

LOGICA ONTOLOGIA ED ETICA

Studi in onore di Raffaele Ciardone

a cura di

**Domenico Bosco, Roberto Garaventa
Luigi Gentile, Claudio Tuozzolo**

F

Filosofia

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

LOGICA ONTOLOGIA ED ETICA

Studi in onore di Raffaele Ciafardone

a cura di

**Domenico Bosco, Roberto Garaventa
Luigi Gentile, Claudio Tuozzolo**

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, Dipartimento di Filosofia, Scienze Umane e Scienze dell'Educazione e dell'Università degli Studi di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane.

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Presentazione, di <i>Luigi Gentile</i>	pag. 9
Introduzione. Illuminismo e storiografia: logica, ontologia ed etica negli studi di Raffaele Ciafardone, di <i>Claudio Tuozzolo</i>	» 11
Produzione scientifica di Raffaele Ciafardone, a cura di <i>Roberto Garaventa</i>	» 25
Studi	
Da Kant a Foucault: il trascendentale e lo storico, di <i>Luigi Alici</i>	» 29
Teoresi e storia. Note sull'interpretazione fenomenologica di Eraclito di Klaus Held, di <i>Adriano Ardovino</i>	» 48
Georg Simmel sociologo del lavoro, di <i>Adele Bianco</i>	» 67
Il <i>credo</i> deweyano nella scuola italiana del secondo Novecento, di <i>Gaetano Bonetta</i>	» 86
L'inconveniente kantiano. Riformulazioni del rapporto tra immaginazione e ragione nel sistema hegeliano nel confronto con Kant, di <i>Rossella Bonito Oliva</i>	» 97
«Esprit curieux et yeux mauvais». La curiosità tra antichi e moderni (secc. XVI/XVIII), di <i>Domenico Bosco</i>	» 111
L'etica della libertà tra relativismo e pluralismo, di <i>Giuseppe Cacciatore</i>	» 139

Kant sulla pluralità dei mondi (1746-1755), di <i>Emanuele Cafagna</i>	pag. 154
La soggettività tra <i>logos</i> e <i>pathos</i> , di <i>Giuseppe Cantillo</i>	» 172
Espressione e significato nelle <i>Ricerche Logiche</i> di Husserl, di <i>Claudia Casadio</i>	» 190
Diritto, morale e diritti dell'uomo in Michel Villey, di <i>Michele Cascavilla</i>	» 205
Il <i>sapere</i> con cui la <i>fede</i> deve confrontarsi. Franz Rosenzweig interprete dell'illuminismo, di <i>Francesco Paolo Ciglia</i>	» 216
Sacra Scrittura e potere politico in Hobbes, di <i>Emilio De Dominicis</i>	» 232
E.W. von Tschirnhaus e la «genuina philosophia», di <i>Federica De Felice</i>	» 255
L'Occidente fra secolarizzazione e desecolarizzazione, di <i>Pietro De Vitiis</i>	» 270
Valori e storia nella formazione del codice culturale europeo, di <i>Francesco Donadio</i>	» 279
Anti-Husserl, fenomenologia della percezione in Wittgenstein, di <i>Rosaria Egidì</i>	» 292
Il «riposo di Dio»: tolemaismo filosofico di sant'Agostino?, di <i>Giuseppe Fidelibus</i>	» 309
Passioni e dolore: l'Aquinate come interlocutore di rilievo nel dibattito attuale, di <i>Umberto Galeazzi</i>	» 322
La religione della magia nelle <i>Lezioni di filosofia della religione</i> di Hegel, di <i>Roberto Garaventa</i>	» 339
L'insegnante: identità e sviluppo professionale, di <i>Lucia Genovese</i>	» 354
Filosofia e psicologia nel pensiero di Henri Bergson, di <i>Luigi Gentile</i>	» 370
Con quale futuro, di <i>Piergiorgio Grassi</i>	» 384
Identità e integrazione tra religione e democrazia, di <i>Eugenio Mazarella</i>	» 394

Reimarus, Lessing, Kant. Tre suggerimenti di laicità per la società civile, di <i>Nicolao Merker</i>	pag. 413
Matteo Ricci filosofo. Appunti per una ricerca, di <i>Filippo Mignini</i>	» 427
I fondamenti epistemologici dell'idealtipo weberiano, di <i>Albertina Oliverio</i>	» 443
Organismo e riflessione. Plotino e la natura dell'essere vivente, di <i>Enrico Peroli</i>	» 456
Né con Nietzsche né con Kant. La critica di Alfred Fouillée al «moralismo» kantiano, di <i>Gregorio Piaia</i>	» 471
Una nota sulla confutazione socratica, di <i>Mario Piazza</i>	» 483
William James tra Lotze, Fechner e Mach, di <i>Stefano Poggi</i>	» 496
Bernanos, il dolore sublimato, di <i>Bernardo Razzotti</i>	» 506
Per una nuova alleanza educativa, di <i>Saverio Santamaita</i>	» 528
A proposito dell'edizione critica dell' <i>Absolutheit</i> troeltschiana, di <i>Fulvio Tessitore</i>	» 542
Giordano Bruno e il vincolo della concordia, di <i>Nicoletta Tirinnanzi</i>	» 557
Scienze storico-sociali e riferimento ai valori: Croce, il paragone ellittico e il futuro del sogno socialista, di <i>Claudio Tuozzolo</i>	» 572

