



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Un cammino nella filosofia trascendentale

di Marco Ivaldo

Sommario: Intendo e pratico la filosofia essenzialmente come filosofia trascendentale. Kant e Fichte sono, in particolare, i due “classici” che presiedono a questo cammino di pensiero in quanto, ciascuno a suo modo, hanno scoperto e messo a tema il “campo trascendentale”, ovvero posto le basi di una nuova ontologia del sapere, costituito da una concezione pratico-teoretica della ragione. Mi sono progressivamente riconosciuto nella prospettiva e nel campo di ricerche della cosiddetta “Scuola di Monaco”, animata da Reinhard Lauth con la convinzione di fondo che Fichte, sulla scia di Kant e di Descartes, aveva messo a fuoco una idea di filosofia non ancora adeguatamente colta nella sua virtualità innovante e che - liberamente ripresa e creativamente svolta - avrebbe potuto condurre il pensiero a liberarsi dalle strettoie e dalle unilateralità delle nuove e risorgenti versioni del “dogmatismo”. Resta per me decisiva la lezione del mio maestro genovese Alberto Caracciolo, che ha enucleato una concezione dinamica e concreta dell’apriori di Kant, in particolare con la sua teoria delle “strutture” e dei “modi” della coscienza. Devo però anche riconoscere un debito nei confronti di Luigi Pareyson, alla sua idea della filosofia come “riflessione alla seconda potenza”, per la quale la filosofia non allarga l’ambito del nostro sapere di esperienza, ma lo fonda e lo spiega. La filosofia non può perciò direttamente vertere sull’assoluto o sull’essere, ma sempre soltanto sulla esperienza e auto-esperienza che l’uomo è e ha. Ma è soltanto in questa esperienza che possono darsi un reale rapporto e coscienza almeno implicita dell’assoluto o dell’essere, un reale trascendimento di sé o un esistenziale rapporto con la trascendenza, una reale apertura ontologica.

Un cammino nella filosofia trascendentale

di Marco Ivaldo

1. Intraprendere una presentazione del proprio cammino filosofico è un lavoro esposto a vari rischi. Il primo è il narcisismo, cioè il piacere di autocontemplarsi e di presumere di se stessi pensando d'aver cose interessanti e decisive da comunicare. Il secondo è il giustificazionismo, la tendenza a enfatizzare le coerenze, se ci sono, e ad attenuare gli erramenti e gli errori, che probabilmente ci sono davvero, a legittimare con posizioni elaborate successivamente scelte avvenute in un altro contesto e con altre motivazioni. Il terzo rischio è l'incompletezza, sia per difetto di capacità ricostruttiva sia per la natura costitutivamente selettiva della nostra memoria, che procede tracciando precarie linee in quel territorio sfuggente che è l'esperienza di ciò che siamo. Accettando di intraprendere questa autopresentazione scelgo perciò di correre questi rischi, con la consapevolezza che molto probabilmente non riuscirò affatto a evitarli. Proverò allora a mantenerli come segnali di ammonimento per cercare di non mancare lo scopo sostanziale che mi propongo: non tanto *autopresentarmi*, quanto presentare - attraverso una ricostruzione abbastanza selettiva del cammino dei miei studi e riflessioni in campo filosofico - quale sia il senso della filosofia che condivido, insomma l'idea di filosofia che mi sforzo di praticare. E dato che - in accordo con la visione della filosofia che cerco di svolgere - intendo l'idea come la posizione di un compito della riflessione, che è atto pratico-teorico, l'idea di filosofia che vorrei illustrare avrà un carattere allo stesso tempo determinato e indeterminato, non sarà un sistema (anche se non condivido affatto l'affetto antisistemico, considerato come una ovvietà sulla quale nemmeno merita soffermarsi, che segna molta mentalità filosofica contemporanea), ma sarà un profilo, un abbozzo, un tentativo, un esperimento, che non può nascondere le molte domande aperte, le numerose lacune, anche i perduranti dubbi.

2. Per iniziare a descrivere il mio accesso alla filosofia muovo da una espressione del figlio di Fichte, il filosofo e anche l'editore e biografo del padre Immanuel Hermann, che ho letto diversi anni dopo i miei inizi filosofici, ma che mi ha subito colpito, perché vi ritrovavo bene espresso l'impulso che aveva portato anche me a intraprendere gli studi filosofici e a seguire in essi un determinato percorso di ricerca. Immanuel Hermann Fichte ricorda che il padre, considerando una volta in maniera retrospettiva il proprio cammino, gli aveva confessato che "tutte le sue indagini filosofiche avevano preso originariamente le mosse dall'esigenza di costituirsi una dogmatica sostenibile". Orbene, anche nel mio caso la scelta di iscrivermi alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Genova e di orientarmi verso le indagini di filosofia della religione nasceva dal bisogno di affrontare sul terreno della filosofia e con le mediazioni messe a disposizione da questa forma del sapere la questione della religione, in particolare la domanda sulla sostenibilità della fede cristiana di fronte alla ragione, avendomi gli studi liceali trasmesso una percezione (per me inquietante) che fra il cristianesimo e la filosofia esistesse, da molti secoli oramai, una incompatibilità sostanziale. Era la fine degli anni Sessanta, segnati da un profondo rivolgimento sociale e culturale, rivolgimento che nei giovani di fede cristiana interagiva con l'impatto del Concilio Vaticano II: avvertivamo che, non il nucleo vivo della fede, ma la coscienza in cui esso trovava posto, era qualcosa di antiquato, che doveva essere cambiato e doveva far posto a una nuova coscienza. Su come potesse configurarsi questa nuova coscienza le posizioni - come per altro anche in molte altre epoche della storia cristiana - si diversificavano e si opponevano, e certamente impulsi vitali e sostanziali si mescolavano con posizioni superficiali, scarsamente meditate e

frettolosamente elaborate. La scelta della filosofia andava perciò per me nella direzione di portare un contributo di chiarificazione critica e autonoma nella ricerca di questa nuova coscienza e insieme aveva il senso di accertare se l'“incompatibilità sostanziale” che avevo percepito al liceo fosse davvero insuperabile, oppure se la storia del pensiero e la libera riflessione insegnassero e consentissero anche altri modelli di relazione. Anche se nel corso dei miei studi e delle mie ricerche filosofiche il mio interesse si sarebbe via via rivolto alla questione (e alle questioni) della filosofia *come tale* - ciò anche in nome della autonomia della ricerca filosofica, che giudico premessa (certo solo premessa, ma intralasciabile) per una filosofia che tragga dalla verità la sua forza, sia in grado di misurarsi con la vita e perciò produca qualcosa di operante e di consistente -, tuttavia la ricerca sul religioso e la comprensione del cristianesimo restano non solo impulsi ispiratori ma anche temi essenziali del mio lavoro, che ripenso e approfondisco con approcci per vari aspetti diversi da quelli iniziali.

3. Date queste premesse si comprende che nell'Università di Genova di quegli anni dovessi incontrarmi con Alberto Caracciolo. Caracciolo mi ha fundamentalmente insegnato – per riprendere la nota distinzione di Kant – non tanto o non soltanto la filosofia, quanto soprattutto a filosofare. Soltanto successivamente avrei meglio percepito e messo a fuoco che Caracciolo era – così penso si possa caratterizzarlo nel pensiero del Novecento e senza voler ridurre la ricchezza delle sue ricerche e meditazioni - un filosofo trascendentale, in particolare un filosofo trascendentale del “religioso”, sulla scia di Kant, di Schleiermacher, di Troeltsch. Da studente mi legai piuttosto alla *vis* filosofica che traspariva dalla sua persona, e al suo modo di porre la domanda filosofica, un modo inteso primariamente ad ascoltare e a pensare la *res* (la *Sache*, come egli amava dire) che – al di là di ogni catalogazione dottrinale – circolava e si annunciava nei pensiero dei filosofi, anche quando non avesse ricevuto nei loro scritti una formulazione esplicita ed esauriente. La filosofia, anzi il filosofare, si faceva pertanto colloquio ermeneutico, nel quale la precomprensione dell'interprete e la sua appartenenza a una tradizione non doveva attenuare e occultare il carattere di ascolto e di obbedienza verso la cosa del pensiero che era in gioco nel colloquio stesso e che doveva farsi regola e cura primaria dell'atto dell'interpretare. L'ascolto e la meditazione della cosa del pensiero apriva perciò il colloquio ermeneutico non solo verso il passato, verso la tradizione filosofica, ma soprattutto verso il futuro, o meglio invitava a pensare quell'“eterno che è attuale” (Hegel) sia nel pensiero che nella vita, e che è, come tale, apertura del futuro.

