modo però si finisce in una sorta di regresso all'infinito, nel quale viene a mancare « l'oggetto finale », oggetto finale che può certamente essere « richiesto » dal concetto dell'Io, ma mai « dato ». Vi sarà sempre qualcosa d'altro dall'Io: il non Io che però deve allo stesso tempo essere l'Io. Un problema questo, insiste Herbart, che dev'essere risolto con i principi stessi del sistema e conclude, riprendendo alcune affermazioni fichtiane²⁷: « poiché ove si dovesse ammettere che l'attività ideale rientrante in sé, ne introduce essa stessa una reale, si opererebbe un inaccettabile scambio di concetti: perciò la deduzione del volere è errata »²⁸. Pare che Fichte non abbia mai risposto a questa lettera herbartiana e da questo momento s'interrompono completamente i rapporti tra maestro e allievo, sancendo in qualche modo un distacco di fatto già avvenuto. Nonostante le incertezze che avremo modo di rilevare, ma che sono già evidenti nella necessità sentita da Herbart di sottoporre i suoi risultati alla critica di Fichte, quasi volesse provarne la solidità, si può concordare con Herbart nel situare in questo periodo il sorgere dei primi elementi di un suo sistema originale. Così nel 1809, Herbart stesso dichiarerà: « i primi fondamenti della mia metafisica furono fissati negli anni 1798 e 1799 »²⁹.

Un documento interessante dello stato d'animo, dei progetti, delle idee di Herbart in questo periodo, è la lunga lettera ai genitori del giu-

al suo severo giudizio. Fichte, secondo la testimonianza di Böhlendorff, ha risposto con suscettibilità e come chi vuole rimproverare un suo allievo » (HSW, XVI, 102).

²⁶ Herbart fa esplicitamente richiamo a questo passo fichtiano che riconosce come « comune punto di partenza »: « Il concetto dell'Io viene pensato, quando il pensante ed il pensato vengono presi come uguali nel pensiero e viceversa, ciò che consiste in un siffatto pensiero è il concetto dell'Io » (FSW, IV, 18-19; FGA, I⁵, 37).

²⁷ Il passo fichtiano cui Herbart si richiama è il seguente: « Il carattere dell'Io è questo, che ciò che agisce e ciò su cui si agisce sono la medesima cosa » (FSW, IV, 22; FGA, I⁵, 40).

²⁸ HSW, XVI, 102.

²⁹ HSW, II, 515.

gno 1798 che converrà ricordare brevemente, prima di analizzare i suoi tentativi teorici. Herbart è ormai convinto, sia per le « ripetute dichiarazioni di Fichte », sia per un'intima certezza, suffragata ormai da numerose prove, di « essere fatto per la speculazione ». Convinzione che trova nutrimento e stimolo anche nell'impossibilità di accontentarsi « di ciò che hanno fatto i nostri uomini illustri ». Egli è ormai pienamente consapevole che la sua filosofia va in una direzione affatto diversa da quella dei suoi contemporanei e soprattutto da quella degli idealisti, e non soltanto nelle questioni di sostanza, ma anche nella concezione generale dell'insegnamento e della divulgazione e quindi nella concezione stessa della filosofia e del sapere, del loro significato e della loro finalità. Gli pare che nelle università tedesche, e comunque a Jena, domini la più incontrollata *Schwärmerei*: si annunciano lezioni e scritti prima ancora che si siano concepiti, si polemizza continuamente con coloro che « hanno c o m p l e t a m e n t e frainteso delle mezze verità »; infine, e qui il riferimento a Fichte ed al suo atteggiamento nei confronti di Schelling pare abbastanza scoperto, « ci si dichiara d'accordo con chi usa parole simili, ma con significati affatto diversi ». Non meno deplorabile gli pare che i filosofi contemporanei « sogliano preoccuparsi assai poco della conoscenza di quelle scienze che intendono fondare mediante la filosofia ». « Il punto di vista filosofico della nostra epoca, egli dichiara dunque, non mi pare così elevato da potermi sgomentare » e gli sembra quindi una prospettiva « sicura » la ricerca di una cattedra di filosofia o di matematica, « perché la matematica, proprio per il suo stretto legame con la filosofia, mi sembra altrettanto importante di quella »³⁰.

La filosofia che già ora Herbart prospetta è un sapere rigoroso, costruito passo dopo passo con chiarezza e con costante acribia, rifuggendo da ogni esaltazione romantica così come da ogni pregiudizio sia esso dovuto alla tradizione o alla moda. Così egli dichiara:

La mia filosofia — lasciate che spieghi l'espressione, perché non suoni troppo forte — la mia ricerca della verità — non ruota soltanto attorno a degli ideali; essa intende piuttosto, davanti ad ogni cosa, c o m p r e n d e r e — perciò anche vedere, ma non solamente vedere — ciò che l'uomo è, com'era e come potrà essere: essa inoltre è decisamente troppo sperduta nell'oscuro regno delle astrazioni, per non cercare volentieri prova e conferma per ogni dove, nell'esperienza e nella storia³¹.

³⁰ HSW, XVI, 88-89.

³¹ HSW, XVI, 89.

Herbart si sente ormai indipendente dai *verba magistri*, così come è convinto che la filosofia debba percorrere nuove strade del tutto diverse da quelle indicate dall'idealismo, per quanto impopolare tale scelta possa essere. Poco prima aveva infatti affermato con risolutezza:

Ora un'intima certezza mi solleva sopra i sistemi del nostro tempo, non esclusi quelli di Fichte e di Kant; posso anche sbagliarmi, ma considero tuttavia una gran fortuna poter percorrere senza guida e senza timore un campo mio proprio, che sembra diventare più ampio ad ogni passo³².

In filosofia, avverte Herbart nel breve scritto programmatico del 1798, *Ueber philosophisches Wissen und philosophisches Studium*, è necessario abbandonare ogni arbitrarietà nel pensare, ogni facile soluzione, ogni scorciatoia che sembri condurre alla meta desiderata, più rapidamente di quanto faccia la ricerca rigorosa. È necessario dedicarsi invece col massimo rigore alla « necessaria connessione dei pensieri » che sola può portare ad un sapere autentico. Naturalmente questo lento, cauto procedere e maturare del pensiero è l'esatto contrario di ogni entusiasmo. Così, egli continua con un chiaro riferimento polemico alla « genialità » jenese, bisogna imparare ad attendere anche a lungo prima di rendere pubblici i propri risultati; bisogna che essi, conformemente alle esigenze di rigore espresse, siano completi e in pieno e totale accordo con i principi dai quali si è partiti. La polemica herbartiana non è però dovuta soltanto a risentimento personale o a circostanze esteriori; dietro di essa, come s'è già detto, vi è una concezione profondamente diversa del sapere filosofico che per Herbart è essenzialmente analisi e deve sempre rifuggire da ogni entusiasmo, così come del significato « politico » della filosofia, dell'organizzazione e della finalità degli studi che per lui dev'essere essenzialmente sapere. Esattamente il contrario di quanto stava avvenendo a Jena, nella « scuola » schellinghiana e nell'ambiente romantico, col loro rumoroso entusiasmo e le loro intemperanze. È necessario dunque, per Herbart, mantenere costantemente viva la capacità di distinguere ciò che effettivamente contribuisce alla soluzione dei problemi posti, rigettando invece ciò che ad essi è estraneo, ciò che è soltanto parto della fantasia. La storia della filosofia, afferma Herbart, ci mostra chiaramente quanto spesso anche i più grandi filosofi si siano lasciati guidare da fantasmi, dagli atomi di Democrito alle monadi di Leibniz, dalle forme dell'intuizione e del pensiero di

³² HSW, XVI, 84

Kant, alla « spontaneità » di Fichte. Soltanto un sistema filosofico coerente in tutte le sue parti e tale che trovi conferma nell'esperienza, in quell'esperienza che esso « è chiamato a spiegare », è degno di essere perseguito. Solo in questo modo è possibile riformulare correttamente antichi problemi ed elaborare giudizi che non siano semplicemente evidenti errori. In realtà esiste una scienza che risponde pienamente a questi requisiti: la matematica. È il rigore di cui la matematica dà costantemente prova, che ci consente di « crederle ». Non si deve pensare, avverte Herbart, che questa fiducia offenda la ragione e contravenga a quel rigore cui ci si è piú volte richiamati. Un sistema si basa su dimostrazioni, su deduzioni causali, su catene di ragionamenti, ma noi non possiamo non credere alla validità di talune di esse, anche se non ce le rammentiamo piú in modo preciso. È un limite questo che pare invalicabile a Herbart, ma che nulla toglie appunto al rigore della matematica, rigore al quale deve aspirare anche la filosofia. Ma qui, egli avverte, consapevole delle profonde differenze metodologiche tra matematica e filosofia, le indagini che dovrebbero valere come prova l'una dell'altra, si scontrano irrimediabilmente, qui si contraddicono esperienza e ragionamento, le opinioni divergono. L'immaterialità, la fuggevolezza stessa degli oggetti della filosofia, i limiti posti da un linguaggio inadeguato, alimentano l'errore e il sospetto dell'errore. I concetti generali che costituiscono l'oggetto proprio dell'analisi filosofica, sono per loro natura « ombre formate solo a metà », i cui contorni ci è possibile conoscere soltanto isolatamente e separatamente, e si confondono ben presto. Lo stesso processo di classificazione, l'attività del separare i concetti inferiori e del connettere nei superiori, riesce soltanto se si prende una data massa di concetti, ma non certo se si vuole ordinare tutti quanti i generi e i loro gradi, perché « l'unico nostro compito è semplicemente astrarre, semplicemente comporre concetti dati, separare le loro note diverse e unire quelle comuni »³³. Compito questo che è ben piú arduo in filosofia di quanto non sia nelle scienze naturali. Nella filosofia infatti, l'astrazione è soltanto una cosa secondaria: essa deve « spiegare e dimostrare » e non soltanto classificare. L'attività di separare ed unificare i concetti propria della filosofia ha dunque un significato del tutto diverso sul quale, secondo Herbart, finora non si è sufficientemente riflettuto. È questo il punto, secondo lui, che lo differenzia chiaramente dagli altri filosofi ed in particolare dai suoi contemporanei.

³³ HSW, I, 87.

Per lo meno — egli afferma — è proprio qui il punto a partire dal quale mi sono creduto costretto ad abbandonare il cammino percorso finora ed a ricercarne uno mio proprio. È chiaro che in una ricerca filosofica i concetti non stanno nella relazione di specie e generi, ma di fondamenti e conseguenze, dimostrazioni e risultati³⁴.

I concetti quindi non debbono semplicemente contenersi, ecc. ma debbono svilupparsi l'uno dall'altro. Questa interpretazione del concetto, per quanto rapida ed ancora oscillante, sembra particolarmente interessante, protesa com'è a non interpretare il concetto meramente come prodotto della somiglianza delle cose, ma piuttosto come la condizione per la posizione cosciente di una somiglianza o dissimiglianza tra di esse. Il concetto non elimina più ogni differenza e determinazione, ma ne è in qualche modo il principio generatore, ciò che dà ordine al fluire indeterminato delle impressioni; non è l'universale vuoto ed astratto, ma l'universale capace di generare e comprendere il particolare.

Spetta comunque allo « spirito attento » dare vita, continua Herbart, partendo dai concetti, ad un tutto, di cui noi vediamo soltanto alcuni sparsi elementi, « parti mutile di un bel corpo » che si vogliono riunire ad esso, questioni, problemi che « mediante le loro molteplici relazioni », si riferiscono gli uni agli altri; problemi che possono trovare una risposta soddisfacente soltanto in un'unica grande risposta: « soltanto un sistema di proposizioni che si chiariscono e si rafforzano reciprocamente darà requie alla nostra testa ed al nostro cuore ».

La via per giungere alla filosofia non è però nello studio storico di essa, che si riduce per Herbart ad un semplice « sfogliare opere altrui ». L'unica cosa che si ottiene con ciò è di prendere in prestito « tecnicismi e dogmi » per poi fermarsi alle soglie del pensiero autonomo. Neppure è sufficiente cercare conferma dei propri problemi filosofici nei sistemi già esistenti; quest'attività, pur richiedendo certamente « assiduità ed impegno », si riduce però a mera « conoscenza libresca ». Così Herbart rifiuta ogni forma di eclettismo filosofico che ai suoi occhi si riduce ad un semplice « rubacchiare ». Il rischio di chi aderisce all'eclettismo è quello di cadere nell'autoinganno. D'altro canto è inevitabile che esso si diffonda dopo un periodo in cui s'è vista la fioritura di molti grandi ingegni e si è quindi persa l'originalità del pensiero; così, nella difficoltà di orientarsi tra i diversi sistemi, si finisce con lo scambiare l'originalità delle proprie idee, per autentica ricerca. È questo fenomeno

³⁴ HSW, I, 88.

che secondo Herbart caratterizza la propria epoca, con il proliferare di sistemi ed il diffondersi di filosofie da gazzetta. Può poi capitare, egli continua, che delle « ricerche filosofiche » (« anche Locke e Leibniz chiamarono così le loro grandi opere ») trovino sistemazione in sistemi che « restano del tutto entro le tracce segnate dalla loro guida e ne percorrono la medesima via ». Si sente la necessità di portare ordine in questa molteplice ricchezza. Così ai grandi spiriti seguono gli ordinatori, a Platone segue Aristotele, a Leibniz, Wolff, a Kant, Reinhold, « l'ultimo grande ordinatore ». Alla vivacità del pensiero segue la « forma sistematica, il metodo rigoroso », l'attività del « definire, del dividere, del subordinare, del classificare, che è l'orgoglio di tale metodo »³⁵. Le ricerche dell'epoca precedente servono alla seguente da materiale per costruzioni dottrinarie. Così Aristotele « prescrisse le leggi del pensiero » e Leibniz non poté più fantasticare come Platone; Wolff riunì in un solo sistema i risultati sino ad allora conseguiti dalla speculazione e Kant « poté intraprendere la critica della ragione ». Così le deduzioni del principio della coscienza di Reinhold, sono evidentemente un ponte tra la « disordinata enumerazione delle forme dell'intuizione e del pensiero » di Kant e le deduzioni fichtiane dell'Io che « sono forse il primo esempio di scoperte che lo spirito abbia tratto fuori grazie al rigore metodologico ».

È sulla base di queste premesse metodologiche e di questa ricostruzione storica che Herbart elabora alcune delle linee principali del suo pensiero nell'*Erster problematischer Entwurf der Wissenslehre*, anch'esso del 1798. Egli stesso situa con chiarezza il proprio pensiero entro il quadro che abbiamo tracciato; il saggio appena esaminato si concludeva infatti con le parole: « il metodo di Fichte mi ha dato l'idea del mio e da quest'idea soltanto poté sorgere [...] il sistema nel quale stiamo per entrare »³⁶.

Il legame di questo primo tentativo herbartiano col pensiero di Fichte è d'altro canto evidentissimo, nella struttura, nella problematica, nella stessa terminologia. Questo breve, denso scritto non è però soltanto un ripensamento di alcuni elementi della filosofia fichtiana; esso getta anzi le basi della psicologia herbartiana così come si presenterà nel suo pensiero maturo³⁷. Presenza ingombrante comunque quella fichtia-

³⁵ HSW, I, 93.

³⁶ HSW, I, 94.

³⁷ Cfr. in particolare la *Psychologie als Wissenschaft*, §§ 24 e ss.; HSW, V, 237 e ss.

na, se è vero, come ebbe a dire G. Hartenstein che il legame ancor troppo stretto con Fichte, l'incapacità o l'impossibilità, nonostante tutto, di liberarsi completamente dell'influenza del maestro, grava su questo scritto, intralciandone lo svolgimento, recando impaccio alla deduzione³⁸.

Piú che a temi genericamente fichtiani o della scuola, Herbart, come notò già Capesius, discute alcuni problemi specifici affrontati da Fichte nella *Deduzione della rappresentazione*. In questa parte della *Dottrina della scienza* Fichte, dopo aver percorso la via che, muovendo da un principio filosofico giunge ad un fatto reale, dopo cioè avere problematizzato la coscienza e lo spirito finito che il sapere filosofico aveva presupposto, compie il percorso inverso. Se il punto di partenza della prima serie deduttiva è appunto la problematizzazione della condizione certa di un fatto certo, e il punto d'arrivo è un fatto reale dello spirito, è cioè la deduzione del punto di vista della coscienza comune, ovverossia la deduzione dell'immaginazione come facoltà fondamentale dell'Io teoretico, la seconda serie è invece la deduzione del punto di vista filosofico, cioè la deduzione dell'astrazione come facoltà fondamentale della coscienza filosofica. Il processo condurrà quindi dalla coscienza sensibile alla coscienza filosofica.

Si tratta qui di dedurre sistematicamente le facoltà conoscitive, chiarendo i rapporti esistenti tra immaginazione, intelletto, giudizio e ragione, per giungere alla coscienza filosofica e alla giustificazione delle leggi e della riflessione che stanno alla base dell'attività filosofica. La conclusione sarà che l'Io teoretico non è sufficiente a spiegare se stesso e si dovrà dunque passare alla filosofia pratica. Il processo va dal pensiero naturale che non ha coscienza di sé e si perde nell'immaginazione, allo spirito teoretico che prende piena coscienza di se stesso. Ovviamente nel primo momento di questa evoluzione, i diversi elementi sono visibili soltanto alla riflessione filosofica, giacché la coscienza reale è perduta nel suo oggetto. Nel secondo momento di contro, la riflessione filosofica diventa essa stessa uno dei termini della questione. Nella prima fase le tre facoltà che costituiscono lo spirito teoretico: immaginazione, intelletto e ragione sono indistinguibili e separabili soltanto dal filosofo, nella seconda fase esse si pongono separatamente, nella piena con-

³⁸ J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Hartenstein, Leipzig 1850-1852, Bd. XII, p. xi.

sapevolezza delle loro diverse competenze, ancorché, naturalmente organicamente connesse.

Lo spirito prende coscienza del prodotto dell'immaginazione, ma gli elementi che compongono questo atto teoretico non sono ancora per lo spirito, ma per il filosofo. È il filosofo che ricostruisce la rappresentazione in cui sono riunite tutte quante le facoltà dell'Io teoretico.

È chiaro che l'Io non può essere cosciente della sua attività in questa produzione dell'intuito come tale, attività, che, non essendo riflessa, non è attribuita all'Io. (Solo nella riflessione filosofica, che noi ora svolgiamo, e che dobbiamo sempre accuratamente distinguere dalla comune e necessaria, essa è attribuita all'Io)³⁹.

Scopo di questo primo momento della riflessione filosofica è quello di spiegare come il soggetto conoscente prenda coscienza di un prodotto dell'immaginazione e lo consideri come una cosa esistente fuori di sé, come qualcosa di reale. In questo processo l'intelletto funge da mediatore tra immaginazione e ragione: l'intelletto « si può definire come l'immaginazione fissata dalla ragione, o come la ragione provvista di oggetti dell'immaginazione ». L'intelletto insomma è la facoltà in cui ciò che è mutevole « permane, è, per così dire, spiegato »; esso non produce come l'immaginazione, ma contiene realtà e solo dopo che è stato compreso dall'intelletto il prodotto dell'immaginazione diventa realtà. Proprio in qualità di facoltà mediatrice, esso contiene realtà: « solo nell'intelletto v'è la realtà (benché per opera dell'immaginazione); esso è la facoltà del reale; solo in esso l'ideale diventa reale ». L'intelletto non è coscienza dell'immaginazione, ma originaria coscienza della realtà; esso non è separato dall'immaginazione; da qui deriva « la nostra salda convinzione della realtà delle cose al di fuori di noi e senza niun intervento nostro, perché noi non siamo coscienti della facoltà della loro produzione »⁴⁰. Da qui prende l'avvio il processo di appropriazione della coscienza di sé dello spirito teoretico attraverso un processo di astrazione sempre più elevato, fino all'astrazione assoluta. Ora l'immaginazione si pone al di sopra dell'intelletto come facoltà del reale che prende la forma del giudizio. Ora si ha la possibilità di separare l'oggetto della conoscenza dalla conoscenza che se ne ha. « Giudizio è la facoltà, finora libera, di riflettere su oggetti già posti nell'intelletto, o di astrarre da essi, e, secondo la misura di questa riflessione o astra-

³⁹ FSW, I, 230; FGA, I², 371; trad. it. cit., p. 183.

⁴⁰ FSW, I, 234; FGA, I², 374; trad. it. cit., p. 187.

zione, di porli nell'intelletto con maggiore determinazione »⁴¹. Il giudizio si pone insieme come sintesi d'intelletto ed immaginazione e come facoltà che va oltre l'intelletto, dando luogo alla coscienza della coscienza; ma il giudizio fa anche sí che l'intelletto diventi cosciente di essere una facoltà del reale: l'intelletto sa di pensare il suo oggetto. Il giudizio a sua volta presuppone la ragione come facoltà di astrarre assolutamente. Anche la ragione ha diverse determinazioni; da un lato si presenta come sintesi di giudizio ed intelletto, dall'altro, grazie alla sua capacità di astrarre da ogni contenuto, pone la separazione di intelletto, giudizio e ragione; infine essa è condizione, come s'è detto, del giudizio. A questo punto sorge la distinzione tra soggetto ed oggetto, cioè l'astrazione e l'intelligenza prende coscienza di sé come autocoscienza.

Se tutto ciò ch'è oggettivo è annullato, resta almeno ciò che determina sé medesimo, e che da sé medesimo è determinato, l'Io o il soggetto. [...] Ma ora l'Io è determinato come ciò che resta dopo l'annullamento di ogni oggetto per opera dell'assoluta facoltà di astrazione; ed il non-Io come ciò, da cui può astrarsi per mezzo di quella facoltà di astrazione; e perciò noi ora abbiamo un saldo punto di distinzione tra l'oggetto e il soggetto⁴².

La coscienza filosofica cui tende tutta la deduzione, consiste nel pensare la stessa autocoscienza. Essa dunque è la suprema astrazione, la possibilità di pensare la coscienza in quanto tale. L'intelligenza prende coscienza puramente di sé, cioè astra da ogni oggetto e si piega su di sé: « Tutto ciò, da cui io posso astrarre, tutto ciò che io posso allontanare col pensiero [...] non è il mio Io, ed io l'oppongo al mio Io solo per fatto che lo considero come suscettibile d'essere allontanato col pensiero ». Si è con ciò raggiunto un punto di vista ancora superiore all'autocoscienza e cioè la consapevolezza che ciò da cui si fa astrazione è il non-Io, ché esso è la condizione della possibilità dell'astrazione medesima. Si è raggiunto il pensiero dell'autocoscienza, ma anche l'autocoscienza, anche l'Io che determina se stesso comporta una limitazione, una nuova dualità di soggetto e oggetto, un rinvio ad un non Io. Quando lo spirito teoretico riflette su di sé, astra da ogni oggetto della conoscenza, ma con ciò prende sé a proprio oggetto. Ma questo porre se stesso è pur sempre pensare un oggetto anche se si tratta dell'unico oggetto dal quale non si può in alcun modo astrarre: pensare l'autocoscien-

⁴¹ FSW, I, 242; FGA, I³, 381; trad. it. cit., p. 195.

⁴² FSW, I, 244; FGA, I³, 382-383; trad. it. cit., p. 198.

za vuol dire pensare se stessi con la consapevolezza che pensare implica sempre un non-Io. È questa la legge della riflessione.

Quanto più cose un determinato individuo può allontanare col pensiero, tanto più la sua empirica auto-coscienza si avvicina a quella pura; — dal bambino, che, per la prima volta, lascia la sua culla, e perciò impara a distinguerla da sé stesso, fino al filosofo popolare, che ammette ancora immagini materiali delle idee, e si preoccupa della sede dell'anima, e fino al filosofo trascendentale, che, almeno, pensa la regola, secondo cui pensare un Io puro, e la dimostra⁴³.

È comprensibile che Herbart si occupi con particolare interesse di questa parte della filosofia fichtiana, anche se la svolgerà in senso decisamente realistico. Il punto di partenza del sapere filosofico è per lui ormai l'esperienza della coscienza comune. Il mondo dell'immediatezza, dei concetti dati è un che di contraddittorio che va superato, va ricostruito razionalmente, anche se la posizione della coscienza comune è ineliminabile. La filosofia non può partire direttamente dalle cose in quanto la conoscenza di quest'ultime deve essa stessa venir considerata come un risultato nel processo del pensare; si tratta appunto di giungere, muovendo dai concetti, alla conoscenza della vera realtà, evitando di assumere dei concetti e delle entità non criticamente stabilite o dei modi di pensare che abbandonino lo spirito dell'indagine.

Il punto dal quale prende le mosse Herbart in questo suo saggio giovanile si ricollega esplicitamente ai precedenti scritti critici su Schelling. Si tratta cioè di rendere possibile l'Io, le contraddizioni contenute nell'Io. L'Io infatti, il concetto del porre sé, del rappresentare sé, conduce per Herbart inevitabilmente ad un circolo vizioso, di rappresentazione in rappresentazione. L'essenza dell'Io si riduce in fondo a questo rappresentare e le altre determinazioni che gli sono state attribuite, sono meramente accidentali. Infatti, egli prosegue, quanto più si approfondisce la rappresentazione e la si libera di tutto ciò che è accidentale, l'Io si rivela in tutta la sua incertezza ed inafferrabilità, nell'oscillare tra tutti i possibili sostrati. Il fatto è che l'Io è sempre determinato da quelle rappresentazioni che a volta a volta sono le più forti e che quindi escludono o rendono secondarie le altre. D'altro canto la caratteristica dell'Io di rivolgersi ad un dato esperienziale fa di lui « uno dei più alti concetti generali, sotto il quale possono essere sussunti innumerevoli enti ». Ma questo dato muta continuamente e con esso l'Io. Si ha così

⁴³ FSW, I, 244; FGA, I², 383; trad. it. cit., p. 198.

una situazione apparentemente contraddittoria, per cui ciò che poi si separa, appare identico, perché per la riflessione tutto è unito finché non si mostra la necessità di scomporlo, necessità che ha origine nella distinzione dei concetti di pensiero e dell'« altro », che pure, « quanto all'essere » sono concetti connessi. La necessità di tale legame si trova appunto nel concetto di pensare in sé:

Vale a dire, grazie ad un'astrazione s'è formato il concetto del pensiero (che indica un cambiamento di pensieri interno e non generato da sensazioni attuali); unite a lei, mediante l'identità dell'essere, v'era un volere, un sentire, un corpo e così via, che tutto insieme, in quanto il pensiero vi appartiene, costituisce il pensante; attraverso la sussunzione del pensante sotto il pensato, sorge il pensare sé, ovvero l' Io ⁴⁴.

L'Io però, che s'è così ottenuto, si sviluppa all'infinito in due direzioni diverse; da una parte perché il suo pensiero può sempre essere pensato da un nuovo pensiero; dall'altra, in quanto nuove rappresentazioni gli danno nuove determinazioni. Unito al concetto del pensiero in generale, egli continua, vi è già quello del pensato, benché da esso diverso. Dalla stessa identica « massa », la successione dei pensieri, dunque, una astrazione ha tratto fuori la forma, il pensiero, e quell'altra la materia, il pensato. Herbart è convinto che una soluzione dei problemi sollevati potrà essere trovata soltanto mediante una rigorosa analisi psicologica.

Ciò che è altro, egli osserva, qualsiasi cosa si intenda con ciò, non potrà diventare mai una cosa sola col pensiero di sé. Il concetto di Io presuppone qualcosa d'altro a cui è unita l'attività della coscienza, ma in questa stessa unione esso deve nuovamente essere « distinto » come non-Io. Per sé solo tuttavia il concetto dell'Io non può sussistere. L'Io è costretto a rimandare continuamente a nuove entità e quindi si basa su di un « molteplice non-Io » in cui ogni determinazione singola gli risulta accidentale. In sostanza l'Io « è la massa che rimane unita, dei ricordi, delle aspirazioni e dei sentimenti (insieme al corpo), perciò la materia del mutamento dei pensieri » ⁴⁵. Questa massa però non è mai presente in un'intensione costante. Così, quando c'interrogiamo su noi stessi, siamo costretti a percorrere appunto questa massa. Il mio pensare me, il mio Io non è certamente uguale alle mie sensazioni, alle mie percezioni che mi sembrano accidentali e tuttavia « se voglio dare

⁴⁴ HSW, I, 104.

⁴⁵ HSW, I, 105.

un senso al pensare me », devo necessariamente attribuirgli questa o quella sensazione e il loro succedersi come « ciò che è contenuto nel *Me* rappresentato ». La conclusione cui si è giunti è la reciproca esclusione di un molteplice contenuto delle rappresentazioni. Il quadro che presenta Herbart ricalca, almeno nella struttura, la successione fichtiana. Si sono distinti infatti nell'Io « molteplici connessioni delle riflessioni con molteplici altre ». Se prima si avevano molteplici riflessioni e l'identità sembrava « arrestarsi all'altro », ora questo si è palesato come un « molteplice accidentale » e la riflessione funge qui da unificazione. Per la prima volta dunque la differenza delle riflessioni si manifesta come azione; sarebbe infatti contraddittorio considerare lo stesso atto insieme come rappresentare e rappresentato. Questo processo di unificazione, questa attività porta ad un agente che viene pensato mediante due concetti generali: « la connessione con l'altro e la riflessione ». I due concetti combinati danno il percepire. Si è qui distinto un « porre di queste connessioni », cioè il « porre della sensazione » che è costituito dal porre le connessioni, la riflessione ed il loro confronto. Quindi « il confronto di quel porre e di quella riflessione con il connesso in una unità ». Da ciò consegue che quelle connessioni debbono essere poste come molteplici, che l'unificazione di ognuna di quelle connessioni è accidentale, che sopra quell'unificazione e quelle connessioni è posta una riflessione. Inoltre il porre di riflessioni superiori e inferiori; infine il porre della serie infinita di riflessioni superiori. « Nel porre sé, il sé è insieme: 1) il porre e 2) un'unione con molteplici altri ». Herbart dunque ritiene fondamentale il richiamo all'altro, « all'unificazione di un molteplice altro », anche se questo altro rimane pur sempre rappresentazione.

Così l'unificazione di queste rappresentazioni o immagini sarebbe proprio il rappresentare medesimo. Ma le specifiche determinazioni di esse sarebbero certamente estranee all'Io, perciò qualcosa d'altro da lui, e questo altro dev'essere introdotto in quello proprio mediante l'unificazione, ma, per la purezza dei concetti, deve però essere distinto da esso ⁴⁶.

Ma l'atto dell'unificazione con l'altro non è il porre medesimo, ma può essere considerato un atto autonomo dell'egoità: « per se stesso non è assolutamente nulla ». Soltanto nella misura in cui esso può venire unito ad altre rappresentazioni, può quindi essere definito un « tendere all'u-

⁴⁶ HSW, I, 97.

nificazione. È assurdo infatti pensare ad una tendenza contraria che vuole separarsi da ogni unione, perché ciò sarebbe appunto qualcosa per se stesso, senza l'altro. L'Io dunque è « un'attività omogenea », alla quale va ascritta un'intensità, giacché contiene un « molteplice fare » che non esprime altro se non « la possibilità nell'Io di essere unito ad un molteplice non-Io ». Da tutto ciò segue che l'Io « è semplicemente una sola attività; una sola attività fa anche soltanto una cosa sola ». Le rappresentazioni molteplici sono soltanto un che di posto e tuttavia la loro determinatezza non deve in alcun modo perdersi. L'Io appare dunque insieme come uno e come molteplice, ma « la pluralità nell'unità è la grandezza ». Se si fa astrazione dal molteplice, dalla materia, la grandezza si riduce a « vuota forma »; così la molteplicità non è piú qualcosa di semplicemente separato, ma « la continuità; non è l'uno nell'altro, ma l'uno accanto all'altro »⁴⁷. Sono cosí ormai fissati gli elementi che resteranno costanti nella considerazione dell'Io da parte di Herbart, Io che non è un principio reale⁴⁸, non è nulla di originario, di identico, di persistente: « l'Io dell'uomo, solamente nell'astrazione è una rappresentazione compiuta, conclusa »⁴⁹. È ormai chiaro che esso è un concetto estremamente oscuro, « un mistero naturale », come lo definirà, richiamandosi esplicitamente a Reinhold⁵⁰. Herbart giunge a dire che « l'individualità è accidentale per la personalità », la « base » dell'Io cangia continuamente. Anche l'identità dell'essere, come ogni altra, è soltanto una delle nostre rappresentazioni; ma d'altro canto non si può indicare nessuna rappresentazione che sia sempre stata connessa con quella dell'Io. Non si deve tuttavia confondere la molteplicità delle rappresentazioni con un confuso « affastellarsi » di rappresentazioni diverse.

La dottrina del sapere medesimo mostra un'unità sintetica del concetto di tutte le riflessioni che compongono l'Io; cioè, presupposto che una riflessione prosegua lo scambio delle sensazioni, cosí deve durare anche la formazione del concetto generale dei pensieri, del pensare, la nozione del pensante, la sussunzione di esso sotto il concetto del pensato, ed una nuova sussunzione del concetto cosí formatosi del pensante-in-sé-stesso, sotto lo stesso concetto del pensato, — tutto ciò deve necessariamente aver luogo e la riflessione rimandare infinite volte a se stessa⁵¹.

⁴⁷ HSW, I, 98.

⁴⁸ Cfr. HSW, X, 19.

⁴⁹ HSW, IX, 195.

⁵⁰ HSW, VI, 168.

⁵¹ HSW, I, 107-108.

Le difficoltà tuttavia non sono pienamente superate: l'Io infatti « nello stesso tempo richiede ed esclude l'identità con l'altro ». I singoli oggetti della sensazione debbono essere accidentali per l'Io, debbono essere cioè posti come « uniti e non uniti ». Finora, continua Herbart, è stata considerata soltanto l'unificazione, ma « l'Io deve aggiungere la non unificazione? ». Deve forse quella non unificazione rendersi necessaria per sua propria « coercizione »? La forza coercitiva sarebbe dunque il non Io e l'Io si troverebbe involto nell'inevitabile « illusione, e cesserebbe così di porre sé, cioè di essere Io, perciò, in generale, di essere ». Tuttavia unificazione e non unificazione devono avere luogo, ma l'una esclude l'altra; l'una deve essere, ma anche l'altra dev'essere. Cioè quando l'una cessa, l'altra deve presentarsi, dunque l'Io deve poter perdurare; perciò noi non possiamo fare a meno di ammettere la successione nell'Io, di porlo nel tempo. « La tendenza unificata trapassa da una unificazione ad un'altra ». È ancora la riflessione che pone questo trapassare, essa quindi pone il momento passato come ancora presente, ché se così non fosse, non soltanto non sarebbe possibile alcun Io, ma la riflessione cesserebbe di essere quello che è. Con ciò la riflessione non pone il sentimento passato, semplicemente accanto al seguente, ma anche trapassante nel seguente; così essi devono trovarsi su una medesima linea di continuità (continuità dei colori, dei toni, ecc.). La caratteristica di questi sentimenti che si trovano su una linea di continuità è quella di escludersi a vicenda. Il trapassare indica appunto una tale esclusione, perché altrimenti non avremmo nulla di accidentale che implica appunto essere e cessazione.

Il perdurante porre, dunque, non sussiste accanto al nuovo porre e giacché questo porta con sé la necessità del presente sensibile, quell'attività ponente trova opposizione, diventa dunque un tendere; e un tendere della riflessione è un volere nel senso più generale della parola. L'intensione del volere si regola secondo la forza del precedente porre reale, in relazione a quello presente⁵².

Si deve pensare l'attività dell'Io come divisa in un'infinita molteplicità che possiede grandi infiniti ed intensione molteplice. L'attività dell'Io va pensata infatti intensivamente e cioè come « consistente di *innumerevoli* gradi ». Tale attività coinvolge sia la « facoltà dell'unificazione », sia la riflessione vera e propria. L'identità che viene attribuita all'Io non sta a significare che debbano essere coinvolti sempre tutti i

⁵² HSW, I, 99.

gradi della sua intensione a cui in ogni modo non corrisponde una specifica facoltà, altrimenti si otterrebbe un semplice aggregato di enti assoluti. È quindi possibile che diversi gradi, o anche tutti insieme, si riferiscano ad una sola impressione, perché se si escludessero a vicenda, « l'Io non sarebbe intensione, ma un tutto estensivo »⁵³. Ogni sentimento può dunque essere forte o debole, ma qualunque grado esso abbia, il seguente deve « escluderlo, anche se non toglierlo »: ciò che precede, chiarisce Herbart in una nota, « non è tolto, ma soltanto diminuito, non ha perso senza dubbio in estensione, perché non l'aveva, ma in intensione »⁵⁴.

Il primo reale porre è trasformato soltanto in parte in un tendere. Da un forte porre può derivare un forte tendere, perché vi è molto da impedire. Se però l'ostacolante non è sufficientemente forte, anche il tendere non diventa forte, ma la reale rappresentazione rimane vivace⁵⁵.

La trattazione di Herbart prosegue con una sottile analisi psicologica dei processi dell'Io che getta le basi delle sue principali teorie psicologiche, dalla determinazione quantitativa delle strutture psichiche che anticipa il calcolo matematico applicato alla psicologia, alla teoria dell'impedimento delle rappresentazioni, in conformità alla loro intensione, all'opposizione, ecc. Noi però non lo seguiremo, perché avremo modo di riprendere più diffusamente questa problematica più avanti.

Il breve saggio herbartiano si conclude con la trattazione della formazione dei concetti astratti in generale e del concetto dell'Io in particolare. Se molti A sono esclusi da un B a loro opposto, questa azione dell'escludere deve comportare una intensione assai maggiore dell'aggiunta delle determinazioni specifiche di ciascun A. Tale aggiunta è « infinitamente debole » e dev'essere « sussunta » sotto tale « posto, che si chiama concetto generale ».

Dal mutamento dei sentimenti, dalle loro connessioni, dalle loro intensioni si sviluppa nell'essere razionale un « molteplice mutamento di pensieri » che « rappresenta i prodotti della cosiddetta immaginazione in molteplici forme ». Ai concetti generali è connessa poi la « riflessione » (*Nachdenken*) che è una tensione di quelle determinazioni particolari che « hanno dato loro saldezza, perdendo la loro intensione » ed ora si

⁵³ HSW, I, 109.

⁵⁴ HSW, I, 99.

⁵⁵ HSW, I, 110.

riprendono lentamente. Ora si può dedurre il concetto della personalità, dell'Io.

La massa delle aspirazioni, dei ricordi e dei sentimenti presenti — benché in mutevoli intensioni, è sempre insieme; ciò che sempre rimane legato ad essa (il corpo) è visto come una cosa sola con lei; il restante ora unito, ora non unito, viene posto a lei accidentalmente.

Così Herbart conclude:

Come unità essa richiede anche un nome proprio: — si chiami *Pietro*. Per questo Pietro le particolari determinazioni attraverso le quali egli passa, sono accidentali; se queste determinazioni sono accolte in concetti generali, egli viene sussunto in essi. Ché ciò significa ora: Pietro vuole, ora: Pietro pensa. A cosa pensa? Ciò dev'essere sussunto sotto il pensiero. Risposta: Pietro pensa a Pietro. E nell'istante seguente, a condizione che fosse prevista la domanda: a cosa pensa ora Pietro? — Pietro pensa che egli pensa a Pietro. Ecco l'Io⁵⁶.

Con ciò sarebbe risolto il problema dell'Io e dell'origine delle rappresentazioni che Herbart, pur ereditandolo da Fichte, ha impostato in termini apertamente realistici, anche se di un realismo consapevole della lezione fichtiana. Forte di questi risultati, Herbart si accinge a lasciare Berna, per cercare una cattedra in un'Università tedesca.

⁵⁶ HSW, I, 103.

CAPITOLO VII

LAVORO E PENA. HERBART A BREMA

La partenza da Berna fu favorita da una serie di circostanze esteriori, tra le quali la mutata situazione politica della Confederazione svizzera, sotto la spinta rivoluzionaria, con la fondazione della Repubblica Elvetica una e indivisibile. Queste circostanze ebbero una notevole ripercussione nell'ambito della famiglia Steiger, presso la quale Herbart si trovava, e contribuirono a rendere penoso e sempre piú gravoso il soggiorno al giovane precettore. Cosí egli, prendendo piú o meno a pretesto la difficile situazione familiare che porterà alla definitiva separazione dei genitori, lascia Berna il 6 gennaio del nuovo secolo. Fallito ogni tentativo di riconciliare i genitori, ad aprile si trasferisce a Brema, presso l'amico Smidt, con l'intenzione di completare gli studi universitari, interrotti a Jena.

Inizia cosí un periodo di raccoglimento e di studio, un periodo « pieno di lavoro e di pena ». Nella quiete di un periodo privo di particolari incombenze, Herbart cerca di mettere ordine nei propri pensieri e di fare il punto sulle sue ricche e svariate esperienze Bernesi. È qui che maturano e prendono corpo le sue prime importanti opere pedagogiche, nelle quali si sentono ancora vivi gli echi della sua attività di precettore e degli stimolanti rapporti con Pestalozzi. Potrebbe anzi sembrare che Herbart sia completamente immerso nelle problematiche pedagogiche e certamente esse rivestono una posizione centrale, anche perché egli sta ormai maturando una posizione autonoma che si allontana sempre piú consapevolmente da Pestalozzi. Ma sarebbe un errore pensare che la pedagogia assorba tutte le energie del filosofo. Herbart deve avere ormai chiari i punti fondamentali del suo pensiero, sia perché la sua pedagogia su tali fondamenti teorici si basa, sia perché risulterebbe

altrimenti incomprensibile la lucidità e l'organicità delle tesi con le quali egli, nel 1802, otterrà dottorato e libera docenza. È vero però che le testimonianze di questa attività speculativa in nostro possesso sono assai scarse e si riducono a pochi, densi, ma brevissimi frammenti.

L'attenzione di Herbart è ancora una volta rivolta in primo luogo al problema dell'Io, quasi volesse fissare definitivamente le posizioni nel frattempo raggiunte. Per l'idealismo, scrive nel *Zur Kritik der Ichvorstellung*, non presenta alcuna difficoltà la proposizione: Io sono, come affermazione di un essere senz'altre determinazioni, cioè l'oggettivo nell'Io, né la proposizione: Io sono Io, nella quale si afferma la coincidenza di tale essere con il pensiero di questo essere. Infatti un'intelligenza il cui atto non giunge alla coscienza, non sente alcuna esigenza di sollevare dubbio alcuno; essa pensa immediatamente un essere ed un pensare questo essere. Per l'idealismo dunque tutto ciò è di per sé evidente; non è necessario alcun processo deduttivo per giungere a tali conclusioni. L'« Io è dato immediatamente », « Io sono immediatamente Io »; così, secondo Herbart, si può riassumere la concezione idealistica. Sembra dunque tutto molto semplice e chiaro. Dinnanzi a questa « felice semplicità », la faticosa ricerca scientifica può sembrare fatica inutile; ma questa concezione in realtà blocca la ricerca: il principio di identità e la relazione si contraddicono a vicenda. La scienza viene contrapposta all'identità. Mentre nel principio idealistico si pretende di raggiungere immediatamente il sapere, la scienza resta connessione di elementi diversi; essa resta inevitabilmente ancorata al finito, e quindi la pretesa di fondare la filosofia come scienza, nel senso di Schelling, è non soltanto illusoria, ma assurda. Così quell'apparente semplicità, ad un'analisi più accurata si dissolve, mostrando la sua complessità e contraddittorietà. L'Io da assoluto diventa contingente. Ciò che l'idealismo ha ottenuto è semplicemente questo: « ha dimostrato con ciò un solo pensante che, tra gli altri oggetti del suo pensiero (per lui tutti quanti accidentali), pensa anche se stesso ». L'Io si trasforma in un concetto derivato da « pensieri del tutto diversi ». L'Io dunque è mediato dal pensiero, cioè non è qualcosa di dato assolutamente, di originario, ma di derivato, di originato:

S'è evidenziato come un pensare — nel concetto sempre più generale — e come un essere al quale sia proprio questo pensare, si compenetrano e si connettono nell'unità delle sensazioni presenti, in un immediato senti-

mento di sé e pensare sé, non come rappresentazioni innate, ma come concetti acquisiti¹.

In questo modo l'Io viene anche determinato nel tempo. L'Io si può spiegare soltanto mediante la sua relazione più o meno accidentale con altri oggetti; esso altro non è che un oggetto tra gli oggetti. Nella rappresentazione idealistica dell'Io si nasconde quindi una contraddizione. L'errore sta nel ragionamento ed in particolare nel tentativo di pensare come una cosa sola l'essere e l'Io; ma al concetto dell'essere in generale, l'Io non è assolutamente essenziale. Anche il pensare, afferma Herbart, « è », cioè anche il pensare ha un essere. Di conseguenza l'essere pensato è proprio questo essere del pensare, ovvero: « il pensare pensa un suo proprio (del pensare) essere ». Giacché però il pensare *in actu* non può essere pensato mediante quest'atto, « il pensare penserebbe il suo essere nella qualità, come suo (del pensare) essere — ché in questa qualità si trova l'atto stesso del pensare ». Questa è l'unica qualità dell'essere e se venisse meno, ne scaturirebbe un « essere completamente nudo »; l'intelligenza dunque « pensa il pensare del concetto generale di essere, — perciò di un qualche essere — ma non certo l'Io! ». Di conseguenza « l'essere del pensare è la realtà stessa del pensare, o il pensare reale, l'atto del pensare »; ma questo è proprio ciò che non può essere pensato. Così l'intelligenza « pensa un pensare che pensa proprio ciò che non può essere pensato ». L'identità proposta dagli idealisti risulta quindi un non senso. Sono così già state evidenziate due conseguenze della tensione contraddittoria celata nell'identità di essere e Io, ne manca ancora una. La rappresentazione, insiste Herbart, è sempre la medesima, sia che il suo oggetto sia un oggetto reale, sia un oggetto immaginato; soltanto che essa si trova nella condizione di perdere e conservare insieme il suo essere. Così anche la rappresentazione di me stesso « è »; essa anzi è rappresentazione proprio perché lascia cadere « l'essere del suo rappresentato ». Ma allora l'essere di me in quanto rappresentato e l'essere di me in quanto rappresentante sono la stessa cosa. Ne deriva che io sono duplice; ma d'altro canto io sono anche lo stesso, di qui un'insolubile contraddizione:

L'essere della rappresentazione, il rappresentare, è ciò che di più semplice possiamo pensare, un solo atto, che noi non possiamo spezzare. Ma l'essere dell' Io rappresentato deve insieme essere e non essere lo stesso, — dunque deve essere

¹ HSW, I, 113.

duplice e deve essere composto di Io e Non-Io — un'unità dinamica di entrambi; — ed io sono duplice, essendo io insieme semplice ed anche duplice².

Con ciò Herbart conclude la sua critica. È evidente che qui non si tratta tanto di rifiutare il concetto di identità; l'identità però è insostenibile quando, secondo l'interpretazione dell'idealismo fornita da Herbart che è certamente più vicina alle posizioni di Schelling che non a quelle di Fichte, le si dà l'attributo dell'assolutezza. L'identità alla quale invece si richiama Herbart è un'identità logica, un'identità concettuale che tiene comunque fermo il punto di vista del finito e del reale.

Chiarito ormai definitivamente questo punto Herbart si propone di mostrare le differenze tra l'idealismo di Kant e quello di Fichte, sia per evidenziare gli elementi positivi di quello rispetto a questo, per quel fondo realistico che egli ritiene di potervi scorgere, sia per denunciare la continuità dell'uno rispetto all'altro.

In un brevissimo scritto, quasi un appunto buttato giù con tratto rapido e sicuro, così Herbart caratterizza i due idealismi. Per Kant, egli osserva, il dato delle sensazioni non è la forma dell'oggetto e tuttavia l'oggetto dell'intuizione, così come quello del pensiero sono formati. Di conseguenza l'oggetto è dato dalle sensazioni « soltanto in parte », per la restante parte esso è il risultato della sintesi mediante la quale l'immaginazione raccoglie gli elementi della sensazione nelle forme proprie del nostro senso, spazio e tempo, e del nostro intelletto, le categorie. Ma in questo modo, conclude Herbart, « tutta quanta la nostra esperienza e la nostra conoscenza si suddivide in una parte che viene da noi ed in una che non viene da noi ». D'altro canto però, giacché quest'ultima non la si può più semplicemente « cogliere teoreticamente », diventa per noi « una cosa in sé completamente sconosciuta ».

Si tratta evidentemente di una semplificazione in parte pretestuosa del pensiero di Kant anche se mette certamente in evidenza alcune delle difficoltà della filosofia critica che, ponendo effettivamente in modo troppo rigido e chiuso il rapporto tra forma e materia del nostro pensiero, lascia insoluti non pochi problemi. Ma proprio questa semplificazione consente a Herbart di evidenziare con estrema chiarezza il legame esistente tra il criticismo e l'idealismo, riconoscendo quindi a quest'ultimo di avere sviluppato tematiche presenti nel criticismo, ma rimproverando a quello appunto di contenere in sé i germi di tale sviluppo. Insomma

² HSW, I, 114.

l'idealismo è uno sviluppo fedele del criticismo, proprio perché ne ha portato alle estreme conseguenze gli errori, ed uno dei più evidenti punti di contatto è per Herbart proprio la teoria della cosa in sé: « proprio questa cosa sconosciuta, ovvero il mondo di queste cose diventa ora anche il rifugio per la nostra libertà, perché qui non basta più la legge della causalità ». Di qui prende le mosse l'idealismo fichtiano:

Ciò che è sconosciuto, rimasto per astrazione di ogni forma come materia, non è più rappresentazione; noi quindi non ne sappiamo nulla e parliamo qui soltanto della nostra propria immaginazione (*Erdichtung*). Fintanto che in quella forma è rappresentato qualcosa di noi essa è completamente sottomessa a noi e alle nostre leggi dello spirito³.

È naturale però che Herbart, il quale, come s'è detto, era particolarmente impegnato in questo periodo nell'elaborazione della sua pedagogia, e ormai sostanzialmente sicuro delle linee fondamentali della sua metafisica, rivolgesse la sua attenzione principalmente alla filosofia pratica. Anche in questo caso tuttavia i documenti in nostro possesso sono piuttosto scarsi e di diverso valore. Bisogna dire che in generale Herbart di questa importante parte del suo « sistema » filosofico che per certi versi può essere visto come un « precorrimto » della filosofia dei valori, si occupò raramente in forma esplicita e compiuta, limitandosi per lo più a brevi e rapidi accenni. Solo nella *Allgemeine praktische Philosophie* (1808) e nell'*Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* (1836) che intendeva completare la prima, Herbart ci dà un'esposizione sistematica della sua morale che considererà comunque definitiva, tanto che non sentirà neppure la necessità di una seconda edizione della sua opera del 1808. Non sarà dunque inutile cercare nei brevi scritti di questo periodo alcuni degli elementi che confluiranno nell'opera maggiore, tanto più che Herbart in una lettera all'amico Hendewerk del 1830 affermerà che la sua filosofia pratica, fatto salvo degli inevitabili sviluppi, era rimasta la stessa, com'egli l'aveva letta a Göttingen nel 1803⁴. Inoltre qui risulta forse ancor più chiaramente che nella *Allgemeine praktische Philosophie* la sussunzione della morale nell'estetica.

³ HSW, I, 115.

⁴ HSW, XVIII, 225. In una lettera a Smidt del 17 gennaio 1808 Herbart scrive: « Quest'epoca che ha quasi distrutto la fiducia, non mi ha tolto la fiducia né nei cuori nobili, né nella scienza. Piuttosto io sono progredito e progredisco nella chiarezza scientifica. Non è stato necessario nessun ritorno. La filosofia pratica, cresciuta sul suolo di Göttingen, germinò a Brema » (HSW, XVII, 4).

La preoccupazione di non entrare violentemente in contrasto coi pregiudizi dell'epoca⁵, spingerà infatti Herbart a non presentarla espressamente nell'ambito dell'estetica, benché insista continuamente sul loro parallelismo.

Il 9 novembre 1800 Herbart tenne con « lusinghiero successo »⁶ una lettura presso la Società letteraria bremese « Museum », fondata dal medico ed astronomo A. W. Olberg, che verrà pubblicata per la prima volta da T. Ziller nel 1871. Si tratta di un testo di carattere chiaramente divulgativo e non ci si può quindi attendere una trattazione sistematica ed esauriente dei temi affrontati, ché, ribadisce Herbart polemicamente, « i risultati della rigorosa ricerca scientifica non possono mai essere presentati attraverso esposizioni popolari »⁷. L'interesse di questo breve scritto sta però forse anche proprio nel suo carattere non sistematico e divulgativo che ci consente di cogliere con maggiore immediatezza il costituirsi del pensiero herbartiano. Esso, tra l'altro, raccoglie alcuni degli elementi polemici contro la filosofia e la cultura contemporanea che abbiamo già sottolineato e anticipa così nella struttura e nella forma alcuni degli interventi più velenosi che avranno come bersaglio soprattutto Schelling e la sua scuola. Herbart dichiara così di sperare di rivolgersi a dei « giovani ancora poco corrosi dalla ruggine dell'epoca ».