Presentazione

Luigi Gentile

Raffaele Ciafardone compie settant'anni e numerosi studiosi e docenti, suoi colleghi e amici, hanno colto con gioia l'occasione per ribadirgli stima e affetto, unendosi al Dipartimento di Filosofia, Scienze umane e Scienze dell'educazione, che ha preso l'iniziativa di celebrarne la ricorrenza genetliaca con una raccolta di saggi in suo onore.

Il prof. Ciafardone è tra quelle persone che hanno un forte effetto rassicurante e ti rendono, sotto un certo aspetto, la tua libertà. Nemico di ogni formalismo, esige, soprattutto da se stesso, serietà, disciplina e impegno, puntando più sulle cose che sulle parole; franco e riservato, ogni incontro con lui, anche se di poche parole, è sempre tonico e stimolante.

Lo incontrai la prima volta durante un seminario su Platone, organizzato dalla Cattedra di Storia della Filosofia antica dell'allora "Libera Università degli Studi di Chieti", alla cui nascita contribuirono, consorziandosi, i Comuni e le Province di Chieti, Pescara e Teramo. Nel dibattito che ne seguì, apprezzai molto il suo intervento, perché non era volto a ostentare scienza e dottrina, ma piuttosto a confrontare il suo punto di vista, con l'intento di contribuire, per parte sua, a far cogliere sul tema in esame l'autentico pensiero del filosofo antico.

Tale atteggiamento, tipico di chi serve la verità e non già di chi se ne serve, mi colpì favorevolmente e mi spinse a congratularmene immediatamente con lui. Iniziò così la nostra amicizia che si è, con il passare degli anni, consolidata, specialmente dopo il suo trasferimento dall'Università degli Studi di L'Aquila, nella quale era Ordinario di Storia della Filosofia sin dal 1980, a quella, ormai statizzata, di Chieti-Pescara, dove, avendolo avuto collega di insegnamento, direttore di Dipartimento e preside di Facoltà, ho potuto apprezzarne la non comune levatura intellettuale, la grande umanità e il vivo senso dell'amicizia e della lealtà, con degli slanci da idealista senza illusioni.

I suoi innovativi studi su importanti esponenti della filosofia tedesca del secolo XVIII e la cura di edizioni critiche delle loro opere più significative

danno la misura esatta della sua perspicacia interpretativa e della capacità di leggere dei testi, non di rado correggendo fuorvianti schemi storiografici da lungo tempo resistenti. Esempio di uno stile e di un rigore intellettuale che mostra come in lui cultura e vita non sono separate, ma si intersecano e si fondono.

Nei diversi incarichi accademici ricoperti, «sempre pospuose la sinistra cura» (Dante, *Paradiso*, XII, 129), operando non in vista del bene particolare, ma del bene comune, nel quale il particolare, che vi è compreso, si purifica e si idealizza. Da direttore di Dipartimento e preside di Facoltà, carica che tuttora ricopre, si è molto impegnato per il potenziamento e il consolidamento delle due istituzioni, migliorandole in qualità e quantità, promuovendo proficui scambi scientifici con altri atenei italiani e stranieri, attento a una formazione che non deluda la fiducia dei giovani studenti, a cui non perde occasione di rivolgere parole di incoraggiamento, ma anche di verità, sottolineando quanto l'esistenza, al di là delle apparenze, comporti di fatiche, sacrifici e impegno.

Quella del prof. Ciafardone è una vita dedicata alla ricerca, all'insegnamento e all'università, intesa non già come il luogo in cui fare carriera o acquisire ed esercitare potere, ma come comunità di docenti e discenti, i quali, pur in ruoli diversi, lavorano per la crescita della società del domani. A lui, generoso e valente maestro, si rivolgono tanti giovani studiosi per essere guidati nei loro percorsi di ricerca, riconoscendogli autorevole competenza, sincerità e discrezione, che sono poi le caratteristiche che lo contraddistinguono sia come uomo che come studioso.

Queste le considerazioni per le quali mi è particolarmente caro esprimere all'amico e collega Raffaele, anche a nome degli altri curatori del volume, del Dipartimento tutto e dei tanti che nel mondo universitario lo conoscono e apprezzano, profonda gratitudine e vivo ringraziamento, convinto che il suo magistero ci sarà sempre di sprone e di guida.