Quello con Caracciolo è stato per me un incontro fondamentale non soltanto per il suo modo di porre e di svolgere il domandare filosofico. In quegli anni di svolta fra i Sessanta e i Settanta si potevano ascoltare ai corsi caraccioliani di filosofia teoretica una elaborazione e un ripensamento originali del religioso, attraverso la lettura di Kant, Schleiermacher, Hegel, Heidegger, Jaspers, ma anche dei teologi più significativi del Novecento, da Troeltsch a Bultmann a Barth a Bonhoeffer, fino ai protagonisti del dibattito teologico di allora. Caracciolo – che non si riteneva di confessione cattolica, ma si voleva uomo religioso in continua ricerca della religione autentica secondo il principio della libertà – mostrava (e mi mostrava) nel suo insegnamento che proprio nella moderna filosofia si affermava una linea di meditazione sul religioso e anche sull'essenza del cristianesimo che era tutt'altro che negatrice e liquidatoria, ma era invece suscettibile di impensate e feconde riprese e sviluppi, e ciò proprio in direzione di quella nuova coscienza del principio cristiano che andavo ricercando per tentativi. Come argomento della tesi Caracciolo mi diede i principi ermeneutici dell'interpretazione del cristianesimo in Alfred Loisy, l'esegeta e storico del cristianesimo e delle religioni che era stato fra i maggiori protagonisti del cosiddetto “modernismo cattolico” fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. A Loisy dedicai anche la dissertazione di perfezionamento, che sostenni avendo sempre come guida Caracciolo.

4. Dal tempo della pubblicazione di questo mio primo lavoro (*Cristianesimo e religione in Alfred Loisy*, 1977) la ricerca su Loisy ha fatto notevoli passi avanti nello studio e nella ricostruzione delle fonti e dei contesti, e sotto questo riguardo il mio scritto si rivela oggi senz'altro imperfetto. Il mio approccio a Loisy non era tuttavia mosso da un interesse storico, ma filosofico, o meglio filosofico-religioso. Mi domandavo come Loisy avesse pensato il cristianesimo e come contribuisse a farlo pensare. Ora, l'idea

fondamentale che emerge dal mio studio, e che giudico ancora difendibile, può venire espressa così: Loisy aveva correttamente rivendicato e praticato l'autonomia ('moderna') dell'indagine storico-critica da premesse teologico-dogmatiche, ma questa affermazione non è stata da lui *filosoficamente pensata* nelle sue condizioni epistemologiche di possibilità e di esercizio; anzi l'esigenza di una mediazione filosofica viene considerata da Loisy con un certo sospetto, come se equivallesse alla pretesa di voler riportare la ricerca storica positiva sotto una tutela. Il proposito di essere *soltanto* storico – una pretesa spiegabile nel clima intellettuale del suo tempo, ma esposta in linea di principio, se affermata in maniera unilaterale, a una contraddizione performativa, essendo una pretesa *filosofica* che misconosce di essere tale (qui Martinetti e Blondel convergevano nella loro critica a Loisy) – conduce l'esegeta a una assolutizzazione dell'elemento storico, cioè infine a uno storicismo escludente, e a una riduzione della religione nella moralità. Con un linguaggio in cui è avvertibile l'influsso caraccioliano osservavo nelle considerazioni finali che "Loisy manifesta il limite e l'insufficienza di non saper preservare con forza l'irriducibilità meta-storica (anche se storicamente data) del 'religioso' finendo per assoggettare al divenire storico ciò che invece, per rimanere tale, deve sempre intravedere uno spazio qualitativamente diverso, non *huius mundi*, ulteriore. Il cristianesimo finisce [in Loisy] per sciogliersi nel divenire della religione dell'umanità. Questa, nel cammino umano". Ora, questo limite e insufficienza di Loisy nel riuscire a custodire lo spazio del religioso e anche la peculiarità - certo da attingere in maniera nuova, secondo una dialettica di *identitas* e *novitas* cara a Caracciolo - dell'elemento cristiano, trovavano a mio giudizio le loro cause in una carenza di riflessione filosofica fondamentale sulle pre-condizioni della ricerca storica e l'essenza stessa della storicità. Quest'ultima può essere filosoficamente compresa come storicità infatti solo entro uno spazio di trascendenza - nel senso messo a fuoco ad esempio da Jaspers, di cui Caracciolo era lettore appassionato e penetrante -, che va custodito dalla filosofia nella sua irriducibilità e differenza rispetto all'esistenza storica.

5. Dallo studio di Loisy e dall'insegnamento di Caracciolo emergevano in definitiva una consapevolezza e un impulso. La consapevolezza era che la religione rappresentava "una struttura e un modo autonomo della coscienza" – per riprendere il titolo del fondamentale libro caraccioliano del 1965 (I ed., *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*) -, una struttura che è correlata alle altre strutture della coscienza (pensiero, praticità, poeticità, storicità ecc.) ma è ad esse irriducibile, che filtra tutti i possibili e concreti modi dell'esistere, che apre una storia, o meglio una concreta storicità, senza esaurirsi affatto in quest'ultima, essendo lo "spazio religioso" piuttosto quell'orizzonte a partire dal quale e nel quale il mondo e la storia esperiscono la loro radicale contingenza. L'impulso nasceva dalla percezione della necessità di approfondire i miei interessi filosofico-religiosi nella direzione dell'indagine filosofica come tale. Nella parte finale del mio studio su Loisy osservavo ad esempio – abbozzando quasi un itinerario di ricerca, anche se le formulazioni adesso mi appaiono non proprio soddisfacenti -: "Si devono riconoscere verità umane e storiche nel mondo moderno [ad esempio l'autonomia della ricerca storico-critica], ma queste verità devono essere assunte e rivissute con un radicale sforzo di pensiero che va originalmente, sempre e di nuovo, tentato". Ora, proprio questo sforzo di pensiero sarebbe stato, come accennavo, ciò che sarebbe mancato - o almeno ciò che giudicavo insufficiente - nella auto-comprensione della propria pratica scientifica da parte di Loisy. Esso era perciò l'esigenza teoretica "che permane oltre Loisy, per affrontare le decisive domande sulla religione e sulla *ecclesia* che si pongono dopo le pagine di Marx e di Feuerbach, e di fronte a ciò che viene alluso in quel 'venerdì santo' espresso, in differenti figure, da Hegel a Nietzsche".

Nell'accentuare l'esigenza di questo "radicale sforzo di pensiero" per affrontare le decisive domande della religione raccoglievo a mio modo una importante lezione di Caracciolo, che era filosofo teoretico nell'essere filosofo della religione, era cioè pensatore che viveva la riflessione sul religioso come suscitazione e ispirazione di teoresi fondamentale, quella teoresi che aveva per lui il proprio punto di partenza nella domanda sul senso e lo scopo dell'esistere (la domanda che Caracciolo coglieva dalla terza *Critica* di Kant, al quale egli ha dedicato importanti studi) e che poi sempre più decisamente scaturiva per lui dalla e nella meditazione sull'interrogativo ontologico ("perché l'essere piuttosto che il nulla?") e sulla invocazione religiosa di fronte alla presenza angosciante del *malum mundi* e all'esperienza tragica e minacciante dei *mala in mundo*.

6. Il mio cammino per rispondere alla esigenza filosofica fondamentale ha preso primariamente la strada dell'antropologia filosofica. Nel 1980 pubblicavo uno studio sull'antropologia filosofica di Humboldt (*Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*). Scegliere l'antropologia filosofica come chiave di lettura del pensiero di Humboldt aveva, mi sembra, un duplice significato. Il primo concerne la ricerca su Humboldt in quanto tale, e ritengo mantenga ancora oggi una sua validità ermeneutica, anche dopo che gli studi humboldtiani hanno fatto numerosi passi avanti sul piano storico e critico. La tesi che cercavo di illustrare è che "l'opera di Humboldt può essere considerata un tentativo vasto e poliedrico di fondare una conoscenza speculativa e pratica dell'uomo". L'antropologia filosofica, che conosceva nel Settecento essenziali espressioni come disciplina filosofico-scientifica, non era un ambito tra gli altri, ma il "centro sistematico" del pensiero humboldtiano, quel centro da cui tutti gli altri possibili centri (stato, *Bildung*, arte e poesia, linguaggio e lingue, storia) si dipartono e in definitiva si riconducono. Il secondo significato del mio studio, che riguarda invece il mio proprio itinerario di ricerca, si condensava nell'intuizione di fare della ricerca sull'uomo l'assisa e l'asse della domanda filosofica in quanto tale. Corroboravano questa intuizione due ordini di motivi.