La pretesa dell'epoca presente, egli argomenta, di essere superiore, più civile e più colta di quelle che l'hanno preceduta è assolutamente infondata. Certo l'arte si è diffusa largamente e si è anche sviluppata e così l'industria; si sono moltiplicate le invenzioni ed aperti nuovi mercati e tutto questo ha portato non soltanto maggior benessere materiale, ma anche maggiore ricchezza spirituale. Ma ha portato anche volgarità ed egoismo. Il fatto è che tutti questi campi si sono sviluppati disordinatamente, confusamente, l'uno indipendentemente dall'altro, come membra disperse di un organismo lacerato. Come stupirsi che da una simile situazione di confusa varietà, si sia sviluppata un'epoca altrettanto confusa e disordinata? Una situazione del genere non può non avere gravi ripercussioni anche sulla gioventù. Il giovane infatti si vede gettato in mezzo a questo vortice e se è debole rischia di essere sopraffatto dalle contraddizioni; se invece ha un carattere forte, finisce o col

⁵ Cfr. HSW, III, 233.

⁶ Cfr. HSW, XVI, 181.

⁷ HSW, I, 124.

rifiutare qualsiasi valore ad ogni forma di conoscenza, rendendola così tormentata dal dubbio, o, che è lo stesso, finisce per dare valore soltanto alla propria particolarità, l'unica cosa di cui gli pare di poter essere certo. La disarmonia e la frammentazione imperanti portano inevitabilmente ad un conflitto insolubile tra ragione e passione; « sembra così che noi siamo fatti di frammenti eterogenei ed il nostro vero aspetto sia un sogno! »⁸. È necessario quindi ricomporre le parti disperse di quest'unità. L'ideale al quale Herbart si richiama qui è di chiara ascendenza kantiana, ma si poggia sul suo metodo dell'elaborazione dei concetti e consiste nel trovare le idee che siano l'espressione concettuale di rapporti volitivi fondamentali, purificati da ogni contraddizione. Dal confronto tra questi rapporti volitivi fondamentali e quelli reali sorge il giudizio morale, come esigenza di conformare questi a quelli alla luce del gusto morale che ci indica immediatamente, cioè senza mediazione della volontà, l'affermazione e la disapprovazione come piacevolezza o spiacevolezza. È chiaro qui il riferimento alla volontà buona di Kant, ma Herbart ha sicuramente presenti anche Shaftesbury e Hutcheson e forse anche Schiller. Particolare importanza nell'attuale contesto, assume quella che egli chiamerà idea della libertà interiore, che costituisce l'accordo tra ragione e volontà, giudizio e decisione; insomma la volontà si conforma al giudizio, non discorda, perché l'accordo di volontà e ragione piace, mentre dispiace il loro disaccordo che comporta disarmonia interiore. « La legge suprema, scrive Herbart, suprema saggezza e bene supremo sono una cosa sola ed il medesimo pensiero. Il saggio è signore di se stesso e non gli manca nulla. In lui si compenetrano obbedienza e dominio, rinuncia e soddisfacimento »⁹. A questo ideale è quindi necessario richiamarsi se si vuole fondare la morale.

La vita è movimento, prosegue Herbart, ma anche il movimento non può essere una « corsa a perdifiato ». Attività e quiete si devono alternare, equilibrandosi a vicenda. L'uomo è necessitato ad agire già dalle sue prime esigenze, dai suoi bisogni fondamentali. L'uomo nobile è indotto ad agire dal « senso artistico », dal suo sentimento morale. Tale movimento tuttavia non deve portare l'uomo a perdere se stesso, a perdere la propria quiete ed è in questi momenti che si fa viva l'esigenza di rientrare in se stessi. È qui, secondo Herbart, che la religione può e deve venire in aiuto: « la morale spetta all'azione, la religione alla quiete ».

⁸ HSW, I, 118.

⁹ HSW, I, 119.

te »¹⁰. La morale deve guidarci a determinare le nostre decisioni, se vogliamo ritornare serenamente a noi stessi, degni di ciò che abbiamo fatto e se vogliamo trovare pace. La religione invece deve « rasserenare » l'immagine del mondo in cui ci troviamo, ci deve assicurare in modo tale che « noi stessi, con la nostra buona volontà, non ci sentiamo stranieri in un luogo ostile », ché l'intelligenza da sola non basta a rassicurarci. La concezione della religione che traspare da queste brevi pagine è di un sentimento abbastanza raccolto, tanto che ciò che per Herbart ne illumina e ne chiarisce meglio la natura è l'amicizia, dalla quale appunto si ricava più che una spinta all'azione, serenità e quiete interiore.

Herbart non elaborò mai una vera e propria filosofia della religione, nonostante avesse più volte progettato di farlo; ma i pochi cenni che si trovano sparsi in diverse sue opere, sono sufficienti a mostrarci come la sua concezione della religione fosse un tentativo lucidamente razionalistico di conciliare elementi ancora sostanzialmente illuministici, anche se filtrati attraverso Kant, con esigenze nuove, rifuggendo però anche qui dagli eccessi romantici e dall'intolleranza di certi ambienti teologici. Per Herbart i problemi attorno ai quali ruota la problematica religiosa sono sostanzialmente tre: la conoscenza di Dio, la funzione della fede e della religione ed infine la natura della Chiesa. Egli nega con estrema decisione che la ragione possa condurci alla conoscenza di Dio, anche se può fornirci un'idea della divinità. La rivelazione dunque viene ad avere in qualche modo una funzione di integrazione della conoscenza razionale. D'altro canto per Herbart il concetto di Dio è in qualche modo derivato dai concetti morali che in esso si unificano e trovano il loro potenziamento: Dio diventa così una sorta di sintesi delle idee etiche. Comunque il concetto della divinità è raggiungibile come valore supremo soltanto nell'ambito della morale, perché la metafisica non può in alcun modo pervenire ad esso.

Anche la fede, del resto, che per Herbart rimane inevitabilmente qualcosa di soggettivo, non può, proprio per questo suo carattere soggettivo, essere oggetto di discussione filosofica; tuttavia è necessaria e costituisce il fondamento della religione. Quest'ultima poi non va confusa con la speculazione, anche se talvolta può fungere da propedeutica per chi non sia ancora avvezzo alla riflessione filosofica; ma essa va anche distinta dalla morale, per quanto, come s'è visto, le sia molto vicina. Come s'è detto la religione per Herbart, al pari dell'amicizia, deve

¹⁰ HSW, I, 122.

donare serenità e quiete e, anche se piú tardi questo aspetto verrà ampliato, trovando nuove e diverse motivazioni, questo carattere intimo e raccolto della religione resterà sostanzialmente intatto: alla religione spetterà cosí il compito di « consolare gli afflitti, portare sulla retta via i travati, migliorare e acquietare i peccatori »¹¹. Herbart tuttavia cerca di rifuggire da certo sentimentalismo, forse di origine pietistica dal quale pure sembra talvolta attratto; la religione ha comunque un fondamento « oggettivo » che spetta alla teologia mettere in luce. Ma se egli intende prendere le distanze da una visione puramente psicologica e soggettivistica o peggio sentimentale della religione, mette però anche in guardia dal ridurla ad una semplice serie di articoli di fede, come anche però ad esortazioni occasionali. La necessità della chiesa o delle chiese è data appunto dall'esigenza di unire ed organizzare coloro che hanno credenze simili. Esse devono anche cercare di garantire una certa omogeneità nelle opinioni religiose personali, limitando, se necessario, l'eccessiva libertà di espressione¹². La chiesa però non deve in alcun modo ingerirsi ad esempio dell'attività scolastica alla quale deve essere garantita la massima libertà ed autonomia e deve rimanere rigidamente nell'ambito che le è proprio.

Questa fiducia ci preserva da sconcertanti dubbi; essa è la forza benefica che ci dà forza nei tempi di requie, a partire dai quali noi, nuovamente tentati all'azione, possiamo determinarci in modo puramente morale nella nostra volontà, nella scelta dei nostri fini e poi possiamo scegliere i mezzi secondo le prescrizioni della saviezza che viene dalla conoscenza e dal giudizio¹³.

La religione si deve limitare a questo suo compito; guai a quella religione che travalica i propri limiti come certe « religioni dei potenti » che si presentano agli uomini coi caratteri della paura e del terrore. Simili concezioni della religione dichiara Herbart, sono del tutto analoghe a certi « filosofemi » che « presuppongono dei potenti nel regno dei concetti ». Ancora una volta una scoperta allusione all'idealismo ed all'aristocraticismo filosofico cui conduce il ricorso all'intuizione intellettuale. È facile, prosegue Herbart, entro tali sistemi lasciarsi andare a forme di esaltazione e credersi piú forti di quello che si è. Cosí invece di attendere i risultati della ricerca rigorosa, si pone « un principio su-

¹¹ HSW, IX, 67.

¹² HSW, IX, 72.

¹³ HSW, I, 122.

premo nel regno dei concetti », dal quale deriva tutto il resto, in modo che sembra tutto facilmente risolto, anche se in realtà non ci si è mossi dal punto di partenza. Ben diverso, egli insiste, dev'essere il nostro sforzo di comprendere e di impadronirci dei concetti di cui necessitiamo per capire il mondo che ci circonda. Con questo controllo dei concetti si dà ordine « ai pensieri e si mette al suo giusto posto ciò che prima ci confondeva il capo e ci inquietava l'animo »¹⁴. È già qui chiaramente adombrata, come si vede, quella che è la concezione fondamentale della filosofia di Herbart. La filosofia, come si vedrà meglio in seguito, è per Herbart essenzialmente « elaborazione di concetti »; il materiale di cui si serve sono i nostri pensieri, le nostre riflessioni che debbono appunto essere raccolti e unificati col maggior rigore e la maggior chiarezza possibili. Ma qui viene adombrato anche il « sistema » filosofico herbartiano. L'etica come la religione rientrano nella filosofia pratica; soltanto la filosofia può consolidare quell'« agitarsi di sentimenti oscuri » che ci si affollano dinnanzi; essa sola può indebolire e forse far scomparire le forze contrastanti in continuo conflitto. La filosofia si fa strada tra i due « scogli » di ciò che non si può e ciò che non si deve essere. Alla filosofia teoretica, ovvero alla metafisica, spetta solo il compito di sottoporre a rigorosa critica le rappresentazioni religiose, ma la religione in quanto tale rimane « una faccenda della fede e del cuore ». Viene così stabilita una chiara distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica. Quest'ultima ha il « bel compito » di dare ordine alle nostre « questioni morali ». Certo essa non può pretendere di imporre una volontà, ma può e deve contribuire a dare fondamento ad un volere morale, in modo da porre l'uomo nella condizione o di svilupparlo nel suo intimo o di renderlo chiaro e consapevole. Se la filosofia pratica si occupa essenzialmente delle norme dell'agire umano e quindi si fonda essenzialmente sul dovere, la filosofia teoretica ha come oggetto di studio il reale, ciò che è, in quanto è.

Ciò che può sapere la metafisica, si rivolge in parte al chiarimento della possibilità di ogni conoscenza, in parte al chiarimento della natura, in parte ai fondamenti delle scienze matematiche. Principalmente, però, l'attività speculativa è una preziosa ginnastica dello spirito che ci gioverà poi in ogni altra attività del pensiero¹⁵.

¹⁴ HSW, I, 124.

¹⁵ HSW, I, 126.

Kant dunque ha commesso un grave errore, foriero di ancor piú gravi confusioni, a definire assurdamente la sua filosofia pratica, metafisica dei costumi. Filosofia pratica e metafisica debbono restare assolutamente separate. Di questo passo, scriverà sarcasticamente Herbart, si giungerà a parlare di una « metafisica del processo civile » e di una « metafisica del suonare il violino »¹⁶.

Un approfondimento ed un allargamento dei temi toccati nel breve saggio che abbiamo appena esaminato, si trova in un altro breve scritto il cui nucleo centrale deve risalire con ogni probabilità al primo periodo della permanenza di Herbart a Brema¹⁷. Questo « saggio sulla formazione del carattere » il cui titolo originario doveva essere *Grundlinien der höhern Erziehung*, era stato scritto in vista di un perfetto accordo teorico con l'amico Ziemssen, col quale Herbart aveva progettato di fondare un istituto pedagogico¹⁸. Purtroppo non possediamo il testo di questa laboriosa redazione, ma possiamo ricostruirne, almeno in parte, le linee principali attraverso alcuni inediti herbartiani noti come *Aelteste Hefte*¹⁹ ed in particolare attraverso le pagine dell'appendice, aggiunta da Herbart alla seconda edizione del 1804 del suo *Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung*, col titolo *Ueber die ästhetische Darstellung der Welt*. Questo « frammento di un saggio piú vecchio » che « originariamente era stato scritto come chiarimento per un amico », come lo definisce Herbart medesimo nel poscritto alla seconda edizione dell'opera ricordata²⁰, ed al quale egli attribuirà sempre notevole importanza²¹, doveva avere la funzione di fondare teoricamente e di immergere correttamente, sia pure in modo rapido, quel « piccolo punticino » che è l'*ABC dell'intuizione* nel sistema generale dell'educazione. Noi però lo estrapperemo da questo contesto, lasciando sullo sfondo la problematica pedagogica che non rientra nell'immediato interesse di questo lavoro, e lo

¹⁶ HSW, V, 206.

¹⁷ Herbart vi fa riferimento in una lettera a G. A. von Halem del 24 dicembre 1801. Cfr. HSW, XVI, 247.

¹⁸ Cfr. HSW, XIX, 128.

¹⁹ Cfr. J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, hrsg. von O. Willmann und Th. Fritsch, Osterwieck/Harz - Leipzig 1919, Bd. III, pp. 505-540.

²⁰ HSW, I, 256. Sul problema della datazione del saggio herbartiano, si veda Th. Wiget, *Zur Datierung und Widmung von Herbart's Aufsatz über ästhetische Darstellung der Welt*, in « Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik », XX (1913), pp. 237 e ss.

²¹ Cfr. la lettera a Gries del 21 dicembre 1804: HSW, XVI, 266.

prenderemo in considerazione come saggio autonomo, inserendolo nella linea di sviluppo della filosofia herbartiana che abbiamo cercato di delineare fin qui²². È evidente che si corre il rischio così di forzare il testo; tuttavia in questo scritto Herbart non soltanto, come sottolineò H. Döpp-Vorwald, traccia le linee generali del suo futuro sistema pedagogico²³, ma delinea già chiaramente alcuni degli elementi essenziali della sua filosofia pratica che confluiranno, sostanzialmente immutati, nella *Allgemeine praktische Philosophie*. Vengono così ormai poste le basi per la « soluzione » di quel problema morale che era stato al centro dell'interesse di Herbart fin dai suoi studi ginnasiali.

Il fine più alto per l'uomo, si dice, è la moralità. Questa definizione però, dichiara Herbart, non è sufficiente. Negli *Hefte* si legge:

Presentare la moralità solamente come il più alto tra molti altri fini è come non dire nulla; con ciò l'educatore non dispone di alcun principio da cui possa sviluppare sistematicamente la teoria del suo comportamento²⁴.

La moralità va intesa piuttosto come l'unico compito generale dell'uomo e dell'educazione. Tale dichiarazione di principio, però, continua Herbart, anche se è accettata o accettabile da tutti non è ancora sufficiente; è necessario un « ampliamento del concetto di morale », una « presentazione » dei suoi presupposti necessari, come condizioni della sua reale possibilità. Il pensiero più immediato che sorge non appena si parla di moralità è quello di buona volontà. La buona volontà ad un primo esame può sembrare semplicemente una « proprietà », una « determinazione » della volontà; ad una più attenta analisi, si dimostra essere in realtà virtù, attività e facoltà di quella stessa determinata volontà. Un'altra cosa ancora è una corretta conoscenza delle leggi morali che appartiene alla legalità ed ancora diversa dalla conoscenza delle leggi, ma anche dalla conoscenza delle regole del dovere generalmente accettate, è una corretta valutazione di ciò che nei singoli casi è il meglio. Alla filosofia spetta appunto il compito d'individuare tutto ciò immediatamente col

²² Per una più precisa valutazione di questo testo herbartiano nell'ambito della sua pedagogia, ci limitiamo a rimandare a W. Asmus, op. cit., pp. 178 e ss.; Th. Wiget, *Findet sich die ästhetische Wahrnehmung Herbarts schon bei Pestalozzi?*, in « Deutsche Schule », XVII (1913), 2, pp. 71 e ss.; B. M. Bellerate, op. cit., pp. 156 e ss.

²³ *Aus Herbarts Jugendschriften*, hrsg. von H. Döpp-Vorwald, Weinheim 1962², p. 25.

²⁴ J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, cit., Bd. III, p. 515.

«concetto, esigendo d'altro canto che sia una manifestazione della libertà. Herbart però, pur accettando di impostare kantianamente il problema della morale, concentrato sull'autonomia e la libertà, mette in guardia da una pedagogia e da un'etica che intenda fondarsi sulle basi della filosofia trascendentale. Kant ed ancor più i suoi seguaci idealisti hanno sostenuto, secondo Herbart, che l'uomo non trova nella sua natura neppure in germe un'autentica volontà; così egli non può neppure essere educato, in quanto libera attività dell'Io intelligibile: la natura dell'uomo si esprime immediatamente e inevitabilmente. Così l'educatore non può fare nulla, appunto perché non può in alcun modo ricollegarsi alla natura umana. L'idealista finisce così col contraddirsi e col giungere a posizioni assurde che soltanto una visione realistica, una antropologia realistica per la quale la moralità è « datità naturale », è « energia », può sciogliere. Herbart intende così dimostrare che è possibile fondare filosoficamente la pedagogia anche fuori del sistema idealistico, anzi che soltanto al di fuori dell'idealismo ciò è possibile.

«Questo punto di vista realistico non tollera neppure la più piccola mescolanza con quello idealistico. Neppure il più lieve refolo di libertà trascendentale può spirare nel campo dell'educazione, dalla benché minima fessura. Che cosa si potrebbe infatti mai intraprendere coll'assurdo miracolo di un ente soprannaturale, sul cui aiuto non si può contare, i cui turbamenti non si possono né prevedere né prevenire?»

Herbart difende, come Kant, l'autonomia della morale da ogni elemento estraneo, ma rifiuta la libertà trascendentale. Alla base dell'etica deve stare una necessità che non esclude la libertà, ma che, come vedremo, non deriva né dalla volontà, né dalla ragione. Continua dunque con non minor sarcasmo:

«C'è da sperare che i filosofi riflettano meglio sul concetto! - La libertà trascendentale non si può e non si riesce neppure a cogliere nella coscienza, in una manifestazione interiore. Viceversa quella libertà di scelta che tutti noi troviamo in noi, che consideriamo la più bella manifestazione di noi stessi e che vorremmo mettere in rilievo tra le altre nostre manifestazioni, — è questa che l'educatore aspira ad influenzare e consolidare²⁵.

Nell'idealismo, dunque, per Herbart, le azioni umane sono tutte ricondotte ad un unico principio inesplicabile ed irraggiungibile che rende impossibile ogni progresso morale, perché ogni decisione della volontà è

²⁵ HSW, I, 261.

concepita in sé e per sé, da sola, senza relazione con ciò che segue e precede: « la libertà trascendentale, dice egli più tardi, non è in fondo che fatalismo »²⁶. Herbart riterrà anzi di trovare conferma a queste sue idee, ad esempio, nelle *Reden an die deutsche Nation* di Fichte, nelle quali si trovano, a suo avviso, « espressioni del più completo determinismo »²⁷. Il fine ultimo ed unico della pedagogia, della formazione del carattere, ribadisce Herbart, è di fare in modo che il giovane « trovi se stesso », in quanto capace di scegliere tra il bene ed il male.

Herbart riconosce a Kant il merito « di aver compiuto la parte più importante della riforma dell'etica »²⁸, fondandola come scienza autonoma rispetto agli oggetti del reale e ad ogni elemento estraneo, distinguendola dall'attività teoretica, universale nella forma ed indipendente da ogni contenuto della realtà. Ma questa universalità non può essere per Herbart il totale distacco dal mondo che istituirebbe una realtà superiore ed una realtà inferiore. La realtà superiore così intesa, se sembra fondare il proprio principio da se stessa, nella sua indeterminata libertà noumenica, non diventa altro che libertà arbitraria. La concezione kantiana porta, per Herbart, proprio per l'assoluta indeterminatezza dell'imperativo categorico ad un'assoluta incapacità di definire il buono e il giusto. La critica della libertà trascendentale e quella dell'imperativo categorico vengono così in qualche modo a coincidere. Certamente anche per Herbart il problema dell'obbligatorietà ha una funzione centrale nella trattazione della morale, così come assolutamente da rifiutare è qualsiasi soluzione edonistica o eudemonistica. Ma l'imperativo categorico e il dovere, proprio a causa della loro pura formalità, non possono costituire il punto determinante dell'etica; essi non sarebbero di fatto in grado di dare vita ad una autentica obbligazione, senza richiamarsi a qualcosa di esterno. Proprio per questo, come si vedrà tra poco, è necessario richiamarsi all'estetica. Con ciò Herbart non intende affatto rigettare il formalismo che garantisce per lui l'autonomia della morale, ma intende piuttosto individuare qualcosa che coinvolga più direttamente la volontà. Ciò sarà garantito dai giudizi morali come applicazioni delle idee modello; le idee infatti sono dei « valori » riconosciuti naturalmente e suggeriscono quindi comportamenti adeguati, perché sono patrimonio co-

²⁶ Si veda anche il *Poscritto* alla seconda edizione dell'*ABC der Anschauung*, ed in particolare la nota (HSW, I, 255-256).

²⁷ HSW, X, 7.

²⁸ HSW, X, 63.

mune della natura umana, cui si contraddice non ubbidendo. È necessario rilevare però che, pur con qualche oscurità ed incertezza, la natura umana non va intesa per Herbart astrattamente, come un che di dato *ab aeterno*, ma va vista nella sua storicità e nel suo progredire, così come ci è offerta dall'esperienza. È su queste basi dunque che Herbart rifiuta l'imperativo categorico e nella *Allgemeine Pädagogik* giungerà a rivolgere a Fichte l'accusa di averlo esteso a tutta la filosofia e di avere fatto dell'Io assoluto la legge di tutta la realtà:

Certamente fu un errore iniziare la trattazione scientifica della morale con un imperativo categorico. Si doveva invece far precedere il puro positivo, presentare una varietà di fenomeni nella loro simultaneità e successione, cosa che Kant non aveva considerato in modo compiuto. Ma l'errore peggiore lo commisero coloro che dimenticarono di svincolare l'umanità dall'imperativo categorico²⁹.

L'obbedienza è il primo predicato della buona volontà, al quale corrisponde un comando; il comando a sua volta ha ad oggetto « qualcosa di comandato », ma per diventare morale è necessario che chi obbedisce faccia proprio il comando: « il morale comanda se stesso ». Il problema è di stabilire che cosa si ordina e qui Kant ha giustamente sottolineato la universalità formale dell'ordine. Il concetto di moralità non contiene alcun oggetto determinato, ma si riferisce ad un comando da presupporre, cioè ad una volontà da presupporre, « perché il comando è esso stesso volontà! ». Tale volere dev'essere l'elemento originario, cui segue l'ubbidire. Dunque questo volere originario non è nulla di determinato, ma è tuttavia reale: esso è « manifestamente » un « molteplice indeterminato ». È necessario cioè costruire il sistema dell'eticità in modo tale che si stabilisca una corretta relazione tra ragione ed inclinazioni, ma tale costruzione non può essere meramente logica; essa deve essere in parte pratica, in parte pragmatica. Il problema consiste nello stabilire quale istanza sia in grado di mostrare il contenuto « molteplice ed indeterminato » dell'etica. È necessario però rifuggire da ogni soluzione legata ai bisogni, perché « nessun principio pratico può richiedere la realtà di un qualche oggetto »; questa massima kantiana rimane « eternamente vera ». Poiché l'obbligazione dev'essere incondizionata, può essere fondata soltanto con la ragione, ma la ragione in quanto tale non ci offre nessuna norma che possa avere il carattere del comando: « la ragione in generale non è volere ». La ragione dunque non ha il carat-

²⁹ HSW, II, 95.

tere della volontà, ma neppure quello del sentimento: « la ragione intende e giudica dopo aver pienamente inteso. Essa guarda e dirige, quindi distoglie lo sguardo e guarda nuovamente »³⁰. Essa, per sua natura, non è quindi in grado di dare pienamente ragione di quei particolari valori assoluti che sono quelli etici. È chiaro così che né una necessità logica, né una necessità teoretica possono fondare la morale. Quella particolare libertà che è postulata dall'etica non deriva né dalla volontà, né dalla ragione. Ma neanche una necessità morale in quanto tale basta a fondare quei valori, perché essa sorge proprio da quella necessità che si sta cercando e solo allora contrappone l'obbedienza alle inclinazioni. Soltanto i giudizi estetici, secondo Herbart, cioè quelli che comportano per loro natura approvazione o disapprovazione assoluta, grazie ad una originaria armonia col reale, sono in grado di esercitare la necessaria forza coercitiva sull'uomo. I giudizi estetici, d'altro canto, non derivano da regole ad essi superiori, ma si esprimono spontaneamente di fronte alle diverse relazioni che insorgono tra la volontà con se stessa, con le altre volontà e con le cose. Un ordine fondato sui giudizi estetici sarà perfettamente morale in quanto originario, naturale e totalmente autonomo. Conoscere i giudizi estetici che si riferiscono alla volontà, significa elaborare una filosofia pratica; ciò significa innanzitutto individuare l'« idea di una legge etica superiore », come « unica massima della ragione pura, di cui le altre regole morali altro non sono che applicazioni. Ciò che risulta alla fine dell'analisi delle relazioni della volontà con le altre volontà, con gli oggetti, ecc. è un giudizio estetico « assolutamente indipendente ». È a partire da questi risultati che si devono « costruire » i giudizi estetici ottenuti ed elaborare una « regola di vita ».

È qui già chiaramente fissato il legame tra estetica ed etica che caratterizzerà il pensiero di Herbart. L'estetica infatti costituirà la terza grande parte della filosofia herbartiana, accanto a logica e metafisica. Così egli definirà più avanti l'ambito dell'estetica:

V'è ancora una classe di concetti, che, con gli anzidetti convergono in ciò che il pensiero non si può per essi acquietare a una semplice delucidazione logica; ma se ne distaccano in ciò che non rendono necessaria, come quelli, una trasformazione, sí bene importano nel nostro rappresentare un'aggiunta, consistente in un giudizio di approvazione o disapprovazione. La scienza che si occupa di tali concetti, è l'estetica³¹.

³⁰ HSW, I, 263.

³¹ HSW, IV, 46-47; trad. it. cit., p. 24.

Se da un lato l'estetica si distingue dunque chiaramente dalla metafisica, pur essendo come quella specificata dalla natura del suo oggetto, essa finisce col coincidere in qualche modo con l'etica:

Confrontando però l'etica e l'estetica, si vede in primo luogo che esse due divergono entrambe dalla metafisica, in quanto si fondano su valutazioni immutabili di lode o di biasimo. In secondo luogo si vede ch'esse convengono in una classe principale appunto per questo loro carattere comune. E poiché l'estetica per se stessa non prescrive in alcun modo di che specie debba essere il suo bello e il suo brutto, ché anzi è in lei una varietà di specie del lodevole e del biasimevole, la classe principale, alla quale appartiene pure l'etica, può venir chiamata estetica; non si trova un altro nome³².

Tale coincidenza non comporta però per Herbart subordinazione, ma semmai « coordinazione ». Compito dell'estetica generale, che in quanto tale non ha propriamente un suo oggetto reale, è quello di liberare i giudizi estetici da ogni elemento estraneo, sia esso l'utile o il piacevole, per restituire loro la necessaria purezza. È necessario comunque mantenere costantemente un fattore di oggettività, in modo che da una parte si garantisca un contenuto sufficientemente determinato, cui si possa applicare il giudizio estetico; dall'altra viene in questo modo evitato ogni eccesso soggettivo. L'atteggiamento del soggetto giudicante dev'essere quello di un puro osservatore; si deve cioè istituire un preciso rapporto del dato da giudicare con un modello. Dalla varietà degli oggetti sui quali si deve formulare un giudizio e dei modelli cui essi si debbono rapportare, si distinguono le diverse scienze che rientrano nell'estetica generale e tra le quali vi è appunto l'etica. Le idee sono i modelli ai quali si devono riferire i giudizi morali ed ai quali si deve conformare poi la volontà. Così Herbart definisce il compito della morale e il suo rapporto con l'estetica:

Quando, dalle prime involontarie valutazioni, che immediatamente sorgono col pensiero di un qualsiasi possibile volere, si è formato un effettivo proposito di non lasciare più spazio in seguito ad alcun indegno stimolo volontario: allora i numerosi desideri seguenti offrono l'occasione di paragonarsi con quel proposito; in quanto poi essi vengono riscontrati più o meno conformi con quello, sorge un giudizio morale. Quel proposito cioè è una volontà che comanda; bisognerà vedere se si obbedisce ad essa; e la misura di quest'ubbidienza è la misura del volere morale. Perciò il giudizio estetico precede; esso è silenziosamente presupposto da quello morale³³.

³² HSW, IV, 44-45; trad. it. cit., p. 22.

³³ HSW, IX, 80.

La morale deve certamente avere per suo oggetto la volontà, ma si tratta di vedere come abbiano origine le norme cui la volontà dovrà attenersi: l'etica deve fornire appunto queste norme. Per Herbart esistono cinque « idee pratiche » fondamentali ed originarie che sono appunto le norme, i modelli in base ai quali si può fondare l'etica: l'idea della libertà interiore, l'idea della perfezione, l'idea della benevolenza, l'idea del diritto e l'idea dell'equità. Autentica virtù si ha soltanto quando tutti e cinque questi ideali cooperano armoniosamente. Da queste cinque idee originarie ne derivano altre che Herbart chiama « derivate ».

La vita reale, così carica di elementi esterni, non facilita la formazione dei giudizi estetici. Sarà così compito dell'educatore fornire quegli elementi che consentano di raggiungere una « rappresentazione estetica del mondo ». La rappresentazione estetica del mondo è infatti il compito principale dell'educazione, affinché la libera condotta dell'animo tragga le sue leggi, non dall'« esperienza del mondo », ma dalla « pura riflessione pratica ». Il concetto di rappresentazione estetica del mondo, osserva Herbart, è più ampio di quello della rappresentazione del desiderio umano e quindi anche di quello che chiede immediatamente l'eticità, ché, benché gli oggetti esterni siano per noi « accidentali », non ci è assolutamente possibile separarci dalla sfera del mondo esterno. Sorgono così svariate esigenze del gusto tanto più forti quanto più siamo legati al mondo esterno il cui « modo di richiedere » non è in sostanza altro che quello dei giudizi estetici della realtà. Se si volesse in definitiva riassumere in poche parole il senso di una generale rappresentazione estetica del mondo, si potrebbe dunque esprimere nei due modi seguenti: « ci si guardi dal ridurre i giudizi di gusto l'uno all'altro » e di conseguenza « ci si guardi dal negare delle collisioni »³⁴.

Herbart mette in ogni modo in guardia dalla pretesa di trovare una « nuova » eticità, magari gettando alle ortiche e sbeffeggiando la « vecchia » moralità. Tali pretese, e qui forse Herbart ha in mente certe spregiudicate e provocatorie tesi romantiche, sono assurde. I vecchi principi, egli dichiara: rettitudine, bontà, dominio di sé, conservano intatta la loro validità, giustificata anche dalle loro dignità storica e antropologica. Il compito di chi si occupa della morale non è quello di cercare qualcosa di nuovo, ma di esprimere in modo più chiaro e conseguente il vecchio. L'educazione ha il compito di mostrare per tempo questi sentimenti, e attraverso l'insegnamento, che per Herbart è lo strumento

³⁴ HSW, I, 268.

principale dell'educazione, contribuire ad ampliare la cerchia delle idee del fanciullo. A questo scopo Herbart ritiene che si debba presentare immediatamente il concetto della divinità; Dio infatti diventa il centro reale dell'eticità:

Dio, reale centro di tutte le idee pratiche e della loro illimitata efficacia, padre degli uomini e capo del mondo: egli colmi il fondo del ricordo come il più antico ed il primo, la conoscenza dello spirito che ritorna dalla vita disordinata, deve sempre alla fine convergere, per acquietarsi, come nel suo proprio Sé, nella festa della fede³⁵.

Sarà quindi necessario, attraverso l'intuizione e le esperienze più immediate e la lettura di Omero, favorire la presa di coscienza del proprio posto tra le cose e gli uomini e giungere ad una più adeguata conoscenza della natura, grazie soprattutto all'aiuto della matematica.

Perché l'uomo può considerarsi natura, soltanto qualora prima conosca in generale la natura. Non è però concesso penetrare nella rigorosa regolarità della natura a chi non è toccato in sorte la rigorosa disciplina della matematica, insieme ai suoi chiarimenti³⁶.

La rappresentazione del mondo risulterebbe del tutto manchevole e illusoria se venisse a mancare una esatta comprensione della natura, la stessa comprensione della condizione umana sarebbe impossibile. L'uomo è completamente immerso nella natura, è un'intima parte di essa e reagisce agli stimoli esterni secondo la sua propria natura, « prima pensando, poi volendo, quindi agendo ». Ma questa volontà ha dei precisi limiti che non ci si può e non ci si deve nascondere. Vi è una sorta di destino che sovrasta l'uomo ed è appunto questa necessità che egli « deve necessariamente vedere e sulla quale deve riflettere », per poter determinare i propri passi. La morale da sola non è sufficiente ad indicare la strada da seguire; l'uomo deve anche conoscere le proprie facoltà e riconoscere la propria limitatezza. La concezione dell'uomo che Herbart già delinea, ben diversa da quella idealistica, tiene conto dello stretto ed insolubile legame che stringe l'uomo alla natura, anch'essa intesa in modo radicalmente diverso dalla concezione romantica ed idealistica, e delle profonde determinazioni che limitano la libertà umana. Non si tratta però qui di un determinismo completo: la « teodicea, dichiara Herbart, sia lasciata all'attività degli uomini »³⁷.

³⁵ HSW, I, 269-270.

³⁶ HSW, I, 273.

³⁷ HSW, I, 273.

CAPITOLO VIII

L' ESERCIZIO DEL PENSIERO

L'anno « pieno di lavoro e di pena », trascorso da Herbart a Brema, entro la cerchia dei suoi amici, non è passato invano. Egli si sente ormai pronto a realizzare il progetto, annunciato ai genitori già nel 1798, di ottenere una cattedra di filosofia, ed a questo scopo si reca a Göttingen: « nel bel mezzo delle faccende bremesi, degli uomini e dei rapporti di Brema, scrive appena giunto nella nuova sede, il 24 maggio 1802, all'amico Smidt, sento che Göttingen potrà darmi ciò che cerco qui e mi vedo ora proprio sulla via per realizzare i miei progetti »¹. Quali fossero i suoi progetti lo si legge chiaramente in una lettera a Gries della fine di luglio 1802:

Che cosa cerco qui a Göttingen? In mancanza del mio perduto — ma spesso rimpianto — posto di precettore a Berna, cerco qui una cattedra. Non per una nuova filosofia, ma piuttosto per un migliore e più formativo uso della vecchia. - Aliter: cerco un posto che mi dia un'entrata, ché questo è un mio dovere quanto una mia necessità, — ed insieme una più ampia diffusione di ciò che mi sta nel cuore e che non credo necessario tenervi più a lungo nascosto².

La scelta dell'università di Göttingen dev'essere stata determinata dalla particolare situazione della Georgia Augusta. L'ambiente accademico di Göttingen era stato infatti molto prudente nell'accogliere i nuovi impulsi che il criticismo kantiano aveva irradiato e che avevano avuto invece larga diffusione nelle altre università tedesche negli ultimi decenni del XVIII secolo. Se vi furono delle resistenze alla penetrazione del criti-

¹ HSW, XVI, 252.

² HSW, XVI, 254.

cismo kantiano, l'opposizione agli sviluppi idealistici ed in particolare a Fichte fu fortissima. Nella recensione, apparsa nel 1798 sulle « Göttingische Anzeigen » della nuova rivista di J. G. Buhle e F. Bouterwek, si legge ad esempio: « tutto ciò che puzza di caccia alle streghe, l'aria di Göttingen non lo può sopportare [...]; l'alta febbre intellettuale qui da noi non attacca ». E subito dopo continua: « bisognava che la " rivoluzione kantiana " passasse attraverso il filtro di una critica severa e che l'elemento di verità che essa conteneva si facesse valere dopo un certo tempo, senza chiasso né clamore, soltanto grazie alla silenziosa onnipotenza della ragione »³.

Questo clima di prudenza e di cautela, di silenziosa e laboriosa ricerca, di rifiuto di ogni clamore e fanatismo, doveva sembrare particolarmente congeniale a Herbart e particolarmente adatto a consentirgli di realizzare i suoi progetti filosofici. Quale fosse lo spirito che animava tali progetti lo si può cogliere da una lettera inviata a G. A. von Halem insieme ad una copia del suo *Ueber Pestalozzis neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte. An drei Frauen* (1802), in data 28 ottobre 1802:

Il mio procedere è ancora piú lento. Ora voglio sottoporre ad esame me e i miei pensieri. Con questo spirito dovrà guardare al mio scritto ed a questo spirito, se fosse qui, vedrebbe ispirate le mie attuali relazioni. La mia forza la rivolgo contro me stesso. Avrei materia in abbondanza per farmi sentire vigorosamente; alla filosofia potrei gridare in un orecchio: « indietro », alla pedagogia: « avanti », e forse persino alla matematica: « in alto per gradi »; e dovrebbero certamente convenire che il richiamo ha fondamento.

Herbart è tuttavia ben consapevole dell'impopolarità della sua proposta; egli infatti continua:

Ma a che servirebbe? Nessuno mi capirebbe, ed io stesso correrei il rischio da quel momento di non capirmi piú. - Invece non faccio causa comune con nessuno che non mi possa appartenere. Odi profanum vulgus, et arceo!⁴.

Con questo spirito il 7 maggio del 1802 Herbart si iscrisse alla Georgia Augusta, inoltrando immediatamente domanda di essere ammesso all'esame fondamentale, richiesto dall'università per poter sostenere la tesi di dottorato. Il 15 ottobre dello stesso anno egli affrontò dunque un esame orale, destinato a valutare « i progressi compiuti dal

³ Cfr. L. Marino, op. cit., p. 151.

⁴ HSW, XVI, 255.

candidato nelle scienze delle cose divine e umane », superandolo brillantemente. Dalla commissione esaminatrice ottenne poi il permesso di sostenere il 22 dello stesso mese la *disputatio pro summis in philosophia honoribus consequendis* ed il giorno dopo quella « pro loco et venia legendi », presentando semplicemente delle tesi, per l'impossibilità di preparare in così breve tempo due diverse dissertazioni, ma coll'impegno di presentarle entro la Pasqua seguente ⁵.

Purtroppo non conosciamo i termini della discussione, ma le dieci tesi per il conseguimento del dottorato e le dodici per la libera docenza (le ultime tre di argomento pedagogico), pur nella loro concisione e brevità, dimostrano come Herbart avesse ormai del tutto definiti i principi fondamentali del suo sistema, anche se, con la consueta cautela, non si ritiene ancora pronto a renderli pubblici.

Il tema centrale della riflessione filosofica di Herbart è ormai chiaramente quello delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Egli si pone con ciò consapevolmente nell'ambito della problematica kantiana dell'estetica e dell'analitica trascendentali e, più in generale, all'interno di quel processo di ripensamento della « rivoluzione copernicana » operata da Kant, che era il centro del dibattito filosofico post-kantiano. Herbart individua così il nodo centrale della discussione nel problema delle forme delle nostre rappresentazioni e naturalmente le sue critiche si rivolgono immediatamente alla concezione dell'Io penso:

Illud Ego, quo quisque sui ipsius conscientiam significat, nude positum, involvit contradictionem acerrimam; quae plane resolvi, non autem ex alio loco in alium transferri debet. Resolutionem autem istam ne aggredi quidem potest philosophia, nisi sic, ut idealismum funditus evertat ⁶.

⁵ Cfr. W. Asmus, op. cit., pp. 200 e ss. Particolarmente interessante il breve *curriculum vitae*, presentato da Herbart insieme alla domanda, che vale la pena di citare quasi per intero: « Anno 1776 Oldenburgi natus, bonisque, quibus fieri solet, artibus instructus, et cum paene puer adhuc essem, ad philosophiae Studium delatus, Wolfiana et Kantiana ratione praegustata, Jenam, annos 18 natus, sum profectus, ut ibi vehementem illam, qua tum urebar, sitim explerem. Tunc temporis Fichtius V. C. recentis gloria splendebat, scholamque suam paullo ante aperuerat. Cuius in familiaritatem quandam statim introducto mihi, et cum iis, qui illi proximi erant, pluribus excellentis ingenii iuvenibus arcta necessitudine coniuncto, haud quicquam defuit, quod in perspicenda eius ratione me posset adiuvare. Sed nescio quomodo factum sit, ut is ipse conatus, quo in illius mentem penitus me immergere vellem, ab idealismi cuiuscunque sententiis me depulerit, et in viam plane contrariam deduxerit. Quam ne temere ingrederer, maxime veritus, quaecunque adminiculi aliquid ad veritatem investigandam adferre posse viderentur, ea, quamvis longo labore, comparanda mihi duxi » (HSW, I, 366).

⁶ HSW, I, 278.

È vero, egli dirà, che noi tendiamo ad attribuire a noi stessi le nostre rappresentazioni e le consideriamo come unite alla nostra coscienza, ma se ci poniamo da questo punto di vista, ci troviamo immediatamente involti in contraddizioni insanabili. Kant ha commesso appunto il grave errore di pretendere di derivare la connessione delle rappresentazioni, senza tuttavia dimostrarlo, da un atto della sintesi e da una coscienza di questa sintesi⁷. L'errore di Kant era stato poi ripreso da Reinhold e da Fichte, con effetti esiziali per la filosofia. L'indagine va dunque completamente mutata. Il punto di partenza del sapere filosofico è l'esperienza della coscienza comune. Il mondo dell'immediatezza sarà anche per Herbart, come per Hegel, un che di contraddittorio che va superato, va ricostruito razionalmente, anche se la posizione della coscienza comune resterà ineliminabile. La filosofia non può partire direttamente dalle cose, in quanto la conoscenza di queste ultime deve essa stessa venir considerata come un risultato nel processo del pensare; si tratta appunto, muovendo dai concetti, di giungere alla vera realtà, evitando di assumere dei concetti e delle entità non criticamente stabilite e dei modi di pensare che abbandonino lo spirito dell'indagine. La filosofia dunque è essenzialmente elaborazione dei concetti: « *Philosophia est conatus reperiendi nexum necessarium in cogitationibus nostris* » e ancora: « *Metaphysica est complexus omnium disquisitionum, quae quovis modo ultimum quiddam in cognitione nostra spectant* »⁸. È tuttavia da respingere ogni concezione della filosofia, tendente a privilegiare l'intuizione sul piano della conoscenza: « *Intellectualis intuitio nulla est* »⁹. Più tardi dirà ancor più chiaramente: « È assolutamente un abuso del vocabolo, parlare di una filosofia intuitiva. Non v'è altra filosofia che quella che muove dalla riflessione, cioè dalla comprensione dei concetti »¹⁰. Il gingillarsi con l'intuizione condanna la filosofia all'incapacità di sciogliere le contraddizioni dell'esperienza. La conoscenza umana, nella sua oggettiva limitatezza, può avere nozione della « realtà » soltanto tramite l'analisi e l'elaborazione logica dei dati dell'esperienza in strutture concettuali elaborate progressivamente e come tali impossibilitate a fornirci una conoscenza intuitiva ed immediata. In questo senso egli giungerà a dichiararsi apertamente « rea-

⁷ Cfr. HSW, IV, 62; trad. it. cit., p. 43.

⁸ HSW, I, 277.

⁹ HSW, I, 278.

¹⁰ HSW, IV, 44; trad. it. cit., p. 21.

lista »¹¹, ma si tratta di un realismo non certo ignaro della discussione circa la « cosa in sé » nell'ambito della filosofia post-kantiana. Anzi egli proprio a questa tradizione si richiama, riconoscendo a Fichte il merito di avere sollevato « molti problemi nuovi »:

Rerum, quae sunt, unde sint, ratio sufficiens, etsi fortasse sit, desiderari tamen nulla debet. Quamvis enim non esse vel aliter se habere cogitari possint, nulla tamen haec ipsarum rerum est contingentia¹².

Il dato fondamentale che contraddistingue le nostre strutture conoscitive è dunque costituito per Herbart dal fatto che, nel mentre noi diciamo che una cosa « è », esprimendone il concetto la « poniamo » nei termini di un'assoluta necessità che è la necessità di ogni formulazione concettuale e che al tempo stesso ci rinvia, e noi non possiamo andare oltre questo rinvio, a quel « reale » che, a fondamento dell'esperienza, ne costituisce l'essenziale « condizione di possibilità ». Perciò Herbart dichiarerà:

Va notato, una volta per sempre, che non può punto esserci dubbio intorno alla validità e al significato reale di ciò che noi fissiamo intorno all'ente in un pensare necessario, poiché il dubbio non è altro che un tentativo di sottrarsi al pensare necessario. Noi siamo rinchiusi del tutto nei nostri concetti; e appunto perciò che siamo così rinchiusi, i concetti decidono della natura reale delle cose. Chi ritenga ciò per idealismo (da cui è affatto diverso), sappia che secondo il suo uso della lingua non v'è altro sistema che l'idealismo¹³.

Benché Herbart si mostri in quest'epoca ancora cauto e forse incerto sul problema dell'unicità del principio fondamentale, pur rifiutandone chiaramente le implicazioni idealistiche, è già abbastanza evidente la tendenza di fondo della filosofia herbartiana.

Ex uno eodemque principio an omnes metaphysicae veritates possint erui, adhuc usque dubitandum est. Sed, si possent, haec istius scientiae tractandae ratio, etsi optima, tamen nec unica, nec plene sufficiens minimeque in docendo statim ab initio ineunda esset¹⁴.

Herbart non accetta di seguire Fichte nelle forzature dell'idealismo kantiano. Ogni tentativo di indicare un « oggetto determinato come quello di cui si occupa la filosofia » resta inaccettabile; tale atteggiamento porta

¹¹ Cfr. HFW, III, 123.

¹² HSW, I, 277.

¹³ HSW, IV, 183; trad. it. cit., p. 189.

¹⁴ HSW, I, 277.

inevitabilmente a filtrare tutta la realtà attraverso questa lente deformante. A differenza dell'idealismo per il quale la filosofia deve individuare un principio al di là dell'esperienza e da quello derivare o dedurre l'esperienza medesima, per Herbart la filosofia deve in primo luogo essere analisi. La filosofia deve rivolgere il proprio sguardo d'attorno e cogliere ogni oggetto direttamente come le si presenta; essa, dichiarerà Herbart, « non può essere designata mediante nessun oggetto che a lei peculiarmente, o al quale essa essenzialmente appartenga », mentre piuttosto le spetta « dovunque essa trovi concetti, il compito dello sceverare e dell'ordinare »¹⁵. « *Metaphysica, ne dicam philosophia, totum absolutum esse non potest* »¹⁶. La filosofia lascia alle altre scienze il compito di raccogliere i rispettivi dati in quanto sono determinabili per mezzo dell'osservazione; suo compito specifico è invece quello di esaminare criticamente i concetti che derivano dai dati per correggerne gli errori e ridurli a rigorosa necessità. Non sono mancati invero momenti in cui Herbart sembra essere stato tentato dall'ideale dell'unità di tutte le scienze attorno alla filosofia, ma questa aspirazione è ben presto bloccata dall'esigenza di verificare ogni teoria con l'esperienza che entra di diritto in ogni scienza. Così ad esempio scriveva nell'*Ueber philosophisches Studium* (1807):

Se le forze dell'uomo fossero sufficienti a spingerci tanto in ampiezza quanto in profondità, allora tutte le scienze, ciascuna per proprio conto e tutte quante insieme, produrrebbero per impulso interno, la filosofia come loro necessario compimento; e mai se ne staccherebbero. Ma quella stessa limitazione che ci costringe a dividere il lavoro per ogni lato, che suddivide il sapere nelle singole scienze, ha separato la filosofia da tutte queste¹⁷.

Ancor più Herbart riconosce ad ogni scienza la sua peculiarità specifica. Intanto esiste una pluralità di principi o postulati che devono possedere la caratteristica di essere stabili e certi, e devono essere in grado di rendere certo anche altro da sé. Connessi ai postulati vi sono poi i metodi corrispondenti. Quindi, concluderà Herbart: « ogni studio di un'altra scienza è sotto ogni riguardo insufficiente, quando non mette capo alla filosofia; ma lo studio della filosofia è ancora più insufficiente, se non favorisce l'interesse per altri studi »¹⁸. La filosofia, la speculazione ha

¹⁵ HSW, IV, 43; trad. it. cit., p. 20.

¹⁶ HSW, I, 277.

¹⁷ HSW, II, 234.

¹⁸ HSW, IV, 53; trad. it. cit., pp. 32-33.

insomma il compito di « sceverare ed ordinare » i concetti, di rendere così possibile l'esperienza. Essa produce nella cerchia dei concetti generali un ordine e un progresso necessari e con ciò una connessione tra le idee fondamentali di tutte le scienze. Le scienze speciali esprimono i dati mediante molti sistemi di concetti non concordi in se stessi e tra di loro; la speculazione deve definire un sistema di concetti universale e coerente: essa è essenzialmente « elaborazione dei concetti ».

Stabiliti questi principi generali che qui si sono volutamente « esplicitati » con riferimenti ad alcuni degli sviluppi immediatamente posteriori e che verranno ripresi più ordinatamente, Herbart accenna nelle sue tesi con tagliente concisione anche ad alcuni problemi concernenti la morale, la politica, la religione, oltre che, come s'è detto, la pedagogia. Ancora una volta il bersaglio delle sue critiche più severe è la libertà trascendentale della quale nega immediatamente l'esistenza: « *libertas voluntatis transscendentalis, quam vocant, nulla est* ». Inoltre l'ammettere la libertà trascendentale non è di nessuna utilità, neppure nella costruzione di una coerente concezione etica: « *libertas transcendentalis ad ethicam constituendam nihil opus est* ». Ma anche se la libertà trascendentale effettivamente vi fosse, il che comunque è assurdo, noi non potremmo in alcun modo esserne consapevoli ed essa non ci verrebbe in alcun modo in aiuto. È necessario quindi disfarsi di questo che a Herbart pare un vero e proprio « mito filosofico »:

*Libertatis transscendentalis, vel si qua esset, conscii tamen nobis esse non possemus. Adeoque ejus, qua in bono malove consilio eligendo conscii nobis sumus libertatis, commercium nullum est cum illo philosophorum mytho*¹⁹.

Anche per quanto riguarda la religione, Herbart ribadisce nella sostanza ciò che abbiamo visto in precedenza. In accordo quindi con una visione illuministico-kantiana, egli afferma che: « *absolutae necessitatis predicatum, quod in Theologia Summo numini adsignari solet, sivi ipsi repugnat* » e che « *superlativus realitatis, quo in summi numinis natura explicanda utuntur, nullum habet sensum* ». D'altro canto l'esistenza di una morale e la tendenza alla virtù del nostro animo, non conduce ad altro che ad una semplice ragionevole credibilità della religione, ma non ad una rigorosa dimostrazione della sua verità: « *summae legis ethicae agnitio, animique ad virtutem propensio veram religionem in nobis inchoat, non autem confirmat* ». Dunque, così come il realismo si può fon-

¹⁹ HSW, I, 277.

dare soltanto « a confutazione dell'idealismo », allo stesso modo l'abbandono delle pretese teologiche dell'idealismo, non può che portare ad un sano rapporto con la religione, nella consapevolezza dei limiti che in questo campo trova la speculazione e che comunque in Herbart conserva caratteri tipicamente illuministici: « transscendentali idealismo qualicumque refutato, rursus exoritur physicotheologia: qua contenti esse debemus »²⁰. Come è noto lo stesso Kant, pur rigettandone la pretesa certezza apodittica, aveva ricordato con un certo « rispetto » la prova fisico-teologica, anche e forse soprattutto perché essa si associa più o meno inconsapevolmente sempre alla morale. Il « saggio autore delle cose » è posto anche come l'autore morale delle cose; la considerazione teleologica delle cose si trasforma in una concezione morale e di qui la prova fisico-teologica attinge una forza ed un valore che in realtà non ha:

Questa prova — scrive Kant — è sempre degna d'esser menzionata con rispetto. È la più antica, la più chiara e la più idonea alla comune ragione umana; risveglia lo studio della natura, dal quale d'altronde ricava la propria esistenza e riceve forze sempre nuove. Adduce fini e scopi dove la nostra osservazione non li avrebbe scoperti da sé, e allarga le nostre conoscenze della natura sulla scorta d'una particolare unità, il cui principio sta fuori della natura²¹.

A tale spirito si richiama, almeno in parte, lo stesso Herbart, per il quale, come abbiamo visto, il concetto della divinità è in realtà raggiungibile soltanto come valore supremo sul piano morale e non su quello metafisico che non ha alcun argomento valido per condurvi.