*Illuminismo e storiografia:
logica, ontologia ed etica
negli studi di Raffaele Ciafardone*

Claudio Tuozzolo

Secondo una definizione, certamente parziale (e legata a una visione sostanzialmente ‘militante’ dell’opera del filosofo), l’Illuminismo è stato essenzialmente un movimento che ha «strappato gli uomini [...] all’indolente culto del fattuale»¹. Quest’idea deriva da una prospettiva che sottolinea in modo unilaterale l’aspetto critico-idealista tipico dell’Illuminismo al quale, fra la fine dell’Ottocento e i primi del Novecento, amava richiamarsi la neokantiana filosofia dei valori. Più che un movimento legato *esclusivamente* alla polemica contro il «fattuale» l’Illuminismo, invece, è stato, forse, più semplicemente, un articolato processo culturale di difesa *laica* di tutto ciò che è ‘ragione’.

Perciò, probabilmente, l’eredità più significativa di questo vasto movimento consiste proprio nella settecentesca ragionevole valorizzazione del razionale che Hegel amava paragonare alla nuova luce che il movimento sofisticato era riuscito a diffondere, a suo tempo, nella cultura greca². Che l’Illuminismo non possa più essere considerato semplicemente come il luogo dell’esaltazione della ragione, il momento della vittoria degli ideali sui fatti, è il primo evidente risultato delle accurate ricerche storiche di Raffaele Ciafardone. A suo avviso, l’indagine storica concreta sull’Illuminismo inglese, francese e tedesco, dimostra³ che

indubbiamente il secolo XVIII è l’epoca della ragione, ma – occorre subito precisare – di una ragione che è impegnata a tracciare i propri limiti conoscitivi e a evitare scrupolosamente di oltrepassarli⁴.

1. E. Lask, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Eugen Herrigel, Mohr, I. Band, Tübingen 1923, p. 335.

2. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Philipp Reclam jun., Leipzig 1982, vol. I, p. 335; v. l’ed. it.: *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, vol. II, 1932, p. 8.

3. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, pp. 13-26.

4. Ivi, p. 13.

Sulla scia di studiosi come G. Tonelli, Ciafardone delinea efficacemente l'idea di una "debolezza" della ragione nell'età dell'Illuminismo⁵ che non ha nulla a che fare con le debolezze mistico-religiose spesso esaltate dall'ermeneutica filosofica contemporanea, in quanto assume, al contrario di quest'ultima, l'atteggiamento ragionevole e *laico* tipico della mentalità dell'età dei lumi.

In questo senso va notato come il modo nel quale Ciafardone ha affrontato il lavoro storiografico appaia 'equo' e ragionevole, ossia caratterizzato da quella *Billigkeit* che l'ermeneutica illuminista voleva porre coscientemente alla base della corretta interpretazione dei testi⁶. L'atteggiamento di Ciafardone nei confronti degli autori della storia della filosofia pare in altri termini essenzialmente laico, e laico proprio nel senso (rammentato da N. Merker) che la parola assume nel mondo illuminista.

Nella terminologia degli illuministi, osserva Merker,

campeggiava la coppia antinomica "laico-clericale". La usavano nel significato originario greco dei termini, dove *laikós* era l'appartenente al *laós*, al "popolo" come popolazione intera e indivisibile, e *klerikós* il membro di un *klêros* o "gruppo a sé stante", separato dal popolo comune⁷.

Il non voler assumere la prospettiva di una parte, di un gruppo a sé; il non essere di parte, diviso, ma vedere le cose con la ragionevolezza di chi sta dalla parte di tutti, del *laós*, dell'intera popolazione, questo è il senso del termine 'laico'. E questo è anche l'invito ragionevole dell'Illuminismo; l'attenzione all'«autore ragionevole (*verstántig*)»⁸ alla quale la più corretta storiografia non può rinunciare. Non vi è buona indagine ermeneutica senza il sereno presupposto di chi, interpretando, rispetta l'altro (che viene interpretato) come se

5. Ivi, p. 13 nota.

6. Sull'idea di *aequitas hermeneutica* e di ragionevolezza cfr. le osservazioni svolte da G. F. Meier (*Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757; nuove edizioni: Stern, Düsseldorf 1965; e Meiner, Hamburg 1996, par. 39) e precedentemente da C. Wolff (*Gesammelte Werke*, edizione fototipica a cura di J. Ecole, H.W. Arndt, J.E. Hofmann, M. Thomann e C.A. Corr, Olms, Hildesheim-New York 1965 ss., I. Abt., I. Band, *Vernünftige Gedanken (I)*, (*Deutsche Logik*), Olms, Hildesheim 1965, cap. XII, par. 1 e 4, pp. 228-9; trad. it.: *Logica tedesca. In appendice la Corrispondenza di J.H. Lambert con G.J. Holland e Kant*, a cura di R. Ciafardone, Pàtron Editore, Bologna 1978, pp. 149-50).