Il primo motivo nasceva dall'influsso che esercitava - e sotto un profilo, che spiegherò, continua a esercitare - nelle mie riflessioni la posizione della domanda filosofica come viene elaborata da Kant nella *Logica*, quel Kant che avevo iniziato a studiare come filosofo del limite della ragione su sollecitazione di uno scritto di Armando Rigobello sui *Limiti del trascendentale in Kant* del 1963. Secondo la ben nota formulazione kantiana l'antropologia, che ha per oggetto l'interrogativo "che cosa è l'uomo", raccoglie in sé le domande della metafisica (che cosa posso sapere), della morale (che cosa devo fare), della religione (che cosa mi è consentito sperare). Mi giungeva da ciò la sollecitazione a considerare l'antropologia filosofica non certo l'orizzonte esclusivo, ma nemmeno soltanto una disciplina particolare, bensì il 'metodo' - il cammino e anche la forma del domandare - attraverso il quale era possibile lavorare sul "terreno della filosofia" (*das Feld der Philosophie*, così si esprime Kant) e avanzare nelle ricerche fondamentali che dovevano abbracciare le questioni della filosofia teorica, della filosofia pratica, della filosofia della religione. *Dalla e nella* riflessione sull'uomo *verso* la ricerca su ciò che è, su ciò che deve essere, e su ciò che è il senso unitario dell'essere e del dovere essere: questo era, formulato con un linguaggio che avrei maturato successivamente, il programma che allora intuivo, anche se certamente in modo ancora confuso.

Il secondo ordine di motivi era piuttosto sollecitato da una esigenza di interpretazione della storia della moderna filosofia, che scaturiva dallo studio su Loisy. Era la moderna filosofia interpretabile come un cammino univoco o un processo sostanzialmente indirizzato verso l'immanenza, quell'immanenza rispetto alla quale i giudizi poi si dividevano in giudizi di esaltazione oppure di condanna, di indiscriminata approvazione oppure di globale rifiuto? Oppure era più rispettoso sia delle dinamiche fattuali che delle tendenze profonde di quella che chiamiamo moderna filosofia il fatto di prendere criticamente le distanze da simili schemi interpretativi abbastanza rigidi e di tentare una ermeneutica differenziata della modernità filosofica, anzitutto orientata verso un lavoro ricostruttivo dei testi e dei contesti? La mia esperienza di studio, gli interlocutori principali delle mie ricerche (Caracciolo, Verra, Rigobello) mi suggerivano decisamente la strada del discernimento differenziato e ricostruttivo, che non equivale affatto a studio che si pretenda neutrale o 'puramente' storico. Doveva trattarsi invece di una lettura sempre tesa a ascoltare, a interrogare e a problematizzare la *res* in gioco nelle varie posizioni, perciò a coniugare decisamente filologia e filosofia. Humboldt - con il suo pensiero mobile e multiforme, benché saldamente innervato dall'interesse antropologico; con quello che chiamerei il suo kantismo ispirato dalla seconda e dalla terza *Critica* e aperto alla storicità, al linguaggio, alle culture - rappresentava una testimonianza determinata e concreta delle possibilità sviluppabili che emergevano nella moderna filosofia - rivisitata in maniera critico-riflessiva, e libera da schemi interpretativi in cui la pretesa speculativa soverchiava in maniera unilaterale la ricerca storica - nella direzione di una concezione allargata della ragione.

7. L'affermare che la domanda "Che cosa è l'uomo" - nella quale il richiedente e l'oggetto del richiedere si identificano - sia assisa e asse della filosofia (teorica, pratica, della religione) esclude però che la

filosofia coincida semplicemente con l'antropologia (filosofica). In altri termini: penso che l'antropologia, intesa nel senso della *Logica* di Kant, non costituisca l'intero della filosofia, ma (solo) la prospettiva dalla quale questo intero può venire riguardato e pensato. Già seguendo il testo della *Logica* si vede che è precisamente questa la convinzione di Kant. Dopo aver affermato che le tre domande della metafisica, dell'etica, della religione si riferiscono in definitiva alla domanda antropologica, Kant spiega che "perciò" (*also*) il filosofo deve poter determinare tre momenti essenziali dell'indagine scientifica: le fonti del sapere umano, l'ambito dell'uso possibile e utile di ogni sapere, e infine i limiti della ragione, cosa quest'ultima che viene definita "la più necessaria e la più difficile". La soddisfazione della questione antropologica, che delinea la via per affrontare in maniera adeguata le domande metafisiche, etiche e della religione, postula perciò la riflessione trascendentale sulle fonti e l'uso del sapere e sui limiti della ragione. In *questo* senso – come ho anticipato - la posizione sull'antropologia avanzata da Kant nella *Logica* continua a rappresentare per me un punto di riferimento essenziale proprio nello svolgimento di una filosofia di tipo trascendentale. Inoltre, la limitazione della antropologia a essere la prospettiva ma non l'oggetto intero della domanda filosofica mi spinge a considerare come restrizioni non necessarie del "campo della filosofia" le vedute che si vogliono esclusivamente 'umanistiche', che cioè - come ad esempio mi sembra fare Sartre in *L'esistenzialismo è un umanismo* (un'opera che ritengo in ogni caso importante per la concezione della responsabilità universale della scelta personale che è in essa tracciata) – muovano, come se si trattasse di un presupposto sottratto alla discussione, dall'idea che non esista "altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana".

8. Considero in questo senso un significativo arricchimento di questo punto di vista kantiano quanto ha sostenuto, certo con altro linguaggio e da una diversa prospettiva, Pareyson a proposito della "umanità della filosofia", con la sua decisa affermazione del carattere finito, ma non finitistico della filosofia come "teoria dell'uomo" (come antropologia!). L'uomo è il soggetto della filosofia; questa è sempre fatta dall'uomo e per l'uomo, non però nel senso che la filosofia sia un'indagine *sull'uomo* – come se l'uomo potesse conseguire un punto di vista esterno a sé che gli permetta di indagare *su* di sé -. Si tratta piuttosto dell'uomo che con il proprio pensiero riflesso prende consapevolezza, insieme, del proprio punto di vista e della propria natura, del proprio pensiero e della propria condizione, della propria finitezza e dei propri rapporti: "non *de nomine*, ma veramente *homo*". Ma l'uomo è anche l'oggetto della filosofia; la filosofia è riflessione sull'uomo, sulla sua esperienza, sulla sua natura, per fondarla, spiegarla e giustificarla; ma può essere tale solo dall'interno, sicché la filosofia deve farsi anzitutto e inizialmente coscienza riflessa e critica che l'uomo ha di sé, intesa a mettere in questione, non soltanto radicalmente, ma anche globalmente, l'intera esperienza e tutte le attività dell'uomo. Questa visione ha per me una duplice essenziale implicazione.

In primo luogo la filosofia non estende il sapere umano, come sapere di esperienza e come conoscenza scientifica, ma lo fonda e lo spiega; la filosofia è riflessione alla seconda potenza sull'esperienza (comune e scientifica), riflessione della riflessione. L'estensione, l'allargamento dell'esperienza non è cosa della filosofia, ma dell'esperienza stessa e dei suoi saperi specifici, che sono saperi alla prima potenza, saperi oggettuali. In secondo luogo la filosofia non può *direttamente* vertere sull'assoluto o sull'essere, ma sempre soltanto sulla esperienza e auto-esperienza che l'uomo è e ha. E' soltanto in questa esperienza che possono darsi un reale rapporto e coscienza almeno implicita dell'assoluto o dell'essere, un reale trascendimento di sé o un esistenziale rapporto con la trascendenza, una reale apertura ontologica. In questo caso, di questa coscienza e apertura la filosofia parla per indicarla nella sua evidenza (genetica, più che logica e fattuale), per precisarla nella sua presenza, svolgerla nelle sue conseguenze ed esplicitarla nella sua virtualità. Pertanto la filosofia è una riflessione elaborata dal punto di vista dell'uomo, ma non è chiusa nell'uomo stesso, perché coglie l'uomo nella sua reale ed essenziale apertura ontologica, ovvero nel suo essere relazione all'essere, vale a dire nel suo essere coscienza reale – coscienza "muta", come invita a pensare Schelling, prima di diventare coscienza esplicita e formulata – dell'essere. Intesa in questo modo la filosofia, come riflessione della riflessione, riflessione seconda sulla riflessione primaria e oggettiva, e come problematizzazione radicale e totale dell'esperienza e dell'auto-esperienza dell'uomo, è necessariamente filosofia trascendentale, cioè

comprensione della possibilità, del valore e del significato delle attività umane; ma in pari tempo la filosofia deve riconoscere che lo slancio problematizzante che la porta nemmeno emergerebbe se non fosse decisamente sollecitato e costantemente alimentato da una originaria solidarietà con la verità come impulso e regola della riflessione, cosa questa che richiede che il pensiero filosofico rappresenti l'uomo nella sua relazione costitutiva con un termine a lui irriducibile, cioè che colga l'uomo nella sua essenziale apertura ontologica.