Ottenuta la venia legendi, Herbart inizia immediatamente un'intensa attività di insegnamento e di studio, ma per il momento non pensa a rendere pubblici i suoi risultati che evidentemente non ritiene ancora del tutto soddisfacenti e sufficientemente fondati. Assume così particolare rilievo per ricostruire la sua attività in questi laboriosi anni la lettera del 18 gennaio 1805 a G. A. Heise che si era fatto latore dell'offerta della cattedra di professore ordinario da parte dell'università di Heidelberg. La prima preoccupazione di Herbart è quella di assicurarsi la possibilità di « leggere » non solo filosofia speculativa, come gli viene proposto, ma anche morale e filosofia del diritto che ad essa sono « profondamente legate ». È evidente, e gli argomenti dei corsi di questi anni lo attestano chiaramente²², lo sforzo di Herbart di dare forma ad

²⁰ HSW, I, 278.

²¹ K. r. V., A 623; B 651; trad. it. cit., p. 496.

²² Cfr. W. Asmus, op. cit., pp. 216 e ss.

un « sistema » filosofico, una volta che ne sono stati chiariti i punti fondamentali. Ma ancor piú interessante è la preoccupazione che l'ambiente di Heidelberg sia favorevole all'autentica ricerca filosofica ed in particolare che nella nuova sede si trovi un valido insegnante di matematica, condizione che gli pare « indispensabile » per l'insegnamento della filosofia. Cosí egli chiarisce la propria posizione, prendendo ancora una volta le distanze da coloro che « costruiscono e cambiano sistemi filosofici come castelli in aria » e rifiutandosi comunque sdegnosamente di prendere parte alla fondazione di una « nuova Würzburg »²³. Cosí egli dichiara:

La mia attività filosofica, iniziata prima ch'io avessi dodici anni, s'innalzò durante la diffusione della dottrina kantiana, fu sorretta, nei primi anni della sua fioritura, dalle personali attenzioni di Fichte a Jena, — ed ora, da quasi dieci anni, percorre da sola la sua strada, lentamente ma senza rivolgenti: — essa ha avuto una direzione ed un passo ben piú chiaramente determinato di quanto un'impetuosa accelerazione del suo consueto calmo procedere, potrebbe consentire.

E continua:

Oltre a ciò, mi trovo in completo disaccordo con tutte le filosofie del giorno ed in particolare sono talmente in contrasto con le piú recenti sette che non mi lascerei certo coinvolgere in battaglie dottrinali anche perché sarebbero interminabili. Io amo la silenziosa laboriosità, minuziosa, nella cerchia degli amici e senza inutili novità. La mia filosofia naturale porta l'antiquato nome di metafisica, per quanto poco simile sia a ciò che cosí si chiamava prima di Kant²⁴.

In questa sua prima fase di attività universitaria Herbart ritiene fondamentale offrire, anziché la tradizionale confusione di logica e di metafisica, un'introduzione generale alla filosofia. Cosí, dopo qualche

²³ Si tratta di un'evidente allusione all'ambiente « romantico », venutosi a creare con la fondazione della nuova università bavarese di Würzburg, voluta dal conte Massimiliano von Montgelas, ed in particolare a Schelling che dall'autunno del 1803 vi s'era trasferito in qualità di professore ordinario di filosofia. Analoghe riserve si possono cogliere anche nella lettera a P. A. von Feuerbach del luglio-agosto 1805, con la quale Herbart rifiuta l'offerta di una cattedra proveniente dall'altra università bavarese di Landshut, anch'essa largamente rinnovata per volere di Montgelas (cfr. HSW, XVI, 279 e ss.). Sulla riforma universitaria in Baviera si possono vedere W. Schreiber, *Geschichte Bayerns*, Freiburg 1892, Bd. II, pp. 300 e ss.; B. Hubensteiner, *Bayerische Geschichte*, München 1963, pp. 254 e ss. Per quanto riguarda la chiamata di Schelling a Würzburg, si veda R. Pettoello, *Gli anni dei dolori*. Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854, Firenze 1980, pp. 11 e ss.

²⁴ HSW, XVI, 271.

tentativo, piuttosto deludente, di adottare il metodo tradizionale, sente l'esigenza di trovare una nuova soluzione del problema di connettere sistema e metodo di insegnamento. Il primo risultato di tali riflessioni è un breve scritto pubblicato nel 1804 col titolo *Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen*. Così Herbart caratterizzerà questo scritto nella *Prefazione* alla seconda edizione (1821) del *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*:

Quando iniziai a tenere lezioni di filosofia a Göttingen, mi fu dato il seguente utile consiglio: qualunque fosse il mio corso di dargli comunque il titolo di *Logica e Metafisica*, almeno per incominciare. Per questa commistione del piú facile col piú difficile, non avevo e non ho alcun interesse; alla stessa stregua si potrebbero unire un corso sulla regola *de tri* e sul calcolo integrale. Perciò nel 1804 abbozzai un piano di introduzione alla filosofia che doveva quanto piú possibile favorire il pensiero autonomo dei principianti sui diversi problemi; e per il quale avevo bisogno degli insegnamenti che la piú antica storia della filosofia greca offre sul piú naturale processo del pensiero²⁵.

Trovare il modo di avvicinarsi alla filosofia, osserva Herbart, è sempre difficile. Tanto piú difficile in un'epoca in cui i sistemi si contrappongono e diminuisce la fiducia nei maestri. È piú facile semmai trovarcisi dentro, prima ancora di essersi chiesti che cosa è la filosofia. Tanto piú grave la situazione quando si pensi che i giovani vengono gettati in questa confusione proprio quando il loro animo si sta aprendo a nuovi interessi. Compito dell'insegnante dovrebbe dunque essere quello di guidare i giovani senza però presentare soltanto il suo proprio sistema. Ai giovani infatti non è bene offrire l'esposizione di un sistema compiuto, perché essendo ancora incapaci di critica, accetterebbero senza obiezioni i risultati speculativi offerti loro, fidandosi dell'autorità del maestro, e cadrebbero così vittime del dogmatismo. L'insegnante non deve imporre agli allievi nessun sistema, ché questo deve essere il risultato e non il principio; « egli deve aprire in generale lo spirito e offrire un'ampia scelta delle sue proprie e delle diverse opinioni anche non completamente elaborate »²⁶. La struttura dell'università ed il curriculum di studi richiesto agli studenti rendono però, a parere di Herbart, estremamente difficile questo compito. Il primo incontro che lo studente ha con la filosofia è generalmente costituito dall'« arida logica », alla quale si ritiene di poter o dover far seguire immediatamente le

²⁵ HSW, IV, 14.

²⁶ HSW, I, 293.

difficoltà « insuperate per millenni » della metafisica. A tale situazione si adeguano solitamente i docenti, fornendo smozzicati frammenti del loro proprio sistema; ma la filosofia è innanzitutto un tentativo generale di riflettere sul mondo e sulla vita e deve condurre all'autonomia intellettuale dello studente.

La filosofia è originariamente un tentativo generale di pensare sul mondo e sulla vita, senza una piú precisa determinazione dell'oggetto e senza una forma scolastica. Se poi si ottiene qualche risultato in una qualche parte del tentativo, si raggiunge la *routine* nella trattazione di determinati tipi di compiti: così ben presto la *routine* diventa *metodo*²⁷.

Con ciò gli oggetti dell'indagine e l'indagine stessa perdono la loro indeterminatezza; sorge così il problema di definire piú compiutamente la filosofia. Sviati da questa difficoltà, osserva Herbart, si è infatti cercato di abbandonare il termine filosofia, sostituendolo con quello di dottrina della scienza²⁸, col che non s'intendeva definire alcuna scienza determinata, ma piuttosto la « connessione generale » delle scienze particolari in un'unità superiore. Lo studio della filosofia comunque non dev'essere fine a se stesso; esso dev'essere parte integrante della formazione sia intellettuale sia morale dei giovani e di conseguenza deve essere misurata sulle loro esigenze e possibilità: « piuttosto quella filosofia *s e n z a f o r m a*, quel tentativo generale di pensare, va commisurato proprio al giovane che fa il primo tentativo di dominarsi con l'altrettanto generale ed indefinito proponimento di *essere buono e d'istruirsi* »²⁹. Lo studio della filosofia deve dunque innanzitutto aiutare il giovane ad orientarsi, chiarendogli quei concetti che gli appaiono confusi e soprattutto mostrare nella loro intima connessione le esigenze scientifiche e le istanze morali. A

²⁷ HSW, I, 294.

²⁸ Fichte ad esempio aveva affermato: « Se finora con la parola Filosofia si sia pensato a questo per l'appunto o no, ciò non importa nulla in generale alla cosa; e quindi questa scienza, quando fosse divenuta una buona volta scienza, non senza diritto deporrebbe un nome, che ha portato finora per una discrezione niente affatto eccessiva — il nome di conoscenza vana, di scienza da amatori, di diletterantismo. La nazione che troverà questa scienza sarebbe ben degna di darle un nome tratto dalla sua lingua; ed essa potrebbe allora chiamarla semplicemente la *Scienza*, o la *Dottrina della Scienza*. La finora così detta Filosofia sarebbe perciò la *Scienza di una Scienza in generale* » (FSW, I, 44; FGA, I², 118; trad. it. cit., p. 9). Lo stesso Herbart per un certo tempo, sotto l'influsso di Fichte, aveva adottato il termine di *Wissenslehre*, e non è certo privo di significato che egli ora torni ai termini filosofia e metafisica.

²⁹ HSW, I, 294.

maggior ragione dunque il docente deve guardarsi dall'unilateralità e dallo spirito di parte. È appunto per scongiurare questo pericolo che è importante un'introduzione generale, perché « l'introduzione non insegna proprio niente, ma semplicemente esercita l'attività del pensiero, in modo che poi la logica, così come ci si deve attendere da lei, possa contribuire la sua parte con successo ad insegnare a pensare »³⁰. È necessario però che questa introduzione segua il corso naturale della formazione intellettuale e morale ed a questo scopo è indispensabile rivolgere l'attenzione al « reale farsi », alla storia della filosofia. Non si tratta tuttavia di fare una vera e propria storia della filosofia che, avverte Herbart, « non sarebbe più filosofia »; si tratta piuttosto soltanto di « imitare la maniera degli antichi »³¹. Così lo studio dei presocratici aiuta a comprendere le direzioni « molteplici, originarie e naturali » della scienza filosofica; così Platone ed Aristotele servono perfettamente a mostrare le diverse concezioni sul piano teoretico ed Epicuro e Zenone su quello pratico. Attraverso lo studio di questi opposti sistemi, si deve risvegliare nel giovane l'esigenza di formarsi un « pensiero regolare » e quindi far sentire la necessità della logica, in modo da imparare a « contare i passi di un pensiero regolare » e disabituarsi ai « salti ». La logica in questo modo, essendo posta nelle mani di individui non del tutto inesperti, che posseggono già il gusto della speculazione, perde il suo carattere di vuota astrattezza. Solo ora essa acquista un valore in se stessa, oltre che per la possibilità di portare chiarezza nelle questioni concrete. La logica tuttavia non può essa stessa dare vita a verità e valori, in quanto il suo unico ufficio è quello di ordinare degli elementi già dati. Se si vuole andare oltre e cercare la spiegazione ultima della realtà, è necessario ricorrere alla metafisica: « il metodo superiore della sintesi a priori, avverte infatti Herbart, è la soglia che porta alla metafisica ». Ma prima di addentrarsi nelle difficoltà della metafisica, è necessario passare per la filosofia pratica e non soltanto perché è più facile, ma anche e soprattutto perché sarebbe assai dannoso, secondo Herbart, correre il rischio di perdersi nei « lambiccamenti » della metafisica, prima che il carattere si sia formato sui principi fondamentali della morale. Nell'espone la filosofia pratica bisogna però guardarsi dal ricondurla alla teologia o al diritto, ché in questo modo verrebbero meno i caratteri peculiari dell'attività

³⁰ HSW, I, 330.

³¹ HSW, I, 296.

morale e se ne perderebbe il suo autentico carattere filosofico. Certamente sia il diritto che la religione rientrano, come parte, nella loro accezione formale, nella morale, ma ciò non toglie che la moralità non è né esclusivamente religione né esclusivamente legalità. A proposito del diritto, osserva Herbart, si assiste ad un proliferare di teorie del diritto naturale che pretendono di fondare una scienza pura a priori del diritto che però discordano completamente tra di loro ed evidenziano già così la loro assoluta insostenibilità. Nella « dottrina di ciò che dobbiamo » è necessaria l'unità; è quindi assurdo pretendere di fondare una scienza autonoma del diritto. Nelle tesi di dottorato aveva infatti affermato: « jus naturae, tamquam scientia in se perfecta atque absoluta, ab ethica et politica separanda, nullum est »³². Nella filosofia pratica, osserva Herbart, delineando con chiarezza la sua teoria delle idee modello, si trova « il concetto formale del diritto », inteso come sanzione e disposizione positive, unicamente in vista del mantenimento dell'ordine ed insieme ad esso, l'importante, quanto misconosciuto concetto di equità che regola i rapporti, così come il diritto conserva l'esistente. Si trova quindi il concetto di libertà interiore che non va in alcun modo confusa con la libertà trascendentale, di cui la filosofia pratica non sa nulla: « Si trova l'idea della libertà interiore, ovvero dell'accordo con noi stessi; non come la semplice, vuota identità dei moderni, ma come δικαιοσύνη platonica, — l'armonico triplice accordo di σοφία, σωφροσύνη e ἀνδρεία »³³. Accanto alla libertà interiore vi è poi la bontà assoluta, la « benevolenza », che « la nostra religione chiama amore », ed infine il concetto « semplicemente quantitativo » della perfezione che non potendo dare i limiti della totalità, « imprime a ogni volere il carattere generale di tensione all'infinito ». Se si volesse dare un nome a queste idee, osserva Herbart, le si potrebbe chiamare giudizi estetici, intendendo per estetica non soltanto ciò che si occupa in generale del bello, ma anche del buono.

Quanto alla metafisica, Herbart si limita in questo luogo ad osservare che la « rivoluzione kantiana », attraverso i suoi « piú famosi seguaci », ha portato ad errori e confusione e che « quasi tutto ciò che oggi è in conflitto si collega alla cerchia di pensiero del kantismo ». Ma mentre Kant presuppone sempre e tiene presente la metafisica come oggetto di critica, i suoi seguaci sono giunti in un punto dal quale non

³² HSW, I, 277.

³³ HSW, I, 297.

riescono in alcun modo ad uscire. Il rapporto di Herbart con Kant sarà sempre estremamente complesso e benché non sia certamente possibile affrontarlo qui, può risultare utile qualche chiarimento. Egli si dichiarerà a più riprese kantiano: « kantianum ipse me professus sum, atque et nunc profiteor »³⁴. Essere kantiano non significa per Herbart però essere un pedante e scolastico ripetitore della dottrina del filosofo di Königsberg, né tantomeno l'accettazione della sua interpretazione idealistica. Il suo kantismo è un'originale rielaborazione del criticismo al quale intende restituire la sua autentica natura empiristica e realistica, contro le interpretazioni idealistiche, « perché dietro il suo cosiddetto idealismo trascendentale, si nasconde un realismo ». Herbart dunque distingue un kantismo stabile, anzi regressivo, al quale dichiara di appartenere egli stesso, perché non anti-metafisico come quello dello stesso Kant che avrebbe commesso l'errore di scambiare « gli infelici tentativi metafisici dei suoi predecessori con la metafisica stessa »³⁵, ed un kantismo progressivo, al quale appartengono Fichte, Schelling, ecc. Le proprie coincidenze col sistema kantiano si riferiscono infatti, secondo le affermazioni di Herbart, ai suoi « punti cedevoli », cioè ai punti in cui « l'edificio dottrinale non si presenta ancora saldo come roccia, ma offre una possibilità di accesso ad opinioni tali che non si accordano perfettamente col sistema stesso »³⁶. Così nella *Prefazione alla Allgemeine Metaphysik* dichiarerà: « l'autore è kantiano, quand'anche del 1828, e non dei tempi delle categorie e della *Critica del giudizio* »³⁷. Herbart è convinto che la *Critica della ragion pura*, alla quale riconoscerà sempre altissimi meriti, di contro alle altre due critiche per le quali non mostrerà mai eccessiva simpatia, abbia segnato una rivoluzione nella storia della filosofia, una rivoluzione feconda, punto di partenza di un modo di pensare radicalmente nuovo. Kant non appartiene al passato:

I suoi scritti appartengono ancora oggidì alla filosofia del nostro tempo. Il loro studio è mestieri che occupi, anche più necessariamente e persistentemente che Spinoza e Platone, coloro che si vogliono dare alla filosofia; anzi anche più degli scritti migliori e più vecchi di Fichte³⁸.

³⁴ HSW, X, 63.

³⁵ HSW, VII, 147.

³⁶ HSW, X, 37.

³⁷ HSW, VII, 13.

³⁸ HSW, IV, 212; trad. it. cit., p. 224.

Ma appunto per questo è necessario uscire dallo stallo cui hanno condannato la filosofia gli idealisti e riportare ordine:

Questa mancanza di libertà nello spirito dei nostri maestri di libertà, non la si può certo rimproverare al negatore della libertà trascendentale, al risoluto determinista (non fatalista!); il quale si distingue da loro anche perché si sforza sempre innanzitutto di accertare il peculiare ed intero significato di ogni concetto, — convinto che la sua realtà ed applicabilità risulterà e persino si imporrà di per se stessa nella attenta osservazione; e niente allontana più da se stesso del metodo favorito di gettare le contraddizioni che il sistema non può risolvere nei principi stessi, legittimandole col gioiello di tutti gli esaltati: una pretesa, immediata intuizione interna, e così infine decantare il più inintelligibile come il sommaramente razionale³⁹.

Il breve testo herbartiano si conclude con un cenno alla pedagogia che si presenta qui come una sorta di conciliazione tra la visione « puramente deterministica » della filosofia teoretica con l'elevatezza delle idee pratiche. Senza le idee pratiche l'educazione non avrebbe alcuno scopo, ma senza il determinismo la metafisica sarebbe impossibile. È evidente la preoccupazione di Herbart, e un cenno critico nei confronti di A. H. Niemeyer lo conferma, di non scindere la teoria dalla prassi, ma finora egli si lamenta, « la filosofia non ha certo fatto molto per il pensiero pedagogico »⁴⁰.

Il problema del rapporto teoria-prassi, avrà un ruolo centrale nella speculazione herbartiana, ma ciò che ci rimane dei suoi corsi di pedagogia del 1802, noti come *Zwei Vorlesungen über Pädagogik*, contiene già alcuni cenni interessanti. Herbart insiste sul fatto che l'arte pedagogica non si basa soltanto sull'esperienza, ma necessita della scienza. Nelle tesi per la libera docenza, ad esempio, aveva affermato: « ars paedagogica non experientia sola nititur »⁴¹. Ma scienza ed arte non vanno confuse. Per scienza si deve intendere « una coordinazione di tesi che costituiscono un complesso di pensieri che, ove possibile, derivano gli uni dagli altri come conseguenze da principi e come principi da postulati ». La scienza quindi « richiede deduzioni di tesi dai propri fondamenti: pensiero filosofico »⁴². Arte è invece una somma di abilità che

³⁹ HSW, I, 298.

⁴⁰ HSW, I, 299.

⁴¹ HSW, I, 278.

⁴² HSW, I, 284.

si devono associare per ottenere un determinato scopo ed è intimamente legata all'agire, all'esperienza; ma l'agire e l'esperienza insegnano l'arte soltanto a chi, attraverso la scienza, si è preparato a rendere fruttuosa l'esperienza. La scienza è e resta comunque per Herbart scienza empirica, sempre legata all'esperienza che del resto è il punto di partenza ed il punto d'arrivo di ogni speculazione che voglia essere rigorosa. Così egli affermerà:

Siamo partiti dall'esperienza, torniamo all'esperienza. Infatti ogni speculazione che non poggia su un solido e cioè indiscusso fondamento dato, è vuoto gioco intellettuale; e persino come esercizio di pensiero solo di valore ambiguo⁴³.

Ciò non significa però assolutamente che dobbiamo stare fermi all'esperienza volgare. Anzi ogni vero pensiero speculativo deve mostrarne l'intima contraddittorietà ed elaborare una teoria che la fondi. Teoria e prassi devono sostenersi a vicenda, e la filosofia in quanto prevalentemente teoretica, non potrà mai fare a meno dell'esperienza, non solo come punto di partenza, ma come continua verifica. Alla « scuola della scienza », afferma Herbart, s'impara sempre troppo e troppo poco per la prassi, ed è appunto per questo che i « pratici » diffidano della teoria. D'altro canto è ormai chiaro che la mera prassi dà soltanto « routine » e quindi un'esperienza assai limitata. La teoria deve dunque « insegnare come ci si deve accostare alla natura, mediante tentativi ed osservazioni, quando le vogliamo strappare determinate risposte »⁴⁴.

Non può stupire, visto il grande interesse di Herbart per il pensiero antico e l'importanza che egli stesso gli attribuisce per la formazione filosofica dei giovani, che egli, ottenuto nel 1805 il titolo di professore straordinario, scelga come argomento della sua prolusione, il pensiero di Platone. Questo breve saggio, assai interessante sotto molti rispetti, come dichiara apertamente Herbart nell'*Aggiunta* in tedesco, posta in appendice, intende « cogliere i punti nevralgici » delle sue lezioni semestrali che vanno sotto il titolo di « introduzione generale alla filosofia »⁴⁵. Si tratta insomma di una sorta di complemento all'introduzione alla filosofia e di esemplificazione dell'uso che della storia della filosofia ed in particolare del pensiero greco si deve fare in una introduzione. Lo studio di Platone, infatti, è estremamente utile perché

⁴³ HSW, VI, 15.

⁴⁴ HSW, I, 284.

⁴⁵ HSW, I, 327.

indica « storicamente » un momento importante del passaggio dal pensiero mitologico alla meditazione filosofica ed in questo senso deve stimolare ad elaborare un pensiero originale, e poi perché un'attenta conoscenza del pensiero greco e di quello platonico in ispecie, può contribuire a mettere in guardia dal ripercorrere strade già battute con la pretesa di presentare grandi novità.

La prolusione si apre con la preoccupazione metodologica, alla quale per la verità non resterà sempre fedele neppure Herbart, che Platone venga studiato con sensibilità storica. È necessario quindi spogliarsi dei nostri problemi; avviene invece abitualmente, egli osserva, che quando ci si accosta ad un filosofo del passato lo si interroghi con formule a noi consuete, ma a lui completamente estranee, pretendendo da lui risposte che non ci può dare:

*Quotiescumque ad philosophum a nostra aetate nostroque sensu remotum accedimus, cavendum est, ne formulis nobis usitatis, de eo, quod nos scire nobis videmur, illum interrogemus: quasi gaudium illiberale ex eius inscitia captantes, cum minus bene respondeat de iis rebus, quibus perscrutandis studii parum, aut fortasse nihil, dedicaverit*⁴⁶.

È assurdo dunque chiedere quali fossero la fisica, la logica, la psicologia o la teologia di Platone, perché di tali scienze propriamente non vi è nulla nel suo pensiero. Non meno necessario poi è guardarsi dal prendere per fondamentale ed essenziale in un sistema ciò che non lo è. Le inevitabili imperfezioni dei sistemi speculativi portano spesso ad una profonda differenza tra i principi e le applicazioni che di questi fanno gli stessi autori. Talvolta poi gli sviluppi finiscono per modificare sostanzialmente questi stessi principi, soprattutto quando, come accade appunto in Platone, sono determinati da un interesse pratico. Per Herbart resta infatti fondamentale la distinzione tra piano teorico e piano pratico; qualsiasi confusione di questi diversi piani porta inevitabilmente a contredizioni insolubili e ad evidenti assurdità. Così aver posto l'ideale del sommo bene a principio reale delle altre idee, ha scosso fin nei suoi fondamenti primi la dottrina delle idee, facendole completamente perdere la sua « primitiva purezza ». Ma, avverte Herbart nell'autopresentazione del proprio saggio, apparsa sulle « Göttingische Anzeigen » del 1806, non mancano esempi del genere neppure nella filosofia moderna; basterebbe ricordare il problema della « causalità dell'essere intelligibile di Kant », o, dello stesso Kant, « il male radicale nella

⁴⁶ HSW, I, 313.

libertà », o anche l'« autocoscienza della libertà trascendentale » di Fichte e, mentre Kant, « a ragione », e quindi conseguentemente coi propri principi, « negava persino l'autocoscienza della propria moralità », o infine la « volontà infinita di Fichte, mediante la quale gli spiriti liberi fanno l'uno dell'altro »⁴⁷. Tutti questi esempi devono dunque servire a metterci in guardia dall'attenderci rigorosa conseguenza nei sistemi filosofici, e questo appunto vale anche per Platone. Del resto non aver scorto questa evoluzione del pensiero platonico, questo allontanamento dai suoi stessi principi, non solo ha dato luogo ad interpretazioni errate del suo pensiero, ma ha favorito la costruzione di sistemi filosofici completamente errati come quello di Schelling e dell'idealismo in generale. È dunque necessario entrare il più possibile nello spirito del sistema per comprenderlo veramente, saperne cogliere gli elementi fondamentali, senza lasciarsi confondere dalle deviazioni che i concetti hanno subito per qualsiasi ragione, ed è appunto quello che Herbart intende fare.

Vi sono due generi di filosofia, egli argomenta, l'uno che intende offrire un'esatta osservazione della natura e l'altro, che egli definisce filosofia critica, il cui intento principale è quello di risolvere le contraddizioni evidenziate nel pensiero precedente. Platone appartiene a questo secondo genere. Così Herbart scriverà più tardi:

Platone e gli Eleati, nella loro lotta contro le dottrine del corso perpetuo delle cose, e il Fichte a' nostri tempi, hanno additato alcune contraddizioni, quelli nelle forme dell'esperienza esteriore, questi in quelle dell'esperienza interna⁴⁸.

Herbart prende così le distanze da Platone; anzi, giunge a negare qualsiasi valore alla filosofia platonica per la soluzione dei problemi fondamentali della metafisica moderna. Qualche valore possono ancora avere la politica, la pedagogia, ma non la metafisica:

*Ad theoretica autem, ipsumque gravissimum illum de ideis locum, quod attinet, in toto hoc genere tam longe a Platone recedo, ut omnis tollatur comparatio, nec quicquam mihi inde manare possit, quod vel augeat, vel minuat philosophandi animum et confidentiam*⁴⁹.

Ancor più recisamente dichiarerò più tardi:

⁴⁷ HSW, I, 331.

⁴⁸ HSW, IV, 147; trad. it. cit., p. 145.

⁴⁹ HSW, I, 314.

Nessun alito del platonismo ha da toccare la vera e propria esplorazione della natura; questa si fonda immutevolmente sui concetti della sostanza, della forza e del moto; non su un'unione di idee e di materia amorfa⁵⁰.

In realtà il debito di Herbart nei confronti di Platone, sia per quanto concerne la pedagogia, sia per quanto concerne la teoria dei reali, è assai piú profondo di quanto egli stesso voglia ammettere⁵¹. Lo stesso compito fondamentale della filosofia che per Herbart è quello di elaborare i concetti ed eliminare le contraddizioni, rendendoli in questo modo possibili, ha avuto, per ammissione dello stesso Herbart, uno dei momenti storicamente determinanti, proprio nella filosofia presocratica ed in Platone. Questi infatti nega l'essere alle cose mutevoli, appunto perché le loro mutevolezze non sono pensabili; pensabili sono invece, come vedremo immediatamente, le nozioni generali. Nonostante questo, però, l'insistenza di Herbart nel dichiarare che non è possibile alcun confronto tra la sua filosofia e quella platonica, ha un senso ben preciso. Non si tratta soltanto, come suggerisce Saloni⁵², di una naturale difesa della propria originalità, e neppure soltanto di ragioni polemiche che pure hanno il loro peso. Herbart infatti, criticando Platone, intende colpire anche l'idealismo, incline al pari di Platone, ma certo non altrettanto scusabile di lui, alle « deduzioni fantastiche » ed alle « applicazioni arbitrarie ». Così se si fosse tenuto nel debito conto il carattere « mitico » di opere come il *Timeo*, non si sarebbe fraintesa, come s'è fatto, la dottrina platonica. Ha dunque ragione Schelling, in questo caso, osserva Herbart richiamandosi ad un luogo della schellinghiana *Philosophie und Religion* (1804)⁵³, a mettere in guardia dal sopravvalutare il *Timeo* platonico, anche se poi egli stravolge comunque completamente la filosofia di Platone. Vi è una ragione piú profonda che spinse Herbart a prendere le distanze da Platone che risulterà chiara alla fine dell'esposizione del saggio herbartiano.

Herbart in sostanza sostiene che, anche se la dottrina delle idee, almeno fintanto che sta nell'ambito dello svolgimento dei concetti, ha

⁵⁰ HSW, IV, 208; trad. it. cit., p. 219.

⁵¹ Per quanto riguarda l'importanza di Platone per la pedagogia herbartiana, si veda N. Vorsmann, *Die Bedeutung des Platonismus für den Aufbau der Erziehungstheorie bei Schleiermacher und Herbart*, Ratingen 1968, particolarmente pp. 121 e ss.

⁵² Cfr. W. Asmus, op. cit., p. 225.

⁵³ Cfr. SSW, VI, 37; F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974, p. 52.

segnato un progresso nel pensiero e continua ad essere un importante « esercizio di pensiero », le qualità platoniche, così come l'essere eleatico, giungono alla fine a negare l'esperienza che invece dev'essere il punto di partenza e il punto d'arrivo della filosofia: « metaphysica, dirà Herbart, est ars experientiae recte intelligendi »⁵⁴.

Il nucleo fondamentale della filosofia platonica si trova, secondo Herbart, nella dottrina delle idee. Uno degli errori più comuni, egli osserva, largamente diffuso anche dal « kantiano » Tennemann, è quello di ritenere le idee pensieri dell'intelletto divino. Se così fosse, tutta quanta la filosofia di Platone ne risulterebbe stravolta e dovrebbe « muovere dall'intelletto divino, pressapoco come lo Schelling dall'Assoluto »⁵⁵; ma non è così. In realtà Platone non ha alcun concetto della divinità. Altrettanto errato è interpretarle come sostanze, perché: « nullus omnino substantiae notioni locus est in systemate Platonico »⁵⁶. Ma le idee platoniche non sono neppure soltanto rappresentazioni: esse sono reali oggetti del pensiero.

Itaque ne haesitemus affirmare, illa ipsa esse Platonis ὄντως ὄντα quae nos quaecumque rerum notiones generales, nec ququam nisi animi esse cogitationes dicere solemus. Metuendum certe nihil erat ἄτοπον si luti εἶδος non nisi luti cogitationem generalem significaret. Significat autem illud ὄν, quod cogitationis luti verum obiectum sit necesse est⁵⁷.

Mentre Parmenide si ferma alla nozione semplicissima dell'essere, in opposizione al non essere, all'essere in sé, senza particolari determinazioni, Platone vuole spiegare le qualità di ciascuno degli enti ed a questo scopo s'impegna nella definizione, divisione e fusione delle idee.

Parmenides haeret in simplicissima illa notione τοῦ Esse, ita, ut, si interrogas quid sit? nihil respondeat, nisi ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι, τὰ σε φράζεσθαι ἀνωγα: Plato totus est in explicandis quaestionibus: ΤΙ εἴη ἕκαστον τῶν ὄντων adeoque versatur in ideis definiendis, partiendis, commiscendis [...]. Adeoque vel retinere possumus τὸ Esse, reiectis qualitatibus: vel ipsas qualitates, reiecto illo quod complecti eas non potuit, τῷ Esse rerum mutabilium. Primum placuit Parmenidi, secundum Platoni⁵⁸.

⁵⁴ HSW, III, 160.

⁵⁵ HSW, IV, 202; trad. it. cit., p. 212.

⁵⁶ HSW, I, 323.

⁵⁷ HSW, I, 322-323.

⁵⁸ HSW, I, 326.

Platone dunque accoglie le qualità in continuo mutamento di Eraclito, eliminando il cambiamento, mentre Parmenide le respinge completamente per conservare l'essere; là dove invece per Eraclito l'essere è inconcepibile senza le qualità con le quali forma un'unità inscindibile. Perciò Herbart conclude: « divide Heracliti γένεσιν Οὐσίᾳ Parmenidis: habebis ideas Platonis »⁵⁹.

Anche piú chiaramente questi temi vengono sviluppati nell'*Aggiunta* al saggio espressamente scritta per gli studenti. Platone, osserva dunque Herbart, sostiene « giustamente » insieme a Parmenide che all'essere, contrariamente a quanto sosteneva Eraclito, non poteva in alcun modo convenire il mutamento; qualsiasi mutamento, qualsiasi cambiamento introdurrebbe delle negazioni nell'essere stesso che lo distruggerebbero. Perciò Platone è costretto a negare l'essere a tutte quelle cose che fossero in qualche modo soggette al mutamento; ma questo lo porta inevitabilmente a considerare tutta quanta la natura come mera « illusione », perché non vi è una sola parte di essa che non sia toccata dal mutamento: « il mondo e le cose nello spazio, con le loro forme e strutture sempre mutevoli, sono rigettate da Platone e considerati come illusioni »⁶⁰. Sono le opposizioni e le contraddizioni del mondo fenomenico che spingono Platone a rigettarlo:

Egli non ha rigettato il mondo sensibile perché troppo basso, ma perché le sue contraddizioni che a dir vero i nostri attuali fisici e grandi sapienti (*Weltweisen*) talvolta ignorano completamente e certo non sanno risolvere — gli ispirarono diffidenza verso la verità (*Wahrheit*) dell'esperienza. Finché non vengono risolte, il filosofo è costretto ad occuparsi, almeno Platone si occupa, principalmente dello svolgimento dei concetti⁶¹.

È proprio per questo sviluppo dei concetti che è importante occuparsi del pensiero di Platone, anche quando si voglia far astrazione dalla sua importanza storica e in fondo è appunto qui la sua superiorità nei confronti di certa filosofia contemporanea. Herbart però ritiene di poter superare i limiti evidenziati nelle posizioni di Platone, attraverso un nuovo metodo, « diverso da quello della logica » e che è « sfuggito finora ai filosofi », che egli chiama « metodo delle relazioni », o anche « teoria dell'integrazione dei concetti ». « Attraverso questo metodo, egli osserva, scompaiono (per me) le contraddizioni che Platone

⁵⁹ HSW, I, 327, 334.

⁶⁰ HSW, I, 329.

⁶¹ HSW, I, 330.

trovò nel mondo sensibile, perciò il sistema di Platone non è il mio »⁶². Poiché d'altra parte Platone era inevitabilmente costretto a vivere nella realtà mutevole, fu costretto anche a porre accanto al sapere che si fonda sul puro essere, una forma di conoscenza che è in relazione col mondo dell'esperienza e che egli chiama opinione. È in questa costruzione che Herbart vede il punto di partenza della dottrina platonica.

[a Platone] non resta altro che porre accanto all'autentico sapere che può valere soltanto per le idee, anche un corretto opinare, ovvero credere che entri in relazione con gli oggetti sensibili, soggetti al mutamento, in modo tale che cerchi la verosimiglianza, rinunciando però alla certezza. Di qui la grande massima che non si dovrà mai dimenticare: l'essere sta al mutamento, come la verità all'opinione fondata⁶³.

La soluzione di Platone, ribadisce Herbart, è evidentemente quella di dividere l'assoluto divenire di Eraclito, con l'essere di Parmenide e appunto in questa divisione consistono le idee.

Il saggio herbartiano, nonostante fosse noto con ogni probabilità ad una ristretta cerchia di amici e conoscenti, fu letto con un certo interesse. Lo stesso Tennemann che abbiamo visto direttamente chiamato in causa da Herbart, in una lettera del 16 aprile 1806, espresse all'autore le proprie osservazioni critiche⁶⁴. A. Böckh, quello stesso col quale aveva polemizzato Schelling in *Philosophie und Religion* per le critiche da questi mosse alla sua interpretazione del *Timeo* platonico, contenuta nel *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802)⁶⁵, scrisse una lunga recensione sulla « *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* » del 1808, esprimendo il proprio apprezzamento, insieme alle sue riserve, ed alla quale replicò lo stesso Herbart⁶⁶. Decisamente entusiastico sarà poi il giudizio del grande filologo H. Bonitz, che, accostando l'interpretazione herbartiana alla propria, scriverà:

Spetta innanzitutto ad un breve saggio di Herbart, *De Platonici systematis fundamento* (1805), il merito di aver presentato con sicura chiarezza il concetto dell'idea platonica, ed i motivi filosofici di questa dottrina in un'epoca in cui la tendenza psicologizzante della filosofia kantiana e quella fantastica della schellinghiana, sembrava dovessero rendere impossibile ogni comprensione indipendente di Platone⁶⁷.

⁶² HSW, I, 330.

⁶³ HSW, I, 331.

⁶⁴ Cfr. HSW, XVI, 287 e ss.

⁶⁵ Cfr. SSW, VI, 14; trad. it. cit., p. 36.

⁶⁶ Cfr. HSW, I, 334 e ss.

⁶⁷ H. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin 1873², p. 169.

A noi non interessa però qui tanto valutare la correttezza storica e filologica dell'interpretazione herbartiana della filosofia platonica, né tanto meno se egli ci abbia restituito il « vero » Platone. Certo è che Herbart sembra aver « appiattito » la filosofia platonica, schematizzandola eccessivamente e presentandola quasi come una semplice variante di quella parmenidea, senza tener conto degli sviluppi posteriori al *Parmenide* ed in particolare del processo di revisione della dottrina delle idee nel *Sofista* e nel *Filebo*, ed in particolare dello sforzo di non isolare le idee in un mondo in sé, del tutto separato dall'uomo e dal mondo dell'esperienza. Neppure è possibile scrivere un capitolo della fortuna di Platone nei primi decenni del secolo XIX e valutare l'originalità ed eventualmente l'influenza dell'interpretazione herbartiana; ciò richiederebbe un altro libro. Interessa qui piuttosto, attraverso l'analisi dell'esposizione del pensiero di Platone, cogliere alcuni importanti elementi della speculazione herbartiana che si sta lentamente consolidando. Ma è tempo ormai di occuparsi della filosofia di Herbart nella sua prima forma compiuta.

CAPITOLO IX
L' ELABORAZIONE DEI CONCETTI. LA LOGICA

Nell'estate del 1806, Herbart scrive di getto, in uno stile chiuso, serrato, denso, due brevi opere che rappresentano la prima formulazione compiuta e matura degli elementi fondamentali della sua filosofia. Si tratta degli *Hauptpunkte der Metaphysik* e degli *Hauptpunkte der Logik*, che nonostante la loro brevità e laconicità, sono esemplari per la chiarezza ed il rigore dell'argomentazione e saranno sempre considerati da Herbart decisivi per la sua formazione filosofica. Egli stesso è ben consapevole della forza della sua esposizione « breve, invero, ma completa ». Così, inviandone una copia all'antico allievo ed amico, C. von Steiger, il 23 agosto 1806, gli confida:

Sono anche persuaso che ogni lettore, te compreso prima di ogni altro, sentirà come il ragionamento procede con passo fermo lungo una via aperta. Infatti ho potuto scrivere speditamente tutto quanto, senza interruzioni e senza inciampi, in appena tre settimane da una fine all'altra. Questo dà fiducia in se stessi, ed io sono così ardito da manifestartelo apertamente ¹.

Herbart tuttavia, pur convinto della solidità delle sue idee, si mostra ancora molto cauto, quasi volesse saggiare il terreno e osservare le reazioni di un pubblico ristretto. L'edizione del 1806, infatti, non era destinata al largo pubblico e doveva servire ad uso degli studenti: « Questi fogli, scrive Herbart nella *Prefazione* agli *Hauptpunkte der Metaphysik* non intendono celarsi a nessuno, ma per il momento devono ancora rimanere assolutamente esclusi da ogni pubblicazione commer-

¹ HSW, XVI, 296.

ziale». Essi piuttosto, per il momento, sono destinati « ad ulteriori silenziose cure » e a « quei circoli privati che hanno a cuore la ricerca »². Allo stesso modo inviando il 29 agosto 1806, una copia degli *Hauptpunkte der Metaphysik* a F. A. Carus, dichiarerà:

Con tutta la fiducia che Lei mi ha consentito di nutrire, Le faccio visita attraverso una delle persone migliori tra quelle con le quali potrei comunicare a voce — attraverso le sue mani Le porgo del mio meglio. - Un piccolo dono! Veramente piccolo, ma tale che ho ben poco desiderio che sia piú grande. Mi piace credere che si possano esporre dei risultati che hanno chiesto lunga applicazione con poco sfoggio di parole [...] Mi preme molto che la mia Metafisica, che escludo ancora dalla diffusione pubblica, soprattutto all'inizio, pervenga soltanto nelle mani migliori³.

Herbart stesso si premurerà di inviarne personalmente una copia a Tenemann, Reinhold, Jacobi, Köppen e Fries, pregherà invece lo stesso Carus di farne avere una copia a Fichte:

Al mio maestro Fichte, questa volta desidero essere presentato da Lei. È davvero spiacevole e quasi sconveniente, opporsi immediatamente al maestro sinceramente stimato ed al quale sono ancora debitore di particolare riconoscenza, con affermazioni che negano proprio ciò che gli è piú caro! Non voglio che sembri ch'io prenda parte alla sfrontatezza di questi tempi, nei quali l'essere risolti è considerato l'essenza della convinzione⁴.

Ci è ormai noto l'interesse di Herbart per la logica ed il ruolo di propedeutica che egli le attribuisce nell'ambito del sistema filosofico; sarà quindi opportuno che anche noi prendiamo le mosse dalla logica, perché, come scrive nella *Prefazione* alla seconda edizione (1808) degli *Hauptpunkte der Metaphysik*, « un piú completo accordo anche sugli oggetti piú difficili, si prepara forse proprio con maggior sicurezza quando sin dall'inizio non si rifiuta ciò che è piú semplice »⁵. Anche gli *Hauptpunkte der Logik* furono scritti da Herbart in brevissimo tempo, anzi, se si deve credere alle sue dichiarazioni, in un sol giorno; ma sappiamo quanto impegno egli abbia sempre dedicato alla logica. Così si legge nella lettera a C. von Steiger che abbiamo già ricordato:

Soltanto oggi a mezzogiorno la mia logica è andata in tipografia. Riderai se ti

² HSW, II, 177; trad. it. cit., p. 31.

³ HSW, XVI, 297.

⁴ HSW, XVI, 298.

⁵ HSW, II, 178; trad. it. cit., p. 32.

dico che è stata iniziata soltanto ieri a mezzogiorno e che è stata scritta tutta quanta in meno di 24 ore. Si capisce, dopo otto giorni di precedente meditazione, e, come tu sai, un esercizio di molti anni, — ch  ho imparato la logica quand'ero un fanciullo di 11 anni.

L'estrema brevità dello scritto se non può caratterizzarlo che come un semplice abbozzo, ha però agli occhi di Herbart un ben preciso significato. Cos  egli ne chiarisce il senso nel seguito della lettera:

Ciò che prima ho chiamato la mia logica,   certamente soltanto una breve testimonianza di ci  che io trovo necessario migliorare nella logica attuale, — ci  che in vero tocca pi  o meno tutti ed ognuno dei pi  significativi punti della scienza⁶.

È noto che la logica formale non ha goduto di particolare fortuna nella prima met  del XIX secolo. Di tale situazione sono stati sovente ritenuti responsabili Kant e la logica trascendentale. Cos  J. Venn nella sua *Symbolic Logic* (1881), dopo aver ricordato l'opera di Leibniz e dei suoi seguaci nel campo della « caratteristica universale », osserva che:

Durante gli ottanta o novanta anni che passano dalla loro epoca a quella di Boole, c'  quasi un vuoto nella storia dell'argomento [...]. Non si pu  non riflettere sulle cause di simile totale disinteresse per quelle notevoli meditazioni [...]. Per mio conto confesso il penoso sospetto che, per quanto grande possa essere stata l'influenza benefica di Kant nella metafisica, egli ebbe un effetto disastroso sul metodo logico⁷.

Tale opinione fu ripresa ed accentuata senza troppe cerimonie da quasi tutti gli storici della logica che sono seguiti⁸.

Non   certamente questo il luogo per affrontare diffusamente questo complesso problema;   tuttavia innegabile che durante il XVIII secolo e soprattutto nella prima met  del XIX gli studi di logica hanno avuto, in generale, scarsa rilevanza ed hanno dato luogo a risultati assai

⁶ HSW, XVI, 295.

⁷ J. Venn, *Symbolic logic*, London 1881, p. xxxv.

⁸ Cfr. J. Joergensen, *A treatise of formal logic*, Copenhagen-London 1931, vol. I, p. 88; H. Scholz, *Breve storia della logica*, a cura di E. Melandri, Milano 1967², p. 111; W. C. Kneale - M. Kneale, *Storia della logica*, a cura di A. G. Conte, Torino 1972, p. 404. Una posizione pi  articolata assume invece a tale proposito C. Mangione, *Kant e la logica formale*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1970 e ss., vol. III, pp. 176 e ss., e *La logica deduttiva nella prima met  dell'Ottocento fino a Boole*, in op. cit., vol. IV, pp. 192 e ss. Su tutta la questione   per  da vedere il fondamentale studio di F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, cit., pp. 7 e ss., e particolarmente pp. 141 e ss.

mediocri, caratterizzati quasi sempre da stanche e pedestri ripetizioni manualistiche di una presunta logica aristotelica che in realtà spesso altro non era che « una versione particolarmente confusa della mescolanza d'elementi aristotelici e d'elementi stoici sancita dalla tradizione »⁹. La situazione, com'è noto, fu aggravata dal diffondersi dell'idealismo: Fichte, Schelling e soprattutto Hegel non lesinarono certo mai critiche, anche aspre e pungenti, alla logica formale, alla quale veniva al massimo riconosciuta la forma di una scienza sperimentale¹⁰. Il diffondersi della filosofia idealistica in Germania ha portato molto spesso ad un rifiuto preconcepito e sufficiente, in alcuni ambienti filosofici, nei confronti di tale disciplina, e le ripercussioni si fanno sentire ancora oggi. Tuttavia non sono mancate voci di dissenso che hanno tentato di opporsi alla dominante filosofia idealistica e che proprio quest'opposizione pagarono con l'isolamento e l'oblio, anche per il condizionamento che l'idealismo ha esercitato sulle categorie interpretative della storiografia successiva.

Una di queste voci e non delle meno significative, è rappresentata da J. F. Herbart. L'originalità di Herbart anche come logico gli viene del resto riconosciuta da uno storico come H. Scholz che non può certo essere accusato di sprecare giudizi benevoli per i filosofi del periodo¹¹.

Una rilettura della logica herbartiana può dunque risultare interessante non solo, com'è ovvio, per ricostruire la filosofia di Herbart nei suoi diversi aspetti, ma anche perché può in qualche modo contribuire ad approfondire un aspetto in fondo ancora poco considerato delle problematiche filosofiche della prima metà del XIX secolo.

Non è stato possibile purtroppo ritrovare la prima edizione degli *Hauptpunkte der Logik*, probabilmente andata perduta, a causa della limitatissima tiratura. Sarà quindi necessario ricorrere alla seconda edizione, destinata questa ad un largo pubblico, apparsa nel 1808 sia come *Aggiunta* alla seconda edizione degli *Hauptpunkte der Metaphysik*, sia come opera autonoma; ma è del tutto verosimile che le possibili variazioni rispetto alla prima edizione, se mai ve ne sono state, fossero

⁹ W. C. Kneale - M. Kneale, op. cit., pp. 404-405.

¹⁰ HEG, IV, 50; G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Bari 1968, vol. I, p. 35.

¹¹ « Ben altrimenti sta invece la cosa, a tal riguardo, con Herbart e la sua scuola. Quel che Herbart ha detto sulla logica nei pochi paragrafi [...] del suo testo di introduzione alla filosofia [...] è ancor oggi degno di essere meditato » (H. Scholz, op. cit., p. 91). Si veda anche il giudizio di C. Mangione, *La logica deduttiva*, cit., p. 193.

del tutto irrilevanti e non toccassero questioni sostanziali. Herbart era infatti convinto da tempo di possedere la struttura definitiva della sua logica, tant'è vero che i punti delineati in questa operetta verranno sviluppati e approfonditi, senza però allontanarsi dall'ordine e dalla struttura stabilita nel 1806, nel *Leherbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Sarà dunque opportuno, anche per rendere più chiare le problematiche della logica herbartiana, fare costante riferimento a quest'opera¹².

Le diverse parti della filosofia sono legate ai diversi modi in cui si compie l'elaborazione dei concetti, e la prima di queste parti è la logica. Compito della logica è di rendere i concetti chiari e distinti, e quindi di trovare i loro possibili accordi in giudizi ed in connessioni di giudizi (sillogismi). Nella logica è necessario ignorare tutto ciò che è psicologico, perché non vi si debbono indicare se non quelle forme di connessione possibili del pensato che il pensato medesimo consente secondo la natura: « La logica si occupa di rappresentazioni, ma non dell'atto del rappresentare, perciò neppure del modo e della maniera in cui vi perveniamo e neppure degli stati d'animo nei quali siamo trasportati; ma essa viene rappresentata solo con il *quid* »¹³. La logica insomma deve prescindere nel modo più assoluto da qualsiasi indagine circa le leggi psicologiche che presiedono alla formazione dei concetti e le facoltà che ne permettono il funzionamento. Si tratta, com'è evidente, di una logica formale, che nulla vuol sapere della logica concreta, dialettica che avrà la sua più piena espressione in Hegel e che Herbart bollerà come « un'antilogica, il cui fondamento si trova nei problemi metafisici, che Hegel pone irrisolti, nella convinzione che il contraddittorio sia la verità »¹⁴. Herbart si trova qui in pieno accordo con Kant. Secondo Kant infatti, la « logica generale » deve astrarre da ogni contenuto del conoscere intellettuale ed occuparsi soltanto della forma del pensiero; inoltre, la logica, proprio perché non ha principi empirici, non deve derivare nulla dalla psicologia¹⁵. Tuttavia, al di là del comune rifiuto di confondere in qualsiasi modo logica e psicologia, vi è un atteggiamento di

¹² Il presente capitolo riprende con poche variazioni il mio *La logica formale in J. F. Herbart*, in « Rivista critica di storia della filosofia », III (1982), pp. 277 e ss. Sulla logica in Herbart è da vedere ora anche R. Schmit, *Allgemeinheit und Existenz. Zur Analyse des kategorischen Urteils bei Herbart, Sigwart, Brentano und Frege*, in « Grazer philosophischen Studien », XXIII (1985), pp. 59 e ss.

¹³ HSW, II, 217; trad. it. cit., p. 83. Cfr. HSW, IV, 68; trad. it. cit., p. 51.

¹⁴ HSW, IV, 612.

¹⁵ K. r. V., A 54; B 78; trad. it. cit., p. 127.

fondo profondamente differente nei due filosofi che avrà conseguenze di vasta portata nella valutazione del ruolo della logica in Kant ed in Herbart. Per Kant la logica, nella sua formalità e generalità, caratterizzata dall'apriorità, determina le leggi assolutamente e definitivamente valide del pensiero; essa, dichiara Kant, « comprende le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non si dà uso alcuno dell'intelletto »¹⁶. È proprio tale « chiusura », che condurrà all'irrigidimento di tutto il « sistema » kantiano¹⁷, che viene denunciata e rigettata da Herbart. Così egli nella nota al par. 35, aggiunta alla seconda edizione del *Lehrbuch* (1821), mette in guardia dal considerare la logica come legge innata o forma del pensiero, ribadendo i rischi ai quali un simile atteggiamento può portare: molti, egli osserva, « ritengono la logica una storia naturale dell'intelletto, e credono di riconoscere in lei le sue leggi innate o forme del pensiero; onde vien guastata la psicologia »¹⁸. Benché con ogni probabilità la nota polemica intenda rivolgersi contro gli sviluppi idealistici del kantismo, riteniamo che sia applicabile anche a Kant medesimo, nella misura in cui Herbart lo riteneva in parte responsabile della deviazione idealistica. La logica, ribadisce dunque Herbart, presuppone i concetti come conosciuti; li considera, per così dire, nella loro identità atemporale: i concetti non sono né reali, né atti effettivi del pensare.

Da quanto s'è detto consegue che due concetti non possono essere assolutamente uguali: ciascun concetto è unico. « Ciascun concetto lo si può avere soltanto una volta. Infatti anche se lo si ottenesse in vari modi, in varie occasioni, sarebbe sempre lo stesso ad essere concepito »¹⁹. Herbart si richiama qui alla dottrina leibniziana dell'identità degli indiscernibili. « Poiché due concetti identici, egli afferma infatti, non differirebbero rispetto a ciò che per essi vien pensato; dunque, non differirebbero in generale come concetti »²⁰. Tuttavia i concetti possono avere una parte in comune. Tale parte va considerata a sua volta come un concetto fungente da nota comune dei concetti presi in esame, i quali dunque stanno con questo in un rapporto di subordinazione. Per il resto, cioè per quella parte che è

¹⁶ KrV, A 52; B 76; trad. it. cit., p. 126.

¹⁷ Cfr. F. Barone, op. cit., part. pp. 171 e ss.

