



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Autolimitazione della metafisica critica?

*Momenti della recezione italiana di Fichte (1841-1948) con particolare riferimento
all'ontologismo critico di P. Carabellese¹*

di Federico Ferraguto

Sommario: Quale contributo può offrire la tradizione filosofica italiana alla comprensione e all'approfondimento dei problemi della *Wissenschaftslehre* di Fichte? Lo studio della recezione italiana del pensiero di Fichte, con particolare attenzione alla figura di P. Carabellese, indica come alcune delle questioni che definiscono il contesto del pensiero carabellesiano (critica del concreto, oggetto puro di coscienza, autocoscienza, filosofia come sforzo e scoperta) aprano prospettive originali per una riflessione sulla funzione positiva che il confronto con il progetto filosofico-trascendentale fichtiano ha sugli sviluppi dell'ontologismo critico. Di converso si tratta di mostrare come lo studio dell'ontologismo critico consenta una riflessione non estrinseca sull'evoluzione del pensiero di Fichte, anche nella sua fase più matura. Dal punto di vista teorico, infine, l'approfondimento del rapporto fra Fichte e Carabellese si pone l'obiettivo di riproporre la questione circa le possibilità e i limiti della formazione di una ontologia su basi trascendentali.

Indice: 1. Fichte in Italia (1841 e 1948) p.2 / 2. Fra “critica del concreto” e “ontologismo critico”: l'immagine carabellesiana di Fichte p. 3 / 3. Critica, metafisica e oggetto puro. La circolarità della WL p. 6 / 4. Autocoscienza, dialettica, individuazione p. 10 / 5. Filosofia come sforzo e scoperta p. 13 / 6. Osservazioni conclusive p. 15

Giornaledifilosofia.net / Filosofiaitaliana.it - ISSN 1827-5834 – Aprile 2008

¹ Questo saggio costituisce una rielaborazione della relazione tenuta al *Fichte-Kongress* internazionale, *Wissen Freiheit, Geschichte. Die Philosophis Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, tenutosi in Halle (Germania) dal 3 al 7 Ottobre 2006. Ringrazio sinceramente il Prof. P. Valenza per aver voluto discutere con me molte delle questioni presenti nel testo.

Autolimitazione della metafisica critica?

Momenti della recezione italiana di Fichte (1841-1948) con particolare riferimento all'ontologismo critico di P. Carabellese

di Federico Ferraguto

1. *Fichte in Italia (1841 e 1948).*

La storia della penetrazione delle idee di Fichte in Italia riflette una vicenda molto complessa e difficilmente inscrivibile in un orizzonte unitario. E' merito degli studi di Cesa aver mostrato come la comprensione italiana del pensiero fichtiano si distenda fra due poli². Da una parte si riscontra una sostanziale attenzione alle idee politiche di Fichte, mentre dall'altra si rileva una certa svalutazione degli aspetti più specificamente scientifici della sua riflessione, ridotta spesso ad espressione conseguente della filosofia critica di Kant o a momento preparatorio della filosofia speculativa di Hegel³. Nell'individuare le ragioni di questa tensione, Cesa si sofferma a segnalare la funzione della *Considerazione sull'idealismo trascendentale e l'idealismo assoluto* (1841) di P. Galluppi, un testo volto a mettere in rilievo gli esiti nichilistici del pensiero di Fichte e di Schelling, oltre che il ruolo svolto da A. Rosmini il quale, nel recepire l'immagine di Fichte diffusasi in Francia per mano di Mme de Stael, contribuiva ad alimentare una visione del pensiero fichtiano come "stoico", "astratto" e alieno da ogni contatto con le "cose reali"⁴.

² Cfr. C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari 1994; Id., *Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien*, in E. Fuchs, M. Ivaldo e G. Moretto (hrsg. von), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart 2001, pp. 533-551; Id., *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 1994, pp. 9-17; Id., *G. B. Passerini und die erste italienische Übersetzung des «Der geschlossene Handelsstaat»*, in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, hrsg. von K. Hammacher und A. Mues, Stuttgart-Bad Canstatt 1979, pp. 84-95; Id., *Zwischen juristischen Sozialismus und sozialistischer Religion. Die Diskussion über Fichte in Italien zu Beginn des 20. Jhdts.*, in *Zur Arkitektonik der Vernunft. Festschrift M. Buhr*, hrsg. von L. Berthold, Berlin 1990, pp. 233-43.

³ Cfr. C. Cesa, *Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien*, cit., p. 533.

⁴ *Ibid.*, p. 535. Il perno attorno a cui ruotano le critiche a Fichte mosse da Galluppi e Rosmini può essere sintetizzato dal giudizio di Rosmini, espresso nel primo tomo del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (1830). Rosmini, nei *preliminari* di questa sua imponente opera, sostiene ironicamente che «se lo spirito umano avesse tanta virtù di *produrre* l'essere, benché privo delle sue determinazioni, di maniera che l'essere indeterminato potesse asserirsi d'origine psicologica, non ci sarebbe più ragione alcuna di negargli quella di produrre l'essere colle sue determinazioni, ché questo secondo atto è meno grande del primo. E questo è quello che ingenuamente confessarono di volere i filosofi tedeschi dal Fichte all'Hegel, benché più tardi lo Schelling ritraesse alquanto il piede da questo baratro, come si vede dalla sua filosofia»

In un saggio pubblicato a più di un secolo di distanza dai giudizi su Fichte formulati da Galluppi e Rosmini, nel 1945, P. Carabellese sostiene che la strenua rivendicazione dell'autonomia dell' "oggetto" della conoscenza rispetto alla soggettività conoscente tipica, sebbene con accezioni diverse, tanto di Galluppi quanto di Rosmini, rappresenta la vera peculiarità della tradizione filosofica italiana contrapposta a quella inglese, francese e tedesca⁵.

In effetti, il contributo di Carabellese alla *Wirkungsgeschichte* della dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*, d'ora in poi WL) in Italia può e deve essere inteso proprio alla luce della specificità della riflessione filosofica di tradizione italiana, nei termini in cui essa viene pensata da Carabellese medesimo. Leggendo Fichte con il filtro di una tradizione di pensiero di matrice essenzialmente rosminiana, e quindi anche eccedente rispetto allo schema hegeliano di storia della filosofia⁶, Carabellese riesce ad individuare una serie di plessi problematici, legati soprattutto al concetto di WL come sapere del sapere e alla definizione del filosofare come pratica che si instaura nella concretezza della vita, su cui si è in seguito concentrata anche una parte consistente della *Fichte-Forschung* italiana del secondo dopoguerra⁷. E' lo stesso Carabellese a servirsi, inoltre, di un intenso confronto con la WL - e segnatamente con il carattere "scientifico" di quest'ultima - per maturare autonomamente una visione filosofica e speculativa complessa, ricca ed originale, considerata addirittura come «la prima parola originale della filosofia italiana del '900»⁸.

In questo mio contributo alla storia della recezione italiana della WL intendo delineare i tratti principali dell'immagine di Fichte fornita da Carabellese seguendo una duplice direzione. In primo luogo ritengo significativo mostrare il senso della riflessione di Carabellese su Fichte in relazione allo sviluppo immanente dell' "ontologismo critico" che si spinge ben oltre i giudizi espliciti formulati da Carabellese stesso sulla WL. In secondo luogo, e in maniera meno esplicita, mi propongo di prendere in considerazione l'eventualità di mettere in luce il contributo della tradizione di pensiero italiana, sia per quanto riguarda un avanzamento della ricerca su Fichte, sia rispetto alla riflessione teorica sulle possibilità della fondazione di una ontologia trascendentale senza residui dogmatici, in linea con l'autointerpretazione che Carabellese ha inteso fornire della sua proposta filosofica.

2. Fra "critica del concreto" e "ontologismo critico": l'immagine carabellesiana di Fichte.

(A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee. Tomo I*, in Id., *Opere di Antonio Rosmini*, ed. a c. di G. Messina, Roma 2003, vol. 3, p. 84). E Rosmini corregge questa "ingenuità filosofica" criticando la dottrina della scienza fichtiana nel III tomo di questa medesima opera, sostenendo che «all'opposto...un atto dello spirito qualsiasi, anche prima di essere riflettuto e conosciuto, esiste in noi, ma egli è un puro *sentimento*. Quindi in qualunque atto dello spirito intelligente c'è una *idea* e c'è un *sentimento*. L'oggetto intuito è ciò che è illustrato, e si chiama *idea*; l'atto col quale percepiamo un oggetto nella nostra coscienza è un *sentimento* cieco e nulla più» (*op. cit.*, vol. 5, p. 263). Una interpretazione simile è data, poi, da Galluppi, secondo il quale Fichte pensò di «abbandonare interamente l'oggetto e far tutto derivare dal soggetto» e, conseguentemente, di «confondere l'ordine logico del pensiero con l'ordine reale o metafisico delle cose» (P. Galluppi, *Considerazione sopra l'idealismo trascendentale e il razionalismo assoluto*, Milano 1845, pp. 13 e 28). Non è questa la sede per chiarire la diversa concezione che Galluppi e Rosmini avevano dell' "oggetto" del conoscere. Basti qui ritenere l'istanza di fondo comune ai due filosofi, vale a dire il proposito di non annullare la tensione fra soggetto e oggetto nella definizione filosofica delle condizioni di possibilità del conoscere.