Ho qui riprodotto e in parte rielaborato a mio modo alcune essenziali considerazioni pareysoniane sulla “umanità della filosofia”, che mi sono ispirate da un suo corso tenuto alla fine degli anni Sessanta (*L'iniziativa morale*, 1969), considerazioni che Pareyson completava poi con una elaborazione, suscettibile di fecondi svolgimenti, sull'uomo come “interlocutore della filosofia” e sulla universalità dialogica del filosofare. Pareyson, come documenta il suo concreto itinerario di pensiero, avrebbe via via inclinato a pensare che l'accesso all'ontologia, che ho evocato qui sopra, e infine alla “ontologia della libertà”, implicasse un distacco dal trascendentalismo, richiedesse insomma il congedo da Fichte e l'approdo a Schelling (e a Heidegger: a Schelling per il pensiero della libertà, a Heidegger per il pensiero del nulla). La mia posizione su questo punto rimane diversa, come cercherò di spiegare anche oltre: la filosofia trascendentale, ben intesa, è in se stessa suscettibile di intellezioni ontologiche, e ciò proprio tenendo fermo quell'assunto critico, su cui Pareyson stesso insiste, che l'affermazione filosofica dell'assoluto non può che essere indiretta, ossia non può avvenire che come approfondimento di quel rapporto all'assoluto che la coscienza umana in se stessa è (lo è costitutivamente, si noti, in modo distinto dal fatto di fare di questo esser-rapporto l'oggetto di una riflessione secondaria). Secondo la filosofia di tipo trascendentale non c'è bisogno di uscire dal pensiero per attingere la realtà, anche se occorre riconoscere che l'esperienza apporta alla apprensione della realtà qualcosa di irriducibile al pensiero intuitivo e categoriale, apporta la fattualità dell'evento nella sua componente concretamente-concreta, e *in ciò* indeducibile.

Per tornare brevemente al mio itinerario, non sostengo affatto che io abbia effettuato il passaggio dall'indagine sull'antropologia filosofica di Humboldt agli studi di filosofia trascendentale a partire dagli anni Ottanta in virtù di questa comprensione della filosofia come “teoria dell'uomo” in quanto soggetto e oggetto (e interlocutore) della filosofia stessa e perciò come riflessione trascendentale-ontologica, che ho appena tratteggiato, comprensione che in verità ho potuto incontrare e assimilare soltanto più avanti. Si tratterebbe di un azzardato giustificazionismo *ex post*. Sostengo invece che questa concezione, ispirata a Pareyson, della filosofia come “teoria dell'uomo fatta dall'uomo per l'uomo” mi offre oggi il senso più profondo e più ricco – non settoriale e non finitistico - dell'antropologia filosofica, quel senso che a mio avviso aveva sollecitato – certamente in un diverso contesto e articolandosi con diversi mezzi espressivi - anche la ricerca di Kant, e lo aveva sospinto alla riflessione trascendentale come critica della ragione nelle sue tre disgiunzioni essenziali. Lo studio dell'antropologia filosofica di Humboldt – per il deciso investimento teorico, e non solo storiografico con cui lo affrontavo - ha certamente contribuito ad avvicinarmi a questa visione della filosofia.

9. Con gli anni Ottanta, come ho accennato, avviavo un cammino di ricerca che non sarebbe rimasto soltanto un programma di studio sul pensiero di Fichte, ma anche e soprattutto la determinazione di un profilo di filosofia, una determinazione dinamica – l'idea di un compito - che cerco tuttora di svolgere, arricchendola e approfondendola attraverso diversi progetti di ricerca (che hanno poi abbracciato e abbracciano Jacobi, Leibniz, Reinhold, Schelling, Hegel, naturalmente Kant). Oggi avverto poi soprattutto l'esigenza di mettere alla prova questo profilo di filosofia sul piano della riflessione sistematica e del confronto critico.

Punto di inizio di questo cammino è stato per me senza dubbio l'incontro con Reinhard Lauth che curava l'Edizione completa di Fichte a Monaco presso l'Accademia bavarese delle Scienze. Andavo a Monaco con il proposito di studiare la filosofia della religione di Fichte, allora ancora poco frequentata, e con l'idea direttiva che, essendo Fichte un filosofo “idealista” (così almeno pensavo), si sarebbe dovuto enucleare il momento “religioso” del suo pensiero raccogliendolo, per così dire, dagli interstizi o dagli allentamenti del suo “idealismo”, ad esempio cogliendolo nella fase “metafisica” o “mistica” del suo filosofare. Si vede quanto nell'accostarmi a Fichte fossi dipendente da quelli che Pareyson, nel suo

libro su Fichte del 1950 e ripubblicato nel 1976 in edizione ampliata, chiama i “luoghi comuni” sull’autore della dottrina della scienza: che Fichte sia un idealista “soggettivo”, che Fichte abbia avanzato due filosofie, prima una idealistica e poi una religiosa. La frequentazione di Lauth mandò semplicemente in frantumi questo mio approccio interpretativo. Precisamente frantumò il suo punto di partenza, quello apparentemente dato come ovvio in una tradizione di studi rimasta almeno da noi in Italia decisamente dominante; distrusse cioè l’idea che il termine “idealista” fosse pertinente per caratterizzare la filosofia di Fichte. A questo termine Lauth ne sostituiva un altro: filosofia trascendentale.

Per il primo aspetto, la non-pertinenza della designazione di Fichte come “idealista”, Lauth metteva in discussione la ricezione fichtiana decisamente dominante in Italia, ma si affiancava al tempo stesso a quelle letture dell’autore della dottrina della scienza nella nostra cultura e storiografia filosofiche a partire dagli anni del dopoguerra, che lo emancipavano dal “destino” di rappresentare, assieme a Schelling, soltanto un anello di passaggio in uno svolgimento consequenziale del cosiddetto idealismo tedesco “da Kant a Hegel” (penso naturalmente a Pareyson, ma anche ad esempio a Severino, a Masullo, a Cesa). Se il termine idealismo poteva venire conservato – già per il fatto che Fichte lo adopera in più luoghi per designare la propria filosofia – bisognava subito precisarlo come “idealismo trascendentale”, laddove l’aggettivo riconfigurava l’essenza del sostantivo a tal punto che sembrava consigliabile lasciar cadere quest’ultimo o farne un uso molto prudente e tecnico (in opposizione ad esempio a “dogmatismo”), per non perpetuare inveterati equivoci. Dove Lauth si differenziava decisamente nel panorama degli studi filosofici, non soltanto in quello della ricerca su Fichte ma nell’orizzonte stesso della filosofia contemporanea, era per la difesa e l’energica spiegazione del carattere trascendentale del pensiero di Fichte, cioè per l’idea che la filosofia di Fichte si lasciasse in definitiva ricostruire e comprendere soltanto come filosofia trascendentale. Ma neanche questo era tutto.

Dagli anni Cinquanta Lauth aveva messo mano alla Edizione completa di Fichte, raccogliendo intorno a sé un gruppo di collaboratori che si sarebbe chiamato scuola di Monaco. Ora, il *proprium* di questa impresa editoriale consisteva nell’essere non soltanto una impresa storico-critica e filologica, ma nel concepirsi come una scommessa filosofica. Lauth sosteneva che il compito dell’editore di cose filosofiche non era di “occuparsi di morti”, ma di fare “ricerca filosofica”, cioè di “condurre ricerche filosofiche e filosoficamente legittimate, e di ponderarle nella filosofia, che è una soltanto, assieme a persone di tutto il mondo”. Orbene, la convinzione di fondo che ispirava questa “ponderazione” a raggio universale era che Fichte, sulla scia di Kant e di Descartes, aveva messo a fuoco una idea di filosofia trascendentale non ancora adeguatamente colta nella sua virtualità innovante, e ciò anche a causa dello stato lacunoso delle edizioni. Si trattava di un’idea di filosofia che - liberamente ripresa e creativamente svolta - avrebbe potuto condurre il pensiero a liberarsi dalle strettoie e dalle unilateralità delle nuove e risorgenti versioni del “dogmatismo”, quel dogmatismo nel quale resta prigioniero alla fin fine *sia* chi enfatizza solo il momento logico del pensiero, nelle forme ad esempio dell’“ontologia” o della ‘dialettica’, *sia* chi accentua soltanto il momento empirico del pensiero stesso (tendenza oggi più diffusa), nelle forme del pensiero ‘analitico’, o ‘fenomenologico’ o ‘ermeneutico’. Non che la filosofia trascendentale neghi fenomenologia e ontologia, dialettica e ermeneutica, analisi e sintesi, soltanto essa le comprende e le elabora come espressioni, forme manifestative determinate, di un principio concreto, analitico-sintetico, o meglio sintetizzante-analizzante: l’atto dell’intelligere, che è *insieme* pratico-teoretico. Da qui il carattere di scommessa filosofica, anzi di sfida che era rappresentata, e che tuttora è rappresentata, da questo programma di “rinnovazione della filosofia trascendentale in connessione con Kant e Fichte” (come suona il titolo della *Festschrift-Lauth* del 1979).