¹⁸ HSW, IV, 68; trad. it. cit., p. 52.

¹⁹ HSW, II, 217; trad. it. cit., p. 83.

²⁰ HSW, IV, 68; trad. it. cit., p. 52.

specifica di ciascuno dei concetti iniziali, essi si trovano nella relazione di opposizione. L'opposizione si può avere tra concetti disparati, cioè semplicemente diversi, e tra concetti effettivamente contrari; ma comunque nella relazione di opposizione si esprime la nozione di contraddizione che costituisce il legame ed il fondamento dei tre principi logici: identità, non contraddizione, terzo escluso. Il principio di non contraddizione, dichiara però Herbart, è stato spesso frainteso o usato erroneamente, riferendolo alle cose, magari facendo richiamo a relazioni temporali, laddove esso si riferisce soltanto ai concetti in quanto tali. Si situa qui la critica di Herbart al principio di ragion sufficiente, o meglio, alla pretesa wolffiana di dedurre il principio di ragion sufficiente dal principio di non contraddizione, mescolando un principio empirico con un principio puramente logico. L'aver posto Wolff, all'inizio della sua ontologia, il principio di non contraddizione ed il principio di ragion sufficiente, ha portato a gravi confusioni tra logica e metafisica, tra ambito logico ed ambito empirico, che generando sfiducia per ogni distinzione, ha dato luogo a sviluppi pericolosi: così Kant e soprattutto Fichte che « cadde in un infelice baloccamento » a proposito della sua indagine sull'Io. Su questa linea si giunse addirittura a negare il principio del terzo escluso, affermando la necessità di porre un terzo elemento per conciliare i due opposti. La responsabilità di tale confusione, del resto, risale secondo Herbart allo stesso Leibniz, il quale mescolò nel principio di ragion sufficiente tre significati profondamente diversi e comunque in nessun modo accettabili come principi, giacché richiedono un esame nell'ambito della metafisica. Accusa questa che può sorprendere qualora non si tenga presente che Herbart sembra accostarsi a Leibniz sempre attraverso il condizionamento della sistematica wolffiana, benché talvolta non gli sfuggisse quanto di arbitrario vi fosse nella sistemazione wolffiana della filosofia di Leibniz.

L'attenzione di Herbart si concentra poi sul problema della subordinazione che egli fonda sul contenuto del concetto (la somma delle sue note) e sull'estensione del concetto (l'insieme degli altri concetti nei quali esso appare come nota). La relazione tra contenuto ed estensione è inversamente proporzionale: quando aumenta il contenuto, diminuisce l'estensione e viceversa. La definizione di un concetto è l'indicazione del contenuto del concetto, scomponendolo nelle sue note e quindi ricomponendolo²¹. In questo modo il concetto viene reso chiaro e distinto.

²¹ HSW, IV, 70; trad. it. cit., p. 55.

Indicare il posto di un concetto tra i restanti, tanto attraverso la subordinazione quanto attraverso la coordinazione si dice definirlo (*definire*). La definizione suole essere chiamata spiegazione in quanto essa rende il concetto chiaro (attraverso l'opposizione ad altri), distinto (attraverso l'indicazione di singole note), ampiamente distinto (attraverso l'indicazione del suo intero contenuto, indicante l'enumerazione delle note)²².

Il concetto herbartiano di definizione si richiama evidentemente a quello di Wolff. Questi aveva accettato la dottrina leibniziana delle idee chiare e oscure e tutte le ulteriori determinazioni, e su tale distinzione aveva basato la sua teoria della definizione come idea distinta e completa di una cosa, cioè come idea che contenga un numero sufficiente di note della cosa rappresentata²³. Ma Wolff accetta anche la distinzione leibniziana tra definizioni di parole e definizioni di cose. L'intento della scienza dovrebbe essere quello di passare dalle prime alle seconde, di giungere, attraverso la formazione di idee chiare e distinte, a cogliere l'essenza della cosa rappresentata. È evidente come il problema della definizione si trasformi in Wolff in un problema ontologico. Il concetto di definizione reale segna così il punto di fusione tra l'essenza ontologica del pensiero e l'essenza ontologica delle cose. Non così per Herbart. Come si vedrà immediatamente, egli sfugge a questa confusione di piani. Non solo, egli si rende conto dell'arbitrarietà del processo di definizione e delle possibili diverse soluzioni che egli collega esplicitamente al tipo di linguaggio che viene usato, il quale spesso « decide » del processo stesso, offrendo un'espressione completamente intelligibile ad un preciso insieme di note. In definitiva si tratta di stabilire quale relazione di subordinazione si intende prendere in considerazione, perché la definizione si possa conformare ad essa: « in genere, occorre tener conto dello scopo della definizione, poiché l'indirizzo dell'attenzione dipende da quella scomposizione del concetto, ch'è indicata dalla definizione »²⁴. Così ad esempio la posizione di un concetto si esprime nel modo migliore, secondo Herbart, attraverso la definizione aristotelica di *genus proximum* e della *differentia specifica*. Le definizioni possono essere di due tipi: definizioni nominali e definizioni reali. Le definizioni nominali si

²² HSW, II, 218-219; trad. it. cit., p. 85. Cfr. HSW, IV, 70; trad. it. cit., p. 56.

²³ Cfr. Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. I, pp. 36 e ss.

²⁴ HSW, IV, 72; trad. it. cit., p. 56.

limitano a chiarire il senso di una parola e non danno luogo ad una definizione rigorosamente scientifica ed oggettiva. Le definizioni reali, invece, sviluppano le note di un concetto valido. Tuttavia Herbart tiene a precisare che non si deve pensare che necessariamente tale concetto significhi qualche cosa di reale; così ad esempio vi può essere una definizione reale contrapposta a quella nominale di un logaritmo. Ma qual è il criterio di validità dei concetti, se in base ad esso formuliamo delle definizioni reali? Il concetto è valido, afferma Herbart, quando proviene da una qualche « fonte della conoscenza », quindi « da un pensiero necessario ». Sembra dunque che il criterio di validità di un concetto sia per Herbart extra-logico o meglio metalogico e che compito della logica sia soltanto di occuparsi della definizione dei concetti che in qualche modo hanno un valore conoscitivo. Del resto egli non sembra attribuire soverchia importanza alla definizione che risulta anzi quasi del tutto superflua per chi « è effettivamente risalito sino alle fonti della conoscenza ed è riuscito ad eseguire di là la deduzione di un concetto »²⁵. Egli polemizza anzi contro chi abusa delle definizioni, alludendo probabilmente oltre che a Wolff ed alla sua scuola, ed in generale alla mania di utilizzare la *methodus geometrica*, anche a Schelling che nelle sue opere giovanili aveva fatto ricorso a questo metodo.

Maggior interesse mostra Herbart per il problema dell'estensione di un concetto. Dare indicazione dell'estensione di un concetto significa suddividere il concetto tramite un *fundamentum divisionis* costituito dalla serie di quelle « differenze specifiche » che, attribuite come note al concetto da dividere, mostrano di essere suscettibili di una nota comune. Tuttavia neppure questo meccanismo può essere esaustivo, perché lo stesso *fundamentum divisionis* è a sua volta un concetto diviso. Si viene a creare così un circolo infinito:

Ne segue che ogni divisione ne presuppone una anteriore, quella del *fundamentum divisionis*; e poiché ciò non può andare all'infinito, ne segue che qualche volta bisognerà contentarsi di una divisione meno perfetta, cioè di una divisione per cui non si possa indicare un *fundamentum divisionis*²⁶.

A volte si può presentare anche il caso di dover scegliere tra più *fundamenta divisionis*; ma la scelta è soltanto apparentemente arbitraria, perché nei sistemi rigorosi si deve sempre giustificare la scelta del fun-

²⁵ HSW, IV, 72; trad. it. cit., p. 57.

²⁶ HSW, IV, 73; trad. it. cit., p. 58.

damentum divisionis. Un'altra esigenza è che la serie delle differenze specifiche sia esaustiva. A tale scopo può risultare utile, secondo Herbart, l'uso di catene di divisioni dicotomiche che si generano secondo opposizioni contraddittorie, seguendo un processo che richiama l'analogo procedimento platonico. Molto spesso però non è sufficiente una singola divisione; si deve ricorrere piuttosto ad un complesso di serie diverse di concetti. Serie che devono essere combinate in modo tale che ciascun membro di ogni serie si riunisca con ciascun altro, in modo da formare concetti composti, fino a giungere ad una tavola completa ed alle sue possibili combinazioni, mediante un'operazione combinatoria che Herbart chiama *v a r i a r e*. Herbart però non svolge oltre questo abbozzo di logica estensionale, perché egli sembra attribuire a tale metodo un valore puramente propedeutico e chiarificatore, sostenendo quindi la necessità di abbandonarlo in favore di metodi più validi e più economici. Tali metodi sono quelli offerti dai giudizi e dai sillogismi.

Il giudizio è la determinazione del collegamento di due concetti e risulta dalla risposta alla « domanda » con la quale ci si interroga sulla possibilità del collegamento stesso. Herbart non nega al giudizio come atto conoscitivo un valore psicologico, ma tiene a precisare che nel contesto della trattazione delle strutture formali della logica, il rapporto tra i concetti, espresso nel giudizio, è garantito solo dai concetti presi in sé e per sé, nella loro specifica funzione logica.

Il pensiero qui altro non è che il mezzo, quasi il veicolo per riunire i concetti; dipende da loro stessi se reciprocamente si accorderanno o no. Perciò va pur qui tenuto lontano ciò ch'è logico da ogni immissione di ciò che è psicologico²⁷.

Il giudizio si caratterizza essenzialmente come rapporto tra soggetto e predicato; ma mentre il soggetto va presupposto, il predicato semplicemente gli viene collegato. Il soggetto è quindi soggetto per un qualunque predicato, mentre il predicato lo è per un soggetto determinato. Il concetto che deve fungere da predicato è limitato, viene cioè posto soltanto « in quanto deve essere collegato al soggetto determinato »²⁸. Tuttavia anche il concetto che funge da soggetto non va posto assolutamente, ma ipoteticamente. Herbart giunge quindi ad affermare che ogni giudizio è un giudizio ipotetico. Il giudizio infatti non comporta

²⁷ HSW, IV, 78; trad. it. cit., p. 65.

²⁸ HSW, IV, 78; trad. it. cit., p. 66. Cfr. HSW, II, 220; trad. it. cit., p. 86.

affatto affermazioni di esistenza, ma soltanto affermazione circa « possibilità dell'unione di un predicato col soggetto »²⁹. Herbart si pone in aperta polemica con le trattazioni di logica a lui contemporanee cui rimprovera la tendenza di origine wolffiana e kantiana ad applicare le strutture logiche alla metafisica. Egli insiste sul carattere essenzialmente ipotetico di ogni giudizio inteso come relazione tra concetti della quale « se venisse meno il punto di riferimento, dovrebbe venir meno anche quanto vi è riferito »³⁰. « Perciò, egli dice, ogni giudizio, in quanto tale, deve essere ipotetico. (« A è B » non significa « A è », ma, « se è posto A, allora deve essere posto anche B », per unificazione in un solo pensiero) »³¹. Solo così si può salvare il carattere puramente logico del giudizio. Così nel caso del giudizio « A è B », se si ha la « definizione corretta » del concetto A, in tale definizione si troverà anche la « nota B », oppure si riconoscerà tale nota come pertinente ad A; e ciò in forza della pura e semplice relazione in cui i concetti si vengono a trovare nel loro essere denotati da specifiche note. Perché, conclude Herbart, « tutto dipende dalla relazione dei concetti »³². Inoltre Herbart respinge la tendenza a distinguere, sul piano del giudizio, tra relazioni d'inerenza e relazioni di dipendenza. Tale distinzione, oltre a contenere pericolose implicazioni del concetto di sostanza, è del tutto inutile dal punto di vista logico. In particolare sul piano logico è da rifiutare la dipendenza perché profondamente connessa con problemi ontologico-metafisici, come quello della causalità. Del resto, giacché « la logica considera tutti i concetti come aggregati di note »³³, anche l'inerenza non sembra del tutto esente da implicazioni logiche.

I giudizi possono essere affermativi o negativi, particolari o universali. Le relazioni e le combinazioni tra giudizi danno luogo al quadrato aristotelico. Tuttavia Herbart ritiene che il rapporto di opposizione contraria tra giudizi particolari affermativi ed universali negativi non sia pienamente valido; in questo caso entrerebbero in gioco considerazioni di carattere empirico: il giudizio particolare affermativo opposto non diventa logicamente necessario, ma logicamente possibile. Herbart passa quindi a considerare la teoria della conversione, accettando la *conversio*

²⁹ HSW, IV, 79; trad. it. cit., pp. 66-67.

³⁰ HSW, IV, 79; trad. it. cit., 67.

³¹ HSW, II, 220; trad. it. cit., p. 86.

³² HSW, IV, 80; trad. it. cit., p. 68.

³³ HSW, IV, 79; trad. it. cit., p. 67.

simplex e la *conversio per accidens* che però ritiene di poter applicare anche alle proposizioni particolari affermative, e la *conversio per contrapositionem*. Egli sottolinea che l'intera teoria della quantità e della qualità dei giudizi, così come quella della conversione « non dipende punto dalla forma nella quale appariscono nel giudizio il soggetto e il predicato, cioè quello che si presuppone e quello che si collega »³⁴. Infatti, « questa forma si può modificare in modi diversi »³⁵, senza che con ciò venga cambiata la struttura specifica dei concetti posti in connessione nel giudizio. La relazione di giudizio è caratterizzata per Herbart dal nesso inferenziale ipotetico tra un soggetto antecedente ed un predicato conseguente; è caratterizzata cioè dal nesso inferenziale in cui si esprime la derivazione logica di un concetto da un altro concetto. Naturalmente queste considerazioni non potevano non spingere Herbart a specificare ulteriormente la nozione di inferenza. Giacché per Herbart la struttura effettiva del giudizio è quella ipotetica e non quella categorica, ne viene indebolita la tesi dell'esistenza di una funzione di inerenza del predicato al soggetto:

Il concetto d'inerenza, per il quale si crede determinare nel così detto giudizio categorico il collegamento del predicato col soggetto, è esso stesso indeterminato e indeterminabile, sicché nulla più significa che collegamento in genere.

Con tutto ciò, però, Herbart non ritiene che si debba sostituire al concetto d'inerenza quel concetto di dipendenza tra soggetto e predicato che porterebbe ad assumere l'esistenza di un nesso causale di tipo ontologico-metafisico tra soggetto e predicato.

Ugualmente indefinito il concetto della dipendenza, che in modo egualmente vano vien reso nota esclusiva del giudizio ipotetico. Moltissimi giudizi siffatti non indicano altro che il collegamento percepito di due avvenimenti, di cui ancora non si sa, ma forse pur ora si comincia a cercare, qual debba essere riguardato causa, quale effetto, o se tutt'e due debbano ritenersi effetti di una causa³⁶.

Il problema della natura effettiva del nesso inferenziale va ricondotto secondo Herbart al problema della individuazione dei termini in cui una determinata formulazione concettuale è il fondamento di un'altra che ne deriva come conseguenza. In sostanza si tratta di individuare

³⁴ HSW, IV, 84; trad. it. cit., p. 74. Cfr. HSW, II, 221-222; trad. it. cit., p. 88.

³⁵ HSW, IV, 84; trad. it. cit., p. 74.

³⁶ HSW, IV, 85; trad. it. cit., p. 75.

e distinguere i «fondamenti reali» dai «fondamenti conoscitivi» che vanno ricercati nelle note costituenti la definizione del concetto. In questo modo Herbart ritiene di poter superare l'incertezza circa la relazione inferenziale dei concetti. Soltanto ponendosi saldamente sul piano puramente logico dei «fondamenti conoscitivi», ed affermando decisamente che il giudizio, soprattutto nella forma ipotetica, si costituisce «come assunzione di una semplice connessione», è possibile superare ogni difficoltà; perché per il giudizio in definitiva non ha alcun senso la «distinzione tra inerenza e dipendenza»³⁷. Il problema della dipendenza, anche tra soggetto e predicato, cade infatti in una prospettiva ontologico-metafisica, mentre sul piano specifico della logica, il rapporto di connessione, in quanto rapporto d'implicazione, viene a caratterizzarsi come un rapporto tra la conseguenza logica ed il suo fondamento.

Herbart affronta poi brevemente delle serie di concetti che presentano un embrione di logica dei connettivi, ove vengono discussi soltanto i connettivi «e» e «o» che per Herbart, come del resto per Kant, ha solamente valore esclusivo; e quindi la teoria kantiana dei giudizi che viene sbrigata ben presto. Herbart del resto espresse sempre dei dubbi sia sulla validità della tavola dei giudizi, sia sulla deduzione kantiana delle categorie. Non ci pare tuttavia che le critiche anche aspre e spesso assai pungenti³⁸ nei confronti nella deduzione kantiana siano dettate, come sembra suggerire F. Barone, anche nelle interpretazioni «realistiche», da quella «tendenziale svalutazione della logica formale che fu iniziata contro lo stesso Kant, dagli interpreti idealisti»³⁹. Herbart piuttosto, preoccupato di mantenere sempre chiaramente distinti il piano logico da quello metafisico, vedeva in questa parte della filosofia kantiana una pericolosa contaminazione dei due piani, confusione responsabile appunto degli sviluppi idealistici della filosofia kantiana.

La trattazione herbartiana del giudizio termina con la distinzione tra uso logico e uso esistenziale della copula. Distinzione che nella prospettiva herbartiana assume un'importanza considerevole quale contributo ad evitare confusioni tra piano puramente logico, senza riferimenti all'esistenza, e piano metafisico-ontologico che si occupa appunto dell'essere e che troverà completa esposizione nella dottrina del sillogismo.

Questa è la spiegazione della parentela tra copula e il concetto dell'essere.

³⁷ HSW, IV, 85; trad. it. cit., p. 75.

³⁸ Cfr. ad es. HSW, VII, 57 e ss.

³⁹ F. Barone, op. cit., p. 243.

Quella si muta nel simbolo di questo, quando per un predicato manca il soggetto; e in questo modo nasce una proposizione esistenziale, che si interpreta erroneamente, se si ritiene in lei come predicato originale il concetto dell'essere. Il che sarà reso [...] tutto chiaro delle forme sillogistiche⁴⁰.

La dottrina herbartiana del sillogismo si apre con un'esposizione del *modus ponens* e del *modus tollens* come regole generali dell'inferenza sillogistica. Herbart, coerentemente con quanto affermato sin qui, mostra di preferire alla forma tradizionale del sillogismo: « A è B. Ma A è. Dunque B è », la forma condizionale, e comunque una forma in cui, grazie alla presenza del soggetto anche nella premessa minore e nella conclusione, sia evitato il rischio di cadere nell'uso esistenziale della copula. Il sillogismo apparirà dunque nella forma: « A è B. Ma C è A. Dunque C è B », o ancora: « Se A è B, allora C è D. Se M è N, allora A è B. Dunque, se è N, C è D ». Herbart riconosce l'esistenza di tre figure sillogistiche; rifiuta invece la quarta che altro non sarebbe se non l'alterazione di una delle altre tre. I sillogismi delle prime due figure egli li chiama sillogismi di sussunzione, perché si fondano sul tentativo di sussumere il *subiectum conclusionis* al *terminus medium*, ed hanno quindi la forma: MP, SM/SP; PM, SM/SP. I sillogismi della terza figura sono invece chiamati sillogismi di sostituzione, ed hanno la forma: MP, MS/SP. Herbart, accetta anche i tradizionali modi del sillogismo e le corrispondenti definizioni medievali: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, per la prima figura; *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, per la seconda; *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Bocardo*, per la terza. Per quanto riguarda invece i modi *Datisi* e *Ferison* egli ritiene che, pur essendo sillogismi corretti, non possono essere raccolti sotto la terza figura perché non è possibile sostituire S con M. Secondo Herbart essi si possono semplicemente ridurre ai modi *Darii* e *Ferio* della prima figura, evitando così ogni ricorso ad una presunta quarta figura⁴¹.

Dopo un brevissimo cenno a quelli che chiama sillogismi induttivi della forma: « Tanto *a*, quanto *b*, quanto *c*, ... sono P; S è *a*, o *b*, o *c*, ...; dunque S è P »; ed ai *dilemmata* e *trilemmata*, Herbart si sofferma sulla teoria del *sorite*, cui attribuisce una notevole importanza perché « fissa manifestamente i principi immediati della dottrina della dimostrazione logica »⁴².

⁴⁰ HSW, IV, 88; trad. it. cit., p. 79.

⁴¹ Cfr. HSW, II, 222 e ss.; trad. it. cit., pp. 89 e ss.

⁴² HSW, IV, 95; trad. it. cit., p. 88.

La teoria del *sorite*, connessa alle figure del sillogismo classico, che Herbart ritiene una sua originale scoperta⁴³, dovrebbe contribuire a sviluppare la logica e toglierla dalla situazione di stallo in cui s'è venuta a trovare.

Il primo esempio di tale dottrina si trova in una nota manoscritta di Herbart, contenuta nell'ultima pagina di una copia della seconda edizione degli *Hauptpunkte der Metaphysik* che si trova nella Biblioteca universitaria di Königsberg, ove si dà un esempio della « lunga catena », tendente a chiarire un termine medio « scisso »⁴⁴.

La logica dovrebbe ricercare « quanti sillogismi, ed in quanti diversi collegamenti, possano scaturire da una data quantità di premesse di quantità e qualità determinate »⁴⁵. Vanno quindi prioritariamente scartate tutte le astruserie e le tradizionali questioni circa l'esistenza di una quarta figura del sillogismo, i modi falsi della terza figura ed i cavillosi processi di riduzione. In particolare Herbart rifiuta la riduzione alla prima figura che gli sembra totalmente priva di senso e carica di inutili difficoltà, oltre a condurre a conclusioni assurde, come dimostrerebbero le opere di Kant, Kiesewetter, Reimarus e Krug⁴⁶. Compito della logica, ribadisce Herbart, è quello di indicare « in modo completo la connessione possibile, in genere, degli elementi dati dal sapere »⁴⁷. La logica, insomma, e qui Herbart sembra d'accordo con Kant, non deve costituirsi a strumento, ad *organon*, per mezzo del quale possano essere compiute acquisizioni conoscitive. Kant aveva affermato infatti che « una logica generale che sia pura si occupa dunque soltanto di meri principi a priori ed è un canone dell'intelletto e della ragione, solo però rispetto a ciò che nel loro uso vi è di formale, qualunque sia il suo contenuto »⁴⁸. La logica generale, in quanto analitica, è dunque per Kant l'effettivo canone dell'intelletto. Ma la logica stessa spinge ad andare oltre questi limiti, in modo tale che

quella logica generale, che è semplicemente un canone di valutazione, viene usata come un organo di effettiva produzione di conoscenze oggettive, mentre non lo è che di illusioni; così, in realtà, non si è dato luogo che a un semplice

⁴³ Cfr. HSW, IV, 102; trad. it. cit., p. 299.

⁴⁴ Cfr. HSW, II, 516-517; trad. it. cit., pp. 94-95.

⁴⁵ HSW, IV, 97-98; trad. it. cit., p. 299.

⁴⁶ Cfr. HSW, IV, 102-103; trad. it. cit., pp. 299-300.

⁴⁷ HSW, IV, 102; trad. it. cit., p. 299.

⁴⁸ KrV, A 53; B 77; trad. it. cit., p. 127.

abuso. Ora la logica generale, come tale presunto organo, si chiama dialettica⁴⁹.

Ma anche su questo punto Herbart si distanzia significativamente da Kant e proprio là dove l'affermazione che la logica determina le leggi assolutamente e definitivamente valide del pensiero, porta Kant a rifiutare la logica come *organon* e dichiararla il canone dell'intelletto. Egli stesso sembra condividere l'opinione che la logica ci fornisca le leggi del pensiero: « la logica, egli dichiara infatti, non è una dottrina della lingua, ma una dottrina delle strutture del pensiero »⁵⁰. È vero che la logica, « come scienza generale che non si cura del contenuto dei concetti, non può abbracciare neppure lontanamente tutto ciò che appartiene alla teoria della dimostrazione nelle scienze speciali »⁵¹; tuttavia essa conserva una funzione determinante e favorisce un reale « progresso nel pensare ». La logica insomma deve mantenere la propria autonomia e deve farsi, per quanto le attiene, « l'*organon* del sapere dal punto di vista formale »⁵².

Questi stessi temi saranno sviluppati più ampiamente da Herbart in relazione al problema dell'« applicazione della logica », nella quarta edizione del suo *Leherbuch* (1837). Il problema specifico di cui si occupa in questa sede è quello relativo al rapporto che si deve instaurare tra logica predicativo-sillogistica e scienze speciali.

Si ha connessione logica di un certo insieme di concetti soltanto quando ci si limita a constatare i termini in cui essa viene ad incrociarsi con varie serie di concetti intese come note di altri concetti; quando ci si limita insomma a valutare il complesso di possibili rapporti intercorrenti tra l'insieme dei concetti dati, senza occuparsi delle strutture inferenziali nelle quali questi concetti possono essere inseriti e delle conoscenze che ne possono derivare sul piano effettivo. Tuttavia, avverte Herbart, « non è affatto detto che tra i concetti dati abbia luogo una semplice connessione logica e nessun'altra ». Quali devono essere dunque i rapporti tra questi due piani di connessione? Una prima risposta Herbart la dà immediatamente: « le relazioni peculiari in ogni scienza rendono bensì necessarii, oltre la logica, altri metodi; ma non perciò

⁴⁹ KrV, A 61; B 85; trad. it. cit., p. 132.

⁵⁰ HSW, II, 222; trad. it. cit., p. 89.

⁵¹ HSW, IV, 103; trad. it. cit., p. 301.

⁵² HSW, IV, 99; trad. it. cit., p. 239.

la logica è esclusa dall'applicazione. Anzi i metodi particolari presuppongono già la logica »⁵³. Se dunque da un lato le scienze presuppongono un metodo loro proprio e presentano nel loro ambito dei rapporti di « dipendenza » tra i vari elementi costitutivi che la logica non può in alcun modo offrire, essa tuttavia ha il compito sia di prestare un fondamentale lavoro di analisi degli elementi, delle strutture scientifiche, anche a livello puramente linguistico, sia di garantire un'altrettanto fondamentale attività organizzatrice, attraverso il giudizio ed il sillogismo, di queste stesse strutture. A questo proposito Herbart si richiama alla distinzione tra « fondamenti reali » e « fondamenti conoscitivi ». Fermo restando il fatto che il « principio reale è di competenza della metafisica, la logica ha il compito di specificare i caratteri del « principio conoscitivo dal quale muove l'indagine scientifica. Per questo si può parlare di un uso « scientifico » della logica, uso che si rivolge principalmente alla determinazione dei concetti formali e necessari, come quelli della matematica pura e di concetti d'esperienza sui quali si fonda poi la riflessione metafisica⁵⁴. La logica procede all'analisi di tutti questi concetti attraverso l'astrazione, cioè attraverso l'esame dei loro elementi fondamentali, eliminando tutto ciò che è superfluo, in modo da ottenere quei saldi punti fermi ai quali l'indagine scientifica deve fare riferimento per conseguire ed organizzare le proprie scoperte. L'uso scientifico della logica si risolve dunque nella sua funzione di controllo e di verifica degli elementi che confluiranno nell'indagine scientifica. Potrebbe sembrare che l'uso scientifico della logica possa portare di per sé a delle nuove scoperte; tuttavia non si tratta d'altro che dell'attività analitica di esplicitazione di elementi già impliciti nell'esecuzione dell'indagine, oppure della nuova impostazione di una linea d'indagine già attuata. Questa nuova impostazione può mettere più chiaramente in luce i nessi inferenziali del processo conoscitivo della scienza che rimane comunque autonomo, inserendoli in una nuova struttura deduttiva. La logica riveste dunque per Herbart una funzione fondamentale per quanto riguarda la chiarezza che può conferire sia all'analisi dei concetti che stanno alla base dell'indagine scientifica, sia per le condizioni formali che essa pone per la costituzione e lo sviluppo di quelle « serie » nelle quali si coagulano i concetti propri di un determinato ambito scientifico. Così Herbart individua tre condizioni formali fondamentali che, pur non en-

⁵³ HSW, IV, 98; trad. it. cit., p. 92.

⁵⁴ HSW, IV, 99; trad. it. cit., p. 94.

trando nel merito delle « serie di concetti » della indagine scientifica, ne costituiscono le premesse insostituibili:

1) la nuova serie ha da essere ordinata e completa; 2) essa ha da essere applicata completamente; 3) se l'applicazione a dati oggetti richiede a un tempo più serie, non si deve ritenere assicurata l'applicabilità prima che non sieno eseguite tutte le determinazioni⁵⁵.

Esiste però uno specifico legame tra la struttura inferenziale sillogistica e la struttura del procedimento scientifico. La logica infatti può venire applicata a vere e proprie dimostrazioni articolate in catene inferenziali sillogistiche.

La logica serve a dimostrazioni, quando proposizioni determinate son considerate come punti finali di una catena sillogistica. Esse non sono perciò necessariamente punti finali; ma a considerarle come tali ci può essere una doppia ragione. In parte, cioè, sogliono servire come nuovi punti di partenza per una quantità di nuovi sillogismi; in parte possono essere quei punti, nei quali s'incontrano parecchi soriti, dunque parecchie dimostrazioni⁵⁶.

Tutto questo però può attuarsi soltanto sul piano della pura formalità. Nessuna nuova acquisizione conoscitiva, nel senso di acquisizione di dati dell'esperienza, è possibile; e d'altro canto rimane fermo che qui si tratta di ordinare e organizzare quanto è già noto. In questo senso Herbart definisce la logica « *l'organon del sapere dal punto di vista formale* ».

Come si vede la logica di Herbart, pur non presentando nel complesso novità di rilievo per quanto riguarda i singoli risultati particolari, benché anche sotto questo aspetto non manchino stimolanti indicazioni che verranno poi riprese e sviluppate per es. da B. Bolzano⁵⁷, mostra una certa originalità rispetto alla maggior parte dei tentativi contemporanei e della tradizione settecentesca. Le ragioni di questa originalità vanno probabilmente ricercate nell'interesse di Herbart per la problematica scientifica e nell'autonomia che la sua filosofia riconosce alle singole scienze, spesso in aperta polemica con le soluzioni totalizzanti dell'idealismo. L'intento perseguito dalla filosofia in quanto elaborazione concettuale è infatti quello di fornire un'analisi della conoscenza allo

⁵⁵ HSW, IV, 101; trad. it. cit., p. 96.

⁵⁶ HSW, IV, 101; trad. it. cit., p. 97.

⁵⁷ A questo proposito si vedano le stimolanti indicazioni in S. Poggi, op. cit., pp. 189 e ss.

scopo di definirne la specifica contestualità empirica; essa risulta quindi strutturalmente contraria ad ogni tentativo totalizzante. Ancor piú importante forse è la notevole familiarità di Herbart con il pensiero matematico, tanto che come abbiamo visto, per un certo tempo egli fu incerto se concorrere per una cattedra di filosofia o di matematica⁵⁸. Herbart infatti s'era reso conto assai presto dell'importanza della matematica sul piano gnoseologico ed epistemologico.

Se dunque è vero che nel contesto degli studi logici della prima metà dell'ottocento non si registrano dei segni che lascino presagire la profonda svolta operata da G. Boole nel 1847, la logica di Herbart sembra dimostrare che anche nell'ambito della problematica kantiana non mancavano possibilità di sviluppo in senso positivo di questa disciplina, soprattutto quando ci si fosse posti in una posizione di netto rifiuto dello sviluppo idealistico di tale problematica e, quello che è uno dei meriti piú rilevanti della filosofia herbartiana, si fosse messo in rilievo con decisione la fondamentale componente empiristica della filosofia critica.

⁵⁸ Cfr. HSW, XVI, 88-89.

CAPITOLO X

L'ELABORAZIONE DEI CONCETTI. LA METAFISICA

La logica, pur con il suo insostituibile apporto di chiarezza per l'analisi dei concetti fondamentali dell'indagine scientifica, è incapace da sola di spiegare le « condizioni di possibilità dell'esperienza ». È necessario uscire dalle strutture logiche puramente formali, fondate sul principio di non contraddizione, per poter giustificare l'esperienza in generale e quella scientifica in particolare.

Solo nell'ambito della metafisica è possibile trovare una risposta a questi interrogativi; solo qui è possibile un esame dell'esperienza conoscitiva in modo da risolvere le contraddizioni presenti nell'esperienza medesima, che ne favorisca una rigorosa riorganizzazione logica. Il punto di vista della metafisica è l'esperienza ed il suo fine è quello di sottrarla all'insanabile contrasto in cui si viene a trovare con la logica e di renderla così pensabile. È l'esperienza stessa che ci costringe ad andare oltre l'esperienza. È impossibile costruire una filosofia senza lasciare immediatamente l'esperienza, non appena vi si è entrati. Questo processo di elaborazione avviene in senso logico mediante concetti generali e principi, di ciò la matematica fornisce l'esempio più bello; in senso etico mediante la contrapposizione delle idee pratiche alle situazioni concrete; in senso metafisico, mediante la scoperta delle contraddizioni nelle forme dell'esperienza¹. La metafisica è insomma scienza della comprensibilità dell'esperienza. Ma appunto perché si tratta di rendere comprensibile l'esperienza, non ci si può arrestare alla semplice constatazione del dato contraddittorio; sarà dunque necessario un processo specula-

¹ Cfr. HSW, IV, 610.

tivo, atto ad individuare le forme, le strutture concettuali « indipendenti » dall'esperienza e che questa rendono possibile.

La speculazione deve essere possibile; dunque deve [...] essere dato o essere trovato per filosofare [...] un puro molto, ma in qualche modo insieme. Nell'insieme devono esserci delle contraddizioni. La speculazione deve cogliere e risolvere queste contraddizioni. Dove è data una situazione simile, là è il campo della speculazione ².

Perché « evidenziare la contraddizione è l'atto proprio della speculazione » ³.

Herbart trova così un inevitabile punto di riferimento nella problematica kantiana dei giudizi sintetici a priori. Kant aveva infatti chiaramente evidenziato che il nostro conoscere non può rimanere chiuso in un ambito puramente analitico di approfondimento e di chiarificazione di quanto è già noto; ma che è necessario, senza far riferimento all'esperienza, poter acquisire nuovi concetti, intesi come elementi conoscitivi.

Nella metafisica — aveva dichiarato Kant —, anche se la si considera come una scienza fino ad oggi semplicemente tentata, tuttavia indispensabile alla natura dell'umana ragione, debbono essere contenute conoscenze sintetiche a priori; in essa non si tratta dunque semplicemente di scomporre e chiarire analiticamente i concetti che ci formiamo a priori delle cose.

E continua:

Ciò che ci proponiamo è invece di estendere la nostra conoscenza a priori, al quale fine dobbiamo servirci di principi tali che aggiungano al concetto dato qualcosa in esso non contenuto; mediante giudizi sintetici a priori ci spingiamo così lontano che l'esperienza non può tenerci dietro [...] Secondo le sue intenzioni, almeno, la metafisica è costituita di autentiche proposizioni sintetiche ⁴.

Herbart ha certamente presente questa problematica, però rifiuta l'impostazione kantiana, ristretta alla « pura e semplice formula logica del giudizio », per proporre una diversa struttura inferenziale, atta a dare piena giustificazione della complessità della realtà esperienziale. Il problema per Herbart va dunque completamente riformulato. Si tratta cioè di chiarire le modalità di « costruzione dei concetti » grazie alle quali il pensiero fa fronte alla contraddittorietà dell'esperienza. Resta

² HSW, II, 185; trad. it. cit., pp. 39-40.

³ HSW, II, 181; trad. it. cit., p. 35.

⁴ KrV, B 18; trad. it. cit., p. 86.

ferma però l'esigenza kantiana di dare luogo all'analisi dell'esperienza, attraverso una rigorosa astrazione scientifica; si tratta infatti di andare al di là della contraddittorietà per individuare la struttura del reale che diventa la garanzia stessa della conoscibilità dell'esperienza. Così, osserva acutamente Cassirer, la metafisica da un lato deve mettere in guardia contro le falsificazioni del dato, valutandone la certezza o l'incertezza, dall'altro deve individuare nel dato stesso « l'impulso del pensiero avanzante », grazie al quale ci possiamo avvicinare senza soluzione di continuità al reale. « Ciò che per la scienza è un punto d'arresto e di quiete, è quindi per la metafisica il vero e proprio punto di partenza »⁵. Stabilendo questo nesso tra riflessione metafisica e scopi dell'indagine scientifica, Herbart si pone tra l'altro entro la tematica affrontata da Kant nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), ove appunto egli aveva cercato di dare vita ad una « metafisica della natura », condizione necessaria di una scienza naturale propriamente detta⁶.

Fondamentale in questo contesto risulta per Herbart il nesso fondamento-conseguenza, fondamento-successione che egli ha già affrontato sul piano logico formale, ma che ora si tratta d'applicare ai problemi sollevati dall'esperienza scientifica. Il nesso fondamento-successione si mostra però immediatamente nella sua complessità e contraddittorietà; si tratta di spiegare come dal fondamento si passa alla conseguenza. Nella seconda edizione degli *Hauptpunkte der Metaphysik* Herbart scrive:

Chi possiede il fondamento deve poter disporre anche della successione. La successione giace nel fondamento, ma non come in un serbatoio che possa lasciare vuoto. Essa non può essere indipendente; il seguire non può separare dal fondamento una parte per sé finita, altrimenti sarebbe una mera ripetizione dello stesso pensiero ed il resto del fondamento, non fondamento, ma superfluo. La successione appartiene dunque al fondamento; ma come può esso liberarla? E ciò che è separato dal fondamento, ciò che è tratto fuori da lui, come può essere un nuovo pensiero?⁷.

La contraddittorietà del nesso fondamento-successione si origina secondo Herbart dalla tendenza ad individuare come fondamento ciò che è

⁵ E. Cassirer, op. cit., p. 389; trad. it. cit., p. 488.

⁶ Cfr. I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di L. Galvani, introd. di L. Geymonat, Bologna 1959, p. 10.

⁷ HSW, II, 179; trad. it. cit., p. 33.

soltanto una parte. Il fondamento non può essere semplice; esso è necessariamente complesso perché ha il compito di unificare ad un livello superiore dei concetti che sono contraddittori in quanto si presentano uniti e non uniti tra di loro. Il fondamento non è una proposizione, né una pluralità di proposizioni; esso è piuttosto un'identità dei momenti contraddittori, o, come dirà in seguito, la composizione che consente di individuare la successione che è anch'essa una struttura composta. Infatti se la successione fosse un concetto senza molteplicità interna, sarebbe già completamente contenuta nel fondamento; si ridurrebbe ad una semplice parte del fondamento, senza consentire di pervenire ad una nuova conoscenza. « Il minimo che noi possiamo pretendere, dichiarerà Herbart, è che la successione ci debba mostrare una nuova riunione di quei concetti che, presi singolarmente, già si troverebbero nel fondamento »⁸. Il nesso fondamento-successione non può però essere spiegato soltanto con i due termini della questione; seguendo il modello del sillogismo, è necessario individuare un termine medio che entrando in connessione con entrambi, li mette poi a loro volta in relazione reciproca.

L'unione è, e non è, nel fondamento. Cioè essa esiste ma impedisce. Ciò che impedisce, in quanto parte del fondamento, è nello stesso tempo ciò che unisce. Ma ciò che nello stesso tempo unisce e separa è detto termine medio. Esso unisce, essendo esso stesso unito a ciò che è da unire, e separa non essendo pensato nello stesso tempo in ambedue le unioni, bensì per ciascuna separatamente e perciò due volte. Premesse, conclusione. L'una e l'altra conosciuta dalla logica⁹.

Un chiaro modello di questa struttura concettuale, benché con questa non vada confuso, è la matematica. La regola generale alla quale Herbart si richiama per la soluzione dei problemi sollevati fin qui è quella che egli chiama « metodo delle relazioni ».

Abbiamo visto che il mondo dell'immediatezza, dei concetti dati è anche per Herbart, come per Hegel, un che di contraddittorio che va superato, va ricostruito razionalmente, anche se la posizione della coscienza comune resta ineliminabile. Per Herbart, come per Hegel la dialettica è lo strumento principe della filosofia; senza contraddizione non potrebbe esservi speculazione. Per dialettica Herbart non intende però il movimento dialettico immanente allo stesso concetto, bensì la dialettica dell'esperienza e dei dati empirici. Egli chiama il proprio metodo dialettico « metodo delle relazioni ».

⁸ HSW, VIII, 31.

⁹ HSW, II, 180; trad. it. cit., p. 35.

Quando vi tocca porre una cosa — così egli lo definisce una volta — che voi non potete propriamente né porre né rigettare così semplicemente, ponetela molteplice. Allora però guardatevi dallo smembrare il molteplice, altrimenti si ripresenterà la precedente difficoltà. Ma assumete che per il molteplice, in quanto collegato da reciproche relazioni, può probabilmente valere qualche cosa che per il singolo sarebbe inconcepibile¹⁰.

Il « metodo delle relazioni » assume per Herbart il valore di una « regola generale » della speculazione che tuttavia non ha il valore di una soluzione definitiva del problema della contraddizione. Si tratta piuttosto di un metodo generale, attraverso il quale cercare di risolvere i problemi impostici dalla stessa contraddittorietà dell'esperienza. « Esso descrive solo in generale, per quanto è possibile in generale, che risoluzione il pensatore, occupato con una data contraddizione, inevitabilmente dovrà prendere »¹¹. Il primo compito sarà dunque quello di individuare esattamente i termini della contraddizione per superarla completamente. D'altro canto proprio per il fatto di aver indicato nella contraddittorietà dell'esperienza il fondamento del processo speculativo, Herbart, non diversamente da Fichte e Hegel, si trova di fronte al problema che l'esperienza, nella sua contraddittorietà, comporta dei nessi concettuali che contrastano con i principi della logica che pure per Herbart conserva intatta la sua validità e la sua normatività. Si viene a creare insomma, come sottolinea S. Poggi, « quella che possiamo considerare una « sfasatura » tra il piano della idealità logica astratta e quello della contraddittorietà empirica »¹². La contraddizione porta necessariamente a negare l'unità dei termini opposti, a negarla naturalmente sul piano concettuale sul quale soltanto la contraddittorietà dell'esperienza può essere superata. La necessaria soluzione è che « uno stesso elemento non può portare in sé due predicati opposti » e dunque « che invece di un unico elemento dovrebbe essere posta una pluralità »¹³. Se ad esempio si ha un giudizio della forma $A \text{ è } b$ ed un altro della forma $A \text{ è non } b$, abbiamo due giudizi ciascuno dei quali, preso singolarmente, non implica contraddizione; se però vogliamo unificarli, cioè se vogliamo attribuire i due opposti predicati ad un solo oggetto, ecco che s'ingenera immediatamente la contraddizione. Anche il tentativo di

¹⁰ HSW, IX, 248.

¹¹ HSW, II, 182; trad. it. cit., p. 36.

¹² S. Poggi, op. cit., p. 216.

¹³ HSW, VIII, 39.

superare la difficoltà moltiplicando il semplice A attraverso una molteplicità di A, A', A'', ecc. risulta infruttuoso. È bensì vero che dove vi era una contraddizione abbiamo ora una diversità di determinazioni, ma è altresì vero che se ciascuno di questi diversi A viene senz'altro unito col predicato, darà luogo nuovamente a contraddizione. È necessario dunque cambiare il modo di affrontare il problema. Sia l'attribuzione di note ad una cosa, sia il cambiamento, riproducono la contraddizione. Nel primo caso, infatti, si danno contemporaneamente unità e pluralità; nel secondo si ha qualche cosa che cambia e nello stesso tempo resta uguale. A questo punto entra in gioco il « metodo delle relazioni ». Esso riconosce l'apparire di proprietà molteplici e di accidenti mutevoli, ma individua in essi non la realtà stessa, bensì il semplice riferimento al reale. In questo modo la contraddizione è tolta; invece di porre una cosa con molte proprietà, una causa con molti effetti, viene posta una « complessione » di essenze reali che si trovano tra loro in rapporti determinati. Ognuno di questi enti, considerato per sé, è soltanto se stesso e permane sempre identico a sé, ma riunendosi essi suscitano per l'osservatore l'apparenza del cambiamento. Questa apparenza è obiettiva perché vale per ogni osservatore, ma non ha alcuna verità metafisica assoluta: è un « punto di vista contingente ». Il « metodo delle relazioni » ci porta dunque a porre uno dei due termini della contraddizione impostaci dal dato esperienziale, come una pluralità i cui elementi costitutivi sono colti appunto dai « punti di vista contingenti ». Ognuno di questi « punti di vista » costituisce un particolare punto d'osservazione a partire dal quale inquadrare uno degli elementi in cui è scomposto uno dei componenti della contraddizione nelle sue potenziali relazioni con l'altro termine della contraddizione. La determinazione del « metodo delle relazioni » consente così a Herbart di elaborare dei concetti che vengono a costituire la struttura astratta delle possibili relazioni alle quali riportare le forme contraddittorie in cui si manifesta l'esperienza. La filosofia infatti non può partire direttamente dalle cose, in quanto la conoscenza di queste ultime deve essa stessa venire considerata come un risultato nel processo del pensare; si tratta appunto di giungere, muovendo dai concetti, alla conoscenza della vera realtà, evitando di assumere dei concetti e delle entità non criticamente stabiliti o dei modi di pensare che abbandonino lo spirito dell'indagine. Si tratta appunto di costruire una realtà concettuale che è realtà in quanto non è contraddittoria. Ogni speculazione ha infatti per fine di trovare una costruzione di

concetti che, se fosse perfetta, rappresenterebbe il reale che sta a fondamento degli accadimenti e dei fenomeni.

Il meccanismo del metodo delle relazioni — punti di vista contingenti ci consente, a parere di Herbart, di porre in modo corretto il problema del rapporto tra molteplicità ed unità, ma anche tra materia e forma, perché il molteplice si trova fuori dell'unità ed in essa è solo rappresentato. « Il necessariamente unito non è il molto stesso, ma solamente la forma del suo insieme »¹⁴. Si pone dunque immediatamente il problema di chiarire rigorosamente che cosa ci è dato. È inevitabile a questo punto fare sia pur brevemente cenno al problema della sensazione che costituisce per Herbart il primo essenziale momento conoscitivo, ponendosi come materia del dato che ci si presenta nelle specifiche forme dell'esperienza. Herbart, pur essendo consapevole delle implicazioni psicologiche del concetto di sensazione, intende guardarsi da ogni eccesso psicologico che egli fa risalire a Kant. Così se a Kant va certamente riconosciuto il merito di essersi posto con chiarezza l'interrogativo « donde viene la forma » della nostra esperienza, il suo tentativo di rispondere riconducendo tali forme al « sentimento » è inutile e dannoso. Dal fraintendimento della filosofia kantiana sono poi derivate le assurde questioni circa la cosa in sé, con le quali essa in realtà « non ha proprio nulla a che fare ».

È un vecchio errore considerare il conoscere una copia di ciò che è. Dopo Kant, tuttavia, non dovrebbe più sembrare strana l'affermazione che noi non conosciamo la cosa in sé. Ora, se la filosofia non ha ad oggetto della sua conoscenza il *quid* dell'essente, ma qualche cosa d'altro (comunque sia), essa dovrà tendere anche ad una unità che non sia copia di un'unità nell'essere¹⁵.

Tuttavia, avverte Herbart, bisogna guardarsi anche dallo scetticismo che porta soltanto ad un arresto del pensiero. In verità Herbart attribuirà un ruolo importantissimo al dubbio che deve anzi essere il punto di partenza della speculazione. Ogni esame delle forme delle nostre rappresentazioni non può prescindere dal dubbio circa l'effettiva esistenza di tali forme. Il dubbio ha un valore metodologico insostituibile. Il primo passo che introduce alla filosofia è dunque la « scepsti nel presupposto della coscienza volgare del mondo ».

Chi non è stato una volta scettico in vita sua, non ha sentito mai quello scoti-

¹⁴ HSW, II, 184; trad. it. cit., p. 39.

¹⁵ HSW, II, 177-178; trad. it. cit., p. 32.

mento a fondo di tutte le rappresentazioni e opinioni alle quali s'era assuefatto da' primi anni, il quale scotimento solò ha il potere di sceverare dal necessario l'accidentale, e dal dato, ciò che il pensiero vi ha aggiunto del proprio. A lui sovrasta la minaccia di un dommatismo stolto e arrogante¹⁶.

Herbart individua due gradi di scetticismo: la scepsti inferiore e la scepsti superiore. La prima « mette in dubbio soltanto che le cose siano proprio così come ci appaiono, opinando cioè che possano anche essere diverse ». Questa « ginnastica dello spirito » che è il dubbio è quindi fondamentale; ma non ci si può semplicemente fermare al dubbio. Scepsti non significa per Herbart scetticismo, ma esigenza metodologica: ricerca iniziale della distinzione della visione filosofica dalla operativa ricerca degli oggetti, per una migliore formulazione dei suoi problemi. Il dubbio deve insomma portarci a prendere coscienza della complessità che sta dietro l'apparente semplicità del pensiero comune, per poi ritornare ad esso « per giustificarlo, ove sia possibile [...], quanto per rettificarlo, ove sia necessario »¹⁷. Permanere nel dubbio, però, farne il sentimento dominante dell'animo, è segno d'immaturità.

Il problema della forma dell'esperienza va dunque riformulato. Non si tratta tanto di chiedersi donde venga la forma, quando piuttosto se la forma « sia data ovunque ». Herbart in sostanza si oppone all'idea che la speculazione debba partire dal problema della conoscenza, della possibilità e dell'estensione del nostro potere conoscitivo, come voleva Kant. Noi non possiamo sottoporre ad esame la nostra facoltà conoscitiva se non conoscendo e pensando, cioè proprio mediante quella stessa facoltà la cui capacità conoscitiva s'intendeva indagare. Sarebbe quindi necessario sottoporre ad esame questa stessa conoscenza e così via all'infinito. D'altro canto è assurdo credere che sia piú facile comprendere la natura del potere conoscitivo che non quella di un qualsiasi oggetto esterno, perché si tratta anzi della piú elevata e difficile forma di conoscenza. Si deve piuttosto portare l'attenzione direttamente sugli oggetti o meglio sui concetti degli oggetti, perché è con questi che abbiamo a che fare con la nostra attività conoscitiva.

La forma dell'esperienza si trasforma in forma della posizione del reale; non si tratta infatti né di dimostrare, né di spiegare che qualcosa è dato; è necessario perciò guardarsi dal lasciarsi involgere nelle con-

¹⁶ HSW, IV, 57; trad. it. cit., p. 36.

¹⁷ HSW, IV, 56; trad. it. cit., pp. 35-36.

traddizioni, perdendo il reale che costituisce, come s'è detto, il fondamento del conoscere. Così le forme della nostra esperienza, pur presentandosi come « apparenze », costituiscono tuttavia altrettante indicazioni dell'essere che sta alla base di queste apparenze; un essere che « da qualche parte deve pur essere presupposto, perché l'apparenza è ».

Se si nega ogni essere, rimane almeno l'innegabile semplicità della sensazione. Ma ciò che rimane dopo aver tolto l'essere è solo apparenza. Questa apparenza, in quanto apparenza, E'! Ora, è nel concetto dell'apparenza che essa non sia ciò che rispecchia. Il suo contenuto, il suo dato illusorio vengono negati nel concetto di apparenza; e così essa è dichiarata un nulla assoluto in quanto non le si imputa ancora un nuovo essere (del tutto diverso da quello che per mezzo suo viene illusoriamente rappresentato) dal quale si deve dedurre ancora l'apparire. Dunque: quanta è l'apparenza, tanto è il riferimento all'essere¹⁸.

La sensazione dunque ci dà un riferimento a quel reale che dobbiamo individuare e porre nella funzione di fondamento, a garanzia del conoscere.

Il dato fondamentale che contraddistingue le nostre strutture conoscitive è dunque costituito per Herbart dal fatto che, nel mentre noi diciamo che una cosa « è », esprimendone il concetto, la « poniamo » nei termini di un'assoluta necessità che è la necessità di ogni formulazione concettuale e che al tempo stesso ci rinvia, e noi non possiamo andare oltre questo rinvio, al « reale » che, a fondamento dell'esperienza, ne costituisce l'essenziale condizione di possibilità.

L'indagine trascendentale indica che il pensatore rimane sempre rinchiuso nell'ambito delle sue rappresentazioni; che egli procede *da* rappresentazioni *a* rappresentazioni; che la convinzione entra soltanto allorché appare il pensiero; e quando non fosse così, si porrebbe in contraddizione con se stessa la sfera del pensiero. L'essere è dunque in questione soltanto come concetto che si dovrà fissare inevitabilmente a questi o a quei pensieri¹⁹.

Nella sensazione viene posto dunque l'essere di un oggetto dell'esperienza, ma questa posizione assoluta è mediata dal pensiero che ha appunto il compito di esaminare ciò che la sensazione ci dà immediatamente, per rielaborare le strutture concettuali dei dati forniti dalla sensazione. La prima posizione assoluta dell'essere è insufficiente a rendere concepibile il dato, a dare conto della molteplicità dell'esperienza: il concetto del-

¹⁸ HSW, II, 187; trad. it. cit., p. 42.