⁵ P. Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini*, Firenze 1946, p. 268; cfr. anche Id., *Il problema teologico come filosofia*, Roma 1931, p. 185 e seg.

⁶ Cfr. C. Cesa, *Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien*, cit., p. 545. Sulla presenza essenziale del Rosmini nella formazione dell'ontologismo critico carabellesiano si rimanda a F. Valori, *Dio come fondamento dell'interpretazione carabellesiana di Rosmini*, relazione tenuta in occasione del convegno internazionale «La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII» (Perugia, 29 maggio – 1 giugno 2003).

⁷ Cfr. su questo punto C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, cit., pp. 212-216. Su questi punti si è concentrato anche M. Ivaldo nel suo *Zur Rezeption Fichtes in Italien*, relazione tenuta al *Fichte-Kongress* internazionale, *Wissen Freiheit, Geschichte. Die Philosophis Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, tenutosi in Halle (Germania) dal 3 al 7 Ottobre 2006. Per un'analisi del contributo della *Fichte-Forschung* italiana, anche nelle sue più recenti ramificazioni cfr. anche R. Lauth, *Schlussansprache*, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, cit., pp. 615-631.

⁸ G. Semerari, *La sabbia e la Rocca. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Bari 1982, p. VI.

La figura filosofica di P. Carabellese è molto poco nota, tanto a livello internazionale quanto rispetto al quadro della ricerca filosofica più specificamente italiana. Le ragioni della scarsa notorietà di questo pensatore sono da rintracciarsi, oltre che nella sua personalità schiva e nel suo programmatico rifiuto di occupare posizioni istituzionali di alto profilo⁹, anche nel fatto che le sue opere sono a tutt'oggi delle vere e proprie rarità editoriali¹⁰. Più note sono, nel quadro dell'attività pubblicistica del filosofo di Molfetta, le traduzioni kantiane, condotte fra il 1923 e il 1936 (*Scritti precritici*, 1923; *Prolegomeni*, 1925; *Fondazione della metafisica dei costumi*, 1936) e assunte come vero e proprio sostegno filologico di un lungo e serrato confronto col criticismo di Kant¹¹. La meditazione dei testi di Kant costituisce, infatti, lo strumento principale adoperato da Carabellese per formare la propria prospettiva filosofica denominata "critica del concreto" o "ontologismo critico"¹².

La "critica del concreto" mira a riproporre l'indagine kantiana sulla possibilità delle forme del sapere ponendo alla base di tale riproposizione la nozione di "concretezza" quale principio fondamentale per spiegare, in generale, ogni fare e sapere umani e, in particolare, ogni conoscenza filosofica¹³. Il "concreto" non deve essere inteso, nell'economia del pensiero di Carabellese, come il risultato dell'interazione fra termini dati empiricamente. Esso è piuttosto quella struttura trascendentale che regola ed esibisce la dinamica fondamentale di ogni coscienza come *Bewusst-Sein*: unità disgiuntiva di coscienza soggettiva ed essere oggettivo. Senonché l'"oggettivo" a cui si riferisce Carabellese, non è un mero dato. Per Carabellese, infatti:

⁹ Sulle ragioni dell'"impopolarità" di Carabellese, sui problemi legati al suo scarso impegno istituzionale e sull'accusa di "arcaismo" rivolta al suo pensiero cfr. almeno E. Mirri, *Considerazioni sul rapporto fra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese*, in *Pantaleo Carabellese, il «tardo del filosofare»*, a c. di B. Finocchiaro, Bari 1979, pp. 89-117, in part. pp. 89-95.

¹⁰ Se si eccettua il programma di riedizione delle opere complete del filosofo iniziato a Firenze nell'immediato dopoguerra, ma interrottosì bruscamente dopo la pubblicazione del volume *Da Cartesio a Rosmini* (1946) e la terza edizione della *Critica del concreto* (1948), in seguito alla morte del filosofo nel 1948, e la traduzione francese di alcuni suoi scritti in questo stesso anno, le opere di Carabellese non sono state mai ripubblicate. Solo di recente si è intrapresa a Perugia una edizione delle opere carabellesiane che ha riproposto al pubblico filosofico *L'essere e la sua manifestazione. Parte II. Io* (1998), contenente i corsi che Carabellese tenne a Roma fra il 1946 e il 1947; l'opera del 1931, *Il problema teologico come filosofia* (1999), e la prima parte dei corsi di filosofia teoretica tenuti a Roma, dal titolo *L'essere e la sua manifestazione. Dialettica delle forme* (2005). La pubblicazione di queste opere è, poi, integrata dalla isolata edizione dei corsi tenuti da Carabellese su Kant a Roma fra il 1943 e il 1947, curata da G. Semerari e pubblicata nel 1969 con il titolo *La filosofia dell'esistenza in Kant*. Di altre opere importanti, come la stessa *Critica del concreto* (1921-1948) o *Che cos'è la filosofia* (1921-1942), si attende ancora una riedizione.

¹¹ Per una analisi approfondita e accurata della lettura che Carabellese compie di Kant rinvio al recente studio di A. Bini, *Kant e Carabellese*, Roma 2006.

¹² Impiego indifferentemente queste due espressioni per identificare il complesso della visione filosofica sviluppata da Carabellese, sebbene l'espressione "critica del concreto" o concretismo sia prevalente fino al 1931, mentre la locuzione "ontologismo critico" caratterizza l'autointerpretazione carabellesiana dal 1931. Per un'analisi più approfondita su questo punto rinvio a R. Sabarini, *Criticismo e metafisica*, Roma 1953, *passim*; I. Tebaldeschi, *Tempo e Coscienza*, Roma 1956, in part. pp. 70-103.

¹³ Importante è in questo senso l'influenza esercitata, nella genesi di questa nozione, dall'ambiente neokantiano e in particolare da F. Masci, di cui Carabellese aveva seguito i corsi a Napoli. Sebbene Carabellese riconosca in Masci un insufficiente criticismo di natura semipositivistica (*L'idealismo italiano*, Roma 1946, p. 277), egli è tuttavia sensibile ad alcuni importanti plessi che caratterizzano il pensiero di Masci: la reinterpretazione funzionalistica dell'apriori kantiano, l'analisi della percezione come sensazione attuale integrata da rappresentazioni passate sia della stessa sensazione che di sensazioni associate e una riflessione sulla sintesi kantiana in termini di "concretescenza". Masci, tanto in *Logica* (Napoli 1901), quanto in *Psicologia* (Napoli 1904) e in *Pensiero e Conoscenza* (Torino 1922), sostiene, confrontandosi con Kant, la formazione coeva del dato e della forma intuitiva, dell'intuizione e delle categorie. In questo profilo la sintesi a priori viene intesa appunto come "concretescenza" di materia e forma. La nozione di concretescenza elaborata da Masci influenza in modo decisivo la concezione carabelleseiana del "concreto", inteso appunto come unità implicativa di soggetto e oggetto e, quindi, come *concretescenza* di termini apparentemente opposti. Per uno studio dei rapporti fra Masci e Carabellese, così come per la relazione fra quest'ultimo e le correnti filosofiche del neokantismo e del pragmatismo cfr. B. Morabito, *Metafisica e teologia in Pantaleo Carabellese*, Reggio Calabria 2001, pp. 17 e seg.

L'essere non è quel 'fuori' (realismo) o quella negazione (idealismo) della coscienza di cui la filosofia ci ha parlato finora ma è invece *l'esigenza primordiale della coscienza stessa*: la coscienza richiede l'essere e lo richiede tale che non la neghi, non la renda impossibile. *La coscienza* è dunque *ontologica*¹⁴.

Il "concreto" riflette così il nesso originario fra soggetto e oggetto implicito o immanente in ogni sapere e fare individuale:

In concreto, sostiene infatti Carabellese, la coscienza è coscienza che è; l'essere è essere che sa. E la coscienza è, appunto perché, col suo sapere, manifesta l'essere; e l'essere sa perché, appunto col suo essere, attua la coscienza¹⁵.

La concretezza non è dunque sintesi di termini contrapposti, ma nesso di implicazione reciproca fra soggetto e oggetto¹⁶ che è compito della filosofia, come «accorgimento dell'universale», esplicitare senza annichilire la tensione fra i poli della relazione¹⁷.

Questa concezione della filosofia come "accorgimento", particolarmente vicina alla concezione fichtiana del filosofare come pratica di vita e come *Einsicht*¹⁸, si dispone su due livelli diversi ed interconnessi. Il primo è quello della formazione di una ontologia su basi trascendentali. Il riconoscimento di un riferimento necessario ad un oggetto puro implicito in ogni coscienza, quale esigenza della coscienza stessa, si configura infatti per Carabellese come "ontologismo" il quale, proprio in virtù del suo carattere esplicitante, è «sempre giustificativo delle proprie affermazioni» e quindi «critico»¹⁹. Tale giustificazione – e siamo al secondo livello – deve svolgersi, secondo Carabellese, attraverso una critica e una decostruzione della concettualità della tradizione filosofica occidentale, finalizzata a ricondurre i concetti filosofici al nesso essenziale che individua il "concreto" come principio del sapere²⁰. Su questo sfondo teorico si dispiega il confronto di Carabellese con Kant, Fichte e, in generale, con tutta la filosofia classica tedesca²¹.