Ho progressivamente partecipato a questo programma, soprattutto perché vi vedevo e vi vedo corrisposta, almeno nell’intenzione fondante, l’esigenza di quel “radicale sforzo di pensiero” che ereditavo dal mio studio su Loisy. La filosofia trascendentale – che è incessantemente sollecitata e orientata dalla domanda: come posso sapere ciò che affermo (*Wie kann ich das [Behauptete] wissen?*, era espressione che risuonava di continuo nelle lezioni lauthiane nell’Università di Monaco) – mi sembrava (e mi sembra) precisamente incarnare e tradurre in atto in maniera eccellente un tale sforzo del pensiero

sopra di sé, e ciò in relazione a se stesso e in relazione all'altro da sé. Vorrei richiamare due 'nuove scoperte' che la pratica della ricerca trascendentale mi dischiudeva.

10. La prima 'nuova scoperta' era il principio di Kant. Certamente lo studio su Humboldt mi riconduceva costantemente a Kant, come ho avuto modo di accennare, ma mi riconduceva a Kant con una intenzione che chiamerò 'integrazionista': si trattava di dinamicizzare il kantismo (individuato soprattutto nella parte analitica della critica della ragione pura), di aprirlo a dimensioni diverse da quelle entro le quali Kant si era prevalentemente mosso, ad esempio l'individualità, la storia, il linguaggio (che Kant lasciasse fuori dal suo sguardo questi temi è naturalmente discutibile e discusso, ma desidero qui soltanto restituire il tipo del mio accostamento a Kant di allora, un tipo di accostamento che per altro non era isolato negli studi). Adesso potevo invece regredire ai principi di Kant, afferrando la sua filosofia nel suo programma costituente di volersi come filosofia trascendentale. Coglievo d'un colpo che le letture prevalenti di Kant, almeno in Italia, avevano dei consistenti punti deboli. Erano insoddisfacenti le letture 'gnoseologiche', che ritenevano che la prestazione fondamentale di Kant consistesse nell'aver elaborato una nuova teoria della conoscenza, sviluppata in connessione con la fisica e la matematica moderne, che limitava la conoscenza ai "fenomeni" e lasciava fuori le questioni fondamentali della metafisica. Ma erano insoddisfacenti anche le letture 'ontologiche', per le quali Kant avrebbe elaborato una nuova teoria dell'essere come soggettività in vista della fondazione di una metafisica della finitudine. Insomma coglievo che sia l'interpretazione neokantiana che l'interpretazione heideggeriana, pur significative nella storia della ricezione di Kant, mancavano il punto centrale: che quella di Kant è una teoria che verte sì sul sapere, ma non è una teoria della conoscenza, e che quella di Kant è sì un'ontologia, ma non un'ontologia della soggettività. La kantiana critica della ragione è un'ontologia del sapere, non una teoria del soggetto, e nemmeno naturalmente una teoria dell'oggetto (dell'essere come oggettività); è una comprensione delle prestazioni costituenti - chiamate da Kant "condizioni di possibilità" - che sono in gioco nel rapporto soggetto-oggetto e in virtù delle quali viene in essere ciò che chiamiamo sapere o - come anche Kant stesso fa - "esperienza". La filosofia trascendentale, inaugurata da Kant, è in definitiva una ontologia del sapere, una compenetrazione dell'essere del sapere, o dell'esser-sapere - come unità della dualità, identità nella differenza di soggetto e oggetto, di polo egologico e polo oggettuale - nelle sue attuazioni costituenti. In questo accesso a Kant hanno avuto influsso su di me certamente Lauth, ma anche il suo allievo polacco Marek J. Siemek, autore di un importante libro nel 1984 sulla *Idea del trascendentalismo in Fichte e Kant*.

11. La lettura della critica della ragione di Kant come ontologia del sapere, ovvero come apertura del campo epistemologico - che deve venire differenziato dal campo epistemico dei saperi di esperienza, i quali esistono come tali solo nell'apertura del campo epistemologico - rende non praticabile un semplice ritorno a quella che Pareyson chiamava (e criticava come) metafisica ontica o speculare, senza che tuttavia venga autorizzato un passaggio a una metafisica (idealistica) della soggettività. Non che la metafisica venga liquidata, cosa che per altro Kant non aveva assolutamente in animo di fare, e ciò già nella sua *Critica della ragione pura*, la quale - come ha messo in luce potentemente Schelling - consegna invece alla ragione proprio il suo contenuto vero, cioè l'idea di Dio. Soltanto, le questioni della metafisica, che si pongono con il fatto stesso della ragione e ne esprimono l'impulso originario, devono venire elaborate a partire dall'ontologia del sapere e perciò dalla comprensione trascendentale delle forme dell'esperienza e dell'auto-esperienza dell'uomo. Certamente questo programma richiede un allargamento e ristrutturazione del concetto di esperienza oltre l'identificazione dell'esperienza con l'esperienza sensibile, identificazione che renderebbe ad esempio inconcepibile l'esperienza dell'altro, il riconoscimento intersoggettivo. Un tale allargamento, "con Kant, oltre Kant", sarebbe precisamente ciò che si è proposto Fichte.

Il nuovo accesso a Kant a partire dall'apertura del campo epistemologico - cioè dal programma di una teoria dell'essere del sapere - mi dischiudeva altre acquisizioni che ritengo essenziali. In primo luogo coglievo il decisivo significato che ha il leggere l'intera critica della ragione a partire dai momenti sistematici che essa stessa contiene o tematizza, come l'Architettonica della prima *Critica*, la dottrina della libertà come "chiave di volta" nella seconda *Critica*, l'Introduzione della terza *Critica*. E' possibile

che Kant non abbia potuto (o voluto, ma bisogna ricordare i manoscritti chiamati *Opus postumum*) ricondurre i tre principi delle tre *Critiche* a un unico principio – cosa che viene poi discussa nella ricezione kantiana e nella letteratura secondaria da diversi angoli di valutazione -. Ritengo però che avere sempre dinanzi allo sguardo l'idea del sistema – crescente per *intussusceptionem* – che Kant voleva perseguire, collegata all'altro motivo a mio giudizio fondante del suo “concetto cosmico” di filosofia, offra un accesso estremamente produttivo per capire il pensiero fondamentale di Kant nelle sue diverse articolazioni e mobili manifestazioni, e per svolgerne il potenziale ancora inespresso nella discussione filosofica contemporanea. In questo senso ritengo parziali (anche se utili in ambiti particolari) gli approcci ‘analitici’ a Kant, che sembrano avere via via sostituito negli studi gli approcci ‘gnoseologici’ e ‘ontologici’ di cui prima ho accennato. Penso che l'accostamento a Kant debba essere, in definitiva, *trascendentale e architettonico*.