¹⁹ HSW, II, 188; trad. it. cit., p. 43.

l'essere esclude ogni connessione di una cosa con l'altra e quindi può essere definito « il simbolo dello zero nella metafisica »²⁰. Per rendere possibile la scienza è necessario ipotizzare delle posizioni relative all'essere. È necessario assumere una pluralità di enti o « reali ». L'ente, in quanto uno, è indivisibile, non è esteso, non è nel tempo; è, insomma, una sorta di monade, soltanto che, mentre le monadi leibniziane contengono in sé tutta la molteplicità possibile dei loro attributi, l'essere di Herbart non ne contiene nessuna²¹.

Nell'ambito dell'esperienza noi non possiamo fare altro che individuare via via i punti di vista sempre diversi e l'erronea tendenza che noi abbiamo a considerare le determinazioni di un oggetto come inerenti all'oggetto stesso e caratteristiche reali di esso, piuttosto che l'indicazione di una reale molteplicità. Insomma è necessario sottoporre a rigorosa analisi i concetti contraddittori onde correggerli e tra questi in primo luogo il concetto della cosa come molteplicità di note, il concetto di cambiamento, il concetto di spazio, il concetto dell'Io.

Il primo concetto contraddittorio è quello di sostanza o dell'inerenza che induce a considerare una cosa come partecipe di determinate qualità. Le qualità non si confondono con la cosa, ma nello stesso tempo sono esse che designano la cosa. La contraddizione consiste dunque nel fatto che il molteplice, cioè le note, è identico all'uno, cioè la sostanza, e nello stesso tempo non lo è. Così, quando parliamo di cose, in realtà la nozione di cosa che noi usiamo non si riduce ad una semplice somma di note, quanto piuttosto ad una unità che ha queste note. Ciò che è posto è l'unità, il complesso delle note. « La semplicità della sensazione non si trova mai singola [...] ma in complessi che noi chiamiamo cose »²². Le cose si presentano alla nostra sensazione come determinati « gruppi » di sensazioni, come serie con determinate note, come forme e in questo senso coincidono col concetto di sostanza:

Perciò nelle qualità date (accidenti, giacché una pluralità di attributi è impossibile) la loro forma contrasta con la materia. Per la forma (il complesso) si deve porre un solo ente per tutti (sostanza); per la materia (che non deve convergere in una sola rappresentazione) l'essere per sé non può essere considerato semplice, ma deve essere considerato molteplice; deve essere composto di molto essere²³.

²⁰ HSW, II, 189; trad. it. cit., p. 44.

²¹ Cfr. HSW, II, 190; trad. it. cit., p. 45.

²² HSW, II, 191; trad. it. cit., p. 47.

²³ HSW, II, 192; trad. it. cit., p. 47.

La metafisica ha il compito di chiarire i termini in cui ci si presenta il rapporto tra molteplicità delle note e le cose come oggetti d'esperienza. È evidente infatti che insorge immediatamente una contraddizione perché « ognuno dei molti è identico e non identico all'uno ». È necessario dunque ricorrere al « metodo delle relazioni » per risolvere la contraddizione. Come chiarirà meglio in seguito, Herbart sostiene che le note che noi consideriamo inerenti alla cosa rimandano ad un reale molteplice che le fonda. Ogni nota presuppone una molteplicità di enti semplici ai quali si riferisce la singola nota. I vari enti semplici che ci sono indicati dalla nota, altro non sono che moltiplicazioni della sostanza, la quale si presenta soltanto nei termini delle varie posizioni di queste moltiplicazioni degli accidenti. Da tutto ciò risulta chiaramente, dichiara Herbart, « che noi non conosciamo la cosa in sé » e che qualsiasi pretesa di fissarne la natura è assurda. Ma oltre a questo, egli insiste, si è compiuto l'importante passo « dall'empirico all'intelligibile », mostrando con chiarezza come empirismo e razionalismo siano strettamente connessi, cioè che il razionalismo senza l'empirismo sarebbe « illimitato », così come quello senza questo sarebbe del tutto « contraddittorio »²⁴. Poco più tardi, nell'*Ueber philosophisches Studium* (1807), Herbart affermerà ancor più chiaramente:

Il razionalismo è vuoto senza l'empirismo, e non soltanto vuoto ma anche inconsistente se vuole essere altro dallo svolgimento dei problemi da esso sollevati. L'empirismo resta incomprendibile senza il razionalismo che lo completa, e non soltanto incomprendibile, ma variamente contraddittorio ed in conflitto con se stesso. Questo si deve aver capito, per sollevarsi fino alla filosofia e non perdersi in chimere²⁵.

Non meno problematico del concetto di sostanza è il concetto di mutamento; da un lato infatti noi poniamo dei complessi di cose che perdurano nel tempo, che non mutano e non sono sottoposti alla categoria del tempo, ma tutte quante le note di questo complesso devono esse stesse conservarsi. Dall'altro però, in quei complessi che noi chiamiamo cose, alcune note persistono, ma altre cambiano. Ne risulta così una contraddizione: « A causa delle note mutate il complesso è un altro, a causa delle note persistenti è lo stesso »²⁶. La difficoltà rimane, sia che

²⁴ HSW, II, 192-193; trad. it. cit., p. 48.

²⁵ HSW, II, 234.

²⁶ HSW, II, 193; trad. it. cit., p. 49.

si ammetta una causa del mutamento sia che non se ne ammetta nessuna. Nel primo caso, sia che si tratti di una causa interiore, sia che si tratti di una causa esterna, si è costretti a supporre una serie infinita, a procedere all'infinito di causa in causa; nel secondo caso bisogna supporre una totale assenza di cause, si è quindi costretti ad ammettere il divenire assoluto con tutte le sue conseguenze. Più tardi Herbart approfondirà il problema della contraddittorietà del movimento, elaborando la nota teoria del « trilemma ». Vi sono tre concezioni possibili della causalità del divenire: la causalità meccanica esterna, l'autodeterminazione che si collega alla libertà trascendentale e il divenire assoluto. Tutte le concezioni meccanicistiche del mondo in divenire non riescono a superare l'inadeguatezza dei concetti con cui viene pensata la successione e l'azione che va dalla causa all'effetto e cadono inevitabilmente in un processo di regresso all'infinito. Così l'ipotesi dell'autodeterminazione dà luogo ad un regresso all'infinito; infatti giacché nel mutamento lo stesso dato è insieme il determinante ed il determinato, il determinante per potersi determinare deve preesistere in un'altra attività e così via. Analogamente se si considera il problema da un altro punto di vista, l'autodeterminazione non può avere luogo senza una causa interna, ma questa causa ne dovrà avere un'altra ed un'altra ancora e così di seguito. Non diversamente accade per il mutamento inteso come divenire assoluto. Intanto bisogna notare, afferma Herbart, che esso non ha alcun riscontro nell'esperienza; inoltre ciò che diviene, viene definito col suo stesso mutamento; ma così entrano in contraddizione l'unità della forma con la molteplicità del contenuto delle stesse proprietà in variazione e ci si trova dunque di nuovo avviluppati in difficoltà insormontabili.

La soluzione di queste contraddizioni si ha, secondo Herbart, supponendo a fondamento delle apparenze contraddittorie e proprio perché ogni apparenza rimanda all'essere, una molteplicità di sostanze semplici che egli ora chiama enti e poi preferirà chiamare reali. La caratteristica di tali enti è la semplicità.

L'ente è necessariamente uno; giacché nel semplice concetto di essere la relazione è parimenti semplice.

Esso non ha perciò né pluralità né totalità; né grandezza né grado; né infinità, né perfezione; unicamente perché semplicemente è!²⁷.

²⁷ HSW, II, 190; trad. it. cit., p. 45.

Tra gli enti tuttavia esiste un rapporto. Ciascun ente tende infatti a perturbare l'altro se questo non contrappone a tale perturbamento un atto di conservazione. Perturbamenti ed autoconservazioni differiscono secondo la natura degli esseri dai quali provengono e costituiscono tutto ciò che possiamo sapere dei reali che noi possiamo « desumere » dal loro modo di manifestarsi nel mondo dei fenomeni. Il nostro modo di conoscere gli enti costituisce appunto un punto di vista accidentale, rispetto a quello essenziale dei perturbamenti e delle autoconservazioni.

Nulla di estraneo entra negli enti attraverso la perturbazione. L'atto dell'autoconservazione è completamente determinato dal punto di vista contingente che per l'ente deve essere valido, indipendentemente dalla perturbazione. Nondimeno ciascun atto è un atto particolare per ciascuna particolare perturbazione a causa di un qualche particolare ente; perché tra gli infinitamente molti possibili punti di vista contingenti, in ciascun ente, ogni volta determina l'atto della sua autoconservazione quello che è adeguato proprio ad una tale perturbazione a causa di un tale altro atto. Dunque ogni ente può manifestarsi in una infinita varietà di modi come forza; esso non ha però nessuna forza e men che meno una pluralità di forze²⁸.

Tolto il fenomeno, è tolta anche ogni differenza nel modo di esservi degli enti. Ogni autoconservazione, ogni effettivo accadere che si verifica in ogni essere quando si conserva contro un altro determinato essere, ha un carattere particolare; ma questa particolarità vale solo nel campo dell'accadere. Ogni varietà scompare insieme all'accadere stesso, quando si risale all'essere come è in sé.

Deve aver luogo per gli stessi enti sia l'insieme che il non insieme. L'opposizione tra questo e quello produce il concetto di posizione ed invero di una posizione che si muta. Viceversa, la posizione insieme al suo mutamento non è nient'altro che questa opposizione che noi non possiamo evitare nel pensare. L'essere si trova negli enti; la loro azione nell'autoconservazione²⁹.

Poiché dunque nel regno dell'essere non vi sono né vi possono essere eventi, non si può nemmeno parlare di causalità. In tal modo gli enti sfuggono alle antinomie che abbiamo visto. Negli enti la causa non è transitiva, perché ciascuno rimane quello che è: nulla passa dall'uno all'altro; non è neppure causa immanente, perché ognuno è causa dell'autoconservazione dell'altro, ma nemmeno assoluto divenire, libertà trascendentale, perché questa è determinata dalla natura stessa degli enti e dalla loro connessione.

²⁸ HSW, II, 196; trad. it. cit., pp. 52-53.

²⁹ HSW, II, 193; trad. it. cit., p. 54.

Abbiamo visto come la questione relativa alla possibilità del cambiamento e delle proprietà molteplici di una cosa viene risolta da Herbart mediante la teoria delle perturbazioni ed autoconservazioni degli enti. Per rendere comprensibile il fenomeno del cambiamento è stato necessario ricorrere ad un « insieme » di reali semplici, ma ogni insieme è pensabile per noi soltanto sotto l'immagine dello spazio e del tempo. Spazio e tempo rappresentano infatti la possibilità dei corpi, degli eventi; cancellare quelli significherebbe cancellare anche questi. È d'altro canto evidente che se si è percepita la realtà dei corpi e degli eventi, sarebbe poi assurdo ritenere impossibile questa realtà. Dopo che l'esperienza ha mostrato qualcosa di reale, « l'espressione della semplice possibilità di questo reale diventa sempre un pensiero necessario »³⁰. Si tratta dunque di fondare rigorosamente la nostra esperienza sensibile dello spazio e del tempo.

La soluzione seguita da Herbart va però in una direzione contraria a quella di Kant. Già nella tesi per la libera docenza aveva dichiarato esplicitamente:

*Spatii et temporis cogitationem quod e mente nostra ejicere non possumus, hoc non probat, eas cogitationes natura nobis insitas esse. Qui in hac Kantianae rationis parte latet error, totum tollit systema*³¹.

A parere di Herbart, Kant non riesce assolutamente a spiegare la determinatezza di ogni singola cosa nel fenomeno. Il problema centrale, che resta appunto inevaso da Kant, è da dove « provengano le figure *d e t e r m i n a t e* di cose *d e t e r m i n a t e*? Donde le determinate distanze temporali per determinate percezioni? ». Che noi percepiamo delle forme è certamente incontestabile, ma come le percepiamo? Non si tratta di spiegare in generale la percezione, quanto piuttosto la percezione determinata; perché « *q u i d o b b i a m o* percepire una figura rotonda, là una figura quadrata ». L'ipotesi kantiana delle forme a priori si scontra quindi secondo Herbart con l'ostacolo della percezione determinata. È nel dato che sono da cercare certe fondamentali condizioni. Nell'approfondimento della problematica dell'estetica trascendentale di Kant in relazione alle strutture dello spirito, Herbart metterà in rilievo la necessità di distinguere lo spaziale ed il temporale dallo spazio e dal tempo. Il tempo, avverte Herbart, è l'astratto del temporale, così come lo spazio lo è

³⁰ HSW, VI, 225. Cfr. HSW, II, 291; trad. it. cit., pp. 58-59.

³¹ HSW, I, 278.

dello spaziale. Il punto di partenza deve così essere ribaltato; si tratta di chiarire come si formino le rappresentazioni dello spaziale e del temporale.

Dopo che mediante le opportune indagini circa la meccanica dello spirito si è potuto conoscere in qual modo le determinazioni spaziali e temporali si producono psicologicamente insieme alle percezioni stesse (alla materia del dato) diventa chiaro che non si deve procedere, con Kant, dallo spazio e dal tempo allo spaziale e al temporale, ma, con la maggior parte dei filosofi di ogni epoca, viceversa, dallo spaziale e dal temporale allo spazio e al tempo.

Non forme a priori dell'intuizione, dunque, ma concetti.

Idee derivate, e poi, attraverso nuove costruzioni intenzionali, ampliate sino all'infinito, che, in un certo senso, possono anche chiamarsi concetti³².

Non si commetta l'errore di scambiare questo metodo herbartiano per metodo induttivo, per il quale egli mostrerà sempre aperta opposizione. L'induzione, egli osserva, sembra fornire la via più agevole per giungere alla conoscenza, elaborando proposizioni universali sulla base del reiterato manifestarsi di fenomeni simili; pare il modo naturale di inferire. Ma ad un più attento esame si vede come queste proposizioni generali altro non sono che la mera somma delle singole esperienze e non offrono altro che un riassunto dell'esperienza dalla quale sono derivate; questo di più dev'essere stato introdotto surrettiziamente nei principi, sulla base di nuove leggi, contraddicendo così il principio d'induzione. L'induzione inoltre tende inevitabilmente ad un uso incontrollato dell'analogia, spingendo alla generalizzazione di risultati particolari; ma così ci condanna ad un sapere del tutto incerto, come incerto è il principio della regolarità della natura che sta alla base delle scienze naturali e della stessa induzione.

Kant, insiste Herbart, parlando dello spazio prima dello spaziale, presenta una vuota forma come una cosa e fa « precedere il vuoto al pieno » e fa del nulla una condizione per qualche cosa, diffondendo così « certamente la più strana e la più assurda di tutte le illusioni »³³. In sé lo spazio e il tempo sono un « completo nulla ». Le rappresentazioni dello spazio e del tempo non sono quindi come voleva Kant forme della sensibilità « insite in noi stessi e da noi involontariamente aggiunte al dato », quanto, al contrario, determinazioni che possono e debbono essere

³² HSW, VI, 226.

³³ HSW, V, 427.

ricondotte a certe caratteristiche fondamentali della dinamica dello spirito ed in particolare dei meccanismi associativi e riproduttivi delle serie rappresentative. In sostanza il processo rappresentativo presenta una specifica gradualità nel collegare le rappresentazioni e tale gradualità è appunto determinata dal carattere seriale delle rappresentazioni e delle sensazioni. Le serie poi si presentano come successioni organizzate secondo determinate leggi di riproduzione che ne garantiscono in qualche modo il carattere seriale. Nel *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) Herbart scriverà:

Spazio e tempo sono diventati gli oggetti di una dottrina assai falsa, in quanto sono stati considerati le forme della sensibilità, esistenti indipendentemente tra loro, caratteristiche e uniche. Lo spazio è, piuttosto, la sola forma seriale pienamente elaborata³⁴.

È evidente l'influsso esercitato su Herbart dalla concezione leibniziana dello spazio come sistema di relazioni che egli aveva fatto valere nella polemica con Newton, contro la teoria dello spazio assoluto³⁵, tanto che c'è chi ha parlato addirittura quasi di un « calco »³⁶.

L'analisi psicologica dello spazio e del tempo presuppone però quella metafisica che deve rispondere alla domanda se effettivamente esiste fuori di noi qualche cosa che si trova nelle relazioni spazio-temporali; sarà bene quindi riprendere il filo del ragionamento herbartiano che abbiamo interrotto.

La varietà dei fenomeni viene dunque ricondotta da Herbart alla pluralità originaria degli enti esistenti in sé. Ognuno di questi reali si trova in relazione immediata soltanto con se stesso e permane nella sua propria sfera: l'essenza propria degli enti si può in un certo senso caratterizzare nel puro atto dell'autoconservazione. Tuttavia per rendere comprensibili i fenomeni empirici siamo costretti ad assumere un insieme di enti, senza che peraltro sia in alcun modo compromessa la loro reciproca separazione. Dobbiamo ammettere che ciascuno degli enti è in comunicazione con gli altri, ma nessuno si perde interamente o anche

³⁴ HSW, IV, 324; J. F. Herbart, *Manuale di psicologia*, a cura di I. Volpelli, Roma 1982, p. 62.

³⁵ Cfr. W. Gent, *Leibnizens Philosophie der Zeit und des Raums*, in « Kant-Studien », XXXI, 61 (1926); M. Jammer, *Storia del concetto di spazio*, a cura di A. Pala, prefaz. di A. Einstein, Milano 1974, pp. 102 e ss.

³⁶ W. Gent, *Die Philosophie des Raums und der Zeit*. Historische, kritische und analytische Untersuchungen, Hildesheim 1971, Bd. II, p. 227.

parzialmente negli altri. Nessun elemento può entrare nella sfera dell'altro, ma essi si comportano come se ciò potesse avvenire; il cambiamento è appunto generato dalla resistenza a questa perturbazione possibile; ma si tratta pur sempre di una compenetrazione apparente e non mai reale. La teoria delle perturbazioni e delle autoconservazioni dà così ragione, secondo Herbart, sia del cambiamento, sia delle proprietà molteplici delle cose. Siamo dunque costretti ad assumere un insieme di enti, ma qualsiasi insieme è per essi possibile soltanto sotto l'immagine dello spazio.

Herbart si serve a questo punto del concetto di spazio intelligibile. Il concetto di spazio intelligibile, anch'esso di origine leibniziana, deriva a Herbart direttamente dall'irriducibile avversario del « kantianismus » J. A. Eberhard³⁷; ma è bene ricordare che lo stesso Kästner, che abbiamo visto Herbart stimava molto e le cui opere aveva studiato con molta attenzione, nel saggio *Ueber der mathematischen Begriff des Raumes*, apparso nel 1789 sul « Philosophisches Magazin », aveva preso posizione a favore della concezione realistica di Eberhard, contro quella kantiana. Non si tratta naturalmente dello spazio geometrico-fisico delle forme e dei nessi empirici; si tratta piuttosto di una mera « finzione », di un « concetto supplementare », ancorché necessario, di un simbolo per relazioni metafisiche. A fondamento dello spazio assoluto sta il semplice pensiero secondo cui una coppia di enti semplici possono essere insieme, ma anche non insieme. Si tratta, è bene ripeterlo, di « finzioni » ed i concetti spaziali che vengono così dedotti altro non sono che enti del pensiero. Tuttavia l'« insieme » da cui si è partiti non è, secondo Herbart, un insieme spaziale, bensì un insieme dinamico che sta ad indicare soltanto la relazione causale in cui vengono posti gli enti semplici e sono appunto tali rapporti dinamici che caratterizzano l'intera struttura dello spazio intelligibile. La nostra percezione dello spazio è dunque semplicemente un'apparenza, anche se un'apparenza obiettiva, di cui non possiamo fare a meno. Tali apparenze dipendono infatti dall'osservatore, ma valgono per ogni osservatore e d'altro canto l'intelligenza « prende ciò che trova ». Lo spazio è soltanto la possibilità che i corpi esistano così come il tempo è solo la possibilità che si verifichino accadimenti:

³⁷ Cfr. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Aalen 1970, Bd. II, pp. 74-75 e 141-142; W. Gent, *Die Philosophie des Raums und der Zeit*, cit., Bd. II, p. 207.

Lo spazio non è altro che possibilità, giacché esso non contiene altro che immagini dell'essere e lo spazio assoluto altro non è che la possibilità generale di tali costruzioni, facendo astrazione da una costruzione compiuta. La necessità della rappresentazione dello spazio non avrebbe dovuto mai giocare un ruolo nella filosofia³⁸.

Sulla base di questa teoria dello spazio, Herbart costruisce, in modo piuttosto artificioso, i fondamenti metafisici dell'aritmetica (successione, somma, prodotto, divisione, potenza, ecc.) e della geometria, dalla linea retta, alla superficie, ai solidi. Nella sua costruzione Herbart si ferma ai solidi; per lui lo spazio è infatti tridimensionale e la sfera gli sembra rispondere pienamente a tutte le esigenze poste dal punto di partenza della costruzione. Così, benché egli stesso si fosse reso conto che con la sua concezione dello spazio e con la struttura della sua costruzione fosse ipotizzabile uno spazio a n dimensioni, rimane fermo ad una concezione fisica dello spazio, allo spazio euclideo, quindi tridimensionale, che contrasta appunto col suo impianto generale. Sembra dunque fondato il rimprovero che a questo proposito muove a Herbart A. Trendelenburg nelle sue *Logische Untersuchungen*, di aver soltanto apparentemente rigettato l'intuizione nella sua costruzione che voleva appunto essere non intuitiva. In realtà egli vi farebbe costantemente ricorso, finendo quindi col presupporre ciò che intende raggiungere per via di costruzione e involgendosi così in un circolo vizioso³⁹.

Per il movimento vale quanto s'è detto per lo spazio. Il movimento non è nulla di reale; esso è piuttosto un concetto ausiliario del pensiero per fondare la geometria, tenendo comunque fermo che la nostra forma della connessione non è una vera « connessione » degli enti. Analoghe considerazioni si possono fare per il tempo che per Herbart è strettamente connesso al movimento. Il tempo infatti si ha soltanto dove vi è un qualche movimento. Ciò che cambia sono le relazioni dei reali, ché questi sono immutabili: il tempo è la forma del mutamento e dunque, al pari dello spazio, è semplicemente un concetto. V'è poi una certa analogia tra le costruzioni dello spazio e quella del tempo; cioè come nello spazio una linea può essere prolungata in due direzioni all'infinito, allo stesso modo la linea del tempo può essere prolungata all'infinito.

³⁸ HSW, II, 201; trad. it. cit., pp. 58-59.

³⁹ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870³, Bd. I, p. 198. Per le interessanti critiche di Trendelenburg a Herbart, si veda M. Mangiagalli, *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*, Milano 1983, particolarmente pp. 57-64 e 118-119.

L'analogia però finisce qui, perché non si può parlare di superfici e corpi temporali. Se lo spazio dunque è tridimensionale, il tempo è unidimensionale. Resta soltanto da considerare il rapporto tra tempo e causalità che gioca un ruolo molto importante nella struttura herbartiana.

È evidente che la successione temporale costituisce un dato di fatto ineliminabile in relazione al concetto di causalità, così com'esso si presenta nell'esperienza. Secondo Herbart soltanto una rigorosa analisi metafisica del concetto di causa può risolvere le contraddizioni, attraverso un approfondimento del principio e del nesso di causalità. Le cose, abbiamo visto, ci si presentano come fenomeni, secondo forme, serie, connessioni che costituiscono un dato ineliminabile. Caratterizzare il concetto di causa in termini temporali significa considerarlo dal punto di vista dell'osservatore: « la serie non esiste che per l'osservatore »⁴⁰; costituisce quindi una prospettiva inevitabilmente unilaterale. Ma per superare le contraddizioni che sorgono assumendo questo punto di vista, è necessario ricorrere al « metodo delle relazioni », rifarsi a quella realtà « atemporale » che sta a fondamento dei fenomeni e che ne costituisce il fondamento ontologico. L'autentico concetto di causalità è dunque per Herbart atemporale e si riferisce esclusivamente alla contraddizione del mutamento e quindi, anziché alla successione delle sensazioni, a qualcosa di ontologico: la vera causalità si fonda sull'autoconservazione degli enti ed appartiene all'ambito delle cose atemporali. In tal modo Herbart si pone apertamente in contrasto sia con Hume che egli ritiene responsabile delle più gravi conseguenze in campo filosofico, sia con Kant che aveva ritenuto di poter applicare la categoria della causalità solo alla dimensione della temporalità.

Non è il caso di addentrarci oltre nei particolari delle costruzioni spazio-temporali herbartiane che del resto nell'opera di cui stiamo discorrendo sono soltanto accennate; crediamo però che questi brevi cenni siano sufficienti a sottolinearne l'interesse e l'originalità. È vero infatti che Herbart è largamente debitore delle sue concezioni sullo spazio e sul tempo a Leibniz, ma è anche vero che non è merito da poco l'aver ripreso con energia e originalità una tematica che sembrava completamente abbandonata ed averla resa nuovamente feconda. La teoria dello spazio — tempo di Leibniz e di Huygens era stata abbandonata dai fisici a tutto vantaggio della concezione newtoniana dello spazio assoluto, ed anche quando l'ipotesi dello spazio assoluto si rivelerà insostenibile sul

⁴⁰ HSW, II, 204; trad. it. cit., p. 62.

piano fisico, sarà generalmente mantenuta come utile ipotesi di lavoro. Ma Herbart era troppo attento ai problemi concreti della scienza della sua epoca per non rendersi conto delle difficoltà che l'assunzione dello spazio assoluto e dell'origine psicologica dello spazio e del tempo (così almeno egli interpretava Kant) sollevava sul piano dell'esperienza e quindi anche della metafisica che l'esperienza deve rendere possibile. Così Mauxion sottolinea l'importanza e la novità delle concezioni herbartiane: « [Herbart] non si è accontentato di rigettare la concezione kantiana della forma *a priori* della sensibilità, ma per il primo tra i filosofi della scuola empirista, ha compiuto uno sforzo veramente originale e potente per spiegarne la genesi sperimentale »⁴¹. La teoria dello spazio-tempo di Herbart, d'altro canto non si riduce ad una semplice esercitazione, quando si pensi che la scienza contemporanea ha ripreso e approfondito il concetto di spazio-tempo di Leibniz e Huygens, abbandonando lo spazio assoluto newtoniano⁴². Inoltre è noto che le concezioni herbartiane hanno avuto notevole influenza su B. Riemann e H. Grassmann nella formulazione di uno spazio con numero arbitrario di dimensioni. Così ad esempio B. Riemann scrive nell'*Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen* (1854):

Nell'accingermi a risolvere il primo di questi problemi, lo sviluppo del concetto di grandezza pluri-estesa, credo di poter tanto più chiedere al lettore un giudizio indulgente, in quanto di siffatti problemi di natura filosofica, dove la difficoltà sta più nei concetti di partenza che nella costruzione razionale, ho ben scarsa esperienza, e non ho potuto utilizzare alcuno studio precedente, se si eccettuano alcuni cenni di Gauss su questo argomento nella sua seconda memoria sui residui biquadratici, e nella memoria del giubileo, nonché alcune ricerche filosofiche di Herbart⁴³.

Così Herbart ritiene di aver risolto nei termini di una « metafisica realistica », alcuni dei più importanti problemi sollevati dall'esperienza; ma questo « totale realismo » non è del tutto al sicuro dagli assalti

⁴¹ M. Mauxion, op. cit., p. 187.

⁴² Cfr. M. Jammer, op. cit., pp. 110 e ss., e la *Premessa* di A. Einstein, pp. 10 e ss. Ma si veda anche E. Cassirer, op. cit., Bd. IV, Stuttgart 1957, pp. 29 e ss.; tra. it. cit., vol. IV, pp. 43 e ss.; e E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, in E. C., *Zur modernen Physik*, Darmstadt 1980, pp. 67 e ss.; E. Cassirer, *Sostanza e Funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, a cura di E. Arnaud e G. A. De Toni, pref. di G. Preti, Firenze 1974, pp. 545 e ss.; L. Scaravelli, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano*, in L. S., *Scritti kantiani*, Firenze 1973, pp. 297 e ss.

⁴³ B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, in appendice a A. Einstein, *Relatività*, a cura di B. Cermignani, Torino 1970, p. 205.

dell'idealismo fintanto che non viene risolto un altro fondamentale problema, quello dell'Io. L'idealismo infatti è « irrefutabile dall'esterno, ma le sue intime contraddizioni lo fanno barcollare » e l'Io costituisce appunto uno dei concetti piú complessi e contraddittori, oltre che il concetto fondamentale dell'idealismo. Herbart riprende dunque la sua vecchia polemica contro l'idealismo, forte dei risultati conseguiti con la sua metafisica ed attribuisce a Kant la colpa, « se l'errore di un onesto pensatore può essere detto colpa », di aver favorito le piú erronee teorie idealistiche sullo spazio-tempo, ecc. e di aver favorito un'inammissibile commistione di elementi teoretici e pratici, ma, ribadisce Herbart, « la purezza della ricerca è la condizione della sua riuscita »⁴⁴.

L'Io è un dato ineliminabile che si tratta appunto di rendere comprensibile, ma è un dato contraddittorio e per renderlo comprensibile è necessario togliere la contraddizione:

Il concetto di Io possiede nel modo piú perfetto la proprietà dei problemi speculativi, di contraddire se stesso. E le contraddizioni devono essere risolubili, giacché l'egoità si trova indelebile nella coscienza⁴⁵.

Se l'Io costituisce il fondamento reale delle nostre rappresentazioni, Herbart non intende certo presentarlo come pura autocoscienza, come Io che rappresenta se stesso, come vuole l'idealismo. Quell'Io dell'idealismo che si pone come culmine del sistema è un dato contraddittorio.

L'Io, insieme colla sua posizione del vario non-io, è un dato per l'indagine. Ma c'è anche piú: esso è anche un principio dell'indagine nel senso sopra indicato. Poiché questo concetto dato è pieno delle piú forti contraddizioni, esso non può mantenersi nel pensiero cosí come si ritrova; meno che meno è in grado di reggere il sistema della metafisica, o addirittura di tutta la filosofia, secondo l'intenzione dell'idealismo⁴⁶.

La realtà dell'Io sembra dunque innegabile; meno chiaro risulta stabilire se è la realtà esterna che attribuisce necessità e legalità all'esperienza interiore che l'Io rappresenta, ovvero se è il pensiero con la sua attività ad apporre nella realtà la conoscenza delle cose. L'Io, insomma, verrebbe ad essere in quest'ultimo caso il centro generatore del non-Io e l'idealismo non fa che assolutizzare questa ipotesi dialettica. Ma che l'Io sia

⁴⁴ HSW, II, 204-205; trad. it. cit., p. 63.

⁴⁵ HSW, II, 207; trad. it. cit., p. 66.

⁴⁶ HSW, IV, 160; trad. it. cit., pp. 160-161.

in grado di porre la molteplicità del mondo, non è così facilmente sostenibile da un punto di vista logico. Esso infatti, in quanto fonte originaria delle rappresentazioni, dovrebbe averle attribuite come proprietà molteplici della sua unità, ma s'è visto che questo è contraddittorio. La conoscenza che l'Io avrebbe di se stesso come puro Io pensante non sarebbe mai sufficiente a spiegare quella che dovrebbe avere di sé come fenomeno; né si potrebbe distinguere la funzione di Io come rappresentante il mondo e dell'Io come autorappresentante. La condizione che lo rende veramente Io è che non sia rappresentato, cioè che sia un rappresentante senza rappresentato, il che è un'evidente contraddizione; così l'Io, anziché essere una solida base per tutto il sapere, fa mancare all'idealismo il suo stesso fondamento.

L'Io, « la peggiore di tutte le immagini »⁴⁷, riunisce dunque in sé le contraddizioni contenute nel concetto di sostanza e di mutamento. Nell'Io infatti debbono trovarsi più rappresentazioni, come si trovano più qualità nella sostanza e nello stesso tempo deve rimanere intatta la sua unità, come avviene per la sostanza, nonostante le sue proprietà molteplici. Inoltre nell'Io si ingenera un regresso all'infinito che il mutamento ci indica con la sua serie infinita delle cause che siamo costretti a presupporre. L'Io infatti rappresenta, ma può anche rappresentare se stesso e questo Io che rappresenta se stesso sarà di nuovo oggetto di rappresentazione e così all'infinito. Come risolvere queste contraddizioni? La contraddittorietà dell'Io può essere eliminata soltanto attraverso un processo di revisione speculativo, pertanto mediante il « metodo delle relazioni » che condurrà ad un completo rovesciamento rispetto alle concezioni idealistiche ed all'Io penso kantiano che Herbart ritiene responsabile di tali concezioni. Non solo, egli osserva, « la complicazione nella quale noi siamo coscienti del nostro Io è mutevole, ma anche l'egoità non è altro che complicazione e prodotto di rappresentazioni »⁴⁸. L'Io dunque per Herbart non è nulla di « primitivo ed autonomo »; esso anzi è « quanto di più dipendente e condizionato si possa pensare »⁴⁹. La metafisica realista ha così operato il capovolgimento. L'Io non è affatto un principio reale, non è nulla di originario, di identico, di persistente, un qualche cosa fornito di qualità specifiche: « l'Io dell'uomo, soltanto nell'astrazione è una rappresentazione compiuta,

⁴⁷ HSW, II, 185-186; trad. it. cit., p. 40.

⁴⁸ HSW, XVII, 258.

⁴⁹ HSW, V, 108.

conclusa »⁵⁰. Al concetto di Io va sostituito il concetto metafisico di quell'ente semplice che è l'anima. L'Io, come s'è visto, nella sua contraddittorietà e nell'eterna mutevolezza di cui tutti gli uomini, a parere di Herbart, possono fare facilmente esperienza, non può valere come stabile substrato dell'esistenza spirituale, né ha validità astrarre, come fa l'idealista, da tutti gli elementi accidentali che concorrono a definire il concetto di Io. Ciò che si consegue in questo modo è soltanto il completo distacco di Io e coscienza di sé; così si finisce nel « mondo delle chimere ». « L'anima, dichiara Herbart, è ciò che persiste e permane, ciò che, sempre nella stessa maniera, sta alla base dell'Io mutevole del sano, del folle, del convalescente »⁵¹. L'Io dunque altro non è che una complessione di caratteri, il cui concetto si fonda su una base oggettiva molteplice di cui ciascuna parte gli è accidentale, almeno fino a che le parti restanti gli fanno da supporto⁵². In tal modo la distinzione tra Io e non Io viene in certo senso rovesciata rispetto a quella fichtiana. Per Herbart è la stessa molteplicità del rappresentato, il non Io dunque, a fondare, in modo però del tutto diverso da quello idealista, la possibilità dell'Io che altro non è che un « rappresentante per rappresentazioni »⁵³.

Noi otteniamo una corretta conoscenza di noi stessi attraverso il concetto dell'anima, ma non immediatamente attraverso il concetto appena chiarito dell'Io. Quest'ultimo, propriamente, deve essere trasformato in quel primo concetto. Infatti l'Io dell'intelletto comune racchiude caratteri puramente accidentali, il che si rivela tramite i giudizi analitici (le risposte alla domanda: *chi sono io?*), proprio così come le rappresentazioni delle cose sensibili si scompongono, mediante i giudizi, in meri predicati, il cui soggetto viene a lungo ciecamente presupposto, ma infine risulta mancante.

Ma appunto questa analisi ci mostra l'instabilità del concetto di Io:

Ora i giudizi, in quanto fanno astrazione da tutto ciò che è individuale, lasciano nell'Io niente altro che il concetto della identità dell'oggetto e del soggetto; un concetto contraddittorio, la cui trasformazione in quello dell'anima costituisce un compito della metafisica generale, al pari della elaborazione che essa fa dei concetti di sostanza, forze, di cose spaziali e temporali, nella dottrina di enti semplici e delle loro perturbazioni e autoconservazioni⁵⁴.

⁵⁰ HSW, IX, 195.

⁵¹ HSW, IX, 193.

⁵² HSW, II, 208 e ss.; trad. it. cit., pp. 67 e ss.

⁵³ HSW, II, 208; trad. it. cit., p. 68.

⁵⁴ HSW, IV, 405; trad. it. cit., pp. 138-139.

L'Io dunque, liberato dalle sue contraddizioni, evidenziata la complessità della sua apparentemente semplice datità, si dimostra, al pari di tutti gli altri concetti, un che di divenuto, un prodotto della dinamica rappresentativa e quindi un che di complesso, composito, che si viene formando per gradi, in base ad una ben precisa dinamica.

La soluzione della contraddittorietà dell'Io e la sua riduzione ad un rappresentare rappresentazioni, apre naturalmente a problematiche psicologiche ed infatti la *Metafisica* del 1806 si conclude con una brevissima esposizione di alcuni « elementi di una futura psicologia ». Anche noi ci limiteremo ad una esposizione rapida e sommaria degli elementi fondamentali della psicologia di Herbart.

La psicologia herbartiana è del massimo interesse e si pone come uno dei punti di riferimento principali del processo che porterà alla fondazione della psicologia scientifica che troverà la sua prima espressione organica nei *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-1874) di W. Wundt⁵⁵; ma richiederebbe uno studio particolare e approfondito⁵⁶. Noi ci limiteremo quindi, come abbiamo fatto nel corso di quest'ultimo capitolo, ad indicare alcuni punti particolarmente significativi e ad aprire alcuni spiragli sugli sviluppi ulteriori e più maturi del pensiero di Herbart.

La fondazione della psicologia come scienza è possibile per Herbart soltanto dopo che la metafisica ha chiarito le contraddizioni dell'esperienza e ne ha dato una fondazione ontologica. Certo la metafisica lascia alla psicologia « lo sconfinato dominio » della molteplicità dei fatti della coscienza, tuttavia se tali problemi sono specifici della psicologia, questa non può in alcun modo prescindere dal far ricorso ai principi della metafisica generale, perché in tutti i problemi di carattere specifico, ritornano sempre a presentarsi i problemi metafisici generali. Inoltre fin da ora Herbart è convinto che una psicologia scientifica sia possibile soltanto facendo ricorso alla matematica. La psicologia infatti può ridursi allo studio delle determinazioni quantitative che caratteriz-

⁵⁵ Su tutta questa problematica si veda il già citato volume di S. Poggi. Una intelligente antologia di testi relativi a questa stessa tematica, si trova in *Le origini della psicologia scientifica*, a cura di S. Poggi, Torino 1980.

⁵⁶ Sulla psicologia di Herbart, oltre alle opere di carattere generale più volte ricordate, si veda D. F. Romano, *Der Beitrag Herbarts zur Entwicklung der modernen Psychologie. Eine geschichtskritische Analyse*, in *J. F. Herbart. Leben und Werk in den Widersprüchen seiner Zeit. Neuen Analysen*, hrsg. von F. W. Busch und H. D. Raapke, Oldenburg 1976, pp. 89 e ss., ed il recente studio di I. Volpelli, *Esperienza e metafisica nella psicologia di J. F. Herbart*, Roma 1982.

zano l'attività spirituale. Non si tratta, osserverà Herbart, polemizzando contro Wolff, di applicare un metodo matematico « affatto esteriore » che non può che risultare dannoso sia alla filosofia sia alla matematica e che « getta anche ora sulla matematica, nel suo rapporto con la filosofia, una luce completamente falsa »⁵⁷. E neppure, come fanno Schelling e i suoi seguaci, di « imitare la matematica nella filosofia » e « giocare stupidamente ed inutilmente con i suoi segni ed i suoi termini »⁵⁸. L'uso della matematica dev'essere del tutto analogo a quello dei fisici, indicando i rapporti che le rappresentazioni, essendo qualitativamente diverse, possono avere tra loro; del resto nessuno scienziato potrà pretendere di penetrare con la matematica l'essenza delle forze di cui descrive le manifestazioni. Nell'*Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden* (1822) dichiarerà:

[Il calcolo] può avere delle conseguenze della massima importanza, non soltanto per la teoria della memoria, della fantasia e dell'intelletto, ma anche per la dottrina dei sentimenti, dei desideri, e degli affetti. Niente m'impedisce d'affermare apertamente che qui la matematica scopre lo stato di infinita ignoranza in cui s'è trovata finora la psicologia⁵⁹.

La trattazione della psicologia da parte di Herbart prende le mosse dalla critica delle facoltà che paiono a Herbart astrazioni arbitrarie. L'osservazione mostra soltanto singoli atti, singoli accadimenti concretamente determinati. Noi non abbiamo nessuna sensibilità prima delle impressioni sensibili, nessun intelletto prima dei concetti, nessuna facoltà del sentimento, prima dei sentimenti e dei desideri. Ciò che agisce in noi sono le rappresentazioni stesse. Le rappresentazioni costituiscono dunque la vita caratteristica dell'anima, ma neppure loro sono l'elemento ultimo ed assolutamente semplice.

Tutti i fattori psichici rimandano a quell'assoluto semplice che è l'anima. L'anima è un reale semplice ed immutabile come gli altri sui quali si fondano i fenomeni. Come per tutti gli altri enti non è possibile conoscerne la qualità semplice, l'essenza; essa si può rilevare soltanto attraverso perturbamenti ed autoconservazioni. L'anima di per se stessa non può svolgere alcuna attività; essa non ha alcuna disposizione o facoltà, né per ricevere qualcosa, né per produrre; originariamente non ha né rappresentazioni, né sentimenti, né desideri, non sa nulla di

⁵⁷ HSW, XII, 96.

⁵⁸ HSW, V, 100-101.

⁵⁹ HSW, V, 103.

sé né di altre cose. Essa appare così perché altri reali tendono a perturbare il suo stato originario, pressione alla quale essa risponde con l'autoconservazione che si manifesta sotto il punto di vista delle rappresentazioni. Soltanto in questo senso quindi l'anima può diventare oggetto della psicologia.

I rapporti tra le rappresentazioni sono ricondotti da Herbart a quelli di forze; le rappresentazioni in quanto tali non sono forze, ma lo diventano in quanto resistono le une alle altre. Herbart elabora su questa base una « statica » ed una « meccanica », o dinamica, dello spirito. La statica ha il compito di calcolare la somma dell'inibizione che subiscono le rappresentazioni allo stato d'equilibrio e la proporzione secondo cui tale perdita si suddivide in ciascuna delle rappresentazioni. La meccanica calcola invece il movimento verso l'alto e verso il basso delle rappresentazioni. Il salire e lo scendere delle rappresentazioni, cioè il loro graduale chiarirsi ed oscurarsi implica un punto della coscienza, un limite, al di sotto del quale le rappresentazioni si oscurano ed al di sopra del quale si chiariscono, punto che Herbart chiama *s o g l i a*, limite della coscienza. Si tratta cioè di « trovare una legge che indica secondo quali rappresentazioni esse cessano di essere presenti alla coscienza »⁶⁰. Una rappresentazione si trova sulla soglia quando ha raggiunto un grado infinitamente piccolo di effettiva attività rappresentativa; è invece sopra la soglia quando, dopo essere stata totalmente inibita dalle rappresentazioni prevalenti nella coscienza, riesce a riacquistare una determinata capacità rappresentativa; è al di sotto della soglia quando le manca la forza per passare dallo stato di inibizione ad un effettivo rappresentare. Le rappresentazioni nella coscienza costituiscono delle serie differenti a seconda delle rappresentazioni che le compongono. Si avrà dunque opposizione soltanto tra rappresentazioni appartenenti alla stessa serie; così le rappresentazioni appartenenti alla stessa serie si unificheranno soltanto fino ad un certo limite, concesso dal loro reciproco impedimento; mentre quelle appartenenti a serie diverse potranno unificarsi completamente, giacché non si ostacolano in alcun modo tra loro. Nel primo caso si hanno quelle che Herbart chiama fusioni, nel secondo quelle che egli chiama complicazioni. Egli poi distingue una fusione prima dell'inibizione ed una fusione dopo l'inibizione. Tutte quelle rappresentazioni che non possono fondersi o complicarsi, che non possono quindi esercitare un'effettiva azione nell'am-

⁶⁰ HSW, II, 211; trad. it. cit., p. 71.

bito della coscienza, restano al di sotto della soglia della coscienza.

Le rappresentazioni così caratterizzate costituiscono sempre una tendenza a rappresentare chiaramente e su tale concetto Herbart fonda quello di riproduzione che può essere immediata, quando una rappresentazione riemerge per propria forza, o mediata, quando non riemerge per forza propria. La riproduzione, sia mediata sia immediata ha il carattere della univocità e della fedeltà. Tutti i processi psichici dipendono dalle forze che muovono le serie rappresentative che si basano in genere sulla riproduzione mediata, dando vita ad una molteplicità di casi diversi. Le serie infatti possono essere più o meno lunghe, la connessione tra i loro membri più o meno salda, ecc. Connesse in serie si trovano anche quelle che vengono solitamente ed erroneamente considerate tre facoltà distinte: il rappresentare, il sentire, il volere. In realtà esse, per Herbart, possono essere ricondotte al semplice meccanismo delle rappresentazioni. Così il desiderio indica il continuo passaggio da uno stato d'animo all'altro, caratterizzato da una rappresentazione che « non recede di fronte all'impedimento, ma anzi insiste »⁶¹ e tende a determinare secondo se stessa tutte le altre rappresentazioni. Analogamente gli affetti sono stati d'animo in cui le rappresentazioni si sono allontanate dal loro punto d'equilibrio. Ma giacché le rappresentazioni tendono all'equilibrio, è ovvio che gli affetti costituiscano uno stato d'animo transitorio. Le passioni dal canto loro sono strettamente connesse al desiderio. Ogni passione ha come fondamento una rappresentazione dominante che si estrinseca come desiderio e nel desiderio trova la ragione della sua forza.

Definite queste rappresentazioni dello spirito, Herbart intende passare ai processi mentali più elevati. Così egli giungerà, analogamente a quanto ha fatto per il tempo e lo spazio, a rigettare le categorie come forme a priori dello spirito. Abbiamo visto che l'anima originariamente non ha alcuna forma di attività; essa non può naturalmente avere predisposizione a formare concetti primitivi. Tutti i concetti sono un che di divenuto, prodotto dell'esperienza in relazione al meccanismo delle rappresentazioni. Le categorie dunque per sé sono semplicemente dei concetti vuoti, non un pensare e conoscere reale. Alle categorie corrispondono i concetti generali che si formano con la reiterata presenza della medesima percezione, secondo il meccanismo psichico della ridu-

⁶¹ HSW, II, 213; trad. it. cit., p. 73.

zione delle rappresentazioni, senza riuscire ad eliminare completamente tutte quante le determinazioni particolari.

Il concetto generale, unificazione di molte rappresentazioni uguali in una sola nota, in un solo stato d'animo dove l'intensione della stessa nota deve ampiamente risaltare, non è esentato dal percorrere gli stati della fantasia e del desiderio. Con lui si fonderà il suo particolare dove lo troverà⁶².

La facoltà dell'astrazione che viene solitamente riconosciuta ai concetti non sarà mai completa. Così Herbart chiarirà il problema nel *Lehrbuch zur Psychologie*: i concetti generali sono «ideali logici; così come l'intera logica è una morale per il pensiero, ma non una storia naturale dell'intelletto». Se ci si domanda come possiamo concepire tali ideali e per quale ragione ci avviciniamo sempre più ad essi, la risposta non può che essere: «mediante i giudizi»⁶³. Gli stessi giudizi poi non hanno alcuna facoltà speciale ma sono essi stessi prodotti del meccanismo psichico. Il concetto dunque si caratterizza come una determinazione progressiva che è tanto più perfetta quanto più elaborate sono le serie dei giudizi enunciati. Un ruolo del tutto particolare tra i giudizi, riveste il giudizio del gusto, «forse il maggiore dei problemi psicologici», che Herbart affronta brevemente, servendosi dei calcoli relativi alla linea tonale⁶⁴.

Negli sviluppi ulteriori della sua psicologia, oltre che ad approfondire i temi cui abbiamo fatto brevemente cenno, servendosi ampiamente del calcolo differenziale, Herbart riprenderà con sottile analisi critica il problema dell'appercezione e dell'Io cui, come sappiamo, attribuiva un'importanza fondamentale. La psicologia di Herbart ed in particolare il suo tentativo di applicare la matematica ai processi psichici, spesso con sorprendente finezza, ha avuto molti critici, anche severi. L'estrema brevità di questo primo tentativo herbartiano non ci consente naturalmente di discutere queste critiche che sono certamente in buona parte fondate. Tuttavia già ora, da queste poche pagine risulta chiaramente l'originalità dell'impianto herbartiano che, come s'è detto, gli fa avere un'indubbia importanza nello sviluppo della psicologia scientifica; importanza che in certo modo gli è indirettamente riconosciuta dallo stesso S. Freud⁶⁵.

⁶² HSW, II, 213; trad. it. cit., p. 73.

⁶³ HSW, IV, 394; trad. it. cit., p. 126.

⁶⁴ Cfr. HSW, II, 214 e ss.; trad. it. cit., pp. 74 e ss.

⁶⁵ Cfr. S. Freud, *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M. 1976⁶, Bd. II, p. 80; S.

Gli anni di noviziato di Herbart sono terminati. Il lento processo di allontanamento dall'idealismo fichtiano s'è ormai compiuto, nella direzione di un « rigoroso realismo » tutt'altro che ignaro dei fondamentali problemi sollevati dalla critica kantiana. Ciò non significa naturalmente che Herbart abbia concluso la sua ricerca; si tratta di una prima tappa, del punto d'arrivo ed insieme del punto di partenza per un nuovo sforzo inesausto che porterà Herbart a costruire passo dopo passo il suo sistema filosofico, dalla filosofia pratica alla pedagogia, dalla psicologia alla grande metafisica. Ma le fondamenta sono poste una volta per tutte; i problemi centrali della speculazione filosofica herbartiana sono chiaramente fissati. La filosofia deve farsi sapere rigoroso; certo « l'opinione è piú ricca della speculazione e della scienza e quindi piú popolare »⁶⁶, tuttavia la filosofia, se vuole farsi autentico sapere, deve guardarsi dalle opinioni preconette, dev'essere condotta con rigorosa disciplina di pensiero, con attenzione critica e con sforzo speculativo. Essa deve guardare al metodo rigoroso della matematica, non per servirsene in modo estrinseco e fuorviante, ma penetrandone lo spirito. Abbiamo visto come la filosofia per Herbart debba lasciare alle scienze il compito di raccogliere i rispettivi dati in quanto sono determinabili mediante l'osservazione; suo specifico compito è quello di esaminare criticamente i concetti che derivano dai dati per correggerne gli errori e ridurli a rigorosa necessità. La filosofia, la speculazione ha insomma il compito di « sceverare ed ordinare » i concetti, di rendere cioè possibile l'esperienza. Essa produce nella cerchia dei concetti generali un ordine ed un progresso necessari e con ciò una connessione tra le idee fondamentali di tutte le scienze. Le scienze speciali esprimono i dati mediante molti sistemi non concordi in se stessi e tra loro, la speculazione ha da definire un sistema di concetti universale e coerente. La filosofia è essenzialmente « elaborazione di concetti », e deve guardarsi da ogni forma di *Schwärmerei* idealistica e romantica e dal far ricorso all'intuizione. Herbart è pienamente consapevole di porsi così in aperto contrasto con le correnti filosofiche piú diffuse dell'epoca, con le quali peraltro polemizzerà per tutta la vita:

Filosofia è elaborazione dei concetti. A questo riguardo mi sono atteso contestazioni da tutte le parti. Gli uni dovevano osservare che con ciò non resta esclusa la matematica (cosa che secondo la mia intenzione non doveva accadere); gli altri pote-

Freud, *Interpretazione dei sogni*, a cura di E. Fachinelli, H. Trettl, R. Colorni, Torino 1977, p. 90.

⁶⁶ HSW, II, 238.

vano trovare il termine « elaborazione » troppo indeterminato (sebbene il modo dell'elaborazione sia da definire nei suoi particolari soltanto nelle singole parti della filosofia); anzitutto però ho temuto che mi si sarebbero scagliati contro, con l'obiezione di assenza di vita, i grandi viventi del nostro tempo; infatti si è abituati ultimamente a sentir chiamare i concetti morti e le idee al contrario vive⁶⁷.