¹⁴ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, Roma 1940², p. 25.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ P. Carabellese, *Che cos'è la filosofia?*, Roma 1942, p. 103.

¹⁷ *Ivi*, p. 246.

¹⁸ Cfr. *infra* § 5.

¹⁹ Cfr. su questo punto la *Avvertenza* alla seconda edizione della *Critica del Concreto* del 1940.

²⁰ Già in questo profilo è quindi possibile comprendere l'importanza della figura di Carabellese per il dibattito filosofico contemporaneo, sintetizzato pienamente dal giudizio di Semerari, secondo cui il Molfettese offrirebbe un contributo fondamentale alla rifondazione della ontologia del '900 che, «almeno nelle sue espressioni più adeguate, presuppone come definitivamente e indivisibilmente acquisite alla teoria e alla pratica della filosofia le emergenze fondamentali del pensiero moderno – la *Critica* e la *Storia* – che essa non esorcizza, bensì radicalizza, traendole fuori dai limiti riduttivistici imposti dalla stessa filosofia moderna, nella misura in cui essa si è lasciata egemonizzare dalla logica del Conoscere e dai connessi pregiudizi» (G. Semerari, *La Sabbia e la Rocca*, cit., pp. III-IV). Sull'importanza di Carabellese per il dibattito filosofico contemporaneo cfr. almeno E. De Liguori, *Il problema interno della filosofia in P. Carabellese*, Roma 1988, pp. 9-14 e 91-94.

²¹ Per quanto riguarda Kant, Carabellese afferma che il problema della *Critica* quale «esame del come la facoltà pura del conoscere fosse capace di scienza» (P. Carabellese, *La nuova critica e il suo principio*, in *Concetto e programma della filosofia d'oggi*, a c. di A. Guzzo, Milano 1941, pp. 96-115, qui p. 96) è compromesso da tre inesattezze. La prima è che Kant, elaborando la sua critica della ragione «dimenticò sé e quindi [...] dimenticò me: egli, dimenticando sé dimenticò i soggetti, gli io, senza i quali non si fa né scienza né Critica» (*La nuova critica*, cit., p. 97). La seconda inesattezza consiste nel perseverare, in accordo con i presupposti sostanzialistici e naturalistici della filosofia moderna, nella comprensione dell'essere come oggetto del conoscere rappresentativo e, in definitiva, come «separato dall'essere» (*Ibid.*). La relazione conoscitiva fra soggetto e oggetto verrebbe dunque compresa come lo sviluppo di un rappresentare privo di essere che si sviluppa come un conoscere autoreferenziale e chiuso in sé, schema da cui si originano le derive dell'idealismo postkantiano. La terza inesattezza kantiana sarebbe, secondo Carabellese, il circolo vizioso sussistente fra le scienze fisiche e matematiche e la *Critica*, istituita per verificare le capacità dello spirito di costruire la scienza. In questo profilo «l'assunzione della scienza già fatta come pietra di paragone di ogni filosofia e di ogni critica» (*Ibid.*, pp. 97-98) diventa il presupposto dello scientismo dogmatico di cui Kant rimane prigioniero. Pur avendo posto le basi per la "critica del concreto" attraverso la scoperta della "noumenicità dell'essere in sé" e attraverso l'indicazione, nella definizione del concetto cosmico della filosofia, di un puro in sé di coscienza, Kant non riuscirebbe comunque ad evadere da questi tre presupposti che compromettono il suo risultato complessivo (*La nuova critica*, cit., p. 99).

Assumendo questa originale prospettiva, Carabellese, pur con un occhio di riguardo verso Kant, può infatti liquidare sommariamente l'intero idealismo tedesco con il giudizio, peraltro frequente nei suoi scritti, secondo cui nell'economia dell'idealismo si «nega l'oggetto per poterlo trarre dal soggetto. Ciò facendo si afferma una concezione realistica dell'oggetto»²² e si scambia «una delle condizioni della concretezza [il soggetto, F. F.] con la concretezza stessa. L'idealismo è una contraffazione di realismo»²³.

In linea con questa valutazione generale, gli esiti fondamentali della WL vengono visti come «la negazione dell'io concreto, cioè della coscienza come attuazione dell'essere individuale oggettivo. Solo con tale negazione l'io diviene assoluto»²⁴.

Questi giudizi non costituiscono però l'ultima parola di Carabellese su Fichte. A ben vedere, infatti, la meditazione sulla WL accompagna l'ontologismo critico in tutto il suo processo di maturazione, subisce diversificazioni interessanti e si dispone su molteplici piani di sviluppo. Il confronto con Fichte non si consuma solo in relazione alla valutazione globale degli esiti della filosofia postkantiana, ma viene impiegato anche come importante contrappeso teorico, linguistico e concettuale per la discussione di alcune nozioni-chiave della «critica del concreto». L'analisi critica del pensiero di Fichte viene poi impiegata come riscontro per configurare la dottrina dell'interpersonalità alla luce dell'ontologismo critico. Infine lo "spirito" del filosofare fichtiano subisce una interessante rivalutazione nel quadro di sviluppo della concezione carabellesiana della attività filosofica come «sforzo e scoperta»²⁵. Chiarire tali questioni può comportare così un duplice vantaggio. Da una parte, infatti, è possibile misurare in maniera compiuta l'effettiva e stratificata incidenza del confronto con Fichte sugli sviluppi e gli esiti dell'ontologismo critico. Dall'altra è inoltre possibile assumere le critiche carabellesiane a Fichte come strumenti teorici, linguistici e concettuali per misurare il livello di approfondimento immanente tipico della WL.

3. Critica, metafisica e oggetto puro. La circolarità della WL

Nell'articolo *Fichte*, scritto per l'*Enciclopedia Italiana*, Carabellese sintetizza il passaggio da Kant a Fichte sostenendo che, mentre il problema di Kant era l'impossibilità di determinare l'assolutezza della scienza, perché in Kant questa, dovendosi sempre riferire ad un oggetto, non riusciva mai a chiudersi, in Fichte il problema dell'oggetto della scienza si risolveva nella negazione totale dell'oggetto stesso: la scienza filosofica – in quanto WL – non può che rivolgersi a se stessa. L'oggetto del sapere non è più l'essere in sé dello stesso sapere. Con questa operazione geniale, sostiene Carabellese, «Fichte pone

²² P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 245.

²³ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 47.

²⁴ *Ivi*, p. 135.

²⁵ Proprio questo aspetto positivo della lettura carabellesiana della WL è stato spesso lasciato in ombra dalla letteratura critica. Si consideri, solo a titolo di esempio, il giudizio espresso da Babolin, secondo cui «è doveroso riconoscere al Carabellese lo sforzo compiuto nel ricupero dell'oggetto negato da Fichte», che rappresenta un *topos* per quanto riguarda la comprensione del rapporto fra ontologismo critico e WL (A. Babolin, *Perché l'assoluto in P. Carabellese non è ontologicamente trascendente?*, in *Giornate di studi carabellesiani*, Bologna 1960, p. 177). Mi pare tuttavia opportuno distinguere diversi livelli nell'interpretazione carabellesiana di Fichte. E' possibile infatti rilevare, accanto al confronto diretto di Carabellese con la visione fichtiana, una interpretazione strumentale di quest'ultima, volta a profilare polemicamente l'autocollocazione dell'ontologismo critico nel panorama filosofico coevo, dapprima in relazione a Spaventa, Croce e Gentile e, in una seconda fase, rispetto agli epigoni Calogero e Spirito (cfr. ad es. P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Roma 1929, p. 217). La figura filosofica di Fichte è inoltre impiegata come termine di riscontro per sviluppare un'originale valutazione della tradizione filosofica italiana, in alternativa alla concezione spaventiana, riproposta in seguito dal meno noto, ma non poco influente, B. Giuliano in *Il Primato di un popolo. Fichte e Gioberti*, Roma 1908. Ora, l'analisi di queste diverse occorrenze del confronto fra Carabellese e Fichte esula dagli obiettivi che mi prefiggo in questa sede. La considerazione di questi aspetti deve però essere approfondita e rappresenta una linea di ricerca fondamentale non solo per un avanzamento della comprensione dell'ontologismo critico, ma anche per una più incisiva e diversificata panoramica sulla recezione italiana della filosofia classica tedesca.

esplicito il valore in cui culmina tutta la filosofia moderna: l'oggettività in sé delle cose, della cosiddetta natura è negazione, non è»²⁶.

Circularità del sapere e negazione dell'in sé costituiscono dunque i primi due termini attorno ai quali si articola la riflessione di Carabellese su Fichte, volta a definire due elementi-cardine per la critica del concreto: la distinzione fra "critica" e "metafisica" e la nozione di "oggetto puro di coscienza".