L'altra acquisizione è che Kant ha innovato radicalmente la teoria della ragione pratica, e ciò non soltanto perché ne ha affermato il primato – un primato che sarebbe stato elaborato nelle sue implicazioni sistematiche soprattutto da Fichte - , ma perché ne ha profondamente rielaborato il concetto, circostanza questa, in verità, che mi sembra per lo più trascurata nella letteratura kantiana e in generale nel dibattito filosofico contemporaneo. L'opposizione per un certo tempo diffusa fra un deontologismo (che si vuole matrice kantiana) e un teleologismo (che si vuole di matrice aristotelica) ha avuto tra i suoi effetti a mio avviso anche e proprio di occultare l'ontologia specifica della kantiana ragione pratica, ridotta a un principio formale (ma John Rawls nelle sue lezioni di storia della filosofia morale ha offerto testimonianza di un approccio diverso e assai più produttivo al tema). Per Kant la ragione pratica non è la forma del ragionamento che verte sulle azioni - questa forma della riflessione è piuttosto il giudizio pratico -, ma è un principio di apertura di una sfera del reale. Precisamente, essa è il principio costituente dell'esperienza dell'agire secondo imperativi, e in definitiva secondo imperativi incondizionati. La ragione è pratica non in quanto riflette sull'agire e in vista dell'agire, come fa il giudizio, ma in quanto è capacità dell'agire; è pratica in quanto determina incondizionatamente – ovvero in virtù di leggi morali il cui auto-presentarsi alla coscienza costituisce il fatto della ragione - il nostro volere alla decisione e all'azione.

L'ontologia dei principi costituenti dell'esperienza, che ho caratterizzato come il senso dell'impresa kantiana, deve perciò comprendere anche la teoria dei principi costituenti dell'esperienza pratica, e questi ultimi sono i principi della ragione pratica. Nasce in questo senso da Kant il programma di una ontologia trascendentale del pratico, come elaborazione della costituzione apriorica della sfera del reale dischiusa dal principio del dovere-essere. Ciò implica anche la elaborazione di una dottrina del “senso” dell'esistenza – Lauth la chiama “sensistica” -, senso inteso come unità dell'essere e del dovere-essere, cioè come l'essere degno di essere, l'ideale-reale, una dottrina che Kant aveva iniziato ad avanzare nella dottrina dei postulati e nella teleologia della terza *Critica*, e che né gli accostamenti ‘gnoseologici’ a Kant, né quelli ‘ontologici’, e nemmeno quelli ‘analitici’ sono sembrati in condizione di cogliere in maniera efficace e di svolgere in modo adeguato.

12. La seconda “nuova scoperta” era il trascendentalismo del mio maestro genovese Caracciolo. Coglievo ciò che nel periodo universitario non avevo percepito, e che ritengo invece un carattere durevole della filosofia di Caracciolo: che la sua filosofia dell'esistenza e la sua filosofia della religione affondavano le loro radici in una filosofia trascendentale. Caracciolo leggeva Kant, come ho accennato, a partire dai problemi della terza *Critica* (cui dedica un primo studio organico nel 1953: *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. Ripensamento dei problemi della Critica del Giudizio*). Nella dottrina del Giudizio egli sottolineava non tanto la funzione media della facoltà del giudizio fra l'intelletto e la ragione, quanto che tale facoltà, come fonte del giudizio teleologico, è allo stesso tempo la radice del “vero pensiero filosofico”, e coincide con la ragione della dialettica trascendentale della prima *Critica*, pur evidenziandone una diversa caratteristica, il suo aver a che fare con lo scopo finale dell'esserci. La terza *Critica* è perciò essa stessa metafisica: questa non è una parte della filosofia, ma è la filosofia stessa in quanto cerca di rispondere alla domanda teleologica, cioè alla domanda sul significato dell'essere nella sua totalità. Ora, questa metafisicità della filosofia era affermata da Caracciolo in una chiave decisamente trascendentale. Per lui Kant, con la concezione dell’”io penso”, aveva avviato una

concezione dinamica e concreta dell'apriori, che ha portato un decisivo contributo alla trasformazione della filosofia in "filosofia dello spirito" (direi: in filosofia trascendentale, non idealistica, "dello spirito"), la quale non va intesa come un demetafisicizzarsi della filosofia, ma come un autocorreggersi e approfondirsi della filosofia stessa in quanto metafisica. Ora, a questa concezione dinamica e concreta dell'apriori Caracciolo ha dato un contributo personale di grande rilievo, del quale enucleo adesso soltanto due punti, che restano fondamentali per il pensiero trascendentale.

In primo luogo richiamo la teoria delle "strutture" e dei "modi" della coscienza: la struttura (es. religiosità, poeticità, teoreticità) è una determinazione trascendentale, una forma costituente e formante della coscienza umana, che compenetra tutti i diversi modi, o le distinte figure, in cui la coscienza stessa si determina via via (es. il modo religioso, o teorico, o pratico, o artistico, o tecnico). Si potrebbe dire che ogni modo concreto della coscienza è determinato da una specifica struttura trascendentale, ma che in esso agiscono anche le altre strutture e che esso a sua volta sempre interagisce con gli altri modi della coscienza stessa. Una frequente obiezione elevata verso la filosofia trascendentale è che tali strutture avrebbero un carattere antropocentrico, carattere poi suscettibile di valutazioni opposte, di esaltazione o di condanna. In verità tali strutture – o forse direi: tali atti originari dell'esser-cosciente, il quale non coincide con l'autocoscienza soggettiva – ben lontane dal chiudere l'uomo su se stesso in una pretesa di totale autopossesso, dischiudono per l'uomo e nell'uomo uno spazio metastorico e metacosmico, che Caracciolo designa come lo spazio della trascendenza: le strutture trascendentali, mentre costituiscono l'esperienza, rinviano a una ulteriorità inoggettivabile che funge da regola di apertura dell'esperienza umana. Un'altra accusa contro la filosofia trascendentale è quella di formalismo e soggettivismo. A questa accusa Caracciolo diede negli anni Settanta, in occasione di un Colloquio Castelli, una risposta che riproduco interamente perché la ritengo decisiva: "Una determinazione trascendentale è sempre vissuta, non è perciò una struttura astratta, ma un carattere o una forma della vita vissuta. Le determinazioni trascendentali della coscienza umana sono ad un tempo strutture ontologiche e deontologiche che sono in noi e che ci costituiscono, ma che non sono create, né poste, né – nella loro legalità – modificabili da noi: di fronte a esse ciò che ci compete non è di cambiarle, ma è cercare che la loro essenza si sveli, che la loro voce riecheggi in maniera più chiarificante, più pura, più sicura. Né infine il fatto di restare fedele al carattere trascendentale della filosofia può significare rifiutare la sua natura di ascolto e di rivelazione".

Il secondo aspetto della concezione dinamica e concreta dell'apriori, avanzata da Caracciolo, è l'idea dell'imperativo ontologico-etico del bene e del senso che Caracciolo pone al centro del suo pensare e poi anche della sua discussione con il nichilismo. Il nichilismo del non-senso e della "volontà del niente" – che va radicalmente differenziato da quel nulla religioso che è invece per Caracciolo lo spazio della trascendenza – non dissolve affatto l'imperativo ontologico-etico. E' invece piuttosto *questo* imperativo, nel suo indisponibile imporsi a noi, che rivela (e giudica) il non senso come tale. Il non-senso, ad esempio il non senso della sofferenza o della malvagità e distruttività umana, possono venire riconosciuti e giudicati *solo perché* "nel cuore dell'uomo è l'imperativo ontologico-etico che il bene, il senso, il valore, la vita in sé giustificata, la 'vita eterna' (sono termini sinonimici) *sia*". In questo senso, incalzava Caracciolo, nessuna brutalità empirica scuote o può scuotere la saldezza di ciò che egli chiama "l'apriori degli apriori: che il senso deve essere". Da questa posizione scaturiscono due implicazioni a mio giudizio di notevole interesse.

In primo luogo scaturisce l'idea che il *Seinsollen* – il dovere come forma-contenuto – rappresenti, precisamente, l'apriori degli apriori, ovvero che esso sia il principio dei principi (intuitivi, intellettuali, razionali) dell'io penso. Questo assunto riconfigura la dottrina dell'io penso portandola assai oltre le letture 'gnoseologiche' o 'ontologiche' di Kant: l'appercezione è in radice iniziata da un Devi, l'io sono è possibilizzato da un Tu devi che è espressione immediata di un imperativo incondizionato del senso e del bene (del 'buono'). Conseguenza che tutte le critiche della filosofia trascendentale che la interpretano (e la condannano) come una filosofia della soggettività abitata da una minacciosa pulsione identitaria continuano a non vedere il potenziale di riconfigurazione ontologica che ha il kantiano e fichtiano primato della ragione pratica, una volta che lo si sappia cogliere e ripensare attraverso l'ascolto della *res* che in esso è con-affermata. L'altra implicazione è di carattere storico-spirituale: L'apriori inteso come apriori ontologico-etico – il quale ha una portata sistematica e costituente che va oltre l'ambito morale

ma investe l'intera realtà - non viene affatto cancellato e nemmeno indebolito dall'epoca del nichilismo', ma - alla guisa di un autentico principio trascendentale - si ripresenta necessariamente nella sua essenza genuina, come fattore costituente di ogni posizione pratica che voglia percepirsi come dotata di un minimo di sensatezza; come aveva già visto Jacobi, il nichilismo - prescindendo adesso dalla discussione teorica dello stesso - è insostenibile praticamente.

13. La domanda di partenza di una filosofia trascendentale è - l'ho già messo in luce -: come posso sapere ciò che affermo. La filosofia trascendentale implica in maniera concomitante il rendiconto riflessivo delle operazioni che il filosofo realizza, e ciò in maniera tale da tendere alla coincidenza del suo dire e del suo fare. Perciò quella trascendentale è una filosofia che deve sempre di nuovo diventare consapevole del punto di vista da cui vengono avanzate le sue affermazioni.

Non possiamo avere in filosofia conoscenza ontologica - che affermi qualcosa (*logos*) a proposito di ciò che è (*to on*) -, senza concomitante giustificazione epistemologica, senza cioè che si mostri *come* tale conoscenza viene in essere in atti dell'essere-cosciente, visto nella totalità e complessità delle sue prestazioni, anche pre-consapevoli. Quella che Fichte chiama "dottrina della scienza" è precisamente la ricostruzione di tali atti costituenti dell'esperienza, ovvero del nostro originario essere-rapporto con una alterità, la quale per un verso si presenta come una aposteriorità indeducibile che ci "urta" e per l'altro verso emerge per noi soltanto attraverso il medio di tali prestazioni. Si capisce che la filosofia trascendentale non estende *materialiter* il nostro sapere-di-esperienza quale esso si dà volta a volta nella vita; piuttosto essa regredisce ai principi dell'avere in generale un sapere-di-esperienza. Questo esiste e si modalizza in una pluralità di forme - cioè di saperi e di pratiche - delle quali la filosofia di tipo trascendentale evidenzia le condizioni di possibilità ovvero giustifica *de jure* la pretesa a valere *de facto* (e naturalmente svela e demistifica le pretese illegittime, ove di diano). La filosofia non è affatto l'intero dell'esperienza, ma è l'esperienza (solo) in stato di riflessione. Non si tratta però di una qualsiasi riflessione, ma della riflessione (autoriflettente) che regredisce alle condizioni di possibilità, cioè alle azioni costituenti dell'esperienza stessa.

Non spiegano l'esperienza né il realismo né l'idealismo, nelle molteplici versioni e ritorni che essi conoscono nella storia dei sistemi filosofici, anche oggi. Entrambi sono due punti di vista unilaterali: il primo non riconosce la formatività dell'essere-cosciente e pone infine sempre come punto di partenza una datità assoluta; il secondo non riconosce l'irriducibilità dell'urto, il fattore aposteriori indeducibile, e pone come punto di partenza una autocoscienza assoluta. In realtà non abbiamo donazione che come evento di e in una ricettività, né abbiamo autocoscienza se non in quanto attiva ricezione (ed elaborazione) di un appello. L'esperienza può venire spiegata soltanto dall'unità trascendentale di urto e spontaneità, cioè dalla ricettività come attività e dall'attività come ricettività *insieme*. Questo ha tra l'altro la decisiva implicazione - che la filosofia trascendentale di Fichte ha messo in luce per prima allargando il concetto kantiano di esperienza alla comprensione della stessa come esperienza dell'altra persona - che la coscienza che noi siamo viene in essere solo in grazia di un "urto" del tutto particolare sulla nostra spontaneità "formale", emerge cioè in grazia di un appello reale alla libertà. E' l'incontro con un appello - come ha messo in evidenza Masullo - che decide dell'apparizione di quella individualità che ciascuno è e diviene, e un tale appello deve venire necessariamente pensato come l'espressione di un essere che è a sua volta capace di esortare, o di invitare alla libertà, cioè di un essere ragionevole e libero. L'individualità è perciò un concetto di reciprocità, ovvero può venire compresa solo in un orizzonte intersoggettivo, orizzonte che è una forma dell'apparire originario.

Una obiezione diffusa contro il trascendentalismo, già in parte richiamata, è che esso è una filosofia del "soggetto", in cui quest'ultimo sarebbe nella situazione insuperabilmente aporetica di trovarsi diviso tra il cosiddetto soggetto trascendentale e il soggetto empirico, senza poter essere nessuno dei due né tutti e due insieme. Ora, a questa obiezione si deve rispondere che il trascendentalismo non conosce come principio fondante un "soggetto" - che è per esso sempre soltanto una disgiunzione in una unità - ma, se si vuole usare questo linguaggio, conosce un soggetto-oggetto, o una soggetto-oggettività, che deve venire pensata come il *prius* in atto, nell'orizzonte del quale soltanto si realizza ciò che chiamiamo esperienza o sapere o coscienza in quanto correlazione sempre determinata e sempre da determinarsi di soggetto e di oggetto. Il soggetto è perciò sempre "empirico", dato che esso è, assieme all'oggetto, un

polo necessario dell'empiria o esperienza. Ma il soggetto è "empirico" – cioè ha ed è quell'esperienza che lo configura come ciò che è stato ed è - *perché* è costituito dall'unità trascendentale in atto. L'io reale esiste come tale nella e dall'apertura trascendentale, cioè in grazia di quel principio dinamico e di quella condizione concomitante dell'atto concreto che Fichte chiama "agilità" dell'intelligere e poi "riflessibilità", in quanto unità in atto di auto- e di eteroreferenzialità. L'atto concreto è sempre *actus personae* – colgo questa suggestione dal recente libro di Rigobello su *L'apriori ermeneutico* (2007) –, ma la sua concretezza, che è insieme concretezza principale e concretezza concreta, deve venire pensata come l'individuazione, via via determinata, dell'apertura trascendentale, come il passare continuo dalla riflessibilità alla riflessione attraverso il medio dinamico del riflettere.

14. Come ha messo in luce Lauth l'apertura trascendentale non è un atto semplicemente teoretico, ma è in maniera fondante una apertura pratica. Qui anche Jacobi ha, dal suo profilo, avanzato chiarimenti essenziali. L'esperienza viene in essere in grazia non soltanto di atti rappresentativi di ciò che è, ma anche di atti desiderativi e volentativi di ciò che deve o può essere. Anzi la rappresentazione dell'essente è in ultima analisi possibilizzata da un tendere intenzionale, che si modalizza o si articola attraverso differenti livelli riflessivi. Originariamente l'io reale non si trova come un io penso, ma come un io voglio, e ciò nella figura basilare di uno sforzo e di un tendere. La radice dell'io reale è la volontà-*in-actu*. Quella che Kant chiama la ragione pratica è perciò forma dell'apertura trascendentale e principio costituente dell'apparire come tale. Di questa affermazione del carattere costituente della praticità vorrei mettere in luce due implicazioni.

In primo luogo, se l'esperienza è costituita (anche) praticamente, consegue che la libertà è un principio formativo dell'esperienza stessa. Fichte parla della "libertà come principio teoretico del mondo", e Pareyson ha affermato di avere appreso da qui un concetto della libertà che oltrepassava l'ambito morale. Nella costituzione dell'esperienza fungono legalità a priori e fattualità a posteriori in relazione organica. La nostra esperienza viene formata però anche dalla libertà della riflessione. Questa certamente non crea a capriccio le leggi costituenti a priori né produce come tale il momento indeducibile dell'impressione originaria, quello che Lauth chiama il fattore x della vita; configura però il loro nesso in concreto, ad esempio avanzando scopi (teleologia) e individuando valori (assiologia) che aprono nuove sfere dell'esperienza, la rimodellano secondo linee di tendenza, determinano il modo in cui i nessi intellettuali a priori e il fattore indeducibile a posteriori divengono rilevanti per la esperienza pratico-teoretica dell'io reale. L'esperienza è perciò costituita, per una parte decisiva di sé, dalla libertà come principio e dalla libertà come fatto, un fatto che nel suo accadere concretamente-concreto è indeducibile dalla legalità apriorica. Certamente la libertà che noi siamo non si dà come pura inizialità, ma come inizialità in grazia di un appello, come si è detto. La nostra libertà è iniziativa iniziata (Pareyson). Ciò implica che la legge vera e propria della libertà è l'unica legge che, imponendosi, libera, ovvero che, comandando, slancia la libertà, e questa è la legge morale, che è ispirazione originaria e stimolazione profonda della libertà nell'atto stesso in cui evidenzia la propria duttile, ma non equivoca, capacità di parlare nelle più diverse situazioni e condizioni e possibilità.