Sono già saldamente fissati anche i caratteri più propri del sistema herbartiano, quel « modo così singolare e paradossale », per usare un'espressione di E. Cassirer, di compenetrarsi di speculazione ed esperienza, dell'elemento « dato » e dell'elemento del pensiero costruttivo. A rigore è difficile definire univocamente Herbart un razionalista o un empirista, un realista o un idealista, ma certo il suo realismo non è più quello prekantiano. Egli d'altro canto riteneva di aver superato questa dicotomia e di aver trovato un punto più alto in cui i due termini dell'opposizione trovano la loro soluzione. Se egli sia realmente riuscito nel suo intento, è un'altra questione. In realtà Herbart sembra aver fallito il suo scopo; sembra cioè non essere andato oltre quello che Kant aveva indicato come il limite che la ragione ha posto a se stessa, cioè oltre le colonne d'Ercole dell'esperienza possibile. Intanto non si riesce a capire come l'essere che il filosofo ha definito il « simbolo dello zero della metafisica » possa diventare il fondamento di ogni esistenza; e poi egli non sembra essere riuscito nel suo intento di dedurre le relazioni fondamentali che l'esperienza ci presenta da qualche cosa d'altro che non sia più relazione. L'accadere reale, teorizzato da Herbart, in realtà è sempre costretto a presupporre e ad assumere quei rapporti che pretendeva di svolgere e di dedurre. Nonostante le sue difficoltà, tuttavia, la metafisica herbartiana non è affatto priva d'interesse. Essa, soprattutto nella sua parte critica e metodologica, è un esempio di rigore concettuale e di maestria dialettica nel mettere a nudo i limiti e le difficoltà della coscienza comune. Herbart dà sempre prova di una sottigliezza e di una precisione esemplare nell'individuare le contraddizioni del mondo dell'immediatezza che ce lo fa accostare a Hegel. E se è vero, come fa notare S. Poggi, che talvolta la tematica herbartiana « sembra essere una versione più " scolastica " » di quella hegeliana⁶⁸, tale impressione può essere dovuta anche all'atteggiamento analitico di Herbart che rifugge da ogni « baloccamento », per cercare una forma rigorosa.

La concezione filosofica herbartiana, insomma, lo ripetiamo, così

⁶⁷ HSW, III, 324.

⁶⁸ S. Poggi, op. cit., p. 213.

come risulta già chiaramente alla fine del suo periodo di formazione, sia per quanto concerne i rapporti tra filosofia e sapere scientifico, sia per quanto concerne il rapporto tra teoria e prassi, mostra interessanti elementi di originalità e di novità rispetto alle tendenze più diffuse della sua epoca. In essa il dato riveste un ruolo fondamentale, un dato certo non accolto passivamente, ma mediato dal pensiero; così come centrale appare il ruolo della matematica, della logica e del metodo. Ma ciò che caratterizza nel suo insieme la filosofia herbartiana è il costante richiamo all'autorità dell'esperienza. È proprio questo richiamo che, agli occhi dello stesso Herbart, costituisce il punto di forza della sua filosofia. Così dichiarerà orgogliosamente:

Se qualcuno vuole tentare di montare sopra le mie spalle per vedere più lontano di me almeno non deve preoccuparsi che il terreno mi ceda sotto i piedi. Infatti non mi reggo (come si potrebbe credere ad uno sguardo superficiale) sull'unica vetta dell'Io: la mia base è ampia quanto l'esperienza ⁶⁹.

⁶⁹ HSW, V, 183.

BIBLIOGRAFIA

Il criterio col quale è stata compilata la seguente bibliografia, che comunque non ha alcuna pretesa di completezza, è quello cronologico che ci è parso preferibile a quello alfabetico, anche se forse meno perspicuo, perché consente di cogliere con immediatezza l'andamento della *Forschung* herbartiana, nei suoi diversi momenti storici. L'impossibilità di prendere diretta visione di tutta la letteratura secondaria, ci ha invece convinto a rinunciare ad una suddivisione per argomenti del materiale, suddivisione che avrebbe consentito di evidenziare con estrema chiarezza le principali tendenze dell'interesse per Herbart.

Dalla seguente bibliografia sono state escluse tutte le edizioni delle opere herbartiane vivente l'autore, le voci di dizionari, enciclopedie, opere generali di storia della filosofia, storia della pedagogia, ecc., le recensioni di opere critiche.

A) 1. Opere di Herbart

J. F. Herbart, *Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen, nebst dessen wissenschaftlichem Nachlaße*, hrsg. von G. Hartenstein, 3 Bde., Leipzig 1842-1843; J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von G. Hartenstein, Leipzig 1850 [1883²]; J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, hrsg. von G. Hartenstein, Leipzig 1850 [1882, 1887, 1900, 1915]; *Herbarts Schriften zur Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von G. Hartenstein, Leipzig 1850 [1883]; J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Hartenstein, 13 Bde., Leipzig 1850-1852 [1883-1893², 13 Bde.]; J. F. Herbart, *Die metaphysischen Anfangsgründe der Theorie der Elementar-Attraction*. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von K. Thomas, Berlin 1859; J. F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Amsterdam 1868; J. F. Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie*, Neue Ausgabe, Leipzig 1871 [1873, 1891]; *Herbartische Reliquien*, Ein Supplement zu Herbarts sämtlichen Werken, hrsg. von T. Ziller, Leipzig 1871 [1884]; *Zwei Briefe Herbart's. Als Beitrag zu seiner Biographie*. Mitgeteilt von R. Zimmermann, Wien 1871; J. F. Herbart, *Über philosophisches Studium*. Neue Ausgabe, Leipzig 1873; J. F. Herbart, *Päda-*

gogische Schriften. In chronologischer Reihenfolge hrsg., mit Einleitung, Anmerkungen und comparativem Register versehen von O. Willmann, 2 Bde., Leipzig 1873-1875 [1880]; J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, Mit Herbarts Biographie, hrsg. von Fr. Bartolomäi, 2 Bde., Langensalza 1874-1875 [1877², 1883³, 1883-1884⁴; 5. Aufl. neu bearbeitet und mit Anmerkungen von E. von Sallwürk, Langensalza 1890-1891⁵; 1895-1896⁶, 1903-1906⁷, 1922⁸]; J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, Bearbeitet von K. Richter, 2 Bde., Leipzig 1876-1878 [1893]; J. F. Herbarts *ungedruckte Briefe*, hrsg. von R. Zimmermann, Wien 1877; J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, hrsg. von K. Richter, Leipzig 1885; J. F. Herbart, *Schriften zur Psychologie*, hrsg. von G. Hartenstein, Leipzig 1886-1888; J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 Bde. (Bde. 16-19: *Briefe von und an Herbart*, hrsg. von Th. Fritzschn), Langensalza 1887-1915 [Neudruck: Aalen 1964]; J. F. Herbart, *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, hrsg. und mit erläuternden Anmerkungen von H. Wendt, Leipzig 1887; *Vollständige Darstellung der Lehre Herbarts* (Psychologie, Ethik und Pädagogik). Aus *sämtlichen Werken* und mit eigenen Worten des grossen Denkers übersichtlich und systematisch geordnet und zusammengestellt. Zum Studium für Lehrer und Freunde der Pädagogik, hrsg. von E. Wagner, Langensalza 1887² [1890, 1899]; J. F. Herbart, *Drei Briefe an F. A. Carus*, in «Philosophische Studien», V (1889), pp. 321-326; J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*. Mit einer Darstellung und Beurteilung der ethischen und metaphysisch-psychologischen Grundlagen der Pädagogik Herbarts, versehen, von J. J. Wolff, Paderborn 1891-1895 [1911]; J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik*, Neue billige Ausgabe, Leipzig 1894; *Die bedeutendsten pädagogischen Schriften J. F. Herbarts*, hrsg. von F. G. L. Gressler, 3 Bde., Langensalza 1898-1899; J. F. Herbart, *Pädagogische Hauptschriften*, hrsg. von K. Richter, Langensalza 1898-1901; J. F. Herbart, *Umriss pädagogischer Vorlesungen*. Kritisch durchgesehene Ausgabe von H. Zimmer, Halle a. d. S. 1900; J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik*. Mit Einleitung und Anmerkungen, hrsg. von T. Fritzschn, Leipzig 1902; *Herbart. Auswahl aus seinen pädagogischen Werken*, hrsg. von P. Richter, Bielefeld 1902; *Herbart über Fichte im Jahre 1806*, hrsg. von O. Flügel, Langensalza 1907; J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik und Umriss pädagogischer Vorlesungen*, hrsg. von B. Maydorn, Leipzig 1910; *Gedanken des Pädagogen und Philosophen Herbart*. Aus Herbarts *sämtliche Werke*, ausgewählt und zusammengestellt von O. Foltz, Langensalza 1910; J. F. Herbart, *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, hrsg. und mit einer Einführung sowie erläuternden Anmerkungen, versehen von P. Schütze, Breslau 1910; J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 4. Aufl. nebst den Abweichungen der 1. bis 3. Aufl., mit Einführung, hrsg. von K. Häntsch, Leipzig 1912; J. F. Herbart, *De attentionis mensura causisque primariis*. Aus dem Lateinischen übersetzt von P. Hauptmann, Langensalza 1913; J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (Text der 4. Aufl.). Mit Abweichungen der früheren Ausg. mit bisher ungedruckten Herbartischen Diktaten sowie mit Einleitung, Anmerkungen und Register, hrsg. von O. Flügel und Th. Fritzschn, Leipzig 1913; J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern, sowie reichem bisher ungedrucktem Material aus Herbarts Nachlaß; hrsg. von O. Willmann und Th. Fritzschn, Osterwieck/Harz - Leipzig 1913-1914; *Herbarts philosophische Hauptschriften*. Mit bisher ungedruck-

ten Herbartischen Diktaten sowie mit Einleitung, Anmerkungen und Registern, hrsg. von O. Flügel und Th. Fritsch, 3 Bde., Leipzig 1913-1914; *Herbarts pädagogische Jungenschriften*. In Auswahl, hrsg. von G. Weiß, Leipzig 1919; J. F. Herbart, *Allgemeiner Pädagogik*, Vorwort von H. Nohl, Weinheim 1952 [1964]; *Die Pädagogik Herbarts*, hrsg. von H. Nohl, Weinheim 1952; *Aus Herbarts Jugendschriften*, hrsg. von H. Döpp-Vorwald, Weinheim 1955; J. F. Herbart, *Umriß pädagogischer Vorlesungen*, besorgt von J. Esterheus, Paderborn 1957 [1964]; J. F. Herbart, *Kleine Schriften zur Pädagogik*, hrsg. von T. Dietrich, Bad Heilbrunn/Obb. 1962; J. F. Herbart, *Vorlesungen über Pädagogik*. Besorgt und eingeleitet von W. Schriever, Heidelberg 1964; J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, hrsg. von W. Asmus, 3 Bde., Düsseldorf und München 1964-1966 [1982]; J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik*, hrsg. von H. Holstein, Bochum 1965; J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* (Nachdr. d. Ausg. Königsberg 1834), Amsterdam 1965; *Hauslehrer Berichte und pädagogische Korrespondenz 1797 bis 1807*. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von W. Klafki, Weinheim 1966; J. F. Herbart, *Kleine pädagogische Schriften*, besorgt von A. Brückmann, Paderbon 1968; J. F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, Amsterdam 1968; J. F. Herbart, *Immanuel Kants Gedächtnisfeier zur Königsberg am 22sten April 1810*, Amsterdam 1969; J. F. Herbart, *Kleine Abhandlungen zur Psychologie*, Amsterdam 1968; J. F. Herbart, *Ausgewählte Schriften zur Pädagogik*. Ausgew., eingeleitet und erl. von F. Hofmann, unter Mitarbeit von B. Ebert, Berlin 1976; J. F. Herbart, *Umriß pädagogischer Vorlesungen*. Bearbeitet von J. Esterhues, Paderborn 1894; J. F. Herbart, *Systematische Pädagogik*, hrsg. von D. Benner, Stuttgart 1986.

A) 2. Traduzioni italiane

J. F. Herbart, *Relazione al Sig.r von Steiger*, a cura di M. Radica, Firenze 1907; J. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Viddosich, Bari 1908 [1927²]; J. F. Herbart, *Lettere pedagogiche al Barone von Steiger*, a cura di A. Camillucci, Bologna 1908; J. F. Herbart, *Pensieri di pedagogia e di varia filosofia*. Tradotti e ordinati da A. Tomei, prefazione di L. Credaro, Roma 1911; J. F. Herbart, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*, a cura di G. Marpillero, Palermo - Roma 1913 [1939²]; J. F. Herbart, *Disegno di lezioni di pedagogia, 1835-1841*, a cura di G. Marpillero, Palermo - Roma 1915 [1934²]; J. F. Herbart, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*, a cura di A. Saloni, Torino 1926 [1949²]; J. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*. Estratti. A cura di A. Saloni, Torino 1928; J. F. Herbart, *Scritti pedagogici vari*. Traduzione a cura di G. Marpillero. Prima trad. it., in occasione del centenario pestalozziano - MCMXXVII, Palermo - Roma 1928 [1939²]; J. F. Herbart, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*, a cura di G. Tarozzi, Bologna 1931; J. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*. Preliminari e logica. A cura di G. Marpillero, Messina - Milano 1936; J. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*. Estratti. Lineamenti del pensiero herbartiano e note di A. Parente, Bari 1938; J. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*. Estratti. A cura di S. Francesco, Padova 1940; J. F. Herbart, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*, a cura di M. A. Zoccoletti, Padova 1946; J. F. Herbart, *Antologia pedagogica*, a cura di G. Alliney, Milano - Verona 1947; *Herbart*, a cura di A. Saloni, Milano 1948; J. F. Herbart, *Sulla necessità*

e sostanziale inserzione dell'insegnamento analitico in genere (1811), in appendice a B. M. Bellerale, *La pedagogia in J. F. Herbart*. Studio storico-introduttivo, Roma 1970, pp. 389-393; J. F. Herbart, *Pensieri sull'esame delle capacità scolastiche degli allievi (1814)*, ivi, pp. 394-396; J. F. Herbart, *Antologia*, a cura di S. Caramezza, in *Grande Antologia filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, vol. XIX, Milano 1971, pp. 486-522; J. F. Herbart, *Compendio delle lezioni di pedagogia*, a cura di B. M. Bellerate, Roma 1971; J. F. Herbart, *Antologia pedagogica*, a cura di P. Puzzolo, Roma 1972; J. F. Herbart, *Antologia pedagogica*, a cura di A. Saloni, Firenze 1973; J. F. Herbart, *I cardini della metafisica*, a cura di R. Pettoello, Milano 1981; J. F. Herbart, *Manuale di psicologia*, a cura di I. Volpicelli, Roma 1982.

B) Letteratura critica

Per comodità del lettore si riportano qui di seguito, separatamente, alcuni dei principali repertori bibliografici su Herbart, che comunque saranno indicati anche nella bibliografia cronologica della letteratura critica in generale.

H. Zimmer, *Die Herbart-Forschung im Jahre 1907*, in «Pädagogische Studien», XXIX (1908), pp. 141-159; XXX (1909), pp. 113-131; XXXI (1910), pp. 124-144; XXXII (1911), pp. 138-159; XXXIII (1912), pp. 65-82; XXXIX (1913), pp. 97-113; H. Zimmer, *Führer durch die deutsche Herbart-literatur*, Langensalza 1910; P. Dietering, *Die Herbartforschung im Jahre 1913*, in «Pädagogische Studien», XXXV-XXXVI (1914-15), pp. 145-168, pp. 241-260; pp. 137-157, pp. 222-246, pp. 319-338; XXXIX (1918), pp. 40-54, pp. 201-215, pp. 279-285; T. Wilhelm, *Übersicht über literarische Arbeiten im Herbart-Jahr*, in «Internationale Zeitschrift für Erziehung» (1942), H. XI; B. Bellerate, *Recentissimi studi herbartiani*, in «Orientamenti pedagogici», X (1963), 5, pp. 920-931; J. Schmitz, *Herbart Bibliographie 1842-1963*, Weinheim 1964; W. Asmus, *Neue Herbart-Studien I*, in «Westermanns pädagogische Beiträge», XVII (1965), pp. 188-193; B. Bellerate, *Gedanken zur Herbartforschung*, in «Pädagogische Rundschau», XIX (1965), 8, pp. 523-537; B. Bellerate, *Bibliografia*, in Idem, *La pedagogia in J. F. Herbart*. Studio storico-introduttivo, Roma 1970, pp. 11-45; B. Bellerate, *Zur pädagogischen Herbartforschung im Ausland*, in «Pädagogische Rundschau», XXVIII (1974), 7, pp. 547-562; C. Martens, *Recent Herbart Studies: A survey of the postwar German literature on Herbart*, in «Paedagogica Historica», XVI (1976), 2, pp. 310-335; I. Volpicelli, *Gli studi herbartiani in Italia nel secondo dopoguerra*, in «Cultura e scuola», LXI-LXII (1977), pp. 159-167.

1800-1810

A. Böckh, Rezension der *De Platonici systematis fundamento commentatio*, in «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», 224-225 (1808), Spalte 561-571, ora in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, cit., Bd. I, pp. 334-342; Rezension der *Allgemeine praktische Philosophie*, in «Hallische Allgemeine Literatur-Zeitung», XL (1809), Spalte 321-328, ora in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, cit., Bd. II, pp. 506-513.

1811- 1830

B. Jachmann, Rezension der Herbart'schen *Allgemeinen Pädagogik*, in « Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung » (1811), pp. 234 e ss.; Rezension von Herbart's *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica*, in « Göttingischen gelehrten Anzeigen » (1814), pp. 1964-1968, ora in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, cit., Bd. III, pp. 353-354; H. W. E. von Keyserlingk, *Vergleich zwischen Fichtens System und dem des Herrn Prof. Herbart's*, Königsberg 1817; Rezension von Herbart's *Metaphysik*, in « Göttingischen gelehrten Anzeigen » (1829), pp. 825-835, ora in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, Bd. VII, pp. 348-352.

1831-1840

C. A. Brandis, Rezension der *Allgemeine Metaphysik*, in « Allgemeine Hallische Literatur-Zeitung », CXXI-CXXV (1831), Spalte 481-517, ora in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, cit., Bd. VIII, pp. 394-412; F. K. Griepenkerl, *Briefe an einen jüngeren gelehrten Freund über Philosophie und besonders über Herbart's Lehren*, Braunschweig 1832; H. H. E. Röer (Hrsg.), *Über Herbart's Methode der Beziehungen*. Ein Beitrag zur Revision der Metaphysik, Braunschweig 1833; M. W. Drobisch, *Beiträge zur Orientierung über Herbart's System der Philosophie*, Leipzig 1834; L. Strümpell, *Erläuterungen zu Herbart's Philosophie mit Rücksicht auf die Berichte, Einwürfe und Missverständnisse ihrer Gegner*, Göttingen 1834; L. Feuerbach, *Spinoza und Herbart* (1836), in *Sämtliche Werke* hrsg. von W. Bolin und F. H. Jodel, Stuttgart 1903-1911, Bd. III (ristampa 1960), pp. 400-416; G. Hartenstein, *Über die neuesten Darstellungen und Beurteilungen der Herbart'schen Philosophie*, Leipzig 1838; C. T. A. Liebner *Predigt zum Gedächtniss J. F. Herbart's*, Göttingen 1840; L. H. Strümpell, *Die Hauptmomente der Herbart'schen Metaphysik*, Brunswick 1840; F. F. Taute, *Die Religionsphilosophie vom Standpunkt der Philosophie Herbart's*, Leipzig 1840-1852; C. THOMAS, *Kant und Herbart und Herr Professor Rosenkranz*, Berlin 1840.

1841-1850

F. C. Lott, *Herbarti de animi immortalitate doctrinam adumbravit F. C. L.*, Göttingae 1842; K. Mager, Rezension der 2. Aufl. des *Umriss*, in « Pädagogische Revue-Centralorgan für Pädagogik, Didaktik und Kulturpolitik », IV (1842), pp. 297-305; J. Smidt, *Erinnerungen an J. Fr. Herbart* (1842), in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, cit., Bd. I, pp. XXI-XXXVI; H. Lotze, *Herbart's Ontologie*, in « Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie » (1843); L. Strümpell, *System der Pädagogik Herbart's*, in Idem, *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart*. Ein Überblick, Braunschweig 1843, ripubblicato in « Pädagogische Abhandlungen » (1894), H. 3; E. W. Freimuth, *Neuesten Gegensätze in der Pädagogik. Nebst einer Beilage über Herbart*, Bautzen 1844; T. Wittstein, *Neue Behandlung der mathematischen-psychologischen Problems. Beitrag zur mathematischen Psychologie Herbart's*, Hannover 1845; J. F. Fries, *Über den Unterschied zwischen Anschauung und Denken. Gegen J. F. Herbart*. Aus dem Nachlass hrsg. v. Apelt u. a., in « Abhandlungen der Fries'schen Schule », I,

(1847), pp. 7-30, ora in J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*. Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von G. König und L. Gelosetzer, Aalen 1967 e ss., Bd. 24., pp. 783-808; R. Zimmermann, *Leibnitz' und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens*, in G. W. von Leibnitz, *Monadologie*. Deutsch mit einer Ahandlung über Leibnitz' und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens von R. Zimmermann, Wien 1847; H. Kern, *Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Herbartschen Metaphysik*, Coburg 1849; R. Zimmermann, *Leibnitz und Herbart*. Eine Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849.

1851-1860

G. T. Fechner, *Zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», XXIII (1853), pp. 70-102; H. Ulrici, *Zur Religionsphilosophie – Auffassung der Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Hegel, Schleiermacher, Herbart und ihren Nachfolgern*, in «Zeitschrift f. Phil. und philos. Kritik», XXIII (1853), pp. 240-286; A. Trendelenburg, *Über Herbart's Metaphysik und eine neue Affassung derselben*, in «Monatsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften», Berlin 1854; J. H. Fichte, *Herbart's psychologisches Prinzip und seine allgemeine Bedeutung für die Seelenlehre*, in «Zeitschrift f. Phil. und philos. Kritik», XXVII-XXVIII (1855-56), pp. 257-272; pp. 36-51; L. Strümpell, *Einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurteilung derselben durch Herrn Prof. Trendelenburg*, in «Zeitschrift f. Phil. und philos. Kritik», XXVII (1855), pp. 1-34, pp. 161-192; F. Bonatelli, *Della filosofia Herbarziana*, in «Rivista ginnasiale delle scuole tecniche» (1856); A. Trendelenburg, *Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten*, in «Philosophische Abhandlungen der königl. Akad. d. Wiss. zu Berlin» (1856), pp. 1-36; E. Widmark, *Historisk och kritisk öfersigt af Herbart's metaphysik*, Uppsala 1857; F. Bonatelli, *Della metafisica Herbarziana*, in «Rivista ginnasiale delle scuole tecniche» (1858); K. L. Hendewerk, *Herbart und die Bibel*, Königsberg 1858.

1861-1870

F. Allihn, *Die Reform der Metaphysik durch Herbart*, in «Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus», I (1861), pp. 149-211; F. Allihn, *Über das Leben und die Schriften J. F. Herbart's* nebst einer Zusammenstellung der Literatur seiner Schule, in «Zeitschrift f. exacte Phil. im Sinne der neuern philos. Realismus», I (1861), pp. 44-99; C. S. Cornelius, *Darstellung der allgemeinen Metaphysik nach Herbart*, in «Zeitschrift f. exacte Phil. im Sinne der neuern philos. Realismus», I (1861), pp. 225-291; C. S. Cornelius, *Die Reform der Metaphysik durch Herbart*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», I (1861); P. S. V. Heegard, *Den Herbartske Philosophi*. En Afhandling, Copenhagen 1861; C. A. Thilo, *Beleuchtung des Angriffs auf F. Baader in Thilo's Schrift: "Die theologisirende Rechts- und Staatslehre"*, ecc. Mit Hinweisungen auf Herbart, Drobisch, Taute, Hegel, Michelet, Rosenkranz, Trendelenburg, Ulrici und Fechner, Leipzig 1861; F. Allihn, *Die Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», II (1862), pp. 361-385; III (1863), pp. 183-209, pp. 345-383; V (1865), pp. 233-275; F. B. Michelis, *Die Philosophie*

Herbarts als die eigentliche Philosophie des Materialismus, in «Natur und Offenbarung», IX (1863), 10, pp. 433-444; G. Schilling, *Die Reform der Psychologie durch Herbart*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», III (1863), pp. 273-327; V (1865), pp. 1-80; L. Ballauff, *Von Beneke zu Herbart*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», IV (1864), pp. 63-93; P. J. H. Leander, *Frammställning och Gramskning af Herbarts filosofiske ståndpunkt*, Lund 1864; T. Ziller, *Eine Skizze der pädagogischen Bestrebungen in der Gegenwart nach Herbartschen Grundsätzen*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», IV (1864), pp. 1-25; L. Ballauff, *Herbart's allgemeine Pädagogik*, in «Monatsblätter für wissenschaftliche Pädagogik», I (1865), 2, pp. 34-44; L. Ballauff, *Regierung, Unterricht und Zucht*, in «Monatsblätter für wissenschaftliche Pädagogik», III (1865), pp. 49-65; L. Ballauff, *Über einige neuere Fortbildungen der pädagogischen Grundsätze Herbart's*, in «Monatsblätter für wissenschaftliche Pädagogik», IV (1865), pp. 84-88; V, pp. 101-109; VI, pp. 113-124; M. Drobisch, *Über die Wandlungen des Idealismus und Realismus und die idealistische Seite der Herbart'schen Metaphysik*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», V (1865), pp. 120-166; A. Lange, *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch*, Duisburg 1865; I. Pokorny, *Würdigung der class. Philol. vom Standpunkte herbart'scher Pädagogik*, Iglan 1865; F. O. B. Svahn, *Om betydelsen af Herbarts filosofiska ståndpunkt*, Lund 1865; F. Allihn, *Eine Beurteilung der praktischen Philosophie Herbart's aus der Berliner Akademie der Wissenschaften*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», VI (1866), pp. 35-90; H. Locher, *Kritik der Theorie Herbarts über Zeit und Raum*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», XLVIII (1866), pp. 1-31, pp. 207-253; K. F. W. L. Schulze, *Herbarts Stellung zu Kant entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philosophien*, Göttingen 1866; H. Langenbeck, *Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule und die daraufbezügliche Kritik*, Berlin 1867; J. W. Nahlowsky, *Einige Worte über Herbart's reformatorischen Beruf auf dem Gebiete der Pädagogik*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», VII (1867), pp. 381-397; I. Pokorny, *Die Hauptpunkte der Lehre von den Gefühlen bei Herbart und seiner Schule*, Znaim 1867; W. Schacht, *Kritisch-philosophische Aufsätze*, H. I: *Herbart und Trendelenburg*, Aarau 1868; F. A. von Hartzen, *Untersuchungen über Psychologie. Anmerkungen zu R. Zimmermann's «Philosophische Propedeutik»*. Mit Rücksicht auf Herbart, Leipzig 1869; K. L. Hendewerk, *Unterhaltungen mit Herbart und an Herrn Prof. Dr. Ziller*, Königsberg 1869; C. Thilo, *Über den Zusammenhang der Metaphysik Herbart's mit dem Entwicklungsgange dieser Disziplin in seinen Hauptpunkten*, in «Zeitschrift f. exacte Philosophie», VIII (1869), pp. 300-316; E. F. Wyneken, *Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer*, eine Synthese, Hannover 1869; O. Zacharias, *Über einige metaphysische Differenzen zwischen Herbart und Kant*, Leipzig 1869; F. Dix, *Herbarts Mitteilungen an Herrn von Steiger*, in «Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik», II (1870), pp. 229-294; R. Quäbicker, *Kants und Herbart's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele*, Berlin 1870.

1871-1880

G. A. Lindner, *Das ABC der Anschauung*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», III (1871), pp. 67-80; L. Ballauff, *Einiges zur Prüfung von Herbart's*

mathematischem Lebergange in den Reliquien, in « Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik », IV (1872), pp. 44-60; L. Ferri, *Sul concetto di causa nella scuola di Herbart*, in « La filosofia delle scuole italiane » (1872-73); H. Günther, *Über Trendelenburg's Polemik gegen die Herbart'sche Metaphysik*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », IV (1872), pp. 286-298; J. Kaftan, *Sollen und Sein in ihrem Verhältnis zu einander. Eine Studie zur Kritik Herbarts*, Leipzig 1872; H. Siebeck, *Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant*, Halle 1872; R. Zimmermann, *Über Trendelenburg's Einwürfe gegen Herbart's praktische Ideen*, Wien 1872; A. Paoli, *La filosofia pratica di Herbart*, Torino 1873; O. Willmann, *Über die Dunkelheit der Allgemeinen Pädagogik Herbarts*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », V (1873), pp. 124-150; P. Landerl, *Die Willensfreiheit vom Herbart'schen Standpunkte aus*, in « Programm des Kaiserl. Königl. Gymnasiums zu Kremsmünster für das Schuljahr 1874 und 1875 » (1874), pp. 3-34; (1875), pp. 3-20; R. Landmann, *Hauptfragen der Ethik. Eine Darstellung der Grundlehren der Moral und Rechtsphilosophie, mit analytischer Entwicklung der ethischen Ideen und einer Umgestaltung der Ideenlehre Herbarts*, Leipzig 1874; T. Lipps, *Zur herbartischen Ontologie*, Bonn 1874; T. Vogt, *Lotts Kritik der Herbart'schen Ethik und Herbarts Entgegnung*, Wien 1874; R. Martin, *Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbart's Metaphysik*, Crimmitschau 1875; W. Rein, *Regierung, Unterricht und Zucht dargestellt und in ihrem Verhältniss zu einander besprochen*, in « Pädagogische Studien », I (1875), H. 1; K. Strackerjan, *Das Leben Johann Friedrich Herbarts*, in « 32. Programm der Vorschule und der Realschule zu Oldenburg » (1875), pp. 1-35; C. Thilo, *Johann Friedrich Herbart's Verdienste um die Philosophie*, Oldenburg 1875; C. Thomas, *Herbart's Spinoza - Kant - Dornige. Studien und Versuche*, Langensalza 1875; L. Ballauff, *Herbart's Ansichten über die Organisation des Schulwesens*, in « Pädagogischen Archiv », XVIII (1876), pp. 466-479; L. Ballauff, *Über einige Grundgedanken der Herbart'schen Pädagogik*, in « Pädagogisches Archiv » (1876), pp. 689-709; F. Bartholomäi, *J. F. Herbart: ein Lebensbild*, Langensalza 1876; F. J. Czerwenka, *Was lehrt Herbart über den Geschichtsunterricht*, in « Pädagogische Abhandlungen von Mitgliedern des wissenschaftlich-pädagogischen Practicums an der Universität Leipzig » (1876), H. 2, pp. 16-62; H. Döpp-Vorwald, *Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart*, Leipzig 1876; M. W. Drobisch, *Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart - Akademische Vorlesung zur Mitfeier seines hundertjährigen Geburstags*, Leipzig 1876; G. A. Hennig, *Johann Friedrich Herbart. Nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung dargestellt*, Leipzig 1876; K. Just, *Die Fortbildung der Kantischen Ethik durch Herbart*, in « Pädagogische Studien », II (1876), H. 5; F. A. Kipping, *Herbart über die religiöse Erziehung und den Religionsunterricht*, in « Pädagogische Abhandlungen ... » (1876), H. 3, pp. 3-36; T. Ribot, *La psychologie de Herbart*, in « Revue philosophique », VII (1876), pp. 68-85; G. Schneider, *Die metaphysischen Grundlagen der herbart'schen Psychologie*, Erlangen 1876; K. V. Stoy, *J. F. Herbart. Altes und Neues am Vorabende des 4. Mai 1876*, in « Allgemeine Schul-Zeitung für das gesamte Unterrichtswesen », LIII (1876), 18, pp. 135-138; L. Strümpell, *Johann Friedrich Herbart*, in « Pädagogische Abhandlungen ... » (1876), H. 2, pp. 7-15; R. Zimmermann, *Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang. Eine biographische Studie*, in « Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie

der Wissenschaften», vol. 83 (1876), pp. 179-234; J. F. Capesius, *Die Hauptmomente in der Entwicklungsgeschichte der Herbarts Metaphysik*, Leipzig 1878; ripubblicata nello stesso anno col titolo *Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung*. Ein Beitrag zur Geschichte der nachkantischen Philosophie, Leipzig; M. Lazarus, *Rede auf Herbart* gehalten bei der Enthüllung des Denkmals in Oldenburg zum 100-Jährigen Geburtstag am 4. Mai 1876, in Idem, *Ideal Fragen in Reden und Vorträgen*, Berlin 1878, pp. 1-13; O. Flügel, *In Sachen der Metaphysik Herbarts*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XI (1879), pp. 215-243; J. Hermes, *Zur Temperamentenlehre Herbarts*, Prüm 1879; E. v. Sallwürk, *Herbart und seine Jünger*, Langensalza 1880; A. Schwarze, *Die Stellung der Religionsphilosophie im Herbart's System*, Halle 1880.

1881-1890

W. Rein, *Die Fortbildung der Kantischen Ethik durch Herbart*, in «Päd. Studien» (1881); K. Strackerjan, *Das Herbart-Denkmal und die Herbart-Stiftung*, in «38. Programm der Vorschule und der Realschule zu Oldenburg» (1881), p. 1-30; L. Bräutigam, *Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens*, Heidelberg 1882; P. Bartels, *Die Bedeutung Herbarts für die Pädagogik als Wissenschaft*, Breklum 1883; J. Durdik, *Über die Verbreitung der Herbart'schen Philosophie in Böhmen*, in «Zeitschrift f. exacte Phil.», XII (1883), pp. 317-326; O. Frick, *In wie weit sind die Herbart-Ziller Stoy'schen didaktischen Grundsätze für den Unterricht an den höheren Schulen zu verwerten?*, Berlin 1883; G. Frölich, *Die wissenschaftliche Pädagogik. Herbart-Ziller-Stoys in ihren Grundlehren* gemeinfasslich dargestellt und an Beispielen erläutert, Wien-Leipzig 1883, piú volte ristampato; O. Hostinsky, *Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts' für die allgemeine Ästhetik*, Leipzig 1883; I. I. F. Perander, *Herbartianismen i pedagogiken*, Helsingfors 1883; R. Richter, *Das Herbart'sche und Bergmann'sche Problem des Bewusstseins*, Greifswald 1883; C. Ufer, *Vorschule der Pädagogik Herbarts*, Dresden 1883, piú volte ristampato; E. Ackermann, *Pädagogische Fragen*. Nach den Grundsätzen der Herbart'schen Schule, Dresden 1884; E. Roehrich, *Théorie de l'éducation d'après les principes d'Herbart*, Paris 1884; A. Schoel, *Jobann Friedrich Herbart philosophische Lehre der Religion*, quellenmässig dargestellt. Ein Beitrag zur Beantwortung der religiösen Frage der Gegenwart, Dresden 1884; E. Thraendorf, *Die Behandlung des Religionsunterrichtes nach Herbart-Ziller'schen Grundsätzen*, Frankfurt a. M. 1884-85; H. Vaihinger, *Über die Bedeutung Herbarts*, in «Erziehungsschule. Zeitschrift für Reform der Jugendziehung in Haus und Schule», IV (1884), pp. 1-3; F. Dittes, *Die Ethik Herbarts*, in «Paedagogium», VII (1885), pp. 573-600; F. Dittes, *Kritik der Pädagogik Herbarts*, in «Paedagogium», VII (1885), pp. 637-672; F. Dittes, *Die Psychologie Herbarts*, in «Paedagogium», VII (1885), pp. 505-531; F. Dittes, *Übersicht der Pädagogik Herbarts*, in «Paedagogium», VII (1885), pp. 437-455; O. Flügel, *Ein neuer Angriff auf Herbart's Religionsphilosophie*, in «Zeitschrift f. exacte Phil.», XIII (1885), pp. 276-304; O. E. Hummel, *Die Unterrichtslehre Benekes im Vergleich zur pädagogischen Didaktik Herbarts*, Leipzig 1885; J. G. Landgraf, *Über das Verhältniß von Herbart und Benekes Lehre vom Sittlichen und von d. Sittlichen Freiheit*, Freiburg 1885; E. von Sallwürk, *Handel und Wandel der pädagogischen Schule*

Herbart's, Langensalza 1885; C. Thilo, *Über Herbart's Verhalten bei der Göttinger Katastrophe im Jahre 1837*, in «*Zeitschrift f. exacte Phil.*», XIII (1885), pp. 404-412; H. Wesendonck, *Über den Wert und die Mängel der Herbart-Zillerschen Pädagogik und die Kampfweise der Zillerschen Heißsporne*, in «*Paedagogium*», VII (1885), pp. 103-115; O. Flügel, *Einige Missverständnisse der Dr. Dittes betreffend die Metaphysik und Psychologie Herbart's*, in «*Zeitschrift f. exacte Phil.*», XIV (1886), pp. 48-67; O. Foltz, *Die Metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie und ihre Beurteilung durch Herrn Dr. Dittes*, Gütersloh 1886; N. Fornelli, *Esposizione generale delle teorie pedagogiche di Herbart e della sua scuola*, Roma 1886 (1890³ col titolo *La pedagogia secondo Herbart e la sua scuola*, Bologna, con poche varianti); A. Gräter, *Studien zu Herbart's Pädagogik*, in «*22. Jahresprogramm des königl. Realgymnasiums zu Tilsit*» (1886), pp. 1-46; A. Graeve, *Die Grundsätze der Herbart-Zillerschen Schule für die methodische Durcharbeitung des Unterrichtsstoffes und ihre Würdigung vom Standpunkte der Praxis*, Bielefeld 1886; G. A. Israel, *Zur Charakteristik und zum Verständnis J. Fr. Herbart's*, Gotha 1886; K. Just, *Herbart und Dittes*, in «*Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik*», XVIII (1886), pp. 212-240; O. Krüger, *Zur Kritik der Herbart'schen Ethik*, Chemnitz 1886; A. Rosinski, *Kritik der Beweisgründe des Herbart'schen Realismus für die Subjektivität des Wahrnehmungsinhaltes*, Halle 1886; A. Schlatter, *Zum Nachdenken für christliche Herbartianer*, in «*Blätter für die christliche Schule*» (1886), ripubblicato in «*Der evangelische Erzieher*», IV (1952), H. 5; K. Schulze, *Herbart's ABC der Anschauung*, Bonn 1886; C. Thilo, *Die vermeintliche Vernichtung der Ethik Herbart's durch Dr. Fr. Dittes*, in «*Zeitschrift f. exacte Phil.*», XIV (1886), pp. 1-48; E. Weissner, *Herbart's Pädagogik. Dargestellt in ihrer Entwicklung und Anwendung*, Bernburg 1886; L. Credaro, *Un'associazione di herbartiani a Lipsia*, in «*Riv. it. di filos.*», II (1887), pp. 168-176; M. E. Engel, *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts nach Herbart-Ziller und A. Diesterweg*, Berlin 1887; O. Flügel, *Ostermann über Herbart's Psychologie*, Langensalza 1887; M. Nath, *Die Psychologie H. Lotzes in ihrem Verhältnis zu Herbart*, Brandenburg a. d. Havel [1887]; W. Ostermann, *Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbart'schen Psychologie und ihre pädagogischen Konsequenzen*, Oldenburg 1887; W. Ostermann, *Zur Herbart-Frage - Ein Wort der Erwiderung an Herrn Otto Flügel*, Leipzig 1887; J. Schmidt, *Aristotelis et Herbarti praecepta, quae ad psychologiam spectant*, inter se comparantur, in «*Jahres-Bericht über das kais.königl. akademische Gymnasium in Wien für das Schuljahr 1886-1887*» (1887), pp. 3-18; C. Thilo, *Eine Untersuchung über Herbart's Ideenlehre in bezug auf die von Lott, Hartenstein und Stenthal an ihr gemachten Ausstellungen*, in «*Zeitschrift f. exacte Phil.*», XV (1887), pp. 225-257, 341-354; A. Vogel, *Herbart oder Pestalozzi? Eine kritische Darstellung und Vergleichung ihrer Systeme als Beitrag zur richtigen Würdigung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Hannover 1887; E. Wagner, *Die Praxis der Herbartianer*, Langensalza 1887; A. Gille, *Herbart's Ansichten über den mathematischen Unterricht*, Halle 1888; O. Hubatsch, *Gespräche über die Herbart-Zillersche Pädagogik*, Wiesbaden 1888; F. H. Nieden, *Kritik der Apperceptionstheorie von Leibnitz, Kant, Herbart, Steinthal, ecc.*, Strassburg 1888; W. Rein (Hrsg.), *Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbart'schen Grundsätzen*, Dresden 1888²; K. Richter, *Die Herbart-Zillerschen formalen Stufen des Unterrichts*, Leipzig 1888; E. Sallwürk, *Der geschichtliche Lehr-*

plan bei Herbart, in « Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht », XV (1888), 26, pp. 206-209; 27, pp. 213-217; E. v. Sallwürk, *Herbart's Berufung nach Heidelberg* – Inedita zu Herbart's Biographie, in « Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht », XV (1888), 10, pp. 77-79; G. F. Stout, *The Herbartian Psychology*, in « Mind – A Quarterly Rev. of Psych. and Phil. », XIII (1888), pp. 321-338, 473-498; L. Strümpell, *Gedanken über Religion und religiöse Probleme*. Eine Darstellung und Erweiterung Herbartscher Aussprüche, Leipzig 1888; A. Vogel, *Die philosophischen Grundlagen der wissenschaftl. Systeme der Pädagogik* (Locke, Kant, Schleiermacher, Hegel, Herbart, Beneke), Langensalza 1888; J. Barchudarian, *Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts* – Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie, Jena 1889; G. Dumdey, *Herbarts Verhältnis zur englischen Assoziationspsychologie*, Halle a. S. 1889; B. Gimkiewicz, *Über Herbarts Methode der Beziehungen*, Berlin 1889; A. Gleichmann, *Über Herbart's Lehre von den formalen Stufen*, Langensalza 1889, più volte ristampato; H. Günther, *Betrachtungen über die ersten Sätze der Herbart'schen Psychologie*, Leipzig 1889; F. Kemsies, *Herbart und Diesterweg*. Ein Vergleich ihrer Erziehungs- und Unterrichtsgrundsätze mit Rücksicht auf die Voraussetzungen aus Psychologie und Ethik, Königsberg 1889; M. Klein, *Lotzes ontologische Ansichten in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts*, Berlin 1889; F. W. D. Krause, *Die Kant - Herbart'sche Ethik* – Kritische Studie, Gotha 1889; R. Philipsson, *Die aesthetische Erziehung*. Ein Beitrag zur Lehre Kants, Schillers und Herbarts, Magdeburg 1889-1890; J. Regéczy, *A Herbart-Iskola nevelési elveinek története*, 1889; C. Schmid, *Die Hauptforderungen der Herbart-Zillerschen Unterrichtslehre*, Eßlingen, 1889; F. Schreiber, *Herbarts Unterscheidung der Begriffe Regierung und Zucht*, Gotha 1889; P. Span, *Die Fortbildung der Pädagogik Herbarts durch Ziller*, Hermannstadt 1889; G. F. Stout, *Herbart Compared with the English Psychologists and with Beneke*, in « Mind – A Quarterly Rev. of Psych. and Phil. », XIV (1889), pp. 1-26; H. Dereux, *Du fondement de la morale d'après Herbart*, in « La Critique philosophique » (1890); H. Dereux, *La psychologie appliquée à l'éducation d'après les lettres de Herbart à Griepenkerl*, in « Revue Pédagogique » XVI (1890), pp. 385-402, pp. 497-513; XVII (1890), pp. 37-55, pp. 135-153, pp. 505-519; XVIII (1891), pp. 136-149, pp. 216-232; H. Merian-Genast, *Die alten Sprachen in der Pädagogik Herbarts*, in « Neue Jahrbücher für Pädagogik », II, XXXVI (1890), vol. 142, pp. 231-266, pp. 353-369, pp. 401-412; S. Peres, *Herbart és Diesterweg*, Losonczon 1890; H. Prass, *Herbarts Pädagogik*, Strassburg 1890; E. v. Sallwürk, *Herbarts Lehrjahre*, in W. Weyer-Markau (Hrsg.), *Sammlung pädagogischer Vorträge*, vol. III, Bielefeld 1890.

1891-1900

O. Böhmel, *Der Principielle Gegensatz in d. pädagog. Anschauungen Kants und Herbarts*, Marburg 1891; O. Flügel, *Zur Lehre vom Willen*, in « Zeitschrift f. exacte Phil. », XVIII (1891), pp. 30-67; N. Fornelli, *Il fondamento morale della pedagogia secondo Herbart e la sua scuola*, Torino 1891³; A. Gleichmann, *Über Herbarts Lehre von den Stufen des Unterrichtes* – Ein Beitrag zur Verstärkung über dieselben und zur Kritik der Formalen Stufen Zillers, Langensalza 1891; A. Haeger, *Lotze's Kritik der Herbart'schen Metaphysik und Logik*, Greifswald 1891; A. Haeger, *Lotzes Kritik der Herbart'schen Metaphysik und Psychologie*,

Greifswald 1891; G. Hauffe, *Welche Berührungspunkte bieten hinsichtlich ihrer Erziehungs und Unterrichts-Grundsätze Herbart-Ziller und Diesterweg?*, Borna-Leipzig 1891; O. Hostinský, *Herbarts Ästhetik in ihren grundlegenden Teilen, quellenmässig dargestellt und erläutert*, Hamburg-Leipzig 1891; L. J. W. Marke, *Vor Skole og Herbarts Paedagogik*, Copenhagen 1891; C. A. Thilo, *Über das zweite Buch der allgemeinen praktischen Philosophie Herbarts'*, in «Zeitschrift f. exacte Phil.», XVIII (1891), pp. 1-30, pp. 241-272; G. Voigt, *Die Bedeutung der Herbartschen Pädagogik für die Volksschule*, Leipzig 1891; T. Wiget, *Pestalozzi und Herbart*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XXIII (1891), pp. 196-302; XXIV (1892), pp. 1-60; G. Glöckner, *Die formalen Stufen bei Herbart und seiner Schule*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XXIV (1892), pp. 184-279; E. Hartenstein, *Zur Kritik der psychologischen Grundbegriffe Herbarts'*, Rostock 1892; K. Just, *Zur Lehre von den formalen Stufen des Unterrichts*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XXIV (1892), pp. 280-298; T. Simon, *Darstellung der Seinslehre Lotze's in ihrem Verhältnis zu der Herbarts*, Leipzig 1892³; G. Turic, *Der Entschluss in dem Willensprozesse aus dem Gesichtspunkt von Herbart's Metaphysik und Psychologie erörtert*, Langensalza 1892; F. H. Baf-lauff, *Die psychologischen Grundlagen von Herbarts praktischer Philosophie – Abhandlung zum Jahresberichte des Königl. Gymnasium zu Aurich*, Aurich 1893; A. Gleichmann, *Der bloss darstellende Unterricht Herbarts – Eine Studie*, Langensalza 1893; T. Jvanoff, *Die Abweichungen Steinthals von Herbart auf die Gebiete der Ethischen Elementarlehre*, Jena 1893; L. Strümpell, *Die Metaphysik Herbarts nach ihren Prinzipien und in ihrem Verlaufe geschildert*, Leipzig 1893, ripubblicato in «Abhandlung zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie seit Leibniz» (1896), H. 2, pp. 43-64; J. Baier, *Stellung des katholischen Religionsunterrichts in der Volksschule im Lehrplan der jüngeren Herbarts*, Würzburg 1894; F. Čáda, *Noetická zábada u Herbarta a Stuarda Milla ...*, Praz 1894; K. Felsch, *Ein Beitrag zur Berichtigung der Herbart-Ziller'schen wissenschaftlichen Pädagogik. Das Verhältnis der transcendentalen Freiheit bei Kant zur Möglichkeit moralischer Erziehung*, Hannover 1894; O. Flügel, *Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts*, Langensalza 1894; K. Kehrbach, *Das pädagogische Seminar J. Fr. Herbarts in Königsberg*, in «Zeitschrift f. Phil. und Päd.», I (1894), pp. 1-31; A. Knöppel, *Die kulturhistorischen Stufen der Herbart-Ziller-Stoy'schen Schule*, in «Pädagogische Vorträge und Abhandlungen» (1894), H. 6; K. V. Kühn, *Kurze Darstellung und Kritik der praktischen Ideen Herbarts von Standpunkt religiöser Heteronomie*, Leipzig 1894; O. H. Lang, *Outlines of Herbart's Pedagogica. With a biographical introduction*, New York-Chicago 1894; M. Mauxion, *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant*, Paris 1894; F. Wendt, *Herbart und Willmann inbezug auf die Auffassung der Stellung und Bedeutung des Unterrichts im System der Erziehung*, Breslau 1894; J. Christinger, *Friedrich Herbarts Erziehungslehre und ihre Fortbildner bis auf die Gegenwart*, nach den Quellen dargestellt und beurteilt, Zürich 1895; L. Credaro, *La pedagogia di G. F. Herbart*, Sondrio 1895; C. De Garmo, *Herbart and the Herbartians*, New York 1895; H. Felkin, *An Introduction to Herbart's Science and Practice of Education*, London 1895; S. H. Rowe, *Herbart's Ansichten von dem Zwecke des lateinischen und griechischen Unterrichtes dargestellt und beurteilt*, Jena 1895; A. Schulz, *Über Herbart und die christliche Pädagogik*, Speyer a. R. 1895;

G. Allievo, *Federico Herbart e la sua dottrina pedagogica*, Torino 1896; E. Bulkeley, *Der Einfluss Pestalozzis auf Herbart*, Zürich 1896; O. Flügel, *Der Rationalismus in Herbart Pädagogik*, in «Pädagogisches Magazin» (1896), H. 82; R. Hartstein (Hrsg.), *Herbarts Schemata zu Vorlesungen über Pädagogik in Göttingen*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XXVIII (1896), pp. 241-271; H. Schupp, *Die Grundbegriffe der Psychologie Herbarts und ihr empirischer und metaphysischer Zusammenhang*, Darmstadt 1896; L. Strümpell, *Johann Friedrich Herbarts Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen dargestellt nach ihrer historischen und systematischen Begründung*, in «Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie seit Leibniz» (1896), H. 3, pp. 41-79; E. Wagner, *Vollständige Darstellung der Lehre Herbarts*, Langensalza 1896; J. Zaunmüller, *Kritik der Herbartischen Unterrichtssystemes*, Freistadt 1896; J. Adams, *The Herbartian Psychology applied to Education*, London s. d. [1897]; P. Bergemann, *Über erziehenden Unterricht*, in «Die deutsche Schule», I (1897), pp. 286-296; W. T. Harris, *Herbart's unmoral education*, in «Education. A montly magazine devoted to the science, art, philosophy and literature of education», XVI (1896), pp. 178-181; A. H. Brunn, *Herbarts Metaphysik in ihrem Verhältnis zu den Tatsachen der Erfahrung*, Budapest 1897; O. Flügel, *Noch einmal über erziehenden Unterricht*, in «Die deutsche Schule», I (1897), pp. 449-456; D. Hieronymus, *Herbarts Regierung und Zucht oder welche Bedeutung hat die von Herbart durchgeführte Unterscheidung von Regierung und Zucht für die Pädagogik, und wie ist sie zu beurteilen*, Berlin 1897; F. Klaschka, *Die Ideen Platos und die praktischen Ideen Herbarts (Eine Parallele)*, in «Programme Mies» (1896-97), pp. 1-26; (1897-98), pp. 1-28; P. Maerkel, *Herbart und der Religionsunterricht an höheren Lehranstalten*, wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte des Akademischen Gymnasiums zu Berlin, Berlin 1897; E. v. Sallwürk, *Herbarts Unterrichtsstufen und Zillers Formalstufen*, in «Die deutsche Schule», I (1897), 2, pp. 76-87; Wohlrabe, *Die Stellung der Herbartischen Pädagogik zur Fragen der Lehrerbildung*, Gotha 1897; F. H. Ballauff, *Entstehung und Bedeutung des Gefühls im Leben der einheitlichen Seele mit besonderer Rücksicht auf die praktischen Ideen Herbarts*, Aurich 1898; K. Budde, *Die Theorie des Seelenvermögen nach Kant, Herbart, Lotze und Beneke*, Bielefeld 1898; C. I. Dodd, *Introduction to the Herbartian Principles of teaching*, London 1898; R. Hartstein, *Inedita Herbartiana. Beiträge zur Lebensgeschichte und den pädagogischen Ansichten J. Fr. Herbarts*, in «Jahrbuch d. Vereins f. wiss. Pädagogik» (1898); M. Henckel, *Auf welchen psychologischen Tatsachen beruhen die fünf formalen Stufen Herbart's?*, Bielefeld 1898; J. Hübener, *Das Gefühl in seiner Eigenart und Selbständigkeit*, mit besonderer Beziehung auf Herbart und Lotze. Eine psychologische Untersuchung im pädagogischen Interesse, Dresden 1898; T. Moosher, *Herbarts Metaphysik*, Basel 1898; E. v. Sallwürk, *Johann Friedrich Herbart*, in K. A. Schmid-G. Schmid (Hrsg.), *Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit*, vol. IV, Sez. 2, Stuttgart 1898, pp. 752-881; R. Schubert, *Herbarts didaktischen Anschauungen und die Interpretationen der Konzentrationsidee*, Leipzig 1898; K. Felsch, *Erläuterungen zu Herbarts Ethik mit Berücksichtigung der gegen sie erhobenen Einwendungen*, Langensalza 1899; O. Flügel-K. S. Just, *Herbart, Pestalozzi und Herr Prof. Paul Natorp*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädagogik», VI (1899), pp. 257-315; G. Gille, *Die didaktischen Imperative A.*

Diesterwegs im Lichte der Herbartischen Psychologie, Langensalza 1899; P. Natorp, *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*, Stuttgart 1899; R. Schab, *Herbarts Ethik und das moderne Drama*, Langensalza 1899; O. Schleinitz, *Herbarts Verhältnis zu Niemeyer in Anschung der Interessens*, Leipzig 1899; B. Starck, *Die Beziehungen Herbart und seiner Schule zu Pestalozzi*, in « Bayr. Lehrerzeitung », XLIII-XLIV (1899); R. Steck, *Der Philosoph Herbart in Bern*, in H. Türler (Hrsg.), *Neues Berner Taschenbuch auf das Jahr 1900*, Bern 1899, pp. 1-52; N. Tontscheff, *Die Lehre von den Stufen des Unterrichts bei Johann Friedrich Herbart* – Mit Berücksichtigung ihrer bisherigen Auffassungen, Leipzig 1899; O. Willmann, *Der Neukantianismus gegen Herbarts Pädagogik*, in « Zeitschrift f. Phil. und Päd. », VI (1899), pp. 103-108; O. Willmann, *Über Sozialpädagogik*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XXXI (1899), pp. 303-321. Ridotto in: *Das soziale Moment in der Herbartischen Pädagogik*, in Idem, *Aus Hörsaal und Schulstube* – Gesammelte kleine Schriften zur Erziehungs- und Unterrichtslehre, Freiburg i. B. 1904, pp. 257-272; W. Dilthey - A. Heubaum, *Urkundliche Beiträge zu Herbarts praktischer pädagogischer Wirksamkeit*, in « Neue Jahrbücher für die Pädagogik », II sez., 3 (1900), vol. VI, 6-7, pp. 325-350; W. Düvel, J. F. *Herbarts Stellung zu seinen pädagogischen Vorgängern*, Jena 1900; K. Felsch, *Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartische Psychologie gemachten Einwendungen*, in « Zeitschrift f. Phil. und Päd. », VII-IX (1900-1902); M. Mauxion, *L'éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart*, Paris 1900; W. Regler, *Herbarts Stellung zum Eudemonismus*, Leipzig 1900; E. v. Sallwürk, *Interesse und Handeln bei Herbart*, in « Pädagogisches Magazin » (1900), H. 147; A. Schäffer, *Die philosophischen Grundlagen der Herbartischen Pädagogik*, Strassburg 1900; B. Spaventa, *Idealismo o realismo? Nota sulla teoria della conoscenza: Kant, Herbart, Hegel*, in: Idem, *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Napoli 1900, pp. 355-366; R. Steck, *Herbart in Bern*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », VI (1900), pp. 179-199; G. Tauro, *La pedagogia di G. F. Herbart a proposito di recenti pubblicazioni*, Roma 1900; O. Willmann, *Über die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft*, in Idem, *Vigilate!*, Kempten 1900, pp. 3-40; T. Ziehen, *Das Verhältnis der Herbartischen Psychologie zur physiologisch-psychischen Experiment*, Berlin 1900.