Secondo Carabellese il conoscere filosofico deve svilupparsi su due versanti. Il primo, che egli definisce "problema interno della filosofia" o "critica", riguarda la chiarificazione delle condizioni di possibilità per cui la filosofia può porsi come attività che si sviluppa nel concreto. Il secondo, che egli chiama "problema oggettivo" della filosofia o "metafisica", investe invece la ricerca della possibilità, che il conoscere filosofico deve esplicitare, di quell'oggetto trascendente a cui la filosofia deve necessariamente riferirsi per autocomprendersi come tale. Questi due livelli sono in relazione reciproca e circolare: la concretezza della filosofia comporta il riconoscimento dell'oggetto puro come realmente esistente, mentre l'oggetto puro esiste realmente, cioè diviene esplicito, solo alla luce del comprendere filosofico.

Se la conseguenza del naturalismo kantiano era stata quella di escludere dalla scienza ogni riferimento ad un oggetto che non fosse oggetto rappresentato, lo specifico della WL consisterebbe, di conseguenza, nel radicalizzare tale esclusione fino a giungere ad una rigorosa e angusta autoreferenzialità della scienza filosofica. Attraverso l'annullamento dell'oggetto Fichte otterrebbe, certo, una soluzione del problema interno della filosofia, nella misura in cui riuscirebbe ad enucleare tutte le condizioni di possibilità del sapere filosofico come scienza assoluta svincolata da un necessario riferimento ad un oggetto rappresentativo. Tuttavia, il prezzo pagato da Fichte per la realizzazione di tale progetto sarebbe proprio l'annullamento del versante metafisico che caratterizza la filosofia rispetto alle altre scienze. Concependo la WL come sapere del sapere, infatti, Fichte eleva compiutamente la critica a metafisica, elude completamente l'esigenza del riferimento ad un oggetto puro implicita nel "concreto" e sembra tradire, così, i principi formulati da Kant nella definizione del "concetto cosmico" di filosofia. Il *Weltbegriff* della filosofia, infatti, rappresenta la scoperta fondamentale di Kant poiché tende a chiarire l'essere non come sostanza estranea al pensiero, ma come tale da investire la stessa ragione portando con ciò a manifestazione quanto Fichte intendeva negare, vale a dire il riferimento dell'attività di coscienza ad un oggetto puro o essere in sé della coscienza stessa²⁷. La WL viene pertanto posta da Carabellese al vertice di quel processo epocale che egli denomina "criticismo metafisico" e che rappresenta sostanzialmente più una perversione del criticismo kantiano che uno sviluppo dell'autentica scoperta di Kant stesso.

Per capire la critica a Fichte è però anche necessario esplicitare meglio che cosa Carabellese intendesse per "oggetto puro" di coscienza. Una chiara definizione di questa espressione compare nella *Avvertenza* preposta all'edizione della *Critica del concreto* del 1940. Qui Carabellese definisce l'oggetto puro come «l'essere in sé costitutivo della coscienza...e perciò Idea, della quale gli enti singolari sono soggetti»²⁸. L'oggetto puro, quale condizione trascendentale del concreto, viene compreso da Carabellese sul modello del noumeno kantiano, e cioè come un oggetto di ragione²⁹ o, più

²⁶ Cfr. *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, diretta da G. Gentile e C. Tumminelli, Vol. XV, Milano 1932, pp. 218-221, qui p. 221.

²⁷ Significativa è l'interpretazione che di questa nozione Carabellese fornisce in, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, cit., p. 67, secondo cui il *Weltbegriff* della filosofia rappresenta «il punto più alto a cui la speculazione kantiana sia arrivata nel problema interno della filosofia [...] e l'affermazione esplicita, da una parte, dell'assoluta universalità e quindi oggettività ideale della filosofia, e dall'altra della immanenza di questa oggettività pura nella ragione umana». Questo aspetto è stato molto ben chiarito da A. Bini nel suo *Carabellese e Kant*, cit. pp. 270 e seg.

²⁸ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. IX. Importante sarebbe confrontare questa definizione con quella data in *Critica del Concreto*, cit., p. 64: «L'oggetto è l'unico, valido *per* tutti, e che perciò è unico *in* tutti. Se l'oggetto fosse già prima e fuori di questa unicità valida per tutti, questa universalità non servirebbe a spiegare nulla: noi o già sapremmo l'oggetto fuori di questa universalità, e non ne avremmo quindi bisogno; o non lo sapremmo, e quel che l'universalità ci dicesse, nulla chiarirebbe di questa nostra ignoranza. L'universalità non può essere caratteristica di uno speciale quid (oggetto), che, per la sua natura, abbia questo attributo di universale, senza risolversi del tutto in quel quid. O l'universalità costituisce essenzialmente l'oggetto o non è il suo carattere».

²⁹ P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, cit., p. 35.

precisamente, come quell'oggetto a cui la ragione deve necessariamente riferirsi se vuole mantenere vive le esigenze di universalità e incondizionatezza che caratterizzano lo spirito umano.

Distinguendo nel suo commento ai *Prolegomena* kantiani i giudizi di percezione (*Wahrnehmungsurteile*) dai giudizi di esperienza (*Erfahrungsurteile*)³⁰, Carabellese chiarisce la validità oggettiva di questi ultimi come un convenire di tutti e sempre sulla validità di un giudizio attestante una determinata esperienza. Tale convenire non è però arbitrario; esso è piuttosto connesso al riconoscimento di un criterio universale realmente esistente che vincola tale consenso³¹. L'esistenza reale dell'oggetto non coincide però per Carabellese con il darsi fattuale dell'oggetto stesso. L'oggetto puro di coscienza esiste come noumeno, riguarda la sfera intelligibile della coscienza e configura quella relazione esigenziale che definisce la coscienza concreta come nesso di individuazione dell'universalità dell'oggetto nel soggetto concreto³². L' "oggetto puro" *trascende* quindi il concreto, nella misura in cui esso non viene esaurito dalla relazione soggetto-oggetto che individua il concreto stesso. Nel concreto, infatti, l'universalità dell'oggetto viene sempre specificata e individualizzata dall'attività soggettiva³³. Di converso, però, l'oggetto puro non può che essere *immanente* al concreto poiché è solo in virtù del nesso soggetto-oggetto proprio del concreto che l'oggetto può essere compreso nella sua autentica natura, cioè come quell'in sé di coscienza che si individua nella concretezza³⁴.

L'equivoco fichtiano renderebbe, in questi termini, il sapere, e quindi il soggetto, l'oggetto di se stesso, comportando un'eliminazione della trascendenza dell'oggetto stesso e quindi, come abbiamo visto, istituirebbe lo scambio di una delle condizioni del concreto con il concreto *tout court*. La WL non potrebbe dunque che limitarsi ad innescare un'astratta opera di autoriconoscimento della sua propria natura soggettiva, annullando la questione del principio che la costituisce come tale, e cioè come attività concreta. Fichte diviene così uno dei principali artefici di quell' "errore umanistico" che caratterizza la tradizione filosofica moderna, basato sulla «contraddizione fra il contemporaneo chiudersi in sé dell'uomo, e il suo *aprirsi*, perché questa sua *sapientia* sia coscienza della realtà»³⁵.

Ora, i testi fichtiani impiegati da Carabellese per la propria interpretazione critica sono soprattutto *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, la *Rezension Ánesidemus* e i testi del *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Alla luce degli attuali approdi della *Fichte-Forschung* non sarebbe difficile mostrare come le critiche di Carabellese non colgano alcuni degli aspetti più significativi della WL quale filosofia trascendentale, concreta e completa. Più che ribadire la debolezza della interpretazione di Carabellese mi sembra però interessante mostrare come i punti critici esposti finora non rappresentino che un primo livello, forse discutibile, della lettura che Carabellese compie di Fichte, la quale pare essere più articolata di quanto visto finora.

³⁰ Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a c. di P. Carabellese, Bari 1925, p. 82

³¹ Questo aspetto è implicito nel commento che Carabellese propone della differenza fra *Erfahrungsurteile* e *Wahrnehmungsurteile* nella sua edizione dei *Prolegomeni*. Nella nota posta alle pp. 82-83 della citata edizione di Kant (Cfr. *supra*, n. 30), infatti, l'oggettività di un giudizio di percezione è garantita da nessi logici, o concetti originari, i quali «devono essere concetti puri, cioè assoluta genericità non individuata, appunto perché forma del conoscere intellettuale [...]. Come del conoscere sensitivo, perché intuitivo, forma a priori è la intuizione pura cioè la schietta individualità, così del conoscere intellettuale, poiché concettuale, forma a priori deve essere il concetto puro, cioè la schietta genericità» (p. 83). Ora, questa genericità non deve essere intesa in un senso negativo. Nel commento al § 20 dei *Prolegomena* Carabellese scrive che l'oggettività di un giudizio di esperienza è garantita dalla sua connessione con la coscienza in generale, resa possibile dalla "genericità" propria dei concetti originari. A questo livello del suo commento, Carabellese può quindi argomentare che «concepire è universalizzare, e concetto puro quindi è la pura universalità, la quale, per i soggetti, è la coscienza che è, e in quanto è, in tutti (coscienza in generale), per gli oggetti è valere di ogni oggetto per tutti i soggetti che lo intuiscono e quindi anche per tutte le intuitive individualità in cui esso si concretizza» (*Ibid.*, p. 87).

³² Si veda in proposito questo commento in *Critica del Concreto*, cit., p. 65: «Per penetrare nella natura di tale oggettività bisogna abbandonare il pregiudizio che tale oggetto sia soltanto il non soggetto, essendo *Gegenstand* senza *Objekt*, puro pensato senza essere; bisogna abbandonare il pregiudizio che l'oggetto sia solo fittizia astrazione».

³³ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 174.

³⁴ Cfr. Ivi, p. 203: «L'immanenza non è l'opposto della trascendenza ma della estrinsecità; e così la trascendenza non è l'opposto della assoluta immanenza ma della assoluta adeguazione».

³⁵ P. Carabellese, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 21.

Per quello che concerne la circolarità della WL, è vero che quest'ultima si svolge secondo un procedimento autoreferenziale, autoriflessivo e ricorsivo: ciò che viene constatato in un certo ambito della riflessione filosofica diventa anche un elemento che definisce questo ambito stesso, e quindi non dipende dalla validità fattuale di tale constatazione. Carabellese sembra qui misconoscere il valore della funzione apagogica che fa da sfondo alla circolarità della WL³⁶. E tuttavia, anche se in episodi isolati, il Molfettese inizia ad intravedere nella circolarità della WL fichtiana anche alcuni aspetti positivi. In particolare, egli pare scorgere nella circolarità della WL un primo abbozzo di esibizione di quella che avevamo visto essere la dinamica di individuazione e di azione reciproca fra oggetto puro di coscienza e soggettività che definiva il concreto. Nella *Critica del concreto*, infatti, Carabellese sostiene:

L'essere oggettivo individuato nei soggetti non è forma implicita ma principio *immanente*. Nessuna delle *forme determinate* è principio delle altre; tutte sono reciprocamente in quello che con Fichte direi circolo solido, e perciò sono *implicite* le une nell'altra [...]. Fichte errò nel porre tale circolo solido tra soggetto e oggetto: falsificò l'immanenza riducendola a vuoto soggettivismo [...] il suo errore sta nello scambiare l'implicazione che è processo di svolgimento dell'essere, con l'individuazione che è immanenza dell'assoluto nell'essere³⁷.

Ora, la fondazione apagogico-riflessiva, tipica del procedere fichtiano, sposta il piano della argomentazione filosofica dalla validità formale dei giudizi alla *capacità soggettiva* di formulare giudizi dotati di validità universale³⁸. La circolarità della WL non si chiude però - e proprio per questo motivo - in se stessa, ma si risolve nel carattere performativo che inaugura il procedere espositivo della WL, il quale a sua volta risponde ad una esigenza pratica che deve poi essere iscritta in questa esposizione stessa. Tale esigenza, tuttavia, non è da ricondursi né ad una morale precodificata, né tantomeno riflette il carattere arbitrario del soggetto filosofante. L'esigenza a cui fa riferimento la WL è la *legge* in base a cui si articolano tanto l'esposizione ideale della dinamica del sapere quanto la struttura reale della coscienza concreta. Il nesso esigenziale implicito nel sapere è definito da Fichte "volere puro" e chiarito proprio come "oggetto immediato della coscienza"³⁹. Il processo di esplicitazione genetica dei fattori costituenti l'io, scopo precipuo della WL, non ha che da esplicitare in termini discorsivi proprio la relazione di immediatezza che si istituisce fra la coscienza e il suo oggetto. Tale esplicitazione è attuata attraverso una sorta di fenomenologia della soggettività che parte dalla percezione sensibile, passa per l'agire morale e giunge alla definizione della comunità morale del mondo degli spiriti. Si tenga però presente che l'io oggetto di questa fenomenologia non coincide con l'individuo empiricamente determinato ma con la struttura trascendentale di base che caratterizza la ragione finita, intesa come «ragione in generale» tale quale essa si dà alla riflessione esplicitante del filosofo⁴⁰. La struttura della ragione finita si configura perciò, a fronte dell'osservazione filosofica, proprio come un *nesso* di implicazione reciproca, o di originaria limitazione che sottende la dinamica della comprensione filosofica come sapere discorsivo dei suoi principi. La riduzione fichtiana della metafisica a critica risponde dunque ad una esigenza di carattere metafisico nel senso genuinamente carabellesiano del termine, nella misura in cui la WL si dispone a dare corpo alla esposizione del principio che rende possibile l'autocomprendersi del

³⁶ Cfr. su questo punto, G. Stelli, *La ricerca del fondamento*, Milano 1995 e G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino 1974.

³⁷ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 116.

³⁸ Sul problema della circolarità della WL cfr. T. Rockmore, *Fichtean Epistemology and the Idea of Philosophy*, in *Der transzendente Gedanke*, hrsg. von K. Hammacher, Hamburg 1981, pp. 485-497; Id., *Fichtean Circularity, Epistemology and Groundless System*, in «Idealistic Studies» 1995, pp. 107-124; Id., *Antifoundationalism, Circularity and the Spirit of Fichte*, in *Fichte: Historical contexts/Contemporary controversies*, ed. by D. Breazeale & T. Rockmore, Atlantic Highlands 1994, pp. 96-112; D. Breazeale, *Circles and Grounds in the Jena Wissenschaftslehre*, in *Fichte: Historical contexts...*, cit., pp. 43 e seg.

³⁹ Cfr. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo (Hallschen Nachschrift)*, in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-; I, Opere; II, Opere postume; III, Corrispondenza; IV, Lezioni, qui vol. IV, 2, p. 152: «Alles empirische, einzeln aufgefasste, vereinzelt und zerstreute Bewusstseyn in der Zeit ist nicht anders als ein Reflectieren, ein denken; das Objekt desselben ist aber schlechthin da, sowie das Vernunftwesen schlechthin da ist – dies Objekt ist ein Wollen und dieses ursprüngliche Objekt, welches als ein Wollen erscheint fällt mit dem Wollen in eins zusammen».

⁴⁰ Ivi, p. 27.

sapere attraverso una enucleazione dei fattori che costituiscono la soggettività concreta in quanto ragione in generale⁴¹.

Se teniamo conto della mite valutazione positiva che Carabellese compie della forma circolare della WL e la uniamo ad una visione della prospettiva trascendentale di Fichte possiamo iniziare anche a scorgere come le altre critiche mosse da Carabellese a Fichte possano subire uno slittamento che ne consente una interpretazione *in positivo*. In particolare dovremo riscontrare come la lettura della WL in quanto esibizione di un principio che si manifesta come esigenza per la coscienza sarà, anche per Fichte, il sostegno teorico principale per la comprensione del filosofare come *convinzione*, cioè come nesso fra spinta pratica e soggettiva ad una comprensione razionale e fondazione razionale di questa comprensione, in un senso molto vicino alla prospettiva che nasce dall' "ontologismo critico"⁴².

4. Autocoscienza, dialettica, individuazione

La prima conseguenza della riduzione fichtiana della conoscenza filosofica ad autoreferenzialità soggettiva è il rifugiarsi di Fichte in quel concetto che, per Carabellese, rappresenta la «falsità fondamentale della coscienza filosofica contemporanea» oltre che un'«arbitraria invenzione metafisico-soggettivista»⁴³: il concetto di autocoscienza. L'equivoco dell'autocoscienza è reso possibile dalla negazione, nell'ambito del criticismo metafisico, del carattere positivo dell'oggetto, la quale sancisce la purezza dell'io ritornante in sé come "autocoscienza pura". In questa direzione si compie, secondo Carabellese, il trasferimento nel soggetto del carattere positivo dell'oggetto e la negazione di quest'ultimo quale condizione trascendentale del concreto. L'oggetto diventa così il semplice termine di una mediazione per contrapposizione del soggetto con se stesso.

Questo schema è alla base della discussione della difficoltà principale che Carabellese intravede nello svolgimento della WL, nel § 10 della *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* in particolare e in tutta la dottrina fichtiana della interpersonalità in generale⁴⁴. Secondo Carabellese, infatti, la principale conseguenza della concezione dell'io come autocoscienza pura è una comprensione "oggettivistica" dell'alterità. Nella economia del pensiero fichtiano, infatti, l'altro essere razionale esterno all'io viene considerato come sintesi di io e Es. Il carattere di "egoità" che l'io attribuisce all'altro io riconosciuto come esterno ad esso diventa il risultato del trasferimento della egoità nell'altro io operato attraverso un atto di autoposizione dell'io medesimo. Questa dinamica del trasferimento della egoità equivale, per Carabellese, ad una vera e propria negazione della concretezza dell'alterità e, quindi, ad una riduzione dell'alterità a quel mero oggetto empirico che rende possibile il divenir cosciente di sé da parte dell'io

⁴¹ Questo aspetto è chiaro in una fase posteriore della riflessione fichtiana e segnatamente in una lettera di Fichte a Jacobi del 3 Marzo 1810 che cito per rendere più chiara la prospettiva trascendentale di Fichte: «Se un essere deve diventare oggetto da noi completamente concepito, noi dobbiamo nel pensiero toglierlo come oggettivo – come sussistente per sé – per farlo diventare un puro schema. Giustamente ed eccellentemente espresso! In una tale trasformazione dell'essere compatto in ombra trasparente consiste precisamente l'opera della speculazione. Ma come è stata assegnata all'uomo una tale capacità (*Vermögen*) meravigliosa? Perché già con la sua natura egli non è rimasto rinserrato nell'oggettività, sì che questa temerarietà possa per lui dileguarsi? Dato che l'uomo può (*können*) speculare, gli è necessario dover (*sollen*) speculare; e poiché ciò risiede nella sua capacità originaria, deve ben appartenere al completo sviluppo del suo essere anche lo sviluppo di questa capacità. Il motivo è presto detto. Attraverso la nostra nascita naturale non siamo affatto generati nel mondo della verità, ma in un mondo umbratile e nebbioso. Per deporre questo schematismo non libero, riceviamo la libera capacità di schematizzare, onde risolvere gli schemi che non riguardiamo per tali e non riconosciamo per tali con altri che riconosciamo come tali» (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., vol. III, 6, p. 330).

⁴² Questa nozione appare nel § 10 della fichtiana *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* che Carabellese certamente conosceva, avendolo commentato in maniera analitica in *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 48 e seg.

⁴³ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 126.

⁴⁴ Cfr. P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, cit., pp. 194-195 e Id., *Il problema teologico come filosofia*, cit., pp. 35-59.

come soggettività assoluta. Il risultato è, conclude Carabellese, che per Fichte «persona non può che essere la mia cara persona»⁴⁵.

Cerchiamo però di intendere la direzione speculativa in cui Carabellese indirizza queste critiche. Mediante la comprensione del valore positivo dell'oggetto, attraverso la critica del concreto, il soggetto viene riconosciuto come il singolare e l'oggetto come l'universale di coscienza, talché «l'io della autocoscienza manifesta il proprio assurdo»⁴⁶. In altri termini, procede Carabellese, «l'io è una esigenza della coscienza, ma non la coscienza senz'altro»⁴⁷. Di conseguenza, l'oggetto non può venir inteso come una realtà in sé compiuta ed esaurita, o come mero «tramite» della mediazione per cui l'io diviene autocosciente. L'oggetto puro di coscienza è, in questo senso, il termine virtuale in relazione al quale la coscienza concreta attua la propria individuazione. Da questa prospettiva, il nesso di individuazione che scandisce la relazione soggetto-oggetto, propria del concreto, si configura come «dover essere del pensiero empiricamente determinato»⁴⁸. La nozione di autocoscienza diventa, sul piano della critica del concreto, coscienza della infinita virtualità dell'oggetto, passibile di tutte quelle infinite individuazioni che l'io empirico comprende come altrettanti soggetti comunicanti e cooperanti con esso⁴⁹. In questo senso sarebbe possibile affermare che in Carabellese la struttura dell'autocoscienza non viene annichilita ma piegata alle esigenze dell'ontologismo critico, alla connessa critica del linguaggio filosofico e, in ultima analisi, configurata come ciò che si dà nel testimoniare l'impossibilità della sua propria autosufficienza.

Ritornando a Fichte, anche in questo caso ritengo superfluo ribadire gli esiti e i principi della dottrina fichtiana della interpersonalità⁵⁰ e soffermarmi sulla funzione costitutiva della nozione di *Aufforderung* nella tarda fase jenese della WL, in base alla quale il carattere monadologico dell'io non esclude la dimensione intersoggettiva ma la contempla come il suo suolo ultimo⁵¹. Mi propongo, piuttosto, di inscrivere gli esiti speculativi del Carabellese all'interno dell'orizzonte delle possibili direzioni di ricerca aperte dalla riflessione sugli sviluppi autocritici della WL.

In un saggio sulle direzioni essenziali della ricerca su Fichte⁵², R. Lauth rileva come il nodo irrisolto del trascendentalismo fichtiano consiste nel passaggio dalla WL *nova methodo* alla WL *prima methodo*. Il procedimento *nova methodo* si fonda, secondo Lauth, su una dinamica che parte dal tendere

⁴⁵ P. Carabellese *Il problema teologico come filosofia*, cit., p. 49.

⁴⁶ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 131.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ I. Tebaldeschi, *L'essere e l'implicazione di coscienza nel pensiero di Carabellese*, in *Giornate di studi carabellesiani*, cit., p. 158.

⁴⁹ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 136: «I soggetti - afferma Carabellese - siamo tanti, infiniti in numero; ma io in verità, in verità sono un singolare concreto, perché l'altro, mentre è soggetto con me, è un altro io, che io nella mia singolarità, devo necessariamente dir tu, pur avendo coscienza, nella mia concretezza che egli è un io come me pur essendo altro... 'soggetto', in quanto formante con me quella pluralità infinita che è la soggettività; 'tu' in quanto attuante egli la propria singolarità»; cfr. anche *Critica del Concreto*, cit., p. 137.

⁵⁰ Su cfr. per lo meno F. Bader, *Systemidee und Interpersonalitätstheorie in Fichtes Wissenschaftslehre*, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, cit., pp. 65-106; E. Düsing, *Anerkennung und Bildung des Selbstbewusstseins zum Problem der Intersubjektivität in Fichtes Idealismus der Freiheit*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie» 1988, pp. 121-151; M. Ivaldo, *Interpersonalità e legge morale nel pensiero di J. G. Fichte (1794-1798)*, in *Persona e norma nell'esperienza morale*, a c. di A. Rigobello, L'Aquila 1992, pp. 23-63; Id., *Transzendente Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Transzendentalphilosophie als System*, cit., pp. 163-173; R. Lauth, *Le problème de l'Interpersonalité chez J.G. Fichte*, in «Archives de Philosophie» 1962, pp. 325-344; A. Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte. Husserl. Sartre*, Napoli 1965; D. Moggach, *Reciprocity, Elicitation, Recognition. The tematics of Intersubjectivity in the early Fichte*, in «Dialogue» 1999, pp. 271-296; A. Perrinjaquet, *Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800*, in «Fichte-Studien» Bd. 3, pp. 7-28; A. Philonenko, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte*, Paris 1980²; I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova methodo*, Paris 1993; H.J. Verveen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg-München 1975; W. Weischedel, *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1939; R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany 1992; G. Zöllner, *Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter jenaer Wissenschaftslehre*, in «Revue Internationale de Philosophie» 1998, pp. 441-463.

⁵¹ Per un approfondimento di questo punto cfr. M. M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Roma 1992, pp. 78-79.

⁵² Cfr. R. Lauth, *La direzione essenziale della ricerca su Fichte*, in Id., *Con Fichte, oltre Fichte*, a c. di M. Ivaldo, pp. 73-90.

all'azione dell'io e si concretizza nel carattere "orizzontale" della *Aufforderung*. Un'impostazione *prima methodo* sarebbe stata invece indicata da Fichte tramite il riferimento ad una «volontà che dall'assoluto vive e che si ritrova come giusta in ogni volontà»⁵³. Tale orizzonte, che Lauth trova implicito già nella disamina della nozione di "io come idea" che Fichte compie nella *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*⁵⁴ - testo che Carabellese legge e commenta - mi sembra ben riflesso nella meditazione tardo berlinese di Fichte e in particolare nella connessione del problema dell'autocoscienza con quello del nesso fra assoluto e immagine. Il legame che Fichte stabilisce fra questi due nuclei dell'argomentazione trascendentale si riflette concretamente nello slittamento della fraseologia dell'*Aufforderung*, tipica della fase tardo-jenese della WL (1796-1799), nella semantica del "compito alla libertà", che Fichte sviluppa in maniera significativa negli ultimi anni berlinesi della sua meditazione filosofica (1810-1814). Nel *Neues Diarium*, che Fichte tiene fra l'autunno 1813 e l'inverno 1814, la dimensione fondamentale pratica del costituirsi del fenomeno (*Erscheinung*) dell'assoluto si afferma come il "fattore morale" del sapere e si mostra al livello di un compito alla libertà posto all'immagine (*Bild*), che del fenomeno rappresenta la costituzione interna. L'autocoscienza si configura, in questo plesso, come l'unità fra la vita dell'immagine e le molteplici determinazioni dell'immagine stessa. Tale unità è un'unità pratico-teoretica, nella misura in cui questa non può essere vista che come quel compito che emerge quando l'immagine si comprende come manifestazione concreta dell'assoluto. Fichte definisce tale compito non come un esaurirsi dell'immagine in se stessa ma come un "ripercuotersi" (*Reperkussion*). Nel divenire cosciente di sé attraverso il compito alla libertà, cioè, l'immagine non si comprende come assoluto ma, sottraendosi e sporgendo rispetto a se stessa, lascia emergere ciò di cui essa è immagine: l'assoluto. Il compito diventa così l'elemento costitutivo dell'immagine in quanto coscienza di essere immagine dell'assoluto e, in definitiva, dell'immagine in quanto io autocosciente. Solo sottraendosi a se stessa, a partire dalla sua autocomprensione in quanto immagine dell'assoluto, quindi, l'immagine, nell'ottemperare al compito posto alla sua libertà, può divenire cosciente di sé come immagine che, in quanto immagine, non coincide con il suo principio, l'assoluto. L'autocoscienza, nello sviluppo della WL, diventa quindi sempre meno rarefatta autoreferenzialità e sempre più sporgenza rispetto a se stessa, un ripercuotersi in sé quale costante testimonianza del proprio fondamento nella virtualità di un compito⁵⁵.

Ora, questo schema viene a sua volta sviluppato da Fichte in due direzioni. La prima si riflette nella tematizzazione dell'individualità: la relazione fra assoluto e immagine alla luce del carattere virtuale del compito non si pone come una dialettica che procede per contrapposizione ma, piuttosto, come un compenetrarsi individualizzante di assoluto e immagine che avviene sulla base delle nozioni di facoltà (*Vermögen*)⁵⁶ e di legge (*Gesetz*)⁵⁷. In secondo luogo, il tema del ripercuotersi dell'immagine in se stessa, come luogo originario per la formazione della autocoscienza, chiarisce in termini trascendentali la

⁵³ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 77 e 83.

⁵⁵ Su questo cfr. Marco Ivaldo, *Vita originaria, appercezione, compito della libertà. Sull'ultimo domandare di Fichte (fine 1813-inizio 1814)*, in «Annuario Filosofico» 2003, pp. 125-140.

⁵⁶ Si veda per questo punto l'importante passo della *Wissenschaftslehre* del 1811 (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., vol. II, 12, p. 234): «Das Seyn verwandelt in der Freiheit sich in ein Soll: Also, es müste in der Freiheit das Gesez seyn, jenes Schema zu machen. Lassen wir indessen an seinen Ort gestellt seyn, was in der Freiheit, u. als durch sie wirklich vollziehbar an die Stelle dieses Schema treten möge; (es möchte dies leicht die allerinteressanteste u. die das meiste Licht verbreitende Untersuchung in der W.L. seyn) bleiben wir bei der Form; – so leuchtet denn ein, daß das «Kann» des Machens mit jenem soll in absolutem Gegensatze stehe, daß dasselbe [Soll] durchaus nie vollzogen werden kann. Ist drum ein solches soll, wie es allerdings seyn muß, so kann es die Freiheit treiben nur zu unendlichem Machen, und dafür ein Muß werden; in Absicht seines eigentlichen Inhalts aber bleibt es in alle Unendlichkeit fort ein Soll. Jenes Schema ist drum für die Freiheit eine unendliche, nie zu erreichende Aufgabe, der sie sich «noch» nicht einmal, wie «manche» sich ausgesprochen haben, annähern kann, sondern die nach aller Unendlichkeit eben so unendlich bleibt, als sie im Beginn war. – Drum nicht etwa jenes Schema ist ein unendliches («nicht»s gesagt) oder das soll – gleichfals nicht, sondern das Schematisiren der Freiheit ist dem zu Folge ein unendliches» [corsivo mio, F. F.].

⁵⁷ Per una analisi di questo punto mi permetto di rinviare al mio *Die metakritische Funktion der Ist/Soll-Spaltung in Fichtes WL 1805*, in «Fichte-Studien» c.s.

dinamica della concretizzazione dell'io e del suo agire comunitario nella storia riflettendo quei problemi su cui Fichte si concentrava nella *Sittenlehre* del 1812⁵⁸.

In questo dirigersi di Fichte verso una WL *prima methodo* non sarebbe difficile vedere, allora, esigenze speculative analoghe a quelle poste in essere dalla “critica del concreto” e in particolare dalla riflessione carabellese sul nesso di individuazione dell'oggetto puro in una molteplicità di soggetti. Va anche detto che l'immanente approfondimento fichtiano dei nessi della WL procede di pari passo con una revisione del linguaggio filosofico tradizionale diretta, appunto, verso la nozione di autocoscienza per quanto riguarda la fase jenese⁵⁹, e verso la semantica dell'essere negli anni tardo berlinesi⁶⁰. Da questo punto di vista, il limite di Carabellese non sarebbe tanto quello di non aver letto testi che egli non avrebbe mai potuto leggere, o quello di aver dato una interpretazione di Fichte molto vicina a quella hegeliana o, per meglio dire, a quella di uno Hölderlin “prima maniera”⁶¹. Più rilevante mi sembra invece sottolineare come Carabellese non sia riuscito a vedere all'opera in Fichte l'esigenza di una altrettanto rigorosa critica radicale del linguaggio filosofico, riscontrabile già nella *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, e finalizzata a riarticolare le nozioni di base della concettualità della filosofia moderna e a chiarire il punto di vista della WL, più che come un sistema autoreferenziale ed astratto, come l'esercizio di un filosofare quale pratica di vita volta a configurare i termini per un agire concreto e razionale nel mondo, la cui *Darstellung* ha solo il compito di esporre le leggi che la regolano.

5. Filosofia come sforzo e scoperta

L'interpretazione della WL come sistema circolare, prodotto da un io autocosciente inteso come un soggetto assoluto che non arriva a comprendere la propria singolarità in rapporto ad altri, si riflette in una prima valutazione complessiva che Carabellese dà del filosofare fichtiano. Il richiamo di Fichte alla libertà dell'io come momento di inizio della *Darstellung* della WL viene, infatti, valutato come il germe di una concezione elitaria della filosofia e, soprattutto, come negazione dell'esigenza di universalità implicita nel concreto. Discutendo il § 7 della *Begriffsschrift* fichtiana, Carabellese non riconosce il carattere performativo implicito nella *verosimiglianza* della *Darstellung* della WL e si trova costretto a far appello alla soggettività arbitraria del genio per comprendere la natura riflettente e astrattiva della WL medesima. L'accezione fichtiana del genio svincola, secondo Carabellese, questa nozione da ogni contatto con l'universalità propria dell'oggetto e rende la stessa WL un semplice conoscere chiuso in sé, contingente ed empiricamente soggettivo⁶². Di conseguenza, conclude Carabellese,

Il concetto cosmico kantiano che noi vedemmo il punto più alto attinto dal pensiero di Kant nella soluzione del problema interno è qui senz'altro rinnegato da Fichte, proprio mentre apriva decisamente la via della trasformazione della filosofia nella concretezza spirituale⁶³.

⁵⁸ Su questo punto cfr. G. Cogliandro, *La comunità e l'originario*, Milano 2005.

⁵⁹ Cfr. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in *Subjektivität und Methaphysik*, hrsg. von D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt am Main 1966, pp. 188-232.

⁶⁰ Su questo punto cfr. G. Zöller, *Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre bei letztem Fichte*, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, cit. pp. 307-330, in part. p. 316.

⁶¹ Cfr. la celebre lettera di Hölderlin a Hegel del 26 Gennaio 1795, in cui si afferma: «Da principio lo [Fichte, F. F.] tenevo in grande sospetto di dogmatismo; egli appare, se posso congetturare, anche essere giunto definitivamente a un bivio [...] egli vorrebbe, come mostrano molte sue espressioni, oltrepassare nella teoria il fatto, ed è comunque certo ed evidentemente trascendente, come quando i Metafisici volevano elevarsi al di sopra del mondo, che il suo Io assoluto (= alla sostanza di Spinoza) contiene tutte le realtà; esso è tutto e, fuori di esso, nulla. Per questo Io assoluto non c'è nessun oggetto, ché altrimenti tutta la realtà non sarebbe in esso; ma una coscienza senza oggetto non è pensabile; e se io sono questo stesso oggetto, allora io sono anche limitato necessariamente, esso dovrebbe essere solo nel tempo, e dunque non assoluto; perciò nell'Io assoluto non è pensabile alcuna coscienza; come Io assoluto, io non ho alcuna coscienza, e in quanto io non ho coscienza, io non sono (per me) niente, così l'Io assoluto è niente» (F. Hölderlin, *Grosse stuttgarter Ausgabe*, hrsg. von F. Beissner und A. Beck, Stuttgart 1943-, Bd. IV, 1, p. 155).

⁶² P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, cit., pp. 176-177.

⁶³ P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, cit., p. 177.

Relativamente a questo passo è interessante ritenere due elementi fondamentali: la contrapposizione fra filosofia intesa come concreta attività spirituale e il carattere arbitrario di cui Carabellese vede affetta la WL e, in secondo luogo, la apparentemente sorprendente constatazione che Fichte avrebbe aperto la strada alla trasformazione della filosofia in concretezza spirituale.

La filosofia come scienza si configura, secondo Carabellese, come la problematizzazione delle condizioni del concreto, da attuarsi in seno al concreto stesso. In questo senso, la filosofia non può che essere trascendentale e la sua trascendentalità deve necessariamente apparire come riconoscimento soggettivo dell'oggetto puro quale termine universale del concreto⁶⁴. La problematizzazione filosofica però, oltre a dover essere trascendentale, deve anche essere concreta. Ciò significa che il riconoscimento dell'oggetto puro non deve risolversi in una ipostatizzazione dell'oggetto stesso a scapito della funzione costitutiva della soggettività che attua la comprensione filosofica, ciò che provocherebbe il dissolversi dell'impresa filosofica in una delle sue condizioni. La filosofia, per conservarsi nella sua propria condizione problematica, deve piuttosto mantenere viva la tensione fra i poli del concreto, e dunque realizzare "in atto" il nesso di individuazione proprio della relazione soggetto-oggetto che caratterizza il concreto stesso. In questo profilo, la filosofia, oltre che trascendentale e concreta, deve essere attuazione dell'universale nel singolare, e quindi "fare"⁶⁵. Il comprendere filosofico deve così rivelarsi come l'incessante «sforzo per cui si vuole chiudere, nella determinatezza di un individuale agente e della attività a lui propria, l'unico oggetto, che si individua in una molteplicità infinita di agenti nella diversità concreta delle forme»⁶⁶.

Il necessario ricorso di Fichte all'arbitrio del genio sarebbe spiegabile, nei termini di Carabellese, come il chiudersi in sé dell'io libero autocosciente che esaurisce il suo sforzo di problematizzazione tramite la negazione dell'oggettività per abbandonare, in conseguenza di ciò, la sua singolarità, dissolvendo la tensione essenziale all'impresa filosofica⁶⁷. Al contrario, afferma Carabellese, la filosofia, più che porsi come creazione arbitraria di un io autosufficiente, deve essere "ricreazione", ovvero esplicitazione creativa, o scoperta in atto, dell'universale come costitutivo della coscienza. La scoperta dell'universale si attua, pertanto, come sacrificio dell'individualità del filosofo medesimo in quanto persona empiricamente determinata a fronte dell'universale che il filosofo ha da esplicitare:

Filosofo perciò è colui che vuol superare ogni limite...per raggiungere come concreto l'illimitato universale. Quello che era lo sforzo di esplicitazione dell'implicito, diventa ora volontà di sacrificio della singolarità in quanto violento assorbimento che di essa fa l'universale⁶⁸.

Non è difficile cogliere quanto di Fichte vi sia in questo sviluppo di Carabellese. Ed è infatti proprio in relazione al "concetto" generale della WL come "concetto vivente" che Carabellese rovescia le sue critiche in un'importante valutazione positiva della filosofia fichtiana. Il concetto della WL, proprio perché vivo e attivo, e proprio perché tale da *dover* essere prodotto liberamente in sé da chiunque si accinga a filosofare, rappresenta l'autentico superamento del concetto cosmico della filosofia, «per affermare la concretezza spirituale che essa vuole esplicitare»⁶⁹.

Una più approfondita riflessione su questo tema comporterebbe un chiarimento dell'importanza del problema dell'elevazione al punto di vista trascendentale per la definizione del concetto della WL, e quindi della compenetrazione, in atto nella WL stessa, fra l'arbitrio soggettivo, necessario per l'assunzione fattuale dell'*habitus* trascendentale, e il necessario "farsi" della WL a noi⁷⁰. Tale riflessione, che Fichte conduce progressivamente nel corso della sua attività intellettuale, si dispiega proprio attraverso una comprensione trascendentale di nozioni quali: scoperta, sforzo, sacrificio,

⁶⁴ P. Carabellese, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 88-89.

⁶⁵ Ivi, p. 58.

⁶⁶ Ivi, p. 158.

⁶⁷ P. Carabellese, *Critica del Concreto*, cit., p. 122.

⁶⁸ P. Carabellese, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 104.

⁶⁹ P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, cit., p. 229.

⁷⁰ Ho chiarito questa sfera di problemi nel mio *Le dimensioni trascendentali e speculative dell'introduzione alla dottrina della scienza di J.G. Fichte*, in «Archivio di Filosofia» 2005, pp. 407-426.

“accorgimento” (*Einsicht*) e “ricreazione” (*Umschaffung*), sintetizzata in modo efficace in un passo della prima *Transzendente Logik* del 1812 che mi pare ben sintetizzare lo spessore della concezione fichtiana del filosofare:

Tu non sei minimamente una cosa in sé e pertanto non sei neanche minimamente libero, ma il tuo essere sommo e vero consiste nel fatto che in te trascorre l'apparire di Dio: ma se tu sei così, allora ti appari assolutamente libero: abbandonati dunque all'apparizione della tua libertà, fermamente convinto di essere reale soltanto a questa condizione; oppure, per dirla in breve, una volta che si sappia questo, *sii assolutamente libero*⁷¹.

In questo passo ritorna quel concetto di *convinzione* che ricorre anche nel § 10 della *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* e che avevamo già predelineato come uno dei punti di maggiore contatto fra Fichte e Carabellese. In quest'ultimo testo la convinzione tipica del filosofo autentico viene intesa da Fichte come l'armonia fra il suo giudizio sul filosofare e ciò che gli è imposto nella vita⁷². Questa nozione però possiede nell'economia del pensiero fichtiano una forte rilevanza epistemologica⁷³, nella misura in cui essa funge da catalizzatore per il processo di trascrizione nei termini espositivi della *Darstellung* della WL della disposizione immediata necessaria alla produzione in atto della riflessione filosofico-trascendentale. Ora, l'esibizione del nesso fra spinta spontanea alla filosofia e fondazione razionale del discorso filosofico, tramite la nozione di convinzione, non si configura altrimenti che come una ulteriore, anche se analoga, dinamica di individuazione dell'universale nel soggetto concreto tramite la specifica attività del filosofare. La convinzione infatti, afferma Fichte nella *Sittenlehre* del 1798, «è il perfetto accordo del nostro io empirico con l'io puro, e l'io puro è l'unico nostro vero essere e ogni possibile essere e ogni possibile verità»⁷⁴.

Con l'espressione “io puro” non deve però intendersi qui un io assoluto completamente chiuso in sé. L'io puro non è altro, nell'economia del pensiero fichtiano, che quell'istanza che conduce ad un dispiegarsi compiuto e concreto della ragione ed ha un valore solo ideale, poiché determina e regola la meta e il fine a cui ciascun essere razionale deve riferirsi, tanto rispetto al suo agire cognitivo quanto rispetto a quello conativo⁷⁵.

L'aspetto interessante di questi passaggi non è semplicemente la constatazione empirica della contiguità fra la concezione carabellesiana e quella di Fichte. Il confronto fra la visione filosofica di Fichte e quella di Carabellese sembra invece configurare un livello concettuale che riesce ad alimentare la riflessione relativa alle specifiche modalità di esplicazione di una concezione filosofica che non rinuncia a chiarire il problema dell'individuazione dell'assoluto nei termini del finito su basi rigorosamente trascendentali⁷⁶.

6. Osservazioni conclusive

In questa mia indagine su Fichte e Carabellese, condotta con lo scopo di rintracciare il significato della recezione italiana di Fichte per la stessa *Fichte-Forschung*, ho cercato di chiarire

⁷¹ J.G. Fichte, *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, ed. it. a c. di A. Bertinetto, Milano 2000, p. 51.

⁷² J.G. Fichte, *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, in Id., *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza*, a c. di C. Cesa, Roma-Bari, 1999, pp.35-101, qui p. 94.

⁷³ Su questo punto, e per intendere il contributo che la nozione fichtiana riesce ad offrire anche al dibattito epistemologico contemporaneo, cfr. F. Gil, *La logica della convinzione. Il pensiero sovrano*, Milano 2004, in part. pp. 75-88.

⁷⁴ J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., p. 156.

⁷⁵ J.G. Fichte, *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, cit., pp. 97-98; Id., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, cit., p. 230.

⁷⁶ Interessante è in questo profilo il commento dato da Luigi Pareyson alla nozione fichtiana di convinzione che mi pare sintetizzare quanto esposto più sopra e riflettere istanze comuni tanto a Fichte quanto a Carabellese: «La convinzione è dunque la presenza dell'assoluto nello spirito finito: la consapevolezza della praticità dello spirito. La convinzione come accordo della ragione assoluta, è al tempo stesso accesso alla filosofia, inizio del filosofare e principio del sistema» (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976, pp. 286-287).

L'importanza del pensiero fichtiano per la maturazione del concetto carabellesiano di filosofia come "metafisica critica" e di individuare nel filosofare di Carabellese alcune prospettive per approfondire la riflessione sullo statuto trascendentale della WL. Un primo provvisorio bilancio di questa incursione nella filosofia italiana della prima metà del '900 lascia emergere, inoltre, l'importanza della dimensione ontologico-metafisica nell'orizzonte di una problematizzazione trascendentale delle condizioni del comprendere filosofico. «*L'immanenza della verità oggettiva nella certezza soggettiva*» rappresenta per Carabellese la vera scoperta della tradizione filosofica italiana e il senso autentico di una meditazione filosofica sulla filosofia⁷⁷. La riflessione sul filosofare di Fichte, occasionata dalla lettura di Carabellese, ha mostrato, nondimeno, come questo problema non sia inconciliabile con il piano di immanenza della WL. La questione da cui sono partito pare allora essere ritornata attuale, e vale la pena riproporla come termine per una eventuale ulteriore riflessione più analitica: quale contributo possono offrire la tradizione e la concettualità specificamente italiane alla comprensione e all'approfondimento dei problemi della WL?

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in dirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

⁷⁷ P. Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 279.