Questo ci conduce alla seconda implicazione. Il principio costituente dell'esperienza (o della coscienza), cioè l'apertura trascendentale, è un principio pratico-teoretico. Fichte stesso – come ha messo in luce infine Reinhard Lauth – non sarebbe stato fino in fondo conseguente su questo punto centrale, di avviare la "deduzione" dalla praticità della ragione – deduzione, sia chiaro, non secondo l'ordine geometrico ma secondo l'ordine trascendentale, cioè come genesi della fattualità. Non soltanto l'esperienza o sapere viene configurata da prestazioni pratiche, e non solo rappresentative, che la filosofia trascendentale deve ricostruire fenomenologicamente. L'esperienza è tale perché il suo principio è pratico, o meglio pratico-teoretico. Questo principio deve venire compenetrato. Ora se l'io rappresento è inaugurato da un io voglio, già nella forma elementare di un tendere, l'io voglio – colto nel suo agire – mostra a sua volta una struttura complessa. La volontà ha una costituzione riflessiva, ovvero nel volere non è visualizzato solo un oggetto ideale (uno scopo), ma è co-implicato un volersi, o meglio un volere se stesso come volente lo scopo. Questa piega dell'intenzionalità è precisamente il punto di irruzione di una richiesta. La riflessività del volere è allo stesso tempo il luogo della ricezione di un compito pratico; la riflessività è ricettività. Nel volermi come volente (qualcosa) mi afferro perciò

come esortato a corrispondere a una richiesta: *devo* volere ciò che voglio e volermi in questo come volente. L'io voglio è non allora l'espressione di un assoluto auto-possesso da parte dell'ego, ma è la forma della ricezione di un io devo; volere (volersi) significa assumere una responsabilità nella figura della corresponsione di un compito. Non volontà di potenza, ma volontà come autodeterminazione (riflessiva) nella figura del ricevere e far propria una richiesta. Ora, questa richiesta sono io che la pongo a me (io devo), ma io la pongo a me come non posta o creata da me. In altri termini: Il compito è posto da me *come non-posto*, cioè come ricevuto (tu devi, sii!). Voglio perché devo, ma devo perché (cor)rispondo a una richiesta che si pone da sé in me. L'io è così destituito dal suo pretendersi centro, o meglio è collocato nella sua giusta condizione, d'essere risposta – decisa, ma mai esaurita e chiusa – a una domanda, e l'intero apparire, anche nelle sue dimensioni fattuali, deve venire inteso come dischiuso per noi da un compito pratico: questa è l'inversione trascendentale.

15. Fichte ha sempre energicamente difeso l'idea che la filosofia trascendentale non è un discorso diretto sull'assoluto. Ricordo una sua espressione dal carteggio con Schelling: "L'assoluto *stesso* non è affatto un essere, né un sapere, né identità o indifferenza di ambedue; ma è appunto *l'assoluto*, e ogni parola ulteriore è di troppo". La filosofia trascendentale è e rimane comprensione autocritica degli atti costituenti e configurativi del sapere o esperienza. Allo stesso tempo, e insieme, Fichte ha proceduto a quella che Pareyson ha felicemente chiamato una "progressiva diafanizzazione del sapere", un approfondimento della costituzione del sapere che lo conducesse al massimo possibile di trasparenza rispetto a se stesso. Questo cammino non si è concluso. Fichte ha come iniziato *ogni volta di nuovo* questa intrapresa, senza nascondersene i limiti, le difficoltà, gli erramenti, come documentano i suoi *Diari*. Ora, questo approfondimento vertiginoso e implacabile – che ha pochi esempi di pari altezza nella storia del pensiero e che offre a mio giudizio una efficace stimolazione ad affrontare in modo confacente i problemi d'oggi – ha spinto Fichte a rendersi conto con sempre maggiore chiarezza che l'atto costituente, pratico-teoretico, del nostro sapere è – se posso usare un ossimoro – un atto 'assoluto-inparte'. E' assoluto in quanto è inizio di sé; è parzialmente assoluto in quanto si distacca, cioè inizia, a partire da uno sfondo, che è a un tempo il suo limite e la sua origine. Il principio del sapere non è il principio come vita, o "vivere", quella vita di cui il sapere è figura e configurazione insieme. Il sapere è perché la vita è e appare, non viceversa. Non che la vita – come vita vivente, o meglio come vivere vivente, che Fichte chiama anche essere, *esse in mero actu*, luce, assoluto, Dio – risulti una cosa in sé collocata 'dietro' il sapere. La vita vivente è ciò che slancia il sapere nel sapere, essendone limite e origine.

Se il sapere è apparizione, è apparire di qualcosa in quanto qualcosa, allora la vita vivente è il fondo da cui e in cui l'apparizione inizia e ciò che essa porta alla figura. Al tempo stesso però se il sapere è (solo) apparizione, la vita vivente, cioè l'assoluto *actu*, che è limite e origine dell'apparizione, non coincide con quest'ultima, è in essa differendone. In altri termini, la vita appare (in e secondo una struttura riflessiva) e questo è il sapere e ciò che chiamiamo "mondo", il quale è il risultato, compiuto ed aperto, di forme costituenti dell'apparire (le strutture di cui parla Caracciolo) e dell'infinità della libertà della riflessione. Ma la vita appare solo nell'"in quanto" del suo apparire, sicché la vita apparendo differisce dal suo apparire, si scioglie dal suo stesso "in quanto". Immanenza e trascendenza, presenza ed eccedenza. Questo viene espresso da Fichte attraverso l'idea fondamentale che il sapere è immagine (meglio: immagine immaginante) e *soltanto* immagine dell'assoluto, sicché bisogna dire che il principio del sapere, il prius soggetto-oggettivo, è – ancora un ossimoro – il principio 'primo-secondario' dell'apparizione, mentre l'assoluto è il principio 'primo-primario' dell'apparizione stessa.

16. Certamente tutto questo nostro affermare, e limitare l'affermazione (dire e disdire, porre e deporre), riguardo all'assoluto è un discorso indiretto. La filosofia trascendentale non verte sull'assoluto, ma sul sapere: se parla dell'assoluto ne parla mediatamente, attraverso una dialettica specialissima, una comprensione del sapere che regredisce all'origine, ne parla perciò come il "non-sapere", anzi come il non essere del sapere, che deve venire pensato come l'origine e il limite del sapere stesso. Una volta Pareyson ha scritto – collegandosi a Leibniz – di usare la parola "Dio" per esprimere *uno vocabulo* quello che si dovrebbe dire solo facendo tutto intero un discorso, per dire cioè con una sola parola l'originario

e ciò che appartiene alla sua essenza. Ora, la filosofia trascendentale, come discorso indiretto, dialettica di sapere e non sapere, può avere soltanto l'*idea Dei*. Il nostro umano sapere può condurci (sapendosi) solo al riconoscimento che un archi-principio deve esistere. La “cosa stessa” però – come ha scritto Lauth nel suo ultimo articolo pubblicato (*Filosofia e religione*, 2005) – “la comunica soltanto la conoscenza di Dio come il compiutamente buono che si realizza *nell'atto religioso*”. Fichte ha per parte sua espresso la cosa così: “il filosofo non ha un Dio né può averne alcuno: ha soltanto un concetto del concetto o dell'idea di Dio. Dio e la religione esistono soltanto nella vita” (*Richiami, risposte, domande*, par. 15) . Certamente il filosofo – continuava – non è l'uomo intero, ma è l'uomo nella condizione dell'astrazione, ed è impossibile che uno sia soltanto filosofo. Non che la filosofia debba diventare ‘filosofia religiosa’ o la religione trasformarsi in una ‘religione filosofica’. Invece, la filosofia, che per questo è filosofia trascendentale, deve riconoscere la propria auto-limitazione rispetto alla esperienza della vita - di cui fa parte anche l'esperienza religiosa -, e deve riconoscerne lo spazio autonomo. Questo la filosofia trascendentale può farlo *proprio perché* è scienza *della libertà*, quella libertà che, per il suo lato concretamente-concreto, è indeducibile e può venire, per questo lato, soltanto rilevata ed esperita nel suo accadere fattuale-storico. Di un tale accadere possiamo fare ‘storia’ (e ‘esegesi’), e ciò senza abbandonare affatto il “concetto del concetto”, ma anche con la consapevolezza trascendentale della sua limitazione. Si apre da qui la prospettiva di ripensare da un altro profilo e con una diversa concettualità i temi e gli interrogativi dei miei inizi, su filosofia e religione, filosofia e storia, ma questo eccede adesso lo scopo che mi ero proposto in questo lavoro .

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 indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.