1901-1910

L. Credaro, *I progressi della pedagogia di G. F. Herbart*, Pavia 1901; G. M. Ferrari, *La pedagogia di G. F. Herbart*, in « Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini », II (1901), pp. 148-170, pp. 235-254; O. Flügel, *Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen*, in « Pädagogisches Magazin » (1901), H. 167; N. Fornelli, *Il fondamento dell'esperienza nella pedagogia herbartiana*, in « Rivista filosofica », III (1901), 2-3, e pubblicato contemporaneamente a Pavia; F. Förster, *Der Unterricht in der deutschen Rechtschreibung vom Standpunkte der Herbartischen Psychologie aus betrachtet*, Langensalza 1901; *Proceedings of the meeting for the reorganization of the National Herbart Society*. At the Auditorium Hotel, Chicago, Thursday evening, February 28, 1901, pp. 1-3; O. Schleinitz, *Darstellung der Herbartischen Interessenlehre*, in « Pädagogisches Magazin » (1901), H. 170; C. A. M. Fennell, *Notes of lessons on the Herbartian method, based on Herbart's plan*,

London 1902; O. Flügel, *Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart*, in «Pädagogisches Magazin» (1902); K. W. J. Goetze, *Der Begriff der Regierung in Herbarts Pädagogik*, Erlangen 1902; F. H. Hayward, *The Reform of moral and Biblical education on the lines of Herbartianism*, critical thought, and the ethical needs of the present day, London 1902; F. H. Hayward, *The student's Herbart: A brief educational monograph*, dealing with the movement initiated by Herbart, and developed by Stoy, Dörpfeld, and Ziller, London 1902; E. Seydl, *Zu Herbarts praktischer Philosophie*, in «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie» XVI (1902), pp. 129-154; A. Darroch, *Herbart and the Herbartian Theory of Education - A Criticism*, London 1903; K. Häntsch, *Über den Zweck der Erziehung bei Herbart*, Naumburg a. S. 1903; K. Häntsch, *Über Herbarts Bildungsideal*, Dresden 1903; F. H. Hayward, *The Critics of Herbartianism, and Other Matter Contributory to the Study of the Herbartian Question*, London 1903; W. Kinkel, *Johann Friedrich Herbart. Sein Leben und seine Philosophie*, Gießen 1903; W. Rathmann, *Comenius und Herbart, eine vergleichende Studie*, Zeitz 1903-1904; A. Rimsky-Korsakow, *Herbarts Ontologie. Eine kritische Darstellung*, St. Petersburg 1903; R. Rissmann, *Warum ich die Herbartsche Pädagogik ablehne*, in «Die deutsche Schule», VII (1903), 1, pp. 47-51; 2, pp. 106-110; 3, pp. 179-186; E. v. Sallwürk, *Streifzüge zur Jugendgeschichte J. Fr. Herbarts*, in «Pädagogisches Magazin», H. 199 (1903); E. v. Sallwürk, *Tuiskon Ziller als Interpret der Herbartischen Pädagogik*, in «Die deutsche Schule», VII (1903), pp. 269-283, pp. 333-353, pp. 405-524; P. Tesch, *Johann Friedrich Herbart. Sein Leben, seine Philosophie und seine pädagogischen Schriften*, vol. I, Halle a. S. 1903; O. Willmann, *Stärke und Schwäche der Herbartischen Didaktik*, in «Katholische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht» (1903), ripubblicato in Idem, *Aus Hörsaal und Schulstube*, Freiburg s. B. 1912, pp. 29-36; G. Compayré, *Herbart et l'éducation par l'instruction*, Paris 1904; C. I. Dodd, *Nature Studies and Fairy Tales. Based on the theories of Froebel and Herbart*, London 1904; O. Flügel, *Herbart und Strümpell*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädag.», XI (1904), 5, pp. 345-380; F. Franke, *Zu Herbarts Lehre vom Gefühl und zu Rissmanns Ablehnung*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XXXVI (1904), pp. 257-302; A. Günthart, *Die Aufgaben des naturkundlichen Unterrichts vom Standpunkte Herbarts*, Leipzig - Berlin 1904; F. H. Hayward, *The Secret of Herbart: an essay on education and a reply to Prof. James of Harvard*, London 1904; A. Kociok, *Grundzüge der Erkenntnistheorie Herbarts*, Jena 1904; F. Prosen, *Herbart und Lotze. Eine Vergleichende Darstellung ihres metaphysisches Denkens*, Mährisch-Ostrau 1904; E. V. Sallwürk, *Über die Ausfüllung des Gemüts durch den erziehenden Unterricht. Zur Kritik der Herbartischen und Zillerschen Pädagogik*, Berlin 1904; C. Spielmann, *Johann Friedrich Herbart*, in «Die Meister der Pädagogik» (1904), H. 6; T. Vogt, *Urteile eines Empiristen über die Herbartische Pädagogik und ihre Fundamente*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XXXVI (1904), pp. 234-247; O. Flügel, *Der Philosoph J. F. Herbart*, Leipzig 1905; L. Gockler, *La pédagogie de Herbart - Exposé et discussion*, Paris 1905; F. H. Hayward, *Three historical Educators: Pestalozzi, Froebel, Herbart*, London 1905; J. Kretzschmar, *Wie kam Herbart zur Pädagogik? Eine kritische Studie*, in «Allgemeine deutsche Lehrerzeitung», LVII (1905), 14, pp. 161-163; 15, pp. 175-179; A. Lazzarini, *Herbart e Pestalozzi. Appunti biografico-critici*,

Udine 1905; H. Leser, *Historische Studien zum Erziehungsproblem* (Locke - Herbart - Froebel), in « Neue Bahnen-Monatschrift für wissenschaftliche und praktische Pädagogik », XVI (1905), pp. 203-212, pp. 257-274, pp. 321-338; J. A. Mc Vannel, *The Educational Theories of Herbart and Froebel*, New York 1905; H. Popig, *Herbarts Gedanken über das Verhältnis der Erziehung zum Staate*, in « Pädagogische Studien », XXVI (1905), 1, pp. 1-18; 2, pp. 94-127; R. Reischke, *Herbartianismus und Turnunterricht*, in « Pädagogisches Magazin » (1905), H. 270; M. Schmidt, *Was ist's um Herbarts Zucht?*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XXXVII (1905), pp. 1-27; XXXVIII (1906), pp. 175-204; O. Bordes, *Über Fichtes und Herbarts Lehre vom Ich und ihr Verhältnis zu einander*, Rostock 1906; G. Chiabra, *La psicologia matematica dell' Herbart e la psico-fisica moderna*, in « Rivista filosofica », VIII (1906), 2, pp. 177-208; J. Davidson, *A New Interpretation of Herbart's Psychology and Educational Theory through the Philosophy of Leibniz*, Edinburgh - London 1906; W. Münch, *Aus J. Fr. Herbarts pädagogischem Gedankenschatz*, in « Deutsche Monatschrift für das gesamte Leben der Gegenwart », V (1906), 3, pp. 331-341; 4, pp. 493-506; P. Orano, *Herbart*, Roma 1906; W. Rein, *Herbart, Johann Friedrich als Pädagog*, in Idem (Hrsg.), *Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik*, Langensalza 1906², pp. 227-253; E. v. Sallwürk, *Herbarts Allgemeine Pädagogik 1806-1906*, in « Die deutsche Schule », X (1906), 12 pp. 729-741; H. Ströle, *Herbarts Psychologie im Verhältnis zu seinem Erziehungsideal*, Stuttgart 1906; S. Strüber, *Willens- und Charakterbildung bei Herbart und Wundt*, in « Programm des königl.-humanistischen Gymnasiums Münnerstadt für das Jahr 1905-6 » (1906); H. Zimmer, *Herbarts und die Göttinger Sieben*, in « Leipziger Zeitung » (1906), n. 95, ripubblicato in: Idem, *Männer, Bücher, Probleme* - Skizzen und Studien, Langensalza 1911, pp. 71-76; G. Budde, *Die antiherbartsche Strömung in der Pädagogik der Gegenwart*, in « Neue Jahrbücher für Pädagogik », II sez. 10 (1907), vol. XX, 4, pp. 185-191; G. Budde, *Die Theorie des fremdsprachlichen Unterrichts in der Herbartschen Schule*. Eine historisch-kritische Studie, Hannover-Leipzig 1907; P. R. Cole, *Herbart and Froebel*. An attempt at synthesis, New York 1907; O. Flügel, *Herbarts Lehre und Leben*, Leipzig 1907; O. Flügel, *Herbart über Fichte im Jahre 1806*, in « Pädagogisches Magazin » (1907), H. 297; K. Häntsch, *Herbarts pädagogische Kunst und von pädagogischer Kunst überhaupt*. Ein Beitrag zum Kampf um Herbart und eine Einführung in das Studium seiner Pädagogik, Leipzig 1907; F. H. Hayward, *The Meaning of Education as Interpreted by Herbart*, London 1907; C. Henkel, *Herbarts Polemik gegen die Begründung der Ethik Kants*, Frankfurt a. M. 1907; K. Krings, *Darf der Mensch nach den Prinzipien Herbarts erzogen werden?*, in « Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft », XX (1907), pp. 22-32, pp. 144-155; P. Natorp, *Kant oder Herbart* - Eine Gegenkritik, in: Idem, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, vol. I, Stuttgart 1907, pp. 345-385; P. Natorp, *Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre*, ivi, pp. 387-510; F. Prosene, *Eine Vergleichende Darstellung der psychologischen Hauptlehren bei Herbart und Lotze*, Weisskirchen 1907; G. Reinicke, *Herbarts Theorie der Hemmungen und ihre Verwertung für den Unterricht*, Borna - Leipzig 1907; M. Renat, *Herbart*. Zur Würdigung seiner Pädagogik, in « Pädagogische Zeitfragen » (1907), H. 15; E. Stössel, *Darstellung, Kritik und pädagogische Bedeutung der Herbartschen Psychologie*. Kann Herbarts Psychologie als ausreichende

Grundlage der pädagogischen Methodologie gelten?, Altenburg 1907; K. Thomas, *Kann Herbarts Psychologie noch heute als Grundlage des psychologischen Studiums empfohlen werden?*, Langensalza 1907; J. H. Boardman, *Notes on Adams Herbartian Psychology applied to Education*, with test papers, London 1908; G. Calò, *Hegel e Herbart*, in « Il Marzocco », XIII (1908), 11; P. Dietering, *Die Herbartsche Pädagogik vom Standpunkte moderner Erziehungsbestrebungen gewürdigt*, Leipzig 1908; T. Fritsch, *Herbart und seine Schule*, in « Historisch-pädagogischer Literatur-Bericht über das Jahr 1907 », XVII (1908), pp. 34-42; R. Hahn, *Herbarts Ästhetik und der Kunstanschauungsunterricht in der Volksschule*, Langensalza 1908; L. Oliva, *Gli Herbartiani di Germania e d'America*, Roma 1908; A. K. Ottelin, *Herbartiansk Historieundervisning*, Helsingfors 1908; H. W. Schmitz, *Die ethische Grundlegung der Pädagogik Herbarts*, Kempten-Rhein 1908; E. O. Walther, *J. Fr. Herbart und die vorsokratische Philosophie*, Halle a. S. 1908; E. Weller, *Die kindlichen Spiele bei Locke, Jean Paul und Herbart*, Langensalza 1908; F. Willers, *Die psychologische Denkweise Herbarts in seiner Schrift "Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik" im Verhältnis zu der modernen physiologischen Psychologie*, in « Beilage zum Programm N. 342, Oberrealschule in Eisleben » (1908); A. Ziechner, *Herbarts Ästhetik*, dargestellt mit besonderer Rücksicht auf seine Pädagogik und in Zusammenhang mit der Entwicklung der Ästhetik an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert betrachtet, Leipzig 1908; H. Zimmer, *Die Herbart-Forschung im Jahre 1907 [1912]*, in « Pädagogische Studien », XXIX (1908), pp. 141-159; XXX (1909), pp. 113-131; XXXI (1910), pp. 124-144; XXXII (1911), pp. 138-159; XXXIII (1912), pp. 65-83; XXXIV (1913), pp. 97-113; F. Franke, *Johann Friedrich Herbart. Grundzüge seiner Lehre*, Leipzig 1909; M. Garaguso, *Sviluppo dello herbartismo nel Nord-America 1892-1904*, Macerata 1909; K. König, *Von Herbart und seiner Schule*, Strasbourg 1909; F. Meyer, *Herbarts Lehre vom Interesse und ihre Bedeutung für den Unterricht*, insbesondere für den naturwissenschaftlichen, Borna-Leipzig 1909; F. Warnecke, *Herbarts Regierung und Zucht*, in « Pädagogische Studien », XXX (1909), pp. 55-61; E. Banf, *Die Stellung des Gefühls im Seelenleben mit besonderer Rücksicht auf die Zieglersche Lehre und ihren Gegensatz zur Herbartischen*, Jena 1910; W. Barheine, *Herbart und die Modernen – Eine Kritik der gleichnamigen Arbeit Dr. Paul Dieterings in "Jahrbuch d. Ver. für wiss. Pädagogik"*, XLII, in « Die Volksschule », VI (1910), 18, pp. 937-946; E. Cianetti, *G. F. Herbart*, Firenze 1910; P. Dietering, *Herbart und die Modernen*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLII (1910), pp. 265-289; K. Felsch, *Meumann und Herbarts Psychologie*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLII (1910), pp. 148-244; O. Flügel, *Windelband über Herbart*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XVII (1910), pp. 97-106; G. Grunwald, *Die Münchener Katechetische Methode - J. Fr. Herbart und Fr. W. Förster*, Münster 1910; H. Haase, *Der ursprüngliche Sinn der Lehre von den Stufen des Unterrichts – Ein Beitrag zur Frage der Persönlichkeitsbildung*, Leipzig 1910; O. Karstädt, *Herbarts Ästhetik und ihr Doppelverhältnis zur Verschulung der Poesie*, in « Die deutsche Schule », XIV (1910), pp. 546-561, pp. 616-624; O. Karstädt, *Zum Streit um Herbart*, in « Allgemeine deutsche Lehrerzeitung », X (1910); H. Loebmann, *Pestalozzi und Herbart*, in « Pharos » (1910), pp. 407 e ss.; G. Maier, *Die Herbartische Pädagogik in unserer Zeit*, in « Württembergisches Schulwachenblatt »,

III (1910); J. Ruppert, *Die Lehre von der ästhetischen Erziehung bei Herbart*, Bonn 1910; A. Ziechner, *Ästhetisch-Ethisches und Pädagogisches bei Herbart*, in «Pädagogische Studien», XXXI (1910), pp. 39-53; O. Ziller, *Herbart in seiner Nebenämtern*, in «Deutsche Blätter f. erz. Unterricht», XXIV (1910); H. Zimmer, *Führer durch die deutsche Herbart-Literatur*, Langensalza 1910; H. Zimmermann, *Der Einfluss Herbarts auf die Gestaltung des Hessischen Volks-Schulwesens im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädag.», XVII (1910), pp. 449-461.

1911-1920

G. Bagier, *Herbart und die Musik*, mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zur Ästhetik und Psychologie, Langensalza 1911, riprodotto nello stesso anno nella «Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik»; G. Budde, *Die Schätzung der Individualität bei Pestalozzi und Herbart*, in «Die Volksschule», VII (1911); R. Debar, *Die Pädagogik Benekes in ihrem Verhältnis zu Herbart's Pädagogik*, Leipzig 1911; P. Dietering, *Der soziale Zug in Herbarts Pädagogik*, in «Pädagogische Studien» (1911), pp. 128 e ss.; M. O. W. Finke, *Der psychologische Determinismus Herbart's dargestellt und mit Beziehung auf die Gegenwart gewürdigt*, Jena 1911; O. Flügel, *Zur Beurteilung Herbarts durch Wundt*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädagogik», XVIII (1911), pp. 569-578, pp. 617-632; O. Foltz, *Bilderreden in Herbarts Schriften*, in «Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht», XXXIX (1911-12), 33, pp. 331-334; 34, pp. 341-343; 35, pp. 351-353; 36, pp. 363-365; T. Franke, *Herbarts Religionsunterricht*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XLVII (1911), pp. 153-183; T. Fritzsich, *Herbarts Berufung nach Heidelberg*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädag.», XVIII (1911); T. Fritzsich, *Herbart und Schopenhauer*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädag.», XVIII (1911), pp. 257-265; R. Lehmann, *Herbart. Seine Persönlichkeit und seine Philosophie im Zusammenhang mit seiner Erziehungslehre*, Posen 1911; R. Lehmann, *Herbart*, in: E. v. Aster (Hrsg.), *Grosse Denker*, Leipzig 1911, vol. II, pp. 299-330; G. B. Randels, *The doctrines of Herbart in the United States*, Philadelphia 1911; R. Rissmann, *Volksschulreform. Herbartianismus, Sozialpädagogik, Persönlichkeitsbildung*, Leipzig 1911; G. Röth, *Die praktische Ausgabe des erziehenden Unterrichts*. Zugleich eine Würdigung moderner Bestrebungen auf dem Gebiete des Unterrichts vom Standpunkt Herbartschen Pädagogik aus, Winden 1911; M. Vaerting, *Otto Willmanns und Benno Erdmanns Apperzeptionsbegriff im Vergleich zu dem von Herbart*, Bonn 1911; A. M. Williams, *J. F. Herbart: a study in pedagogics*, London 1911; A. Ziechner, *Das Verhältnis der Pädagogik zur praktischen Philosophie und zur Psychologie bei Herbart*, in «Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik», XLIII (1911), pp. 164-182; G. Budde, *Alte und neue Bahnen für die Pädagogik*, Leipzig 1912; G. Budde, *Die philosophische Grundlegung der Pädagogik Herbart's im Urteile Natorps*, in «Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht», XL (1912-13), 36, pp. 349-352; 37, pp. 359-363; R. Chalke, *A Synthesis of Froebel and Herbart*, London 1912; B. Clemenz, *Die Beziehungen Herbarts zu Schlesien*, in «Zeitschrift f. Phil. und Pädag.» (1912), pp. 349 e ss.; P. Dietering, *Herbart und die Modernen*, in «Pädagogische Studien», XXXIII (1912), pp. 18-30; O. Flügel, *Der erste Bericht über das didaktische Institut in Königsberg 1811*, in «Deutsche Blätter f. erz. Unterricht» (1912), pp. 125 e ss.; O. Flügel, *Herbart über Per-*

sönlichkeit, in « Die Volksschule » (1912), pp. 6 e ss.; N. Fornelli, *La fortuna della pedagogia herbartiana*, in « Rivista pedagogica », V (1912), pp. 5-16; F. Franke, *Über die angeblichen zwei ästhetischen Denkweisen Herbarts*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XIX (1912), pp. 340-349; F. Franke, *Zu Hostinskys Darstellung der Ästhetik Herbarts*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XIX (1912), pp. 292-300; T. Franke, *Herbarts Stellung zur Staats- und Nationalerziehung* in: Idem, *Geschichte des Staatsgedankens in Schule und Erziehung*, Leipzig 1912, pp. 173-199; M. Frischeisen-Köhler, *Johann Friedrich Herbart. Bildung und Weltanschauung*, Charlottenburg 1912; T. Fritzsich, *Eine Abhandlung über Frauenerziehung aufgrund der Pädagogik Herbarts aus dem Jahre 1811*, in « Frauenbildung » (1912), pp. 33 e ss.; K. Kubbe, *Die Charakterbildung bei Herbart und Meumann*, in « Pädagogischen Magazin » (1912), H. 469; W. Rein, *Neuere Urteile über Herbart*, in « Zeitschrift für Phil. und Pädag. », XIX (1912), pp. 74-76; H. E. Timerding, *Die Mathematik in Herbarts Pädagogik*, in « Neue Jahrbücher für Pädagogik », XV (1912), vol. XXX, pp. 524-533; H. Walther, *Johann Friedrich Herbarts Charakter und Pädagogik in ihrer Entwicklung*, Stuttgart 1912; G. Weiss, *Die Anfänge des pädagogischen Universität-Seminars zu Königsberg 1809-1815*, Langensalza 1912; T. Wiget, « *Wie Gertrud ihre Kinder lehrte* » in der *Beleuchtung eines zeitgenössischen Verehrers Pestalozzis*, in « Schweizerische pädagogische Zeitschrift », XX (1912), 2, pp. 68-85; P. Barth, *Herbarts Intellektualismus*, in « Leipziger Lehrerzeitung », XVIII (1913); P. Barth, *Zurück zu Herbart*, in « Liter Zentralblatt f. Deutschland » (1913), pp. 983 e ss.; A. Böhm, *Plato und Herbart als Vorkämpfer für die Einheitsschule*, in « Pädagogische Warte » (1913), pp. 904 e ss.; G. Budde, *Paul Natorps Stellung zu Herbarts "Unterricht" und "Zucht"*, in « Lehrproben und Lehrgänge aus der Praxis der Höheren Anstalten » (1913), pp. 261-270; L. Credaro, *Grundzüge der Pädagogik nach Herbart*, Wittenberg 1913; B. Croce, *La filosofia di Herbart*, in: Idem, *Saggio sull' Hegel* seguito da altri saggi di Storia della filosofia, Bari 1913, pp. 353-362; W. Flitner, *August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer*, Jena 1913; N. Fornelli, *Scritti herbartiani* a cura di M. Maresca, Roma 1913; F. Franke, *Herbarts Ästhetik und die unterrichtliche Behandlung der Poesie*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XX (1913), pp. 494-501; T. Franke, *Herbarts Ideenlehre und die Begründung der Sittenlehre*, in « Die Volksschule » (1913), pp. 393 e ss.; T. Franke, *Herbarts Stellung zur allgemeinen Volksschule*, in « Evangelisches Schullblatt » (1913), pp. 57 e ss.; T. Franke, *Herbart und seine Schule*, Leipzig 1913; T. Franke, *Staat und Schulerziehung in Herbarts Gedankengebäude*, in « Jahrbuch d. Ver. f. Wiss. Pädag. », XLV (1913), pp. 1-68; K. Freye, *Casimir Ulrich Böhlendorf, der Freund Herbarts und Hölderlins*, Langensalza 1913; K. Freye, *Herbarts Pflegesohn*, in « Zeitschrift für Kinderforschung », XVIII (1913), 5, pp. 289-295; T. Fritzsich, *Eine Zeichenmethodik auf Herbartscher Grundlage*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XX (1913), pp. 285 e ss.; T. Fritzsich, *Herbarts Briefwechsel*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLV (1913), pp. 195-209; T. Fritzsich, *Herbart und die Klassiker*, in « Allgemeine deutsche Lehrer Zeitung », LXV (1913), 48 e in « Der Säemann - Monatschrift für Jugendbildung und Jugendkunde » (1913), 12, pp. 565-566; F. Hollenhorst, *Über die Beziehungen von Herbart zu Chr. Wolff*, Bonn 1913; F. Hollkamm, *Die Streitfrage des Schreiblesenunterrichts vom Standpunkte d. Herbartischen Psychologie aus betrachtet*, Langensalza 1913²; J. L. Jetter,

Herbart gegen Ziller, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLV (1913), pp. 128-148; P. Knospe, *Die Bedeutung Herbarts im Lichte der Schulgeographie der Gegenwart*, Langensalza 1913; J. Kretzschmar, *Die Ideen in der Erziehung* (Vergleich Herbart - Förster), in « Die Volksschule », XXIII (1913); K. Kubbe, *Das Problem der ethischen Kultur abgeleitet aus der Charakterlehre bei Herbart und Kerschensteiner*. Ein Stück Persönlichkeitspädagogik, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLV (1913), pp. 97-127; G. H. Langley, *The Metaphysical Method of Herbart*, in « Mind - A Quarterly Review of Psychology and Philosophy », XXII (1913), 85, pp. 62-75; A. Luible, *Zur Entwicklung der Pädagogik Herbarts*, in « Pharus » (1913), pp. 408 e ss.; K. Muthesius, *Goethe und Herbart*, in « Der Säemann - Monatschrift f. Jugendb. u. Jugendk. » (1913), 2, pp. 62-68; A. Mylius, *Von der Anschauung zur Erkenntnis*. Ein Gang mit Comenius zu Herbart/Ziller, in « Deutsche Blätter f. erz. Unterricht » (1913), pp. 201 e ss.; J. Nalbach, *Empfindung und Gefühl bei Kant, Herbart, Th. Lipps und C. Stumpf*, Bonn 1913; S. A. Rizzi, *Appunti biografici e critici su Herbart e Pestalozzi*, Vicenza 1913; E. v. Sallwürk, *Herbarts Briefwechsel*, in « Deutsche Blätter f. erz. Unterricht », XXVIII (1913); F. Schneider, *Zu Herbarts Berufung nach Heidelberg*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XX (1913), pp. 286-288; H. Walther, *Die reformatorische Bedeutung der Einleitung der Allgemeinen Pädagogik Herbarts*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XX (1913), pp. 477-486; H. Walther, *Zum Verständnis der Allgemeinen Pädagogik Herbarts*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLV (1913), pp. 89-96; H. Weimer, *Herbarts Bild aus seinen Briefen*, in « Monatsschrift f. Höhere Schulen » (1913), pp. 354 e ss.; T. Wiget, *Findet sich die ästhetische Wahrnehmung Herbarts schon bei Pestalozzi?*, in « Die deutsche Schule », XVII (1913), 2, pp. 71-84; T. Wiget, *Herbarts Erzieherstätigkeit in Bern in neuer Beleuchtung*, in « Pädagogische Blätter - Zeitschrift für Lehrerbildung und Schulaufsicht », XLII (1913), 7, pp. 341-353; T. Wiget, *Zur Datierung und Widmung von Herbarts Aufsatz über die ästhetische Darstellung der Welt*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. », XX (1913), pp. 237-239; O. Ziller, *Verteidigung der Philosophie und Pädagogik von Herbart gegen die Angriffe von Theobald Ziegler*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädag. », XLV (1913), pp. 69-88; XLVI (1914), pp. 20-27; O. Baensch, *Ein unveröffentlicher Brief Herbarts*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. » (1914), pp. 488 e ss.; A. Casati, *L'herbartismo in Lombardia*, in « La Lombardia nel Risorgimento italiano » (1914), pp. 24-27; P. Dietering, *Die Herbart-Forschung im Jahre 1913*, in « Pädagogische Studien », XXXV-XXXVII (1914-16), pp. 145-166, pp. 241-260, pp. 137-157, pp. 222-246, pp. 319-338; XXXIX (1918), pp. 40-54, pp. 201-215, pp. 279-285; P. Dietering, *Untersuchung über Herbarts Stellung zur vorschulpflichtigen Erziehung* als Beitrag zur Theorie einer künftigen Kleinkinderpädagogik, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Päd. », XLVI (1914), pp. 240-276; O. Flügel, *Versuche die absolute Ethik Herbarts durch relative der Evolutionismus zu ersetzen oder zu ergänzen*, Langensalza 1914; O. Flügel, *Der Voluntarismus und die Pädagogik*, Leipzig 1914; T. Franke, *Die angeborenen Anlagen in Herbarts Erziehungslehre*, in « Pädagogische Studien », XXXV (1914), pp. 305-317, pp. 373-384; T. Franke, *Ethik und Pädagogik in ihrem Verhältnis bei Herbart*, in « Volksschulwarte » (1914); T. Franke, *Herbarts Schulpolitik*, in « Österreichische Zeitschrift für Lehrerbildung », VI (1914), 6-7, pp. 223-234; T.

Franke, *Herbarts Stellung zum Arbeitsgedanken in Schule und Erziehung*, in « Deutsche Schulpraxis » (Beilage: Päd-psychologische Studien) (1914), pp. 892 e ss.; T. Franke, *Der Schlüssel zu Herbarts Pädagogik*, in « Pädagogische Warte », XV (1914); T. Franke, *Was ist uns Herbart noch heute?*, in « Preussische Lehrerzeitung », XL (1914); F. Hartmann, *Wille und Willensbildung - Eine kritische Darstellung der Theorien von Herbart bis zur Gegenwart*, Halle 1914; A. Heussnes, *Geschichte d. Kleinkinderpädagogik in Einzeldarstellungen*. Ein Leist. f. d. Unterricht in den Frauenschulen, an Oberlyzeen usw 1. Eft: *Pestalozzi, Fröebel, Herbart und die kristliche Kleinkinderschule*, Leipzig 1914; E. Imperatore, *I fondamenti psicologici della pedagogia herbartiana*, in « Rivista pedagogica » (1914), pp. 51-62, pp. 452-475, pp. 548-577; B. Kammler, *Moralpädagogik und Unterricht bei Herbart und Förster*, Langensalza 1914; J. Kretschmar, *Herbarts Grundlegung der Pädagogik und die Forderungen der Gegenwart*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVI (1914), pp. 202-223; W. Mohns, *Herbarts Stellung zur englischen Moralphilosophie*, Langensalza 1914; B. Petronievics, *Herbarts Lehre vom intelligiblen Raum*, in « Archiv f. Geschichte d. Philosophie », XXVII (1914), pp. 129-170; H. Popig, *Herbarts Schulpolitik*, in « Österreichische Zeitschrift f. Lehrerbildung », VI (1914), 6-7, pp. 223-234; W. Rein, *Herbart oder nicht?*, in « Freie Bayrische Schulzeitung », XXIII (1914); W. Rein, *Pestalozzi und Herbart*, in: Idem (Hrsg.), *Kunst, Politik, Pädagogik*, in « Zeitschrift für Phil. und Pädag. », vol. III (1914), pp. 143-165; W. Rein, *Die Neue-Herbartianer*, in « Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht » (1914-15), XXIX, pp. 229-245; I. Ruberti, *L'interesse nel campo educativo e didattico secondo Herbart*, Aversa 1914; H. Walther, *Briefe von und an Herbart*, in « Zeitschrift f. Phil. und Pädag. » (1914), pp. 224 e ss.; H. Walther, *Studien zur Allgemeinen Pädagogik Herbarts*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVI (1914), pp. 224-292; F. X. Weigl, *Von Herbart zur spezifisch Katholischen Pädagogik*, in « Katholische Zeitschrift f. Erz. u. Unterricht » (1914), pp. 337 e ss.; O. Willmann, *Aus Herbarts Nachlasse*, in « Pharus » (1914), pp. 406 e ss.; O. Willmann, *Die Beziehungen der Pädagogik Herbarts zu seiner Philosophie*, in « Päd. Warte » (1914), pp. 41 e ss.; A. Böhm, *Die Beziehungen zwischen Platos und Herbarts Pädagogik*, in « Pädagogisches Magazin », H. 596 (1915); A. Böhm, *Herbartische Pädagogik in der Gegenwart*, in « Pädagogische Warte », XXII (1915), pp. 994-1001; A. Böhm, *Staat und Erziehung - Ein Beitrag zur Lösung der Frage auf geschichtlicher Grundlage*, in « Pädagogische Studien », XXXVI (1915), pp. 75-91; T. Franke, *Die Leibeserziehung im System der Pädagogik Herbarts*, in « Pädagogische Studien », XXXVI (1915), pp. 289-298; T. Fritsch, *Ein ungedruckter Gymnasiallehrplan Herbarts*, in « Neue Jahrbücher f. Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur » (1915), pp. 173 e ss.; M. Müller, *Herbart's Stellung zur Kategorienlehre Kants*, Weida i. Th. 1915; S. Rauh, *Für und wider Herbart*, in « Pädagogische Blätter f. Lehrerbildung », VII (1915); W. Rein, *Die Herbartische Pädagogik im Lichte der Gegenwart*, Langensalza 1915; O. Wanzel, *Herbart über dichterische Form*, in « Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft », X (1915), pp. 435-454; A. Ziechner, *Gedanken zu Urteilen über Herbart besonders über seine Ästhetik*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVII (1915), pp. 207-239; A. Böhm, *Platos und Herbarts Ideenlehre*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVIII (1916), pp. 133-154; P. Dietering, *Herbart im Urteile der neueren Psychologie*, in « Päd-

gogische Studien », XXXVII (1916), pp. 163-171, pp. 256-266; W. Erpelt, *Herbarts und Benekes Kritik des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme*, Berlin 1916; T. Franke, *Die kindliche Eigenart in Herbarts Erziehungslehre - Eine Einführung in seine psychologische Pädagogik*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVIII (1916), pp. 101-132; XLIX (1917), pp. 12-73; J. L. Jetter, *Herbarts Lehrkunst*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVIII (1916), pp. 37-84; R. Lehmann, *Fröbel und Herbart*, in « Kindergarten », LVII (1916); G. Mahr, *Der Einfluss Pestalozzis und Herbarts auf den hessischen Pädagogen Wilhelm Hesse*, Darmstadt 1916; W. Rein, *Für und wider Herbart*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik », XLVIII (1916), pp. 155-169; W. Rein, *Noch einmal: Herbarts Intellektualismus*, in « Pädagogische Studien », XXXVII (1916), pp. 338-342; A. Reukauf, *Ein Jubiläum Herbartscher Pädagogik*, in « Deutsche Blätter f. erz. Unterricht », XXVII (1916); A. Reukauf, *Der Verein der Freunde Herbartischer Pädagogik in Thüringen*, im Geschichtlichen Rücksicht auf eine Arbeit in d. Jahrenaussammlungen, Langensalza 1916; G. Weiss, *Prof. Dr. Spranger über Herbarts Pädagogik*, in « Pädagogische Studien », XXXVII (1916), pp. 181-190; O. Ziller, *Die Notwendigkeit lebendiger Überlieferung der Philosophie und Pädagogik Herbarts und seiner Schule*, in « Deutsche Blätter f. erz. Unterricht », XXVII (1916); F. Branky, *Mangel der Psychologie Herbarts und ihre Bewertung im Hinblick auf sein Erziehungsideal*, in « Österreichische Zeitschrift für Lehrerbildung », IX (1917), 5-7, pp. 103-117; P. Dietering, *Herbart im Urteile der neueren Philosophie*, in « Pädagogische Studien » (1917), pp. 329 e ss.; P. Dietering, *Herbarts Stellung zum Problem des Religionsunterrichts*, in « Die Deutsche Schule » (1917), pp. 77 e ss.; T. Franke, *Zur Charakteristik der Herbartschen Ethik*, in « Pädagogische Studien », XXXVIII (1917), pp. 188-204, pp. 249-256; M. Frischeisen-Koehler, *Über das "ästhetische Urteil" bei Herbart*, in « Vierteljahrschrift f. phil. Pädag. », I (1917-18), 4, pp. 197-203; O. Hollenberg, *Herbarts Stellung zu den Philanthropinisten*, Breslau 1917; K. Kessler, *Ist der ethische Primat in der Pädagogik Herbarts berechtigt?*, in « Pädagogische Studien », XXXVIII (1917), pp. 298-306; J. R. Kretschmar, *Die Vorläufer der Herbartschen Pädagogik*, in « Jahrbuch d. Ver. f. wiss. Pädagogik » XLIX (1917), pp. 149-179; O. Ronnger, *Das Turner und die Herbartsche Theorie der Charakterbildung*, in « Monatschrift f. d. Turwesen », VII (1917); G. Weiss, *Herbarts Pädagogik in neuerer Beurteilung*, in « Vierteljahrschrift f. philos. Päd. », I (1917-18), 1, pp. 54-62; O. Willmann, *Über Herbart zum Aristotelismus - Autobiographisches*, in R. Hornich (Hrsg.), *Achtes Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft*, Kempten-München 1917, pp. 1-13; A. Buff, *Bedarf das Erziehungsziel Herbarts einer Ergänzung*, Langensalza 1918; M. Frischeisen-Koehler, *Herbarts Begründung des Realismus*, München 1918; G. Gille, *Luthers Sittenlehre und die philosophische Ethik Kants und Herbarts*, Langensalza 1918; A. Mylius, *Die praktischen Ideen Herbarts-Freiheit, Vollkommenheit und Wohlwollen - als Grundlage der Ethik in ihrem Verhältnis zur Bergpredigt und zur methodischer Verwertung deutscher Geschichte in der Schule*, Langensalza 1918; W. Rein, *Pestalozzi, Herbart und die Gegenwart*, Langensalza 1918; W. Vogelsang, *Wie Dörfeld über Herbart urteilte*, in « Vierteljahrschrift f. phil. Päd. », II (1918-19), pp. 159-166, pp. 223-232; P. Wegener, *Schillers Pädagogik und ihr Einfluss auf Herbart*, in « Neue Jahrbuch f. d. klassische Altertum » (1918), pp. 49 e ss.; C. v. Brockdorff, *Schopenhauer*

und Herbart, in « Jahrbuch d. Schopenhauer Gesellschaft », VIII (1919), pp. 181 e ss.; W. Giessler, *J. Fr. Herbarts Lehre von Recht, Staat und Politik*, Jena 1919; E. Schmidt, *Herbarts wissenschaftliche Pädagogik*, in « Allgemeine deutsche Lehrerzeitung » (1919), pp. 321 e ss.; F. De Hovre, *Pestalozzi et Herbart*, in « Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain », IV (1920), pp. 295-398; T. Franke, *Herbarts Allgemeine Pädagogik im Lichte der Gefühlsmoral*, in « Vierteljahrschrift für philosophische Pädagogik », III (1920), 4, pp. 227-236; 1, pp. 27-33; F. Kennt, *Das Verhältnis von Herbarts Ethik zur Pädagogik*, in « Preussische Lehrerzeitung », CXLIV (1920); M. Lehmann, *Das Problem der Sinneswahrnehmung bei Herbart und den Herbartianern*, Berlin 1920; O. Ronnger, *Herbart und das Turner*, in « Deutsche Turnzeitung », XXXIX-XL (1920); W. Vogelsang, *Herbarts Ethik und die soziale Frage*, in « Vierteljahrschr. f. phil. Pädagogik » (1920), pp. 169 e ss.

1921-1930

P. A. Becker, *Zur Würdigung der Metaphysik Herbarts*, Bonn 1921; F. Dehmlow, *Herbart und das Spielen*, in « Deutsche Turnzeitung », XXXII (1921); T. Fritsch, *Johann Friedrich Herbarts Leben und Lehre*, mit bes. Berücksichtigung seiner Erziehung u. Bildungslehre, Leipzig 1921; Griessinger - Metzger, *Beethoven - Herbart - Schumann*, in « Der Turner » (1921), pp. 412 e ss.; J. Král, *Herbartovská sociologie*, Prague 1921; E. Schwarz, *Die Fortbildung der Pädagogik Herbarts durch Th. Vogt*, Jena 1921; G. Weiss, *Liegt es im Sinne Herbarts, Pädagogik als Wissenschaft auf die gesamte Philosophie zu begründen?*, in « Pädagogische Studien », XLII (1921), pp. 129-135; W. Gerlach, *Charakterbildung und Selbstregierung bei Kerschensteiner und Herbart*, Jena 1922; A. Poggi, *Del concetto herbartiano di concentrazione dell'insegnamento*, in « Rivista pedagogica », XV (1922), 3-4, pp. 131-143; E. Seusing, *Die ästhetische Erziehung bei Schiller und Herbart*, Jena 1922; P. Jossmann, *Leibniz und Herbart Monade und Reale*, Breslau 1923; H. Kiessler, *Der Begriff der Bildsamkeit bei Herbart*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », XXXVI (1923); M. Montinari, *G. F. Herbart e la sua opera di educatore*, Galatina 1923; C. Seyfert, *Die Fortbildung der Pädagogik Herbarts durch Strümpell*, Jena 1923; H. Ditrich, *Herbarts Pädagogik in französischer Beleuchtung*, Jena 1924; L. Kleyheeg, *Das Autoritätsprinzip in der neueren Pädagogik von J. Fr. Herbart bis W. Förster*, Bonn 1924-25; W. Nowack, *Gesetze der Ideenassoziation bei Herbart und seiner Schule*, in « Deutsche Blätter f. erz. Unterricht » (1924); W. Rein, *Marx oder Herbart*, in « Pädagogisches Magazin » (1924), H. 999; G. Weiss, *Herbart-Studien*, Langensalza 1924; G. Clostermann, *Die Grundlagen der formalen Erziehungstheorie - dargelegt mit Hilfe der vergleichenden Struktur-Analyse der Erziehungssysteme von Herbart, Natorp, Willmann, Toischer u. a.*, Münster i. W. 1925; H. Elschenbroich, *Synthese Herbart - Pestalozzi*, in « Zeitschrift f. päd. Psychologie » (1925); W. Nowack, *Zur Lehre von den Gesetzen der Ideenassoziation seit Herbart bis 1880*, in « Pädagogisches Magazin » (1925), H. 1018; H. Unger, *Herbart und Kant*, in « Pädagogische Studien » (1925), pp. 13 e ss.; V. Wensel, *Der Begriff des Unbewussten in seiner Entwicklung von Herbart bis Freud*, Jena 1925; H. Zimmermann, *Jean Paul und Herbart*, in « Pädagogische Studien », XLVI (1925), pp. 265-268; W. G. Alexejeff, *Goethe, Schiller*

und Herbart im Lichte des Moskauer exakten Idealismus, Dorpat 1926; G. Budde, *Die Auswirkungen des Intellektualismus im Unterricht der alten Schule*, Langensalza 1926; T. Franke, *Herbart-Worte. Zur Erinnerung an Herbarts 150. Geburtstag*, in «Pädagogische Studien» (1926), pp. 81 e ss.; W. Kahl, *Herbart als Musiker*, Neue Beiträge mit einem unveröffentl. Brief Herbarts, Langensalza 1926; K. Kessler, *J. F. Herbart und wir*, in «Deutsches Philologenblatt» (1926), pp. 260 e ss.; C. R. Laube, *Das Andenken Herbarts- zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages*, in «Theologische Blätter», XXVII (1926); R. Lehmann, *Das Doppelgesicht der Herbartschen Pädagogik*, in «Die deutsche Schule» (1926), pp. 321 e ss.; P. Mahlow, *Unsere Auseinandersetzung mit Herbart*, in «Pädagogische Werte» (1926), pp. 37 e ss.; W. Reutzsch, *Eine Würdigung Herbarts*, in «Pädagogische Studien» (1926), pp. 236 e ss.; K. Riedel, *Der junge Herbart*, in «Sächsische Schulzeitung» (1926), pp. 281 e ss.; M. Stern, *Die Entwicklung der Methodik des mathematischen Unterrichts in der Herbart-Zillerschen Schule*, Köln 1926; G. Weiss, *Das ästhetische Urteil bei Herbart*, in «Vierteljahrschrift f. phil. Pädagogik», VII (1926), pp. 103-108; G. Weiss, *J. Fr. Herbart - Grundriss seines Lebens*, «Pädagogisches Magazin» (1926), H. 1090; G. Weiss, *J. Fr. Herbarts Religionsphilosophie*, in «Vierteljahrschrift f. philos. Päd.», VII (1926), pp. 41-48; W. Rein, *Wie ich zu Herbart kam und warum ich bei ihm blieb*, in «Die Erziehung», I (1927); E. Figge, *Das Organisationsproblem in der Herbartschen Pädagogik*, Münster 1928; H. Gerbracht, *Das Problem der Hauslehrerpädagogik von der Reformation bis Herbart*, Köln 1928; A. Russo, *Saggio critico sui fondamentali concetti pedagogici di G. F. Herbart*, Messina 1928; G. Weiss, *Herbart und seine Schule*, München 1928; K. Riedel, *Grundlagen der Schulrechtslehre in der Herbartschen Pädagogik*, in «Allgemeine deutsche Lehrerzeitung», XLIX (1930); G. F. Stout, *Studies in Philosophy and Psychology*, London 1930.

1931-1940

E. Görlich, *J. F. Herbart*, in «Österreichische pädagogische Werte» (1931), pp. 198 e ss.; E. Görlich, *Meine Stellung zu Herbart und Dörpfeld im Lichte des biblischen Christen*, in «Deutsche Lehrerzeitung» (1931), pp. 377 e ss.; J. Henny, *Die Lehre Herbarts vom Interesse*, Freiburg 1931; A. Poggi, *La filosofia di G. F. Herbart e la filosofia dell'azione - Saggi*, Milano 1931; W. Van Der Zyl, *Die Ethik des ästhetisch-ethischen Formalismus in der Darstellung Johann Friedrich Herbarts und H. Steinthals*, Gießen 1932; H. Zimmer, *Dörpfeld und die Entwicklung des Herbartianismus im Wuppertal*, Dürm/Rhld. 1932; K. Forstreuter, *Eine Äusserung Herbarts über Kant, Hegel und O. F. Grupe*, in «Mitteilungen d. Vereins f. Geschichte von Ost- u. Westpreussen», VII (1933); F. Grosso, *La filosofia della religione di Federico Herbart*, in «Convivium», V (1933), 2, pp. 193-201; F. Grosso, *Osservazioni critiche sul relativismo metafisico herbartiano*, Torino 1933; J. Müller, *Herbarts Lehre vom Sein - Eine Untersuchung zur Frage der Grundbegriffe*, Grimma Sa. 1933; T. Schwerdt, *Neuzeitlicher Unterricht Analytische Didaktik in klassischen Unterrichtsbeispielen* (von Herbart über Kerschensteiner, Montessori, Dalton und Jean Paul zum Gesamtunterricht), Paderborn 1933; F. Grosso, *Alcune osservazioni critiche sul contenuto etico della pedagogia herbartiana*, in «Rivista pedagogica», XXVII (1934), pp. 90-99; G. Herbert, *Kierkegaard och*

Herbart. En jämförelse mellan deras framställning av själens historia, Uppsala 1934; K. F. Sturm, *Der männliche Zug in der Pädagogik J. F. Herbarts*, in: W. Przioda (Hrsg.), *Erinnerungsgabe für Oberschulrat Theodor Fritzsich zu seinem Übertritt in den Ruhestand*, Leipzig 1934, pp. 30-40; H. C. Fuchs, *Die Pädagogik Herbarts und Deweys in vergleichender Betrachtung*, Friedberg - Ausburg 1935; F. Grosso, *L'estetica herbartiana, ossia la teoria dei valori etico-estetici*, Milano 1935; E. Inatomi, *Herbart* (giap.), Tokyo 1936; A. Saloni, *G. F. Herbart: la vita, lo svolgimento della dottrina pedagogica*, Firenze 1937; A. Faggi, *Sulle cosiddette dallo Herbart "freisteigende Vorstellungen"*, in Idem, *Studi filosofici e letterari*, Torino 1938, pp. 370-375; O. Carlsen, *Af Kampen for og mod Herbart*, Kopenhagen 1939; H. J. Geissen, *Die Überwindung des ethischen Formalismus Kants durch die ästhetische Begründung der Ethik bei Herbart*, Bleichenrode a.H. 1939; K. Siegel, *Volksgeschichtswissenschaftliche Studien über Herbart und die Herbartianer*, Göttingen 1939.

1941-1950

W. Asmus, *Der unbekannte Herbart*, in «Die deutschen Erzieher» (1941), pp. 113-118, ripubblicato in «Pädagogische Rundschau», II (1948), 2-3, pp. 68-75; A. Baeumler, *Johann Friedrich Herbart*, in «Internationale Zeitschrift für Erziehung», X (1941), pp. 163-195; O. Carlsen, *Herbart und Dinter*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941); E. Dejung, *Ein unbekannter Schriftwechsel Herbart - Pestalozzi aus dem Jahre 1803*, in «Schweizerische Lehrerzeitung», LXXXVI (1941), pp. 643-644; A. Dietrich, *J. F. Herbart*, in «Die Volksschule» (1941), pp. 129 e ss.; T. Fritzsich, *Der unbekannte Herbart*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941), pp. 253-262; T. Fritzsich, *Einiges über die Hartensteine und Kehrbachsche Herbartausgabe*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941), pp. 292-294; J. Müller, *Herbart und die Schweiz*, in «Schweizer Lehrerzeitung», XXXII (1941), pp. 585-588; I. Picco, *Herbart in Italien*, in «Intern. Zeitschrift für Erziehung» (1941), pp. 222-228; W. J. Ruttmann, *Begegnung mit Herbart*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941); W. J. Ruttmann, *Herbarts pädagogische Sendung*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941), pp. 271-288; W. J. Ruttmann, *Herbart und Jean Paul*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941), pp. 295-297; W. J. Ruttmann, *Zeugnisse der Wertung Herbarts seit dem Umbruch*, in «Nationalistisches Bildungswesen», VI (1941); H. Schüssler, *J. F. Herbart*, in «Die neue deutsche Schule», XV (1941), pp. 241-244; K. Seiler, *Herbarts als Schulreformer*, in «Internationale Zeitschrift für Erziehung», X (1941), 3, pp. 195-202; K. Sturm, *Herbarts "Ästhetische Darstellung der Welt"*, in «Internationale Zeitschrift für Erziehung», X (1941), pp. 280-293; F. Vilmeyer, *Wie stehen wir zu Herbart*, in «Weltanschauung und Schule» (1941), pp. 141 e ss.; W. Wirth, *Neues Licht und alte Schatten in der Psychologie Johann Friedrich Herbarts*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941), pp. 262-271; A. Wolk, *Herbart - Eine Würdigung des grossen Erziehers*, in «Die deutsche Höhere Schule» (1941), pp. 335-342; M. Kesselring, *Der Pädagoge Herbart in Bayern*, in «Der deutsche Erzieher», (1942); T. Wilhelm, *Übersicht über literarische Arbeiten im Herbart-Jahr*, in «Internationale Zeitschrift f. Erziehung», XI (1942); B. Croce, *Commiato dallo Herbart*, in «Critica» (1943), ripubblicato in: Idem, *Discorsi di varia filosofia*,

vol. I, Bari 1945, pp. 97-106; F. Schneider, *Herbart und die Herbartianer*, in: Idem, *Geltung und Einfluss der deutschen Pädagogik im Ausland*, München - Berlin 1943, pp. 132-153; D. Mc Murry, *Herbartian Contributions to history of instruction in American Elementary*, New York 1946; W. Asmus, *Der politische Herbart*, in « Pädagogische Rundschau », II (1948), 8, pp. 341-350; W. Asmus, *Die Herbarts in Oldenburg*, in « Oldenburger Jahrbuch des Oldenburger Landesvereins für Geschichte, Natur und Heimatkunde », XLVIII-XLIX (1948-49), pp. 11-50; T. Dietrich, *Der Sinn der Herbartschen "Stufen des Unterrichts"*, in « Schola - Lebendige Schule », III (1948), 2-3, pp. 80-93; H. Nohl, *Der lebendige Herbart*, in « Die Sammlung », III (1948), 4, pp. 201-211, ripubblicato più volte; E. Blochmann, *Der pädagogische Takt*, in « Die Sammlung », V (1950), pp. 712-720; W. Schöler, *Johann Friedrich Herbart*, in « Elternbriefe », XXXVI (1950), 23; W. Schriever, *Die pädagogische Menschenkunde Herbarts*, Göttingen 1950; W. Asmus, *Herbarts Pädagogik des Charakters*, in « Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft », VI (1950-51), pp. 256-261, pp. 398-402, più volte ripubblicato.