Su questi temi v. L. Cataldi Madonna, *Die Unzeitgemässe Hermeneutik Christian Wolffs*, in A. Bühler (Hrsg.), *Unzeitgemässe Hermeneutik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, pp. 26-42) e C. Tuozzolo, *Equità e perfezione: due principi ermeneutici nuovamente attuali*, «Paradigmi», 47, 1998, in particolare pp. 340-8.

7. N. Merker, *Reimarus, Lessing, Kant. Tre suggerimenti di laicità per la società civile*, v. oltre, p. 414.

8. C. Wolff, *Deutsche Logik*, cit., cap. XII, parr. 1 e 4, pp. 228-9, trad. it. cit. pp. 149-50.

stesso: come membro dell'«indiviso popolo», dell'umanità che sa che non può comprendere sé se non comprendendo l'«altro» (ad es. un testo) come un Sé ragionevole⁹.

Ora non vi è dubbio che è proprio questa prospettiva laica e 'illuminista' che ha mosso le indagini storiografiche di Raffaele Ciafardone e, d'altronde, il primo contributo che esse hanno apportato alla conoscenza dell'Illuminismo tedesco è proprio la coscienza della sua natura laico-popolare. L'Illuminismo tedesco, osserva Ciafardone già nell'*Introduzione* alla antologia *L'Illuminismo tedesco* del 1983 (pubblicata in edizione tedesca nel 1990¹⁰), nasce con Thomasius¹¹, e vuol essere, potremmo aggiungere, sapere del 'popolo intero', ossia sapere mondano, non clericale: *Welt-Weisheit*. Per Thomasius (ossia per il professore che ha il coraggio, nel semestre 1687-88, di rompere il dominio del latino e di tenere, per la prima volta in Germania, un corso universitario in lingua volgare) chiamare la «*philosophia*» *Weltweisheit* significa non solo usare (invece della lingua del clero) la lingua del popolo, la lingua borghese, ma anche appellarsi a un termine nato dalla contrapposizione fra 'laici' e 'clericali', e schierarsi chiaramente dalla parte della «*irdische weisheit*»¹². Come noto l'intento di Thomasius è tutt'altro che irreligioso, ma la religiosità cristiana che egli difende (e a cui egli riapproda esplicitamente una volta superata la ultrareligiosa parentesi pessimistico-pietista del 1696¹³) è intimamente 'laica', perché muove dalla valorizzazione del 'popolo indiviso', ossia dell'Uomo.

Ciafardone ha insistito in più occasioni sull'importanza della figura del «“fondatore” dell'Illuminismo tedesco» (un tempo «quasi del tutto» ignorata

9. La migliore ermeneutica romantica non può non condividere quest'idea illuminista: l'idea secondo cui l'interpretazione corretta si realizza solo su una base 'laica', ovvero presupponendo l'umanità come 'popolo indiviso'. Schleiermacher, ad esempio, nel momento stesso in cui sostiene l'ineffabilità dell'individuo, afferma comunque che il comprendere è connesso proprio a divisioni (a differenze fra gli uomini) in linea di principio *superabili*. A suo avviso «la comprensione che va da sé» si realizza «quando il pensare e la connessione dei pensieri sono in entrambi gli interlocutori una sola e identica cosa»; infatti il «compito» del comprendere consiste nell'«entrare nella natura e nei fondamenti delle differenze», ma sapendo che «in ogni volontà di comprendere un altro si presuppone già che la differenza sia risolvibile (*dass die Differenz auflösbar ist*)»; F.D.E. Schleiermacher, *Lezioni del 1832-33*, in Id., *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi, Rusconi, Milano 1996; pp. 490-1.

10. R. Ciafardone, N. Hinske, R. Specht (Hrsg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Reclam Ditzingen, Stuttgart 1990.

11. R. Ciafardone (a cura di), *L'Illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, pp. 12-3.

12. Sulla storia del termine *Weltweisheit* cfr. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 14. Bd., I. Abt., I. Teil, bearbeitet von A. Goetze, S. Hirzel, Leipzig 1955, colonne 1727-8.

13. Cfr. R. Ciafardone, *Introduzione*, in C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, a cura di R. Ciafardone, testo tedesco a fronte, Sigraf, S. Silvestro-Pescara 2005, pp. XII-XIII.

in Italia)¹⁴. Sulla antropologia antimetafisica di Thomasius (sulle sue critiche alle astrattezze sillogistiche¹⁵), sul suo filosofare semplice, diretto e concreto che si ispira al modello socratico (al filosofo che discorre «quotidianamente», «sulla piazza», «della virtù»¹⁶).

Il frutto più maturo di questo lavoro storico-critico dedicato a Thomasius, iniziato nell'ambito dello studio del 1978 *L'Illuminismo tedesco*¹⁷, è stata la cura della ripubblicazione, nel 2005, della edizione di Halle del 1692 della *Einleitung zur SittenLehre* e la traduzione italiana di tale testo¹⁸. Il modo in cui Thomasius declina la citata 'equità' illuminista emerge chiaramente da questo testo per il quale il vero scopo della saggezza è la «tranquillità d'animo (*Gemüths-Ruhe*)»¹⁹, ovvero l'epicureo «tranquillo diletto (*ruhige Belustigung*)»²⁰ coltivato in una prospettiva per la quale «la sola conoscenza di sé è la parte essenziale del sommo bene»²¹.

Ciafardone ha dedicato particolare attenzione alla «prima fase» dell'Illuminismo tedesco. Così, grazie alla sua opera, oggi, trascorsi molti anni dal 1978, non si può certamente più affermare che in Italia tale «prima fase» sia rimasta «poco esplorata»²². L'asse della lettura complessiva dell'Illuminismo tedesco che tale opera ci ha fornito *in un primo tempo* è stato rappresentato dalla contrapposizione fra «l'ideale, vagheggiato da Cartesio, Spinoza e Tschirnhaus, di trasporre la rigorosità scientifica della scienza matematica al campo proprio della filosofia», ossia l'ideale che «tornerà ad esercitare il suo fascino (...) con Christian Wolff», e l'attenzione a ciò che è pratico ed empirico che si manifesta con Thomasius e più tardi con la «decisa reazione alla filosofia wolffiana (...) ad opera soprattutto di Crusius e Kant»²³.

Nel corso del suo lungo itinerario di studi Raffaele Ciafardone ha però messo in evidenza che non si può interpretare l'Illuminismo tedesco sulla base di una rigida contrapposizione fra razionalisti ed empiristi. In particolare, ad esempio, l'accurata ripresentazione di due opere fondamentali di Wolff, la

14. R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico teologiche (1690-1765)*, Il Velino, Rieti 1978, p. 38.

15. Cfr. *Einleitung zur Vernunftlehre*, Halle 1691, ristampa a cura di Werner Schneiders: Olms, Hildesheim 1968, 12° Hauptstück, par. 21, p. 270; R. Ciafardone (a cura di), *L'illuminismo tedesco*, cit., pp. 114-5.

16. R. Ciafardone, *Introduzione*, in R. Ciafardone (a cura di), *L'illuminismo tedesco*, cit., p. 13.

17. R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico teologiche (1690-1765)*, cit.

18. C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, cit.

19. C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, cit., 2° Hauptstück, par. 126, p. 112.

20. Ivi, par. 65 ss., pp. 85-6.

21. *Ibidem*.

22. R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico teologiche (1690-1765)*, cit., p. 7.

23. Ivi, p. 18.

*Logica tedesca*²⁴ e la *Metafisica tedesca*²⁵, ha messo in evidenza come il razionalismo wolffiano debba esser letto certamente come una reazione alla filosofia antimetafisica di Thomasius, ma anche come un fenomeno culturale molto complesso che si pone alla base della rinascita in Germania della metafisica. Il Wolff che Ciafardone ha riportato all'attenzione degli studiosi può essere considerato il padre della filosofia tedesca contemporanea in quanto Wolff è colui che ha 'costruito' la lingua filosofico-metafisica dei tedeschi. Solo grazie a Wolff la lingua 'borghese', la lingua quotidiana, dei tedeschi si è appropriata della riflessione ontologica, logica e teologica. Wolff si oppone a Thomasius, vuole ricollegarsi alla tradizione scolastica e a Leibniz, ma accoglie l'idea di insegnare in tedesco e di praticare un filosofare semplice, diretto, comprensibile al popolo. Egli si muove sulla linea dell'attacco laico alla lingua di un *klêros* (di un "gruppo a sé stante") quando, coscientemente²⁶, si impegna nell'opera di traduzione in tedesco della terminologia della tradizione filosofico ontologico-metafisica, e scrive: «la nostra lingua è molto più adatta alle scienze che non la lingua latina»²⁷.

D'altronde, nel 1724, Wolff afferma esplicitamente che la metafisica, «la quale di solito si reputa puramente speculativa», egli la insegna con l'«intenzione [...] rivolta alla prassi»²⁸. Così, di fatto, Wolff si pone come Thomasius dalla parte della «*irdische weisheit*», ma a differenza di quest'ultimo non crede che l'umana *Weltweisheit* non abbia a che fare con il sapere divino, anzi parla di Dio come di un «*Welt-Weiser*» (Dio è, a suo avviso, «*ein vollkommener Welt-Weiser*») ²⁹. L'attenzione alla prassi e al mondano che caratterizza la filosofia di Thomasius non viene respinta da Wolff, egli piuttosto costruisce una filosofia che vuol conciliare il 'mondo', il 'popolo intero', con la metafisica e con l'ontologia.

24. C. Wolff, *Logica tedesca*, cit.

25. Cfr. C. Wolff, *Metafisica tedesca. Pensieri razionali intorno a Dio al mondo, all'anima dell'uomo e anche a tutti gli enti in generale*, testo tedesco a fronte, a cura di Raffaele Ciafardone, Rusconi, Milano 1999, e la seconda edizione di tale testo rivista e notevolmente ampliata (con la pubblicazione anche delle *Anmerkungen* del 1724): C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, testo tedesco a fronte, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

26. Cfr. C. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., I Abt., Band 9, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften die er in deutscher Sprache heraus gegeben*, Hildesheim - New York, Olms, 1973, par. 16, p. 26.

27. Ivi, p. 27.

28. *Anmerkungen zur deutschen Metaphysik*, par. 72, in C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., p. 1004-5.

29. C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., parr. 914, 973, 1036-7; pp. 712-3, 754-7, 796-9.

La lettura dell'antologia di scritti del M. Mendelssohn e dell'*Introduzione* di Ciafardone³⁰ conferma questa tesi. Se si può parlare della filosofia del wolffiano Mendelssohn come della massima espressione della *Populärphilosophie*, si deve però negare l'idea secondo cui la 'filosofia popolare' non è altro che una filosofia superficiale e divulgativa, nel senso deteriore del termine. Piuttosto la *Populärphilosophie* promossa dai wolffiani va interpretata come una filosofia che, come osserva Ciafardone, prosegue (in modo nuovo) «la via antropocentrica tracciata da Thomasius»³¹. La filosofia di Mendelssohn è 'popolare' in quanto è 'laica', è rivolta al popolo, ma, come quella di Wolff, è sistematica, e vuol contrapporre al materialismo francese e all'empirismo inglese la tradizione metafisica.

Inoltre Ciafardone, insistendo sull'importanza dell'esperienza (e dell'«*ars inveniendi*»)³² nella fondazione wolffiana della metafisica, ha mostrato la debolezza di una storiografia che contrappone rigidamente le due correnti dell'Illuminismo tedesco (razionalismo ed empirismo). Per Wolff, ricorda fra l'altro Ciafardone³³, l'«esperienza è la pietra di paragone» per ciò che insegna la psicologia razionale³⁴; per la filosofia wolffiana si tratta perciò di «unire la ragione con l'esperienza, riconoscendo alla prima il diritto di collegare fra loro le verità che l'esperienza ci garantisce» e di indurre «la natura a dare la prova di ciò che abbiamo enucleato attraverso i sillogismi della ragione»³⁵.

Ma se i wolffiani non respinsero in modo unilaterale la prassi e l'esperienza, allora «quel processo di dissoluzione del wolffismo» su cui Ciafardone ha più volte insistito, quel processo avviato da Christian August Crusius «che si compirà con il Kant 'precritico'»³⁶, deve essere letto come un processo complesso che, *nel suo esito definitivo* (rappresentato dal criticismo kantiano), mostra di essere non una semplice «dissoluzione», ma una reale *Aufhebung*, un superamento, che del progetto wolffiano di «unire la ragione con l'esperienza» conserva più di un aspetto.

30. M. Mendelssohn, *Perfezione e armonia. Scritti vari*, a cura di R. Ciafardone, Levante, Bari 1994.

31. Cfr. *L'illuminismo tedesco*, a cura di R. Ciafardone, cit., p. 35.

32. Cfr. R. Ciafardone, *Ontologia e scienze empiriche in Christian Wolff*, "Colloquium Philosophicum", III, 1996-7, p. 250.

33. *Introduzione*, in C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., pp. XXI-XXIII.

34. C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., par. 727, pp. 582-3.

35. *Vorrede* in C. Wolff, *Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird, (Deutsche Experimentalphysik)* in Id., *Gesammelte Werke*, cit., I. Abt., Band 20, Teil I, Olms, Hildesheim-New York, 1982.

36. R. Ciafardone, *La controversia tra Christian Wolff e i teologi di Halle*, in G. Giordano (a cura di), *Filosofia ed Etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 99.

Come ho già avuto modo di osservare³⁷ ciò significa, in primo luogo, che *non è affatto soltanto formale ed estrinseco l'elogio* che Kant nella *Prefazione alla seconda edizione della Critica della ragion pura* tributa a Wolff (al «più grande dei filosofi dommatici») e, in particolare, al suo «metodo rigoroso», ovvero a quello «spirito di sistema (*Geist der Gründlichkeit*)»³⁸ che, secondo Kant, non può esser respinto se non respingendo «ad un tempo il procedimento della critica della ragion pura»³⁹. Infatti ciò che non si deve mai dimenticare è il fatto che Kant, pur muovendo da una prospettiva che (sulla scia di Crusius) sconfessa «la metafisica wolffiana aprioristica e deduttiva»⁴⁰, non punta alla eliminazione della metafisica. Egli, piuttosto, sviluppa (come nota Ciafardone) «l'ultimo grande tentativo» della «filosofia tedesca del Settecento» «di riabilitare la “regina di tutte le scienze”»⁴¹ e, dunque, riprendendo, di fatto, da un diverso punto di vista, il progetto di Wolff di restaurare l'ontologia, concepisce la stessa *Critica della ragion pura* come parte della metafisica, osservando che la metafisica comprende non solo il «sistema della ragion pura (scienza)»⁴², ma «tutta la filosofia della ragion pura, compresa la critica»⁴³.

Gli importanti studi di Ciafardone su Kant (fra cui spicca il volume del 1996 *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura*), tenendo accuratamente presenti i reali interlocutori del filosofo, puntano, in primo luogo, a chiarire il senso di tale «“metafisica” dell'esperienza» delineata dal criticismo⁴⁴.

Kant muove dal rifiuto di considerare (sulla scia di Wolff) la metafisica una scienza deduttiva e sintetica. Egli concepisce «la metafisica come scienza analitica» che, a differenza della matematica (e in generale delle scienze sintetiche), non «crea *ex nihilo* l'oggetto» ma «presuppone un oggetto già dato», anche se «in modo confuso»⁴⁵. Come già suggerito da Crusius, la sensazione, l'esperienza sensibile (ossia il 'luogo' in cui l'oggetto è dato in modo confuso), diviene così l'«inizio della ricerca filosofica»⁴⁶: Kant rifiuta l'idea wolf-

37. C. Tuozzolo, *Wolff e l'eredità della Metafisica tedesca*, “Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tre”, VII, a.a. 2000/2001, 2003, in particolare p. 88 ss.

38. *Kritik der reinen Vernunft*, a cura di R. Hirsch, Tilgner, Berlin und Wien 1924, p. 444 (v. l'ed. AA: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Bd. III, Berlin 1968, p. 22); trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 32.

39. Ivi, p. 444 (AA, III, p. 22); cfr. trad. it. p. 33.

40. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., p. 52.

41. Ivi, p. 67.

42. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 423 (AA, III, pp. 543-4); cfr. trad. it. p. 635.

43. *Ibidem*.

44. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., p. 75.

45. Ivi, p. 51.

46. Ivi, p. 52.

fiana di partire dalla «definizione»⁴⁷ e perciò, a differenza di Wolff può considerare «la sensibilità come una fonte *positiva* della nostra conoscenza, distinta dall'intelletto per natura e funzione»⁴⁸.

Il problema centrale è, ancora una volta, il problema dell'«inizio»: Wolff, ritiene che il vero metodo dipenda dalla ontologia⁴⁹, basa il *Geist der Gründlichkeit* sul «principio di ragion sufficiente»⁵⁰, ritiene, perciò, necessario *iniziare* con i «principi primi della nostra conoscenza»⁵¹ (con il principio di non contraddizione, con il principio di ragion sufficiente e, in ultima istanza, con l'affermazione secondo cui «è impossibile che dal nulla possa sorgere qualcosa»⁵²). Kant, invece, svolge in modo diverso il *Geist der Gründlichkeit*, inizia con l'esperienza sensibile, affermando che solo essa ci offre il 'dato'. Come dimostra la polemica fra i sostenitori della filosofia leibniziano-wolffiano e Kant, polemica accuratamente documentata nell'antologia in due volumi *La "Critica della ragion pura" nell'Aetas kantiana* curata da Ciafardone⁵³, il criticismo contesta l'idea che il dato possa essere dedotto, «nega recisamente la realtà oggettiva del principio di ragion sufficiente» e il tentativo (di dedurlo dal principio di non contraddizione e quindi) di «estenderne la validità ad oggetti sovrasensibili»⁵⁴. In sostanza Kant «accorda al principio di ragion sufficiente una validità soltanto empirica»⁵⁵, affermando esplicitamente, contro J. A. Eberhard, che non si può pensare di fare a meno di un'«intuizione» (l'intuizione sensibile) che renda la «realtà oggettiva» «dimostrabile»⁵⁶.

In sostanza per il criticismo kantiano nessun principio (*Grund*) può dimostrare da solo l'esistenza di una realtà oggettiva, solo l'intuizione sensibile può dimostrare l'esistenza del dato; per Kant la metafisica è «conoscenza a priori [...] di oggetti [...] dati ai nostri sensi, e quindi a posteriori», l'esperienza assolve quel compito che non può essere assolto da nessun principio, solo l'esperienza è ciò che può «darci un oggetto»⁵⁷.

47. *Ibidem*.

48. Ivi, p. 77.

49. Cfr. Ciafardone, *Introduzione*, in C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., pp. XIII-XVI.

50. «Senza il principio di ragion sufficiente non può esserci alcuna verità»; C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., par. 144, pp. 148-51.

51. C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni*, cit., parr. 10 ss., p. 66 ss.

52. Ivi, par. 30, pp. 78-9.

53. R. Ciafardone (a cura di), *La "Critica della ragion pura" nell'Aetas kantiana*, Japadre, L'Aquila 1987 (vol. I) e 1990 (vol. II).

54. R. Ciafardone, *Introduzione*, in *La "Critica della ragion pura" nell'Aetas kantiana*, cit., vol. II, pp. VII-VIII.

55. Ivi, p. VII.

56. I. Kant, *Ueber eine Entdeckung*, citato da *La "Critica della ragion pura" nell'Aetas kantiana*, cit., vol. II, p. 130.

57. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 427 (AA, III, pp. 547-8); cfr. trad. it. p. 639-40.

Al centro della lettura che Ciafardone ha proposto della *Critica della ragion pura* vi è, appunto, questo ‘darsi’ dell’oggetto mediante l’intuizione sensibile, ovvero il problema della corretta delimitazione dell’idea kantiana di considerare la «sensibilità come fonte *positiva* della nostra conoscenza»⁵⁸. L’oggetto è dato «ai nostri sensi», e solo attraverso essi *ci* è dato, ma, ricorda Ciafardone, la sensibilità da sola non è in grado di realizzare la «costituzione dell’oggetto della conoscenza», essa «offre la materia», ma l’oggetto, l’unità dell’oggetto, ha la sua causa nell’«attività sintetica dell’intelletto»⁵⁹. La novità del criticismo, osserva Ciafardone, consiste nell’individuare la causa dell’unità dell’oggetto (la causa dell’oggettività) e «la condizione di ogni percezione» non in un elemento «trascendente», ma nell’«unità del soggetto pensante»⁶⁰.

La lettura della *Dissertazione* del 1770⁶¹ dimostra che quest’idea di considerare sensibilità e intelletto «complementari»⁶² (ovvero capaci di «*darci* l’oggetto» solo «*cooperando*») matura «intorno al 1775»⁶³ (nel cosiddetto *Duisburgischer Nachlass*)⁶⁴, quando Kant, rinunciando all’idea (avanzata nel ‘70⁶⁵) di «un *uso reale* dell’intelletto»⁶⁶ (che consente di «intuire le essenze delle cose»⁶⁷), riconosce come valido solo l’«uso logico» dell’intelletto (ovvero quella funzione di «coordinazione delle conoscenze sensibili» e di *unificazione* dell’oggetto⁶⁸ che evidenzia il fatto che il *nostro* intelletto non può mai prescindere da ciò che gli viene fornito dall’intuizione *sensibile*).

58. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., p. 77; cfr. anche R. Ciafardone, *Note*, in I. Kant, *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, traduzione e cura di R. Ciafardone, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002, pp. 79-80.

59. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 60-1.

60. Ivi, p. 61 e nota 16 di p. 61.

Già il Tetens “razionalista” che Ciafardone ha riportato all’attenzione degli studiosi, curando la traduzione dei *Saggi filosofici*, ritiene (pur rimanendo ancora «prigioniero di una concezione psicologistica della conoscenza») che «le funzioni *apriori* non diano nessuna conoscenza di specie superiore» e che «l’oggettività e la necessità della conoscenza abbiano il loro fondamento nel soggetto» (R. Ciafardone, *Introduzione*, in J. N. Tetens, *Saggi filosofici sulla natura umana e il suo sviluppo*, Bompiani, Milano 2008, p. 43). Secondo Ciafardone Tetens, sotto questo aspetto, è più avanti (sulla strada che condurrà Kant al criticismo) dello stesso Kant della *Dissertazione*, infatti «se confrontiamo il suo pensiero con quello della *Dissertatio* del 1770 non possiamo non riconoscere il valore teoretico del suo rifiuto di fondare sulla sensibilità una conoscenza dei fenomeni e sul puro pensiero una conoscenza delle cose in sé» (*Introduzione*, cit., p. 31).

61. Cfr. la traduzione italiana (con testo originale a fronte) curata da Ciafardone nel 2002: I. Kant, *De mundis sensibilis*, cit.

62. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., p. 60; cfr. R. Ciafardone, *Introduzione*, in I. Kant, *De mundis sensibilis*, cit., p. XVII.

63. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., p. 59.

64. Cfr. R. Ciafardone, *Introduzione*, in I. Kant, *De mundis sensibilis*, cit., pp. XVI-XVII.

65. I. Kant, *De mundis sensibilis*, cit., parr. 5-6, pp. 18-21.

66. R. Ciafardone, *Introduzione*, in I. Kant, *De mundis sensibilis*, cit., p. XIX.

67. R. Ciafardone, *Critica della ragion pura*, cit., p. 59.

68. Ivi, pp. 59-60.