1951-1960

P. Braido, *La concezione herbartiana della pedagogia*, in « Salesianum », XIII (1951), 1, pp. 3-50; K. D. Wagner, *Das Wesen des Realismus in J. F. Herbarts Philosophie und Pädagogik*, Jena 1951; W. Asmus, *Herbarts Psychologie und Pädagogik des Charakters im Lichte von Allport Psychologie der Persönlichkeit*, in « Schola - Lebendige Schule », VII (1952), 7, pp. 449-450; W. Asmus, *Johann Friedrich Herbarts Abnen*, in « Jahrbuch des Oldenburger Vereins für Geschichte », LII-LIII (1952-53), pp. 5-36; K. G. Fischer, *Zur Frage einer pädagogischen Herbart-Renaissance heute*, Frankfurt a.M. 1952; L. Mester, *Das pädagogische Erbe Herbarts und die körperliche Erziehung in der Schule*, in « Die Leibeserziehung », IV (1952); A. Saloni, *Herbart e l'Herbartismo*, in: L. Volpicelli (a cura di), *I grandi riformatori della Pedagogia - Storia della scuola*, Milano 1952, pp. 257-320, ripubblicato in L. Volpicelli (a cura di), *La Pedagogia, Storia e problemi*, vol. V: *Maestri e idee dell'età moderna*, Milano 1970, pp. 691-744; J. Bohla, *Herbart lebt*, in « Die neue Landschule » (1954), 55, pp. 241 e ss.; K. D. Wagner, *Die Pädagogik Herbarts im Lichte seiner theoretischen Philosophie*, in « Pädagogik », IX (1954), 2, pp. 104-123; S. Caramella, *Idealismo e realismo della distinzione fra pedagogia e filosofia in Herbart*, in P. Lamanna (a cura di), *Cultura ed educazione - Studi in onore di G. Calò*, Firenze 1955, pp. 95-101; N. Petruzzellis, *Il pensiero pedagogico di G. Herbart*, Bari 1955; A. Sainio Matti, *Die Religion Herbarts*, Helsinki 1955; W. Asmus, *Was bedeutet uns Johann Friedrich Herbart?*, in « Schule und Nation », III (1956-57), 3, pp. 11-12; P. Braido, *Herbart e la pedagogia*, in Idem, *Introduzione alla pedagogia*, Torino 1956, pp. 13-53; U. Freihoff, *Untersuchungen zu einer pädagogischen Theorie der Bildsamkeit*, Göttingen 1956; F. Gärtner, *Die Herbartianischen Formalstufen in ihrer Ausformung durch Rein (Darstellung und Kritik)*, in « Blätter für Lehrerfortbildung », IX (1956-57), pp. 161-168; H. Holstein, *Die Grundstruktur der Bildung bei Kant, Herbart und Fröbel*, Aachen 1956; H. Netzer, *Zur Pädagogik Herbarts*, in « Schule und Nation », III (1956), 2, pp. 12-13; K. Schrader, *Die Pädagogik Herbarts*, in « Pädagogik », XI (1956), pp. 565-578; K. Schrader, *Einige Bemerkungen zu dem Wolff-*

schen Herbart-Aufsatz, in « Schule und Nation », III (1956-57), 2, pp. 13-14; K. Wagner, *Zur Frage des Doppelcharakters der Pädagogik Herbarts*, in « Schule und Nation », III (1956-57), 4, pp. 2-5; A. Wolff, *Was bedeutet uns Johann Friedrich Herbart heute noch?*, in « Schule und Nation », III (1956-57), 1, pp. 3-10; A. Wolff, *Zur Pädagogik Herbarts: Entgegnung*, in « Schule und Nation » (1956-57), 4, pp. 11-2; W. Flitner, *Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in Gegenwart*. Exkurs über Herbart und Schleiermacher, Heidelberg 1957; E. Wagemann, *Quadrat - Dreieck - Kugel*. Die Elementarmathematik und ihre Bedeutung für die Pädagogik bei Pestalozzi, Herbart und Fröbel, Weinheim 1957; A. Wolff, *Herbart und die Erziehungswissenschaft*, in « Schule und Nation », V (1958-59), 3, pp. 3-5; W. Asmus, *Herbart Johann Friedrich (1776-1841) und der Herbartianismus*, in K. Gallig et alii (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tübingen 1959³, cc. 229-232; J. Esterhues, *J. F. Herbart (1776-1841)*, in « Der katholische Erzieher », XII (1979), pp. 158-165, e in « Die Pädagogische Provinz », XIII (1959), pp. 572-579; H. Hornstein, *Bildsamkeit und Freiheit - Ein Grundproblem des Erziehungsdenkens bei Kant und Herbart*, Düsseldorf 1959; R. Lochner, *Herbart und die Göttinger Sieben*, in « Die Sammlung », XIV (1959), pp. 462-475; J. Muth, *Lehrplantheorie im pädagogischen Denken Herbarts*, in « Unsere Volksschule », X (1959-60), agosto pp. 197-206; ottobre pp. 299-305; H. D. Raapke, *Das Problem der freien Raums im Jugendleben*, Weinheim 1959; A. Stenzel, *Herbarts Auffassung von der pädagogischen Funktion der Unterrichts*, in « Arbeitsblätter zur Fortbildung für Lehrer und Erzieher », XI (1959), 6, pp. 241-254; A. Wolff, *Herbart und die Psychologie des Interesses*, in « Schule und Nation », VI (1959-60), 1, pp. 4-10; E. Hojer, *Herbarts Pädagogik heute*, in « Westermanns pädagogische Beiträge », XII (1960), 9, pp. 357-363; A. Wolff, *Herbart und das Erziehungsziel*, in « Schule und Nation », VII (1960-61), 2, pp. 2-7.

1961-1970

W. Asmus, *Johann Friedrich Herbart als Jenenser Student (1794-97)*, in W. Asmus - J. P. Ruppert (Hrsg.), *Erziehung als Beruf und Wissenschaft - Festgabe für F. Trost zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. - Berlin - Bonn 1961, pp. 59-76; W. Asmus, *Der junge Herbart*, in « Paedagogica Historica », I (1961), 1, pp. 9-38; 2, pp. 348-387; III (1963), 1, pp. 133-190, 2, pp. 420-474; M. Böndel, *Zum Begriff des Interesses im Verhältnis von Vielseitigkeit und Einseitigkeit in der Pädagogik Herbarts*, in « Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik », XXXCII (1961), 3, pp. 203-215; A. Brückmann, *Pädagogik und philosophisches Denken bei Johann Friedrich Herbart*, Zürich 1961; M. Corda Costa, *Pedagogia generale di Herbart*, in: A. Attisani et alii, *Orientamenti pedagogici e didattici*, Milano 1961, pp. 681-710. Ripubblicato l'anno seguente in: A. Rigobello et alii, *Esposizione critica di indirizzi e di opere pedagogiche*, « Orientamenti filosofici e pedagogici », vol. 4, Milano, pp. 237-266; L. Jülicher, *Die Psychologie Johann Friedrich Herbarts und ihre Bedeutung für die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts*, Bonn 1961; U. Müllges, *Das Verhältnis von Selbst und Sache in der Erziehung - Problemgeschichtlich aufgewiesen bei Basedow, Humboldt, Herbart und Hegel*, Bonn 1961, ripubblicato nel 1968 a Wiesbaden - Dotzheim; G. Ulbricht, *Über die Arbeitserziehung bei den Herbartianern*, in « Jahrbuch für Erziehung und Schulgeschichte », I (1961), pp.

185-201, ristampato in « Schule und Nation », IX (1962-63), 1, pp. 1-17; A. Wolff, *Der Anreger Herbart*. Die Frage der menschlichen Bildsamkeit, in « Schule und Nation », I, pp. 11-16; B. Bellerate, *Introduzione allo studio di Herbart*, in « Orientamenti pedagogici », IX (1962), 6, pp. 966-995; A. Buss, *Herbarts Beitrag zur Entwicklung der Heilpädagogik*, Weinheim 1962; C. Caselmann, *Der unisystematische Herbart*, Heidelberg 1962; T. Dietrich (Hrsg.), *Unterrichtsbeispiele v. Herbart bis zur Gegenwart*, Bad Heilbrunn 1962; A. Wolff, *Der historische Herbart*, in « Schule und Nation », IX (1962-63), 1, pp. 4-11; B. Bellerate, *Recentissimi studi herbartiani*, in « Orientamenti pedagogici », X (1963), 5, pp. 920-931; P. Braido, G. F. Herbart, in: A. Agazzi et alii, *Questioni di storia della pedagogia*, Brescia 1963, pp. 381-405; H. Hirschfeld, J. F. Herbart. Eine Wende des pädagogischen Denkens, in « Die Schleswig-Holsteinische Schule » (1963), pp. 82 e ss.; F. Pfeffer, *Über Herbarts Grundlegung der Pädagogik als Wissenschaft*, in « Pädagogischer Almanach 1963 » (1963), pp. 121-151; B. Schwenk, *Das Herbartverständnis der Herbartianer*, Weinheim 1963; B. Bellerate, J. F. Herbart, Brescia 1964; B. Bellerate, J. F. Herbart e le lingue classiche, in « Orientamenti pedagogici », XI (1964), 61, pp. 13-27; A. Corsano, *Herbart e la "Contraddizione formale"*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XLIII (1964), 2, pp. 204-215; J. N. Schmitz, *Herbart-Bibliographie 1842-1963*, Weinheim 1964; W. Asmus, *Herbart in seinen geisteshistorischen Voraussetzungen und Beziehungen zu den zeitgenössischen Strömungen*, in W. Asmus (Hrsg.), *Erziehung und Menschlichkeit - Festgabe für F. Trost zum 65. Geburtstag*, Ratingen 1965, pp. 14-153; W. Asmus, *Neue Herbart-Studien*, I, in « Westermanns Pädagogische Beiträge », XVII (1965), pp. 188-193; W. Asmus, *Der originale Herbart - Persönlichkeit und Lehre*, in « Pädagogische Arbeitsblätter », XVII (1965), 5, pp. 65-80; 6, pp. 81-96; B. Bellerate, *Gedanken zur Herbartforschung*, in « Pädagogische Rundschau », XIX (1965), 8, pp. 523-537; B. Bellerate, *Pedagogia e intellettualismo in la concepción herbartiana*, in « Educadores » (1965), XXXIV, pp. 657-676; B. Bellerate, *La periodizzazione del pensiero pedagogico herbartiano*, in « Salesianum », XXVII (1965), 3, pp. 436-442; B. Bellerate, *Stato - scuola - educazione nel pensiero herbartiano*, in « Orientamenti pedagogici », XII (1965), 68, pp. 294-312; H. Holstein, *Bildungsweg und Bildungsgeschehen - Der Bildungsprozess bei Kant, Herbart und Fröbel*, Ratingen 1965; C. Martens, *Herbeziehung über Herbart*, in « Tijdschrift voor opvoedkunde », XI (1965-66), 4, pp. 225-243; J. N. Schmitz, *Die Leibesübungen im Erziehungsdenken J. F. Herbarts*, Schorndorf b. Stuttgart 1965; J. N. Schmitz, *Das Problem der physischen Erziehung bei J. F. Herbart*, in « Paedagogica historica » (1965); F. Seidenfaden, *Herbarts Persönlichkeit und Werk im Urteil einiger Zeitgenossen*, in W. Asmus (Hrsg.), *Erziehung und Menschlichkeit ...*, Ratingen 1965, pp. 119-133; F. Seidenfaden, *Über einige bisher unbekannt kleine Schriften Herbarts*, in « Pädagogische Rundschau », XIX (1965), pp. 155-161; W. Asmus, *Johann Michael Herbart, 1703-1768*, in H. M. Elzer - H. Scheuerl (Hrsg.), *Pädagogische und didaktische Reflexionen - Festschrift für M. Rang*, Frankfurt a.M. 1966, pp. 3-18; B. Bellerate, J. F. Herbart e la sua pedagogia, in « Orientamenti pedagogici », XIII (1966), 75, pp. 546-573; F. De Bartolomeis, J. F. Herbart, in *Educatori moderni e contemporanei*, Bologna 1966, pp. 25-70; E. Geissler, *Herbarts Theorie des "kleinsten Schrittes" und der programmierte Unterricht*, in « Westermanns Pädagogische Beiträge », XVIII (1966), pp. 183-197, ripubblicato

in W. Nicklis (Hrsg.), *Programmiertes Lernen*, Bad Heilbrunn 1969, pp. 95-108; M. M. Koretsune, *La dottrina di Herbart* (giapp.), Tokyo 1966; C. Martens, *De nieuwe Herbart*, in « Katholieke Schoolgids », XX (1966), 3-4, pp. 103-114; C. Martens, *Het functioneel leren bij J. F. Herbart*, in « Tijdschrift voor opvoedkunde » XII (1966-67), 1, pp. 23-36; 2, pp. 101-113; 3, pp. 151-167; 4, pp. 193-210; 5, pp. 280-287; H. Seiler, *Herbarts Grundlegung der wissenschaftlichen Pädagogik*, Aachen 1966; W. Asmus, *Herbart als Erzieher und akademischer Lehrer*, in E. Dauzenroth - E. Geissler (Hrsg.), *De magistro*, Festschrift für Prof. Dr. Schuler zu seinem 70. Geburtstag, Mainz 1967, pp. 199-218; W. Asmus, *Der menschliche Herbart*, in « Pädagogische Spektrum », II (1967), Ratingen 1967; W. Asmus, *Über Herbarts Pädagogik in ihrer psychologischen Dimension*, in H. H. Horn (Hrsg.), *Psychologie und Pädagogik - Beiträge aus Theorie und Praxis psychologisch-pädagogischer Forschung*, Weinheim - Berlin 1967, pp. 119-134; D. Benner, W. Schmied-Kowarzik, *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik*, vol. I: *Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik - Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehungsphänomenologie*, Ratingen 1967; H. Dunkel, *Herbart's Pedagogical Seminar*, in « History of Education Quarterly » (1967), pp. 93-101; H. Emden, *Vom wahren Herbart*, in « Pädagogische Rundschau », XXI (1967), 3, pp. 214-220; W. Klafki, *Geleitwort*, in F. Seidenfaden, *Die Pädagogik des jungen Herbart*, Weinheim 1967, pp. 1-5; W. Klafki, *Der zwiefache Ansatz Herbarts zur Begründung der Pädagogik als Wissenschaft*, in F. J. Holtkemper (Hrsg.), *Pädagogische Blätter - Prof. H. Döpp-Vorwald zum 65. Geburtstag*, Ratingen 1967, pp. 76-101, ripubblicato in *Herbart Interpretation und Kritik* (Hrsg. B. Gerner), München 1971, pp. 81-111; T. Mischel, *Affective concepts in the psychology of J. F. Herbart*, in « Journal of the history of behavioral sciences » (1967); A. Monshouwer - S. Strasser, *Herbart als opvoedkundig denker*, 's-Hertogenbosch 1967; F. Nicolin, *Die systematische Stellung der Geschichte der Pädagogik seit Herbart und Schleiermacher*, in K. Schaller - K. H. Schäfer (Hrsg.), *Bildungsmodelle und Geschichtlichkeit - Ein Repertorium zur Geschichte der Pädagogik*, Hamburg 1967, pp. 109-127; B. Schwenk, « *Bildsamkeit* » als pädagogischer Terminus, in: F. J. Holtkemper (Hrsg.), *Pädagogische Blätter - H. Döpp-Vorwald zum 65. Geburtstag*, Ratingen 1967; F. Seidenfaden, *Die Pädagogik des jungen Herbarts*, Weinheim 1967; W. Asmus, *Glaube und Wissen im Denken J. Fr. Herbarts*, in « Der Evangelische Erzieher », XX (1968), 9, pp. 329-337; W. Asmus, *Johann Friedrich Herbart - Eine pädagogische Biographie*, Vol. I, *Der Denker, 1776-1809*, Heidelberg 1968; W. Asmus, *Wie ich zu Herbart fand*, in « Oldenburgisches Schulblatt », LXXII (1968), 2, pp. 45-51, ripubblicato in « Pädagogische Rundschau », XXIII (1969), 5-6, pp. 349-357; B. Bellerate, *Herbart e Pestalozzi alla luce di un inesplorato scambio di lettere*, in « Orientamenti pedagogici », XV (1968), 86, pp. 226-242; B. Bellerate, *La pedagogia nell'epistemologia herbartiana*, in « Orientamenti pedagogici », XV (1968), 88, pp. 711-761; K. Ecker *Herbart und seine Anhänger zur Berufserziehung*, Saarbrücken 1968; H. Holstein, *Zur Wiederentdeckung der Pädagogik Herbarts*, in « Oldenburgisches Schulblatt », LXXII (1968), 2, pp. 51-60, ripubblicato in « Westermanns - Pädagogische Beiträge », XX (1968), pp. 637-645; F. Jacobs, *Die religionspädagogische Wende im Herbartianismus*, Münster 1968, ripubblicato Heidelberg 1969; B. Schwenk, *Probleme der Herbart-nachfolge*, in « Zeitschrift für Pädagogik », XIV (1968), 4, pp. 366-382, ripubbl-

cato in *Herbart Interpretation und Kritik* (Hrsg. B. Gerner), München 1971, pp. 113-130; N. Vorsmann, *Die Bedeutung des Platonismus für den Aufbau der Erziehungstheorie bei Schleiermacher und Herbart*, Ratingen 1968; W. Asmus, *Herbarts als Rektor der Albertina im Kampf um die akademische Freiheit*, in «Zeitschrift für Pädagogik», XV (1969), 4, pp. 425-434; P. Baumanns, *Das Prinzip der Bildsamkeit und die philosophischen Grundlagen des Erziehungsdenkes bei J. F. Herbart*, in «Pädagogische Rundschau», XXIII (1969), 9-10, pp. 630-641; D. Benner, *Die Frage nach dem Wesen der Erziehung bei Herbart*, in «Pädagogische Rundschau», XXIII (1969), 5-6, pp. 358-376; J. L. Blass, *Herbarts pädagogische Denkform oder Allgemeine Pädagogik und Topik*, Wuppertal - Ratingen - Düsseldorf 1969; J. L. Blass, *Pädagogische Theorie in mathematischem Modell - Zum Verhältnis von Pädagogik und Mathematik beim jungen Herbart*, in «Pädagogische Rundschau», XXIII (1969), 4, pp. 224-236; H. B. Dunkel, *Herbart and education*, New York 1969; H. Dunkel, *Herbart's Reply to Jachmann's Review of His "General Pedagogy"*, in «History of education Quarterly», IX (1969), Sommer, pp. 234-252; W. Asmus, *Johann Friedrich Herbart. Eine pädagogische Biographie*, vol. II, *Der Lehrer 1809-1841*, Heidelberg 1970; W. Asmus, *Der Philosoph und Pädagoge J. Fr. Herbart an der Universität Königsberg während der Befreiungskriege (1813-1851)*, in V. E. Preusker (Hrsg.), *Festschrift für Hermann Wandersleb zur Vollendung des 75. Lebensjahres*, Bonn 1970, pp. 11-24; B. Belterate, *La pedagogia in J. F. Herbart. Studio storico-introductivo*, Roma 1970; H. B. Dunkel, *Herbart and Herbartianism. An educational ghost story*, Chicago - London 1970; E. Geissler, *Herbarts Lehre vom erziehenden Unterricht*, in «Zeitschrift für Päd.», XVI (1970), 6, pp. 781-789.

1971-1980

W. Asmus, *Herbart im Urteil seiner Göttinger Universitätskollegen*, in «Göttinger Jahrbuch», XIX (1971), pp. 151-169; S. Caramella, *I realisti postkantiani. Herbart*, in *Grande Antologia filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, vol. XIX, Milano 1971, pp. 392-440; M. Frischeisen-Koehler, *Bildung und Weltanschauung: Herbart*, in *Herbart Interpretation und Kritik* (Hrsg. B. Gerner), München 1971, pp. 43-56; G. Geissler, *Die Autonomie der Pädagogik bei Herbart*, in *Herbart Interpretation und Kritik*, cit., pp. 57-68; B. Gerner (Hrsg.), *Herbart Interpretation und Kritik*, München 1971; O. Haarmann, *Formen der Lernplankonzentration im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1971; G. Hartenstein, *Herbart als Persönlichkeit und als Wissenschaftler*, in *Herbart Interpretation und Kritik*, cit., pp. 11-20; P. Natorp, *Kritisches zu Herbarts Pädagogik*, in *Herbart Interpretation und Kritik*, cit., pp. 33-42; O. Willmann, *Herbarts Pädagogik im Verhältnis zu seiner Philosophie und zur Erfahrung*, in *Herbart Interpretation und Kritik*, cit., pp. 21-32; W. Asmus, *Herbart in seiner und in unserer Zeit*, Essen 1972; J. L. Blass, *Pädagogische Theoriebildung bei Johann Friedrich Herbart*, Meisenheim am Glan 1972; E. Inatomi, *La filosofia e la pedagogia di Herbart* (giapp.), Tokyo 1972; G. Knell, *Pädagogische Theoriebildung bei Herbart*, in «Zeitschrift für Pädagogik», XVIII (1972), pp. 685-707; W. Wittenbruch, *Die Pädagogik Wilhelm Reins. Eine Untersuchung zum Spätherbartianismus*, Ratingen 1972; F. Jacobs, *Freiheit und Bildung bei J. F. Herbart*.

Walther Asmus zum 70. Geburtstag, in « Pädagogische Rundschau », XXVII (1973), pp. 823-846; già in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft in der Bewährung*, vol. II, Giessen 1973; H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft in der Bewährung*, vol. II: *Herbart - ein geschichtliches Vermächtnis-Stellungnahmen und Würdigungen*. Festschrift für W. Asmus zum 70. Geburtstag, Giessen 1973; E. Oissar, *Nohl und Herbart*, in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft ...*, vol. II, cit.; W. Rausch, *Herbart in Göttingen: Ausstellung zum 130. Todestag Herbarts in Göttingen*, in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft ...*, vol. II, cit.; N. Siciliani de Cumis, *Herbart e gli herbartiani alla scuola di Bertrando Spaventa*, in « Giornale critico della filosofia italiana » (1973), IV, pp. 517-561; W. Asmus, *Herbart in unserer Zeit*, in « Pädagogik und Schule in Ost und West », XXII (1974), pp. 63-69; W. Asmus, *Prof. Dr. Gustav Schilling: Der Giessener Herbartianer (1815-1872)*, Giessen 1974; B. Bellerate, *Herbart - Zur Typologie seines pädagogischen Denkens*, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), pp. 509-531; già pubblicato in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft ...*, vol. II, cit.; B. Bellerate, *Zur pädagogischen Herbartforschung im Ausland*, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), 7, pp. 547-562; J. L. Blass, *Herbart - Zur Typologie seines Denkens*, in « Pädagogische Rundschau », XVIII (1974), 7, pp. 509-531; G. Buck, *Über die dunkle Seite der Pädagogik Herbarts*. Ein Literaturbericht, in « Zeitschrift für Pädagogik », XX (1974), 1, pp. 79-107; H. B. Dunkel, *Der Herbartianismus und seine deutschen Gegenspieler in der amerikanischen Pädagogik*, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), 7, pp. 563-571; H. Emden, *Das Verhältnis Herbarts zu Kants praktischer Philosophie*. Professor W. Asmus zum 70. Geburtstag, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), pp. 1-22; B. Gerner, *Neue Materialien zur Wirkungsgeschichte Herbarts*. Zu einigen Erstveröffentlichungen Otto Willmanns, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), pp. 579-586, già pubblicato in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft ...*, vol. II, cit.; *Herbart und der Herbartianismus - Beiträge zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in In- und Ausland*. W. Asmus zum 70. Geburtstag, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), 7 (numero monografico); R. Lassahn, *Herbarts zweite Lebenshälfte: Anmerkungen und Überlegungen zum zweiten Band der Herbart-Biographie von Walther Asmus*, in « Zeitschrift für Pädagogik », XX (1974), pp. 109-115; C. Martens, *Das Problem des funktionalen Lernens bei Herbart*, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), 7, pp. 532-546, già pubblicato in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft ...*, vol. II, cit.; G. Müssener, *Herbarts Theorie der Erziehungsmittel*. Eine Betrachtung unter dem Aspekt dialektischer Verschränkung der sie begründenden Strukturmomente, Köln 1974; Z. Nbakamori, *Herbart und der Herbartianismus in Japan*, in « Pädagogik und Schule in Ost und West », XXII (1974), pp. 80-83; Z. Nbakamori, *Pestalozzi, Herbart und der Herbartianismus im Japan*, in « Pädagogische Rundschau », XXVIII (1974), 7, pp. 572-578, già pubblicato in H. Mieskes - J. Schilling (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft ...*, vol. II, cit.; D. F. Romano, *Herbart: la via scientifica verso l'interno*, in *Psicologia: tra ideologia e scienza*, Milano 1974, pp. 224-283; W. Asmus, *Die Autonomie der Pädagogik Herbarts*, in « Zeitschrift für Pädagogik », XXI (1975), pp. 419-439; G. Müssener, *Proben dialektisch ausmittelnden Denkens in Herbarts Pädagogik*, in « Pädagogische Rundschau », XXIX (1975), pp. 490-514;

W. Rausch, *Die Musik im Leben und Schaffen Johann Friedrich Herbarts*: Eine musikbiographische Skizze mit einem Abdruck von Herbarts 1808 erschienener Klaviersonate op. I, in « Göttinger Jahrbuch », XXIII (1975), pp. 145-170; I. Volpicelli, *L'herbartismo tra Drobisch e Labriola*, in « Problemi della Pedagogia » (1975), 4-5, pp. 631-656; W. Asmus, *Herbarts Persönlichkeit mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu Oldenburg*, in F. W. Busch - H. D. Raapke (Hrsg.), *J. F. Herbart. Leben und Werk in den Widersprüchen seiner Zeit*. Neun Analysen, Oldenburg 1976, pp. 39-51; B. Bellerate, *J. F. Herbart und die internationale Herbartrezeption*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 105-118; D. Benner, *Herbart als Schultheoretiker. Zur Bedeutung seiner Konzeption des "erziehen den Unterrichts" für eine Entscheidung der Schule*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 53-66; J. L. Blass, *Systemtechnik und pädagogisches Denken bei J. F. Herbart*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 67-78; E. E. Geissler, *Herbarts Lehre vom erziehenden Unterricht*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 79-88; U. Haeblerlin, *Über den Ursprung von zwei Arten des erziehungswissenschaftlichen Denkens, dargestellt an Herbart und Schleiermacher*, in « Die deutsche Schule », LXVIII (1976), pp. 160-170; K. Klattenhoff (Hrsg.), *Herbart-Schulen-Lehrer*. Dokumente über J. F. Herbart und zur Geschichte des Oldenburger Schulwesens, Oldenburg 1976; P. Koschnitzke, *Pädagogen, Werturteilsfreiheit und Positivismusstreit: Zur Wissenschaftsgeschichte in der Weimarer Republik*, in M. Heinemann (Hrsg.), *Sozialisation der Historischen Kommission der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, 1, Stuttgart 1976, pp. 151-165; J. Kühne, *Der Begriff der Bildsamkeit und die Begründung der Ethik bei J. F. Herbart*, Zürich 1976; C. Martens, *Recent Herbart Studies: A survey of the postwar German literature on Herbart*, in « Paedagogica Historica », XVI (1976), 2, pp. 310-335; G. Müssener, *Ein fiktives Interview mit Professor Herbart aus Anlass seines bevorstehenden 200. Geburtstag*, in « Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik », LII (1976), pp. 68-75; R. Pippert, *Die Herbart-Kritik im imperialistischen Deutschland. Zur Rezeption und Funktion einer herrschaftlichen Erziehungstheorie*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 23-37; H. D. Raapke, *J. F. Herbart. Pädagoge in der Widersprüchen seiner Zeit*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 11-22; D. R. Romano, *Der Beitrag Herbarts zur Entwicklung der modernen Psychologie. Eine geschichtskritische Analyse*, in F. W. Busch - H. D. Raapke, *J. F. Herbart*, cit., pp. 89-103; H. Scheffler, *Zillers Formalstufentheorie und der Vorwurf des unterrichtsmethodischen Schematismus*, Kastellaun 1977; L. Volpicelli, *Gli studi herbartiani in Italia nel secondo dopoguerra*, in « Cultura e scuola », LXI-IXII (1977), pp. 159-167; W. Asmus, *Der lebendige Herbart*, in R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, München 1978, pp. 17-30; B. Bellerate, *Herbart und die Internationaler Herbart-Rezeption*, in R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, cit., pp. 59-76; K. Helmer, *J. F. Herbarts Rezension von A. Schopenhauers, Die Welt als Wille und Vorstellung*, in R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart Rezeption*, cit., pp. 123-139; F. Hofmann, *Versuch über J. F. Herbart*, in R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart Rezeption*, cit., pp. 93-122; R. Lassahn, *Bemerkungen zu J. F. Herbart in geschichtlicher Sicht*, in Idem (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, cit., pp. 9-16; R. Lassahn, *Das Schöne ist das Symbol des*

Sittlich-Gütern Anmerkungen zum historischen Art von Herbart's Ästhetik, in Idem (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, cit., pp. 31-42; R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, München 1978; R. Lassahn, *Zur gegenwärtigen Situation der japanischen Pädagogik. Eine Vorbemerkungen*, in Idem (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, cit., pp. 43-46; C. Martens, *Herbartrezeption und Herbart-Forschung in Belgien*, in R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, cit., pp. 77-92; H. Tomomi, *Die gegenwärtige Situation der japanischen Pädagogik*, in R. Lassahn (Hrsg.), *Tendenzen Internationaler Herbart-Rezeption*, cit., pp. 47-58; B. Bellerate, *J. F. Herbart und die Begründung der wissenschaftlichen Pädagogik in Deutschland*, Hannover 1979; V. B. Adl-Amini - J. Oelkers - D. Neumann (Hrsg.), *Didaktik in der Unterrichtspraxis*. Grundlegung und Auswirkungen der Theorie der Formalstufen in Erziehung und Unterricht, Bern - Stuttgart 1979; B. Ebert, *J. F. Herbart Theorie der allseitigen Persönlichkeitsentwicklung*. Ein Beitrag zur marxistisch-leninistischen Herbart Interpretation, Halle 1979; A. Meschiari, *Per una storia dell'herbartismo in Italia*, in « Rivista di Filosofia », LXXI (1980), 1, pp. 98-124.

1981-1985

R. Koschnitzke - E. A. Plieg, "Würde des Menschen" (Art. 1 GG) *Angenommen oder Vermittelbar?*, in « Rub-Winter », VIII, Bochum 1981, pp. 7-30; M. Klafkowski, *Die philosophische Grundlegung des erziehenden Unterrichts bei Herbart*, Aalen 1982; R. Pettoello, *La logica formale di J. F. Herbart*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXXVII (1982), 3, pp. 277-299; F. Träger, *Herbart's realistische Denken*. Ein Abriß, Amsterdam 1982; I. Volpicelli, *Esperienza e metafisica nella psicologia di J. F. Herbart*, Roma 1982; R. Pettoello, *Empirismo e realismo critico in Herbart*. La rifondazione empirica della filosofia critica, in *La storia della filosofia come sapere critico*. Studi offerti a Mario Dal Pra, Milano 1984, pp. 567-584; R. Schmit, *Allgemeinheit und Existenz. Zur Analyse des kategorischen Urteils bei Herbart, Sigwart, Brentano und Frege*, in « Grazer Philosophische Studien », XXIII (1985), pp. 59-78.

Aggiunta

M. W. Drobisch, Rez. über Herbart's Abhandlung *De attentionis mensura causae primariae* (1822), in « Leipziger Literatur-Zeitung », giugno 1827; M. W. Drobisch, Rez. über Herbart's *Psychologie als Wissenschaft*, in « Leipziger Literatur-Zeitung », novembre 1828; M. W. Drobisch, Rez. über Herbart's *Metaphysik*, 2. Teil, in « Jenaer Literatur-Zeitung », 144 (agosto 1830), Spalte 185-192; L. Strümpell, *Erläuterungen zu Herbart's Philosophie mit Rücksicht auf die Berichte, Einwürfe und Missverständnisse ihrer Gegner*, Göttingen 1834; M. W. Drobisch, *Zur Verständigung über Herbart's Ontologie*, in « Zeitschrift für Phil. und philosophische Kritik », XIII (1844), pp. 37-68; I. H. Fichte, *Herbart's monadologisches System und der Idealismus in ihren Prinzipien verglichen*, in « Zeitschrift für Phil. und spekulative Theologie », XV (1845), pp. 107-135; J. Merten, *De Herbartii absoluta Positione, qua ens reale definitur*, Trier 1847; M. W. Drobisch,

Über einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die Herbartische Metaphysik, in «Zeitschrift für Phil. und spekulative Theologie», XXI (1852), pp. 11-41; F. Ueberweg, *Das Aristotelische, Kantische und Herbart'sche Moralprincip*, in «Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik», XXIV (1854), pp. 71-104; K. Fortlage, *Herbart und Fichte, verglichen als Ichlehrer*, in «Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik» XXXIV (1859), pp. 41-62; J. J. Borelius, *Anmärkninger vid Herbarts filosofiske system*, Kalmar 1866; F. H. Allihn, *Ein Urtheil der Jahrbücher für deutsche Theologie über die Ethik nach Herbart*, in «Zeitschrift für exacte Philosophie», VII (1867), pp. 99-102; D. Burger, *De zedekunde volgens de begunselen der leer van Herbart*, Amersfoort 1872; R. Zimmermann, *Über den Einfluss der Tonlehre auf Herbarts Philosophie*, Wien 1873; W. Rein, *Herbart's Regierung, Unterricht und Zucht*, dargestellt und in ihrem Verhältnis zueinander besprochen, Eisenach 1875; H. Haneel, *Herbart's Ideas of Education*, in «The Journal of Speculative Philosophy» (1876), vol. X, nr. 2; J. Nikolaewski, *Gerbart, kak pedagog*, St. Petersburg 1876; P. Hohlfeld, *Über Herbarts praktische Philosophie*, Neuwied 1877; E. Katzer, *Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart*, Leipzig 1877; M. Straszewski, *Herbart, sa vie et sa philosophie d'après des publications récentes*, in «Revue philosophique», VII (1879), pp. 514-526, pp. 645-673; H. Holtzmann, *Der Religionsbegriff der Schule Herbarts*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», XXV (1881), pp. 66-92; F. Bartels, *Die Anwendbarkeit der Herbart-Ziller-Stoyschen didaktischen Grundsätze für den Unterricht an Volks- und Bürgerschulen*, Wittenberg 1882; F. H. Forster, *The doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbart and Lotze*, Leipzig 1882; Th. Wiget, *Die Formalen Stufen des Unterrichts*. Eine Einführung in das Studium der Herbart-Zillerschen Pädagogik, Chur 1884, piú volte ristampato; H. Free, *Die Lehre Herbarts von der menschlichen Seele, mit Herbarts eigenen Worten zusammengestellt*, Bernb. 1885; N. Fornelli, *Il fondamento morale della pedagogia secondo Herbart e la sua scuola*, in «Rivista italiana di Filosofia», I (1887), pp. 132-162, pp. 269-278; II (1887-1888), pp. 72-88; ristampato in volume, Torino 1891³; J. J. Wolff, *Die Lehre Herbarts von der menschlichen Seele*. Versuch, dieselbe nach ihren wesentlichsten Beziehungen allgemein verständlich darzustellen und vom Standpunkte der christlichen Erziehungslehre zu beurteilen, Düsseldorf 1887; K. Woynar, *Das Verhältnis der praktischen Philosophie Herbarts zu den englischen Philosophen Shaftesbury, Hutcheson und Hume, mit besonderer Berücksichtigung der ethischen Ideen des Wohlwollens*, in «Jahresbericht der mähr. Landesoberrealschule in Neutitschein» (1887); K. Richter, *Die Herbart-Zillerschen formalen Stufen des Unterrichts - Nach ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Grundlage und ihrer Anwendung im Volksschulunterrichte*, Leipzig 1888; G. J. Knabe, *Die Herbart-Zillerschen formalen Stufen des Unterrichts nach ihrer psychologischen Begründung, ihrem Wesen und ihrer praktischen Anwendbarkeit*, Minden 1889; D. Burger, *Herbarts wijsbergeerte*, Amersfoort 1891; S. Ljubomudrow, *Misli Gerbarta snatschenii i prepodawanii dwernich Jasikow*, in «Filologitscheskoje Obosrenije», I (1891), pp. 54-72; G. Dumdey, *Herbart und die englischen Psychologen nach G. F. Stout*, in «Zeitschrift für exacte Phil.», XIX (1892), pp. 1-22; C. A. Mc Murry, *The Elements of General Method based on the Principles of Herbart*, New York 1892; C. A. Thilo - O. Flügel - W. Rein - A. Rude, *Herbart und die Herbartianer*. Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der

Pädagogik, Langensalza 1897; A. Rude, *Die Herbart-Pädagogik in der Literatur*. 1. Ergänzung der Herbart-bibliographie, Dresden 1900; M. Spanier, *Die jüdische Ethik und Herbarts 5 ethischen Ideen*, Magdeburg 1907; H. De Raaf, *Herbart's Metafyzica, Psychologie en Ethiek*, Groningen 1904; O. Flügel, *Arbeiten der Herbartianer auf dem Gebiete der Geschichte und der Philosophie*, in «Zeitschrift für Phil. und Päd.», X (1904), pp. 468-472; O. Flügel, *Über Windelbands Herbart-auffassung*, in «Zeitschrift für Phil. und Päd.», XII (1904), pp. 194-204; O. Flügel, *Die Religionsphilosophie der Schule Herbart's, Drobisch und Hartenstein*, Langensalza 1905; T. Fritsch, *Herbart's Pädagogik in englischer Beleuchtung*, in «Allgemeine deutsche Lehrerzeitung», XIV (1906); O. Flügel, *Herbart über Fichte im Jahre 1806*, Langensalza 1907; O. Flügel, *Herbart und Th. Waitz*, in «Zeitschrift für Phil. und Päd.», XIV (1907), pp. 241-256; B. Tittmann, *Herbart in französischer Beleuchtung*, in «Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Päd.», XL (1908), pp. 95-107; C. Felsch, *Neuer Versuch, Herbarts Psychologie zu vernichten*, in «Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Päd.», XLI (1909), pp. 110-190; A. Richter, *Worin weicht Thomas bei der Darstellung und Beurteilung Spinozas von Herbart ab?*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXII (1909), pp. 365-379; O. Flügel, *Windelband über Herbart*, in «Zeitschrift für Phil. und Päd.», XVII (1910), pp. 97-106; J. L. Jetter, *Eine prinzipielle Kritik der Herbart'schen Erziehungsmethode*, in «Neue Blätter aus Süd-Deutschland für Erziehung und Unterricht» (1909), pp. 257-268; K. Smirnow, *Leibniz' und Herbarts metaphysische Lehre von der Seele*, Charkow 1910; E. Devaud, *Herbart in der pädagogischen Literatur Frankreichs und der französischen Schweiz*, in «Aus dem Pädagogischen Universitäts-Seminar zu Jena», XIV (1911), pp. 278-287; F. Franke, *Berichte über die Herbart-Literatur*, in «Zeitschrift für Phil. und Päd.», XVIII (1911), pp. 593-597; A. Musitschenko, *Gerbart i ewo schkola, in Otscherkipo istorii pedagogičeskich usčhenij*, Moskau 1911, pp. 146-170; V. Gargano, *L'etica di Herbart e la sua posizione rispetto a Kant, all'eudemonismo e all'etica inglese*, Catania 1912; G. Müller, *Herbarts früheste Beziehungen zu Leipzig*, in «Leipziger Zeitung», nr. 242 (1913); T. Fritsch, *Bisher ungedruckte "Theorie des Unterrichts" von Herbart*, in «Pädagogische Warte» (1914), pp. 149-154; O. Ewald, *Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts zeiten in Deutschland gemacht?*, Berlin 1920; J. Ortega Y Gasset, *Prólogo a J. F. Herbart, Pedagogia general derivada del fin de la educación*, Madrid 1920; O. Carlsen, *Norwegische Nachfolge Herbarts*, in «Nationalsozialistisches Bildungswesen», VI (1941), pp. 288-294; K. Vleeschauer, *Over Herbart en den invloed van de Herbart'sche paedagogiek in de Dietsche landen*, in «Ons middelbaar Onderwijs», XXI (1941), pp. 99-108; T. Fritsch, *Der Ertrag des Herbart-Erinnerungs-Jahres 1941*, in «Der deutsche Volkserzieher», VII (1942), pp. 28-31; C. A. Lobeck, *Nachruf auf Herbart*, in *Unsterblichkeit* (Hrsg. G. Pohl), Berlin 1942, pp. 114-117; Th. Dietrich, *Der Streit um die objektiv-gültige Unterrichtsmethode seit Herbart*, Jena 1946; N. Petruzzellis, *La Pedagogia herbartiana*, Bari 1946; D. Bakan, *The exponential growth funktion in Herbart and Hull*, in «The American Journal of Psychology», LXV (1952), pp. 307-308; H. Holstein, *Die Grundstruktur der Bildung bei Kant, Herbart und Fröbel*, Köln 1954; S. Yamagiwa, *Development of "the educative instruction" in Herbartians*, in «Japan Science Review, Literature, Philosophy and History», VI (1954), pp. 33-35; H.

D. Raapke, *Der systematische Ansatz für das Problem des freien Raumes in der pädagogischen Theorie Herbarts*. Das Problem des freien Raumes in jugendleben, Göttingen 1958; S. Strasser - A. Monshovwer, *Herbart als opvoedkundig denker*, Nimwegen 1968; J. Zumr, *Die Theoretischen und methodologischen Voraussetzungen der Herbartischen Metaphysik*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie» (1968), 1, pp. 185-199; H. B. Dunkel, *Herbartianism comes to America*, in «History of Education Quarterly», IX (1969), pp. 202-233; C. Martens, *Een nieuwe visie op J. F. Herbart*, in «De katholieke Schoolgids», XXVII (1973), pp. 167-176; R. Ahrbeck (Hrsg.), *J. F. Herbart: 1776-1976*, Halle (Saale) 1976.

INDICE DEI NOMI

- ABICHT J. H., 88.
AMMON C. F., 22.
ARISTOTELE, 73-74, 149, 190.
ARNAUD E., 240.
ASMUS W., XIII, xv, 3, 37, 53, 61, 70,
140, 171, 181, 186, 197.
AYRAULT R., 5.
- BAGESSEN J. I., 50.
BAHRDT K. F., 38.
BARONE F., 116, 204, 207, 214.
BASEDOW J. B., 37, 39.
BAUM G., 4.
BAUMEISTER F. C., 36.
BAUMGARTEN S. J., 36.
BAUSOLA A., 24.
BEHLER E., 96.
BELLERATE B. M., 3, 139, 171.
BENEKE F. E., 35, 41.
BERGER E., 70.
BERKELEY G., 15.
BLASS J. L., 141.
BLÜDBORN J., 44.
BOBBIO N., 6.
BÖCKH A., 200.
BODEI R., 23, 110.
BÖHLENDORFF L. U., 86, 142-144.
BOLZANO B., 219.
BONITZ H., 200.
BOOLE G., 204, 220.
BOUCHER M., 49.
BOUTERWEK F. L., 180.
BRANDIS C. A., 3.
- BRATCH M., 48.
BRAUN L., 73.
BRENTANO F., xv.
BUHLE J. G., 180.
BUSCH F. W., 244.
- CANTONI R., 96.
CAPESIUS J. F., 2, 64, 114, 150.
CAPRA F., 5.
CARUS F. A., 203.
CASSIRER E., 3-4, 29, 36, 223, 240, 250.
CERMIGNANI B., 240.
CESA C., 22, 205.
CHIODI P., 48, 76.
CICERONE M. T., 51.
CODIGNOLA E., 90.
COLORNI R., 249.
CONDILLAC E. B. DE, 36.
CONTE A. G., 204.
- DE FERRI E., 110.
DEMOCRITO, 146.
DE NEGRI E., 102.
DE SANCTIS N., 110.
DESCARTES R., 94.
DE TONI G. A., 240.
DIELS H., 73.
DI VONA P., 96.
DÖPP-VORWALD H., 171.
DROZ J., 49.
- EBERHARD J. A., 237.
EINSTEIN A., 236, 340.

- EPICURO, 190.
 ERACLITO, 199-200.
 ESCHEN F. A., 86.
- FACHINELLI E., 249.
 FADINI A., 88.
 FERGNANI F., 96.
 FEUERBACH P. A. von, 187.
 FICHTE J. G., 1-4, 9-10, 12-17, 21-24, 29-30, 32-33, 35, 50, 52-54, 56-57, 59, 61, 64, 66-72, 75, 78, 81-89, 91-92, 95, 98-99, 101-105, 108-117, 121-123, 125-127, 129-132, 135-138, 141-147, 149-150, 159, 163, 173-174, 180, 182-183, 187, 189, 192, 196, 203, 205, 208, 225.
 FISCHER J. K., 138, 142.
 FLITNER W., 89.
 FORBERG F. K., 52, 82.
 FRANK A., 4.
 FREUD S., xv, 248.
 FRIES J. F., xiv, 32, 64, 87, 203.
 FRIGO G., 96.
 FRITZSCH Th., 170.
 FÜLLEBORN G. G., 73-74.
- GALVANI L., 223.
 GARIN E., 73.
 GARVE C., 73.
 GAUSS K. F., xv, 240.
 GEBHARDT C. G., 96.
 GENT W., 236-237.
 GENTILE M., 24.
 GEYMONAT L., 204, 223.
 GOETHE J. W., 96.
 GÖRLAND I., 113.
 GRASSMANN H., 240.
 GRIES D., 61, 85-86, 170, 179.
 GRÜNWARD M., 96.
- HALEM G. A. von, 50, 57, 141, 170, 180.
 HARTENSTEIN G., 73, 107, 150.
 HARTMANN N., xv.
 HAYM R., 89.
 HEGEL G. W. F., xiv, 23, 36, 49, 73, 90, 92, 95-99, 102, 110, 138, 182, 205-206, 224-225, 250.
- HEISE G. A., 186.
 HELVETIUS C. A., 36.
 HENDEWERKS K., 164.
 HERDER J. G., 96.
 HÖLDERLIN F., 49, 95-96, 138.
 HOLLENBERG O., 38.
 HORN F., 143.
 HUBENSTEINER B., 187.
 HÜLSEN A. L., 88-90, 105, 135-136.
 HUME D., 36, 81, 239.
 HUSSERL E., xv.
 HUTCHESON F., 36, 72, 166.
 HUYGENS C., 239-240.
- JACOBI F. H., 4-10, 12, 23, 25, 27-29, 80-87, 96-97, 103, 105, 119, 132, 203.
 JAMMER M., 236, 240.
 JOERGENSEN J., 204.
 JUNG F. W., 83.
- KANT I., 2-4, 6-11, 15, 23, 26, 30, 33, 35-37, 41-42, 44-45, 47-48, 51, 64, 67, 69, 71, 73-77, 79-81, 83-84, 92, 94, 99, 101, 103, 105, 109, 111, 118, 138, 143, 146-147, 149, 163, 166-167, 170, 172-174, 181-182, 186-187, 192, 195-196, 204, 206-208, 214, 216-217, 222-223, 227-228, 234-235, 239, 241, 250.
 KÄSTNER A. G., 142, 237.
 KIESEWETTER J. G. K. C., 216.
 KÖPPEN F., 203.
 KNEALE M., 204-205.
 KNEALE W. C., 204-205.
 KRANZ W., 73.
 KRETZCHMAR J. R., 139.
 KRUG W. T., 216.
- LABRIOLA F., xv.
 LANGE M. G., 72.
 LAUTH R., 113.
 LEIBNIZ G. W., 94, 120, 146, 149, 204, 208, 239.
 LESS E., 39.

- LESSING G. E., 5, 97.
 LEON X., 35, 52, 61, 83, 113.
 LICHTENBERG G. C., 96.
 LINDAU H., 83.
 LOCKE J., 31, 36, 72, 75, 81, 149.

 MACH E., xv.
 MAIMON S., 12, 30, 92, 105.
 MANGANARO P., 88.
 MANGIAGALLI M., 238.
 MANGIONE C., 204-205.
 MARINO L., 39, 142, 180.
 MASSOLO A., 24, 26, 97, 113.
 MAUXION M., 2, 81, 240.
 MAUZI R., 40.
 MELLIN G. S., 75.
 MELANDRI E., 204.
 MENDELSSOHN M., 5, 48.
 MERKER N., 38.
 MITTNER L., 49.
 MOISO F., 36, 111.
 MONI A., 205.
 MONTESQUIEU C. L., 36.
 MONTGELAS M. von, 187.
 MOORE G. E., xvi.
 MUHRBECK F., 85, 142.

 NEWTON I., 236.
 NIEMEYER A. H., 193.
 NIETHAMMER F. I., 21, 82, 89-91, 98.
 NOHL H., XIII.
 NOVALIS, 95.

 OLBER A. W., 165.
 OMIERO, 140, 178.

 PALA A., 236.
 PAREYSON L., 13-14, 36, 57, 96, 101,
 111, 113, 197.
 PARMENIDE, 73-74, 198-200.
 PASQUINELLI A., 3.
 PERONE U., 36.
 PESTALOZZI J. F., 139, 160.
 PETERSEN P., 72-73.
 PETTOELLO R., 33, 82, 187.
 PFISTER J. C., 96.
 PHILONENKO A., 49.

 PIEPER A., 22, 99.
 PLATNER E., 70.
 PLATONE, 42, 72-74, 149, 190, 192, 194-
 201.
 POCAR E., 89, 95.
 POEL G., 61.
 POGGI S., 3, 219, 225, 244, 250.
 PRETI G., xvi, 111, 240.
 PUPI A., 119.

 RAAPKE H. D., 244.
 REIMARUS H. S., 38, 216.
 REINHOLD K. L., 12, 30, 67-68, 73, 83,
 88, 92, 99, 111, 116, 143, 149, 156,
 182, 203.
 RIEDEL M., 44.
 RIEMANN B., xv, 240.
 RIST J. G., 59-63, 65-66, 69, 81, 89,
 105, 108, 139, 143.
 RITTER J., 44.
 ROMANO D. F., 244.
 ROSENKRANZ K., 23, 138.
 RUSSELL B., xvi.

 SALONI A., 114, 138, 197.
 SANNA G., 90.
 SCARAVELLI L., 240.
 SCHAD J. B., 132.
 SCHELLING F. W. J., 4, 10, 17, 21-24,
 26-27, 29, 32, 36, 49, 59, 70, 81, 87-
 114, 117-126, 128-129, 131-138, 141,
 143, 145, 153, 161, 163, 165, 187,
 192, 196-198, 200, 205, 210, 245.
 SCHELLING K. F. A., 98.
 SCHILLER F., 35-36, 166.
 SCHLEGEL A. W., 89.
 SCHLEGEL F., 83, 89-90, 95-96.
 SCHMIDT R., 237.
 SCHMIT R., 206.
 SCHNURRER C. F., 22.
 SCHOLZ H., 5, 204-205.
 SCHREIBER W., 187.
 SCHULZE G. E., 12, 67, 92, 95, 119.
 SCHULZE J., 36.
 SCHÜSSLER I., 13.
 SCHWAB J. C., 88.
 SEMERARI G., 22, 24, 110.

- SHAFTESBURY A. A. COOPER (conte di), 36, 72, 166.
 SMIDT J., 51, 61, 66, 69-70, 89-90, 107-108, 143, 160, 164, 179.
 SMITH A., 72.
 SOCRATE, 74, 92.
 SFALDING J. J., 36.
 SPINOZA B., 5-6, 12-14, 27-28, 80, 84, 94-99, 101, 103, 105-106, 133, 136, 192.
 STÄUDLIN C. F., 22.
 STECK J. R., 142-143.
 STEIGER C. von, 202-203.
 STEIGER K. F., 138, 160.
 STEIGER K. F. von Tschugg, 138.
 STEFFENS H., 113.
 STORR G. C., 22.
 TASSO T., 61.
 TENNEMANN W. G., 72, 198, 200, 203.
 TIEDEMANN D., 72.
 TILGHER A., 14.
 TILLIETTE X., 24, 90, 99, 110, 113, 120.
 TRÄGER F., 3-4.
 TREDELENBURG F. A., 73, 238.
 TRETTL H., 249.
 UELTZEN H. W., 36, 39, 41.
 VAHINGER H., 237.
 VENN J., 204.
 VERRA V., 45, 50, 96.
 VIDDOSICH G., 30.
 VLEESCHAUWER H. J. DE, 88.
 VOLPICELLI I., 236, 244.
 VORSMANN N., 197.
 WALTHER H., 139.
 WALTHER W. E. O. M., 73.
 WIGET Th., 170-171.
 WILLMANN O., 170.
 WOLFF Ch., 39, 42-44, 48, 94, 142, 149, 208-210, 245.
 WOLTMANN K. L., 51, 53.
 WUNDT W., 3, 244.
 ZENONE, 190.
 ZIEMSEN T., 86, 140, 170.
 ZILLER T., 165.
 ZIMMERMANN R., 63.

**Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza**