

Dall'ontologia all'analitica dell'intelletto puro Tra conoscere “per me” e la cosa “in sé”

Francesco Valagussa

Abstract. *The article focuses on the Kantian distinction between ontology and the analytic of pure intellect. In the light of this distinction, some fundamental passages of Kant's philosophy are re-examined, in particular those relating to the notion of the I-think, the noumenon and the transcendental object. In this way, we can see how Kant himself, in some pages of his work, does not remain committed to the aforementioned distinction. This becomes even more important if we refer to the three great figures of German idealism: Fichte, Schelling and Hegel. The article intends to show how the entire operation of German idealism, to be understood also as a response to Kant's criticism, can be read as much as an analytic of the pure intellect as an ontological operation that risks losing one of the most relevant outcomes of Kant's thought.*

Riassunto. *L'articolo si concentra sulla distinzione kantiana tra ontologia e analitica dell'intelletto puro. Alla luce di questa distinzione vengono riletti alcuni passaggi fondamentali della filosofia kantiana, in particolare quelli relativi alla nozione di io penso, di noumeno e di oggetto trascendentale. In tal modo sembra di poter vedere come lo stesso Kant, in alcune pagine dei suoi lavori, non rimanga fedele alla distinzione sopracitata. La cosa assume un'importanza ancora maggiore se si chiamano in causa i tre grandi dell'idealismo tedesco: Fichte, Schelling e Hegel. L'articolo intende mostrare come l'intera operazione dell'idealismo tedesco, da leggere anche come risposta al criticismo kantiano, possa essere letta tanto come un'analitica dell'intelletto puro quanto come operazione ontologica che rischia di perdere uno degli esiti più rilevanti del pensiero di Kant.*

Keywords. Metaphysics, Ontology, Kant, Fichte, Hegel.

Parole chiave. Metafisica, ontologia, Kant, Fichte, Hegel.

Francesco Valagussa è Professore ordinario di Estetica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano dove insegna “Estetica e forme del fare” e “Teoria delle forme simboliche”. È direttore del Centro di Metafisica e Filosofia delle arti – DIAPOREIN. Ha tradotto testi di Hegel, Kant, Simmel, Musil, Benjamin e Auerbach. Membro della SIFiT (Società Italiana di Filosofia Teoretica) e della SIE (Società italiana di Estetica).

EMAIL: valagussa.francesco@hsr.it

In un passo assai noto della *Critica della ragione pura*, poco dopo aver presentato la distinzione tra *phaenomena* e *noumena* mediante la contrapposizione tra la terra della verità e l'oceano vasto e tempestoso, sede dell'illusione, Kant afferma che le proposizioni fondamentali dell'intelletto – appena enucleate in maniera metodica all'interno dell'analitica trascendentale – sono semplicemente principi relativi all'esposizione dei fenomeni:

il nome orgoglioso di una ontologia, la quale presume di fornire una dottrina sistematica delle conoscenze sintetiche a priori di cose in generale (per esempio, la proposizione fondamentale della causalità), deve far posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro. (Kant 2001, 320)

Questa frase potrebbe diventare una sorta di lente attraverso cui leggere non soltanto il criticismo kantiano, ma anche gran parte dei “sistemi della scienza” che sono sorti dopo di esso, a firma di Fichte, Schelling ed Hegel e che costituiscono l'asse centrale di quel contributo fondamentale alla storia del pensiero europeo che va sotto il nome di idealismo tedesco.

In queste righe Kant raggiunge un'intensità di pensiero che nulla ha da invidiare a certe tesi nietzscheane che distruggono alla radice ogni pretesa metafisica – pensiamo in particolare alla riduzione della verità a un esercito mobile di metafore (cfr. Nietzsche 2006, 233), là dove la sensazione che le parole possiedano un carattere vincolante e canonico è dovuto soltanto al lungo uso, all'abitudine mediante cui pratichiamo certi termini, di cui non cogliamo più l'antropomorfismo, il carattere metonimico. La stessa intensità per cui anche in *Essere e tempo* non troveremo una vera e propria “ontologia”, ma solo un'analitica esistenziale.

Il primo effetto che si deve mettere in luce a proposito del passaggio verso un'analitica dell'intelletto puro riguarda l'abbandono di ogni pretesa di absolutezza da parte delle leggi del pensiero: persino il *principium firmissimum* vede messa in discussione la propria posizione, anzi – alla luce di quanto Kant sta cercando di guadagnare – dovremmo dire che ad essere messo in discussione è ciò che d'ora innanzi potremmo chiamare lo statuto epistemologico di un simile principio.

Si potrebbe addirittura azzardare che nemmeno Kant stesso sia in grado di rimanere costantemente all'altezza di una simile intensità: per mostrare queste “cadute di tensione” la nostra attenzione si concentrerà in particolare sulla trattazione della cosa in sé e su quella dell'io penso.

1. Le cose in se stesse o il noumeno

La possibilità di identificare i due elementi che compongono il titolo di questo paragrafo viene indicata *expressis verbis* da Kant medesimo: «il nostro intelletto riceve a questo modo un'estensione negativa, ossia non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, col chiamare *noumena* le cose in se stesse (non considerate come apparenze)» (Kant 2001, 331). La preoccupazione principale di Kant, in queste righe, è mostrare la necessità del concetto di noumeno, in quanto si tratta di quel concetto che impedisce all'intuizione sensibile di estendersi sino alle cose in se stesse: in tal senso viene limitata anche la validità oggettiva del nostro modo di conoscere, ossia di quella conoscenza che dipende sempre comunque dalla dimensione sensibile. Il noumeno è soltanto il nome per ciò cui non giunge l'intuizione sensibile (cfr. Kant 2001, 329) e dunque segnala che le conoscenze sensibili non si

estendono a tutto ciò che è pensabile dall'intelletto. È noto, infatti, anche a partire da passaggi kantiani precedenti, come in realtà le categorie possano continuare a "lavorare" anche in assenza di intuizioni sensibili. Semplicemente in tal senso si riducono a funzioni – la riduzione della logica a funzione costituisce ormai un dato acquisito anche per la critica (cfr. Simmel 1986, 78) – e la loro attività non si coagula nella rappresentazione di un oggetto: «Esse acquistano quest'ultimo significato per opera della sensibilità, la quale realizza l'intelletto, restringendolo al tempo stesso» (Kant 2001, 226).

La sensibilità restringe l'attività dell'intelletto e dunque il dominio delle conoscenze sensibili non collima con ciò che può essere pensato dall'intelletto. «In conclusione, però, la possibilità di tali noumena non si può affatto comprendere, e l'ambito che si estende al di là della sfera delle apparenze è (per noi) vuoto» (Kant 2001, 329-330). Kant si era già trovato a insistere, nelle pagine immediatamente precedenti, sul fatto che il noumeno possa e debba essere inteso solo in senso negativo. Allo stesso modo, nelle righe che seguono, mostra come l'espressione "*mundus intelligibilis*" corrisponda, a tutti gli effetti, a «un vuoto spaccio di parole» (Kant 2001, 331).

Malgrado l'estrema cura di Kant nel rilevare i limiti della sensibilità, e dunque il carattere solo negativo del noumeno – tutte precauzioni che sono esattamente in linea con la modestia di una analitica dell'intelletto puro, la quale non si lascia sedurre dalle roboanti proposizioni dell'ontologia –, tuttavia, anche solo a partire dal suo modo di esprimersi, si può già vedere sorgere un problema. Abbiamo letto che l'ambito che si estende oltre la sfera delle apparenze è (per noi) vuoto. Tale formulazione esplose nell'anfibolia: «ciò che le cose possono essere in sé, io non lo so» (Kant 2001, 346); «noi non potremo mai dare una risposta a quei problemi trascendentali, che oltrepassano la natura» (Kant 2001, 347); «l'intelligibile richiederebbe un'intuizione del tutto particolare, non posseduta da noi: in mancanza di questa, esso non è nulla *per noi*» (Kant 2001, 349). L'elenco potrebbe anche continuare. Si può osservare come si tratti di una locuzione che – nient'affatto per caso – era già stata adoperata da Kant nel paragrafo dell'Analitica trascendentale dedicato alla "sintesi della ricognizione nel concetto", nella prima edizione dell'opera:

in quanto noi abbiamo a che fare soltanto con il molteplice delle nostre rappresentazioni, e inquanto quell'*x* corrispondente ad esse (l'oggetto) non è nulla per noi [...] è allora chiaro che l'unità, la quale è resa necessaria dall'oggetto, non può essere null'altro se non l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni. (Kant 2001, 170)

E ancora, sempre nella prima edizione del 1781, a distanza davvero di poche pagine, il problema dell'oggetto trascendentale emerge già in questi termini:

queste apparenze, peraltro, non sono cose in se stesse, ma risultano soltanto rappresentazioni, che a loro volta possiedono un loro oggetto: quest'ultimo, dunque, non può più essere intuito da noi, e perciò può chiamarsi l'oggetto non empirico, cioè trascendentale (=x). (Kant 2001, 177)

Qualcosa del genere si trova però anche nella seconda edizione, quella del 1787, proprio quando si parla dell'io penso, che

deve potere accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché altrimenti in me verrebbe rappresentato un qualcosa, che non potrebbe affatto venir pensato; o con espressione equivalente: poiché altrimenti o la rappresentazione risulterebbe impossibile, oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente. (Kant 2001, 155-156)

Sono luoghi non propriamente secondari, anzi decisamente nevralgici all'interno dell'economia dell'opera. In tutti i casi vediamo tornare con una certa insistenza la clausola "per me", oppure "per noi": se a un primo colpo d'occhio una simile precisazione potrebbe essere letta come ispirata dalla modestia di una analitica dell'intelletto puro, a uno sguardo più attento sottende invece la presenza di un retropensiero che rischia di essere ancora di stampo tutto metafisico e presuntuosamente e ostinatamente abbarbicato allo scoglio dell'ontologia. Chi, infatti, può dire "per noi"? A partire da quale *Standpunkt* sarebbe possibile affermare che l'intelligibile non è nulla "per noi"?

Una simile affermazione presuppone inevitabilmente – ripetiamolo, per non dare l'idea che la nostra sia una mera polemica nei confronti dell'architetto del criticismo: malgrado l'estrema cura con cui Kant caratterizza il noumeno come concetto tutto "al negativo" – che il noumeno possa anche essere qualcos'altro a partire da una qualche prospettiva che non sarebbe la nostra. La posizione di quella stessa negatività presuppone in effetti un altro "punto di vista" oltre al mio, vale a dire oltre a quello per cui la sensibilità e l'intelligibilità non coincidono. Ma dunque, per dire questo, si deve pensare non soltanto a un'altra prospettiva, diversa dal "per noi" (chiamiamola Y), rispetto alla quale il noumeno avrebbe un altro tipo di "consistenza", ma inevitabilmente chiamiamo in causa un'ulteriore prospettiva la quale sia in grado di distinguere tra il "per me" e "Y". Non è nemmeno necessario invocare il *regressus in indefinitum* potenzialmente implicito in una simile struttura: è sufficiente notare che in qualche modo, in realtà, dal momento che è sempre Kant a scrivere, il "per me" non solo ipotizza un'altra prospettiva oltre alla propria (=Y), ma riesce persino a dislocarsi ulteriormente e ad assumere una "visione" capace di distinguere tra il "per me" e Y.

Queste sfasature, anzi queste smagliature interne al pensiero, questa possibilità di accorgersi che il pensiero non riesce mai a totalizzare il reale non sono qualcosa di casuale o comunque di accidentale: segnalano esattamente il venir meno di quella coerenza cui di fatto ci eravamo abituati proprio alla luce e in virtù di quella straordinaria legge del pensare che è stata chiamata principio di non contraddizione. Sino a Kant non era possibile porre in gioco un "per me" capace di generare delle crepe nel monolite del *principium firmissimum*: il filosofo di Königsberg può farlo proprio perché quel "per me" coincide col pensare in generale. Il conoscere è sempre il mio modo di conoscere: non nel senso che si fonda su un mero solipsismo, bensì nel senso che comunque si basa su una prospettiva possibile, anche particolarmente solida, ma che comunque introduce una distanza tra questa stessa prospettiva e la cosa in quanto tale. E qui già cadiamo in contraddizione: come sarà possibile, alla luce di una simile autolimitazione, parlare ancora di "cosa in sé"? Quale fantasma è mai questo, in grado di evocare l'"in sé" nel momento in cui siamo ormai ricondotti e confinati all'interno del "per me"?

Come è noto, all'interno del paragrafo 44 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* Hegel obietterà a Kant che questa "cosa in sé" alle spalle del pensiero equivale in realtà a una sorta di *caput mortuum*. Hegel sta adoperando, in effetti, un "termine tecnico" per così dire, appartenente al lessico dell'alchimia: il *caput mortuum* indica il residuo di ossido di ferro che si forma dopo la fusione del solfato di ferro – come dire che la cosa in sé sarebbe fatta della stessa pasta del pensare che la sta producendo e insieme ponendo come assolutamente altra da sé. Le parole di Hegel sono note: «si tratta del pensiero giunto all'astrazione pura, dell'io vuoto che di questa vuota *Identità* con sé fa il proprio oggetto» (Hegel 2000, 163). Questa modalità di impostare il problema consente di passare immediatamente al secondo elemento che abbiamo menzionato come caso emblematico di "caduta di tensione", vale a dire la trattazione kantiana dell'io penso inteso come unità trascendentale dell'autocoscienza.

2. L'oggetto trascendentale e il ruolo dello "io penso"

È appena il caso di notare che il medesimo problema intacca sia lo statuto del noumeno sia quello dell'oggetto trascendentale (=x), e ciò mostra per lo meno una certa analogia nella loro costruzione. Se il noumeno accenna a un che di "altro" al di là della mera inconoscibilità "per me" del campo dell'intelligibile nella misura in cui si estende oltre il sensibile, in maniera del tutto analoga l'oggetto trascendentale accenna a un che di "altro", tale da sopravanzare il rapporto che le nostre facoltà conoscitive intrattengono con l'intuizione sensibile.

Nella costruzione, pure raffinatissima, che riduce l'oggetto trascendentale a una "x", a nient'altro che una "x" – che dunque si vieta ogni ulteriore caratterizzazione positiva attorno ad essa –, si sta ancora ipotizzando la presenza per così dire di una "cosa", pur nel tentativo di prescindere dall'attività del pensiero, vale a dire da quella particolare visione prospettica – il "per noi" – che costituisce il mio modo di conoscere. L'oggettività del conoscere si configura infatti come una specie di paradossale "oggettività soggettiva": solo alla luce di quel mio modo di conoscere è assicurata l'oggettività dell'indagine scientifica. Risulta assolutamente condivisibile il commento di Simmel, per cui tramite una simile operazione «viene reciso ogni filo mediante cui i metafisici credevano di legare insieme in una armonia arcaica il pensare e l'essere» (Simmel 2016, 52), salvo trovarsi costretti ad aggiungere che con l'idea di un oggetto trascendentale sembra quasi che Kant inevitabilmente – e forse inavvertitamente: noi oggi ne siamo avvertiti soltanto a motivo del fatto che secoli di riflessione attorno a Kant hanno prodotto autori come Fichte, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, e tanti altri, che ci hanno aiutato e fornito una serie di strumenti attraverso cui affrontare la lezione kantiana – stia cercando di congiungere nuovamente ciò che sino a un attimo prima aveva distinto.

Da dove si parla quando si stabilisce la "presenza" – termine certamente equivoco in un simile contesto, ma che in nessun modo potrebbe essere aggirato, dal momento che in ogni caso si tratta della posizione di qualcosa da parte del pensiero – di una "cosa in sé" o di un "oggetto trascendentale" in qualche modo vigente, operante alle spalle e fuori dalla portata del soggetto?

È anche vero che Kant non ha bisogno di attendere la critica hegeliana per accorgersi di come l'effettivo statuto di queste sue due costruzioni determinanti per l'equilibrio del suo pensiero, costituiscano in realtà solo l'ipostatizzazione dell'attività profusa dal soggetto stesso per mezzo dell'io penso. Leggiamo questo passo, sempre all'interno della *Critica della ragione pura*: «Questo qualcosa [scil. l'oggetto trascendentale] è soltanto l'oggetto trascendentale. Ciò, tuttavia, indica un qualcosa = x, di cui noi non sappiamo nulla, né in generale (in base all'attuale struttura del nostro intelletto) possiamo sapere nulla: questo qualcosa, piuttosto, può servire soltanto – come termine correlativo dell'unità dell'appercezione – per quell'unità del molteplice dell'intuizione sensibile, mediante cui l'intelletto riunisce tale molteplice nel concetto di un oggetto» (Kant 2001, 324). Come era stato colto pienamente già da Simmel (cfr. Simmel 1986, 110), proprio facendo riferimento a un passo kantiano: «l'intelletto non trova nel senso interno, se mai, già una siffatta congiunzione del molteplice, ma piuttosto la *produce*, mentre lo *modifica*» (Kant 2001, 190-191). Questa citazione, da sola, aprirebbe tutto il discorso relativo a una profondissima trasformazione dello statuto stesso della teoria, che da pura contemplazione diviene un "modo di fare", una vera e propria *poiesis* messa in opera dal pensiero medesimo.

Accenniamo soltanto brevemente a questa pista: intraprenderla ora rischierebbe di condurci fuori strada, ma ci torneremo a breve. La cosa fondamentale è constatare come Kant possieda perfetta consapevolezza da un lato del fatto che l'unità stessa dell'oggetto

dipende dall'attività di congiunzione del molteplice posta in atto dal pensiero e dall'altro lato del fatto che tale unitarietà dell'oggetto (che ancora, facendo astrazione da ogni atto del pensiero, continuiamo a indicare come =x) altro non è se non la proiezione, quasi il correlato oggettivo, dell'attività sintetica dell'io. Ma questo vale evidentemente anche per la cosa in sé, non solo per l'oggetto trascendentale.

Se ora guardiamo appunto all'io penso, possiamo notare quali problemi sorgerebbero qualora l'io penso non riuscisse a svolgere questa funzione di *Begleiter* in qualche senso universale – capace di farsi carico di tutte le rappresentazioni –, dandosi in tal modo la possibilità che in me avesse luogo una rappresentazione tale da essere in grado di prescindere dal pensiero. Kant non lo esclude affatto: non dice semplicemente che tale rappresentazione risulterebbe impossibile, ma aggiunge: «oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente» (Kant 2001, 156). Ma, di nuovo, quale senso dobbiamo attribuire qui al “per me”? Per chi altro potrebbe mai essere qualcosa? È già molto difficile riuscire a comprendere che cosa possa significare il “per me” alla luce della definizione che Kant offre di io penso:

Mediante questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene poi rappresentato null'altro se non un soggetto trascendentale dei pensieri (=x), il quale è conosciuto solo attraverso i pensieri, che sono suoi predicati, e del quale, separatamente, non potremo mai avere il minimo concetto. (Kant 2001, 399)

Qui si potrebbe indicare tutta una serie di simmetrie tra l'identità del soggetto e l'oggetto trascendentale: è chiaro che la “x” designa infatti, in entrambi i casi, sostanzialmente la stessa cosa, vale a dire quella dinamica della sintesi, quell'atto della congiunzione del molteplice che non è una cosa, ma una funzione, e in particolare il fare del soggetto, che si riflette nell'unitarietà attraverso cui viene prodotto anche l'oggetto stesso. Ma questa strada rischia di farci perdere la via maestra: si diceva che alla luce di questa nozione dello “io penso” è molto difficile pensare a qualcosa come il “per me”. Anzi diciamo pure che il “per me” in realtà si trova in qualche senso, inglobato all'interno del soggetto trascendentale che appunto si rappresenta di volta in volta tramite un “per me”, “per te”, “per egli” – ma senza che si possa mai concedere che uno di questi punti di vista sia davvero il soggetto trascendentale. Quando dunque Kant pone l'alternativa tra una rappresentazione impossibile e una che almeno per me non è nulla, davvero non si riesce a capire bene quale valore possa e debba essere attribuita al “me” rispetto al soggetto trascendentale come tale.

Qui accade lo stesso paradosso visto dianzi, benché sia direttamente l'io penso a vestire i panni di due personaggi diversi: una volta è l'io penso (per cui una rappresentazione che non fosse accompagnata da esso risulterebbe assolutamente impossibile), un'altra volta però – ponendo l'alternativa: almeno per me, essa non sarebbe niente – sta inevitabilmente pensando a un altro “punto di vista” capace invece, non si sa come, di assegnare comunque valore a questa rappresentazione non accompagnata dall'appercezione trascendentale. E non basta nemmeno questo: ponendo le due alternative, l'io penso assume anche il ruolo di un terzo che è il luogo in cui si distingue tra la prima alternativa e la seconda. L'io penso vuole svolgere tutti i ruoli in commedia: il proprio, quello di un non meglio definito “altro” capace di scorgere anche ciò che accade indipendentemente dall'appercezione trascendentale e infine quello di chi distingue tra le due diverse visioni.

Una simile contraddizione interna all'io penso lascia in effetti una traccia macroscopica anche nella celebre formulazione kantiana del paragrafo sedicesimo dell'analitica trascendentale: l'io penso deve potere accompagnare tutte le mie rappresentazioni. La filosofia

fichtiana può essere letta proprio come un eterno esercizio di riscrittura delle aporie che nascono da questo rapporto tra l'io, l'alterità e il rapporto tra le due.

Anche Schopenhauer finirà per rimarcare la problematicità di questa espressione in maniera piuttosto chiara: «Deve – potere: è questa un'enunciazione problematico-apodittica; in tedesco, una frase che prende con una mano ciò che dà con l'altra. E qual è il senso di questa frase così in bilico sulla punta?» (Schopenhauer 2002, I, 763).

In effetti questa strana formulazione "deve-potere", che in tedesco suona "*muß können*", dunque non c'entra nulla il "*Sollen*" kantiano che sarà invece protagonista, per così dire, della seconda Critica. Questo binomio "*muß können*" riferito all'io penso si potrebbe tradurre nel modo seguente: l'appercezione trascendentale è costretta ad essere in grado di accompagnare ogni mia rappresentazione. Perché aggiungere questo carattere di costrizione (il "*müssen*") alla facoltà di accompagnare, a questa capacità (il "*können*")? Oppure, perché aggiungere il carattere di facoltà, indicando una potenzialità dell'io penso, quando lo si è già sottoposto alla costrizione mediante necessità? Con l'effetto, appunto sottolineato da Schopenhauer, di togliere con una mano quello che si dà con l'altra. La ragione, o per lo meno quella che appare più evidente alla luce del nostro discorso, appare chiara proprio in virtù dell'alternativa tra una rappresentazione impossibile e una rappresentazione che per me è nulla. L'io penso è costretto a essere in grado di accompagnare tutte le mie rappresentazioni perché altrimenti si aprirebbe una discrasia drammatica tra la rappresentazione che appare alla coscienza e la possibilità di rappresentazioni pure in qualche modo "esistenti", "sussistenti", e perciò in qualche verso operanti, ma tali da prescindere dal pensiero, vale a dire dall'appercezione trascendentale.

Non è difficile rilevare come, a partire da questa fessura, si spalanchi in realtà una voragine, quella tra il pensare del soggetto da un lato e la "esistenza" dall'altro – diciamo così, anche se il termine è improprio. Questa improprietà, peraltro, è la stessa che costringe Heidegger a non scrivere la seconda parte di *Essere e tempo*, proprio perché non sa trovare – non si possono trovare – le parole per parlare dell'Essere prescindendo dall'esserci. Il problema qui è il medesimo e perciò ci accontentiamo di adoperare il termine "esistenza" parlando dell'indipendenza della cosa rispetto al suo essere pensato, anche se chiaramente il vocabolo non coglie nel segno. Si potrebbe dire nel modo seguente: non si può affermare davvero che ci sia una scissione che riguardi il pensare da un lato e la "cosa" dall'altra; tale scissione riguarda, piuttosto, il pensare da un lato e dall'altro ciò che solo alla luce del pensare assume i tratti di unitarietà che consentiranno di intravedere in quella "x" una cosa – ma, beninteso, soltanto dopo l'azione sintetica del pensare stesso. Sicché domandarsi che cosa sia, o come poter parlare dell'esistenza della cosa prescindendo davvero dal pensiero è esercizio impraticabile, perché si sta facendo astrazione dalla capacità sintetica del pensare.

In altri termini, si sta cercando di astrarre dall'astrarre, il che è manifestamente impossibile. Tale impossibilità, peraltro, agli occhi di un autore come Bertrand Spaventa, costituisce esattamente il motivo per cui nella prima triade della *Scienza della logica* non si può dire che l'essere passa nel nulla e il nulla nell'essere, ma solo che sono passati (cfr. Spaventa 1972, I, 380). In effetti, il pensare, volendo pensare l'essere nella maniera più pura vorrebbe astrarre anche da se medesimo, ma astrarre dall'astrarre, ossia pensare di fare a meno del pensiero è proprio l'impossibile, vale a dire il nulla, che subito però fa ritorno nell'essere e questo esser passato, il movimento dell'esser passato dell'uno nell'altro, è appunto il divenire.

Lasciando a latere questo paragone con la logica hegeliana, resta il fatto che Kant nel momento in cui recide il filo tra pensare e essere, nel momento cioè in cui mostra la sfasatura costitutiva tra i due, che l'io penso con quel suo "deve-potere" riesce a stento a coprire,

in realtà sta proprio cercando di ricostruire immediatamente un ponte tra le due rive. Infatti l'io penso prende in considerazione anche quell'impossibile che sarebbe una rappresentazione senza il pensare (non accompagnata dall'io penso medesimo) e poi le connette tra loro. L'io penso qui è insieme: (a) una sponda del problema, quella del pensare; (b) l'altra sponda, perché di fatto a lui appare anche quella (im)possibilità di una rappresentazione senza appercezione trascendentale; (c) il ponte che le collega, proprio in quanto le ha distinte e le ha messe in comunicazione. Qualcosa di simile accade nel rapporto con l'oggetto trascendentale e persino con la cosa in sé. In questo momento dunque Kant, dopo aver rinunciato al nome altisonante di ontologia, in realtà surrettiziamente ne sta riabilitando l'intera struttura, perché è chiaro che una "vera" analitica dell'intelletto puro non dovrebbe avere nemmeno la capacità di rendersi conto della possibilità di una rappresentazione non accompagnata dall'io penso. Se questo problema sorge non stiamo già entro un'assunzione metafisica? E non è casuale che i grandi dell'idealismo tedesco cominceranno a confrontarsi con Kant proprio a partire da questo punto.

3. L'idealismo di fronte al criticismo

Abbiamo già visto, in parte, il centro della critica hegeliana a Kant. Prima ancora, almeno sul piano cronologico, si deve porre quella di Fichte. Partiamo da una constatazione relativa alla bibliografia critica: molti autori hanno ravvisato in Fichte una eliminazione programmatica della cosa in sé – pensiamo in particolare a Léon, Heimsoeth, Gueroult, allo stesso Pareyson per certi versi –; vi sono anche eccezioni significative da cui si evince come il concetto fichtiano del non-io equivalga esattamente al noumeno kantiano. Nel suo scritto dedicato al rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana Emanuele Severino afferma: «il secondo principio fondamentale non è altro che l'esplicita e formale posizione della kantiana dimensione noumenica e cioè tale principio non è altro che il kantiano "concetto puro dell'oggetto trascendentale"» (Severino 2005, 301). Scopo di quello scritto è mostrare esattamente come Fichte rimanga ancorato, in realtà, alla posizione kantiana senza riuscire a compiere il passo decisivo entro quella visione del mondo che l'autore designa come l'autentico significato dell'idealismo tedesco. Non intendiamo qui entrare in un dibattito interpretativo, ma citiamo questa interpretazione alternativa per indicare come, in ogni caso, la posizione assunta da Fichte a proposito del noumeno kantiano risulti un elemento non aggirabile relativamente all'ermeneutica fichtiana: si può vedere in Fichte un totale superamento del problema (e allora Fichte risulta già iscritto alla causa dell'idealismo), oppure vedere addirittura come il noumeno assuma il nome di "non-io" (e allora Fichte rimarrebbe sulla soglia, senza entrare nella dimora dell'idealismo), ma in entrambi i casi è a partire dal problema del noumeno che si giudica l'avventura di pensiero del filosofo di Rammenau.

Noi qui vorremmo offrire una prospettiva che ci aiuti maggiormente a decifrare il contributo specifico dell'idealismo tedesco, e in particolare a partire proprio da Fichte, relativamente a questa alternativa, stigmatizzata da Kant, tra ontologia e analitica dell'intelletto puro. Si potrebbero usare le parole della prima edizione del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a proposito del terzo principio fondamentale: «io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile» (Fichte 2003, 181). Adesso facciamo un balzo di quasi vent'anni e andiamo alla cosiddetta *Logica trascendentale II*, anche per avere modo di osservare l'unità profonda del pensatore. Fichte pone il problema da una prospettiva diversa: ci parla dell'essere da un lato e dall'altro del sapere come immagine dell'essere. Dunque in

realtà c'è un continuo oscillare tra le due, ma, precisa Fichte: «il confronto coglie la loro differenza in un'immagine», nel senso che

un'immagine è immagine soltanto in virtù della sua opposizione all'essere, ovvero per il fatto che essa stessa non deve essere l'essere, e tuttavia è altrimenti esattamente uguale all'essere. Mediante questa aggiunta: e perciò è assolutamente soltanto in virtù di questa opposizione. Ma l'opposizione è unicamente nell'intelletto. (Fichte 2004, 127)

Le due formulazioni, in realtà, stanno dicendo, pure a partire da un'impostazione complessiva profondamente revisionata nel corso degli anni, la medesima cosa: l'opposizione tra l'essere e il pensare – o tra il non-io divisibile e l'io divisibile – è sempre interna al pensare stesso: è nell'intelletto che accade l'opposizione l'essere e la sua immagine (dunque tale opposizione è anch'essa un'immagine), ed è nell'io che accade la distinzione tra io e non-io.

In questi termini si configura, in forma più generale, la critica che l'intero idealismo muove a Kant: anche il *caput mortuum* hegeliano non va molto oltre questo nucleo nevralgico. Ma come si può – e come si deve – intendere tale polemica rivolta contro uno dei luoghi centrali dell'intero criticismo? Si tratta di un'operazione che rimane fedele al monito kantiano di limitarsi a una analitica dell'intelletto rinunciando al nome presuntuoso di ontologia – monito che Kant stesso non sempre sarebbe riuscito a rispettare, come abbiamo cercato di sottolineare nelle pagine precedenti – oppure si tratta di una vera e propria restaurazione dell'ontologia, di una boriosa operazione metafisica di ripristino dell'antica e terribile identità parmenidea tra essere e pensare?

Si potrebbe anche riformulare la domanda nel modo seguente: l'idealismo tedesco, nelle sue varie declinazioni – almeno le tre classiche, assai diverse tra loro, se si tiene conto di Fichte, Schelling e Hegel – deve essere considerato una modesta operazione di analitica dell'intelletto puro o un ripresentarsi delle pretese ontologiche tipiche della metafisica occidentale?

Tramite sfumature diverse, con attitudini di pensiero talvolta anche immensamente differenti, dinnanzi all'impresa del criticismo, l'idealismo tedesco lamenta in sostanza la mancanza di sistema, un'esigenza fortemente presente nella filosofia kantiana – basti pensare ai continui sforzi architettonici profusi da Kant nelle tre Critiche; ai titoli dei primi tre paragrafi della prima introduzione alla *Critica del giudizio*, tutti dedicati al rapporto tra filosofia e sistema; e da ultimo all'assillante presenza del sistema come elemento ancora da guadagnare all'interno del cosiddetto *Opus postumum*.

Kant avverte una simile istanza, ma in effetti l'immagine di uomo che si genera all'interno del suo pensiero si rivela del tutto frammentaria: la presenza delle tre facoltà, ciascuna capace di presidiare un proprio territorio, l'abisso tra regno della natura e regno dei fini, il problema dello statuto della religione e della storia, sono tutti indici di un'integrità cercata con fatica, con dedizione, ma mai effettivamente conseguita. L'idealismo tedesco cerca di conseguire il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, di comporre un *Sistema dell'idealismo trascendentale*, di articolare la *Fenomenologia* come "scienza dell'esperienza della coscienza", cui far seguire una *Scienza della logica*. Anche solo i titoli delle opere sono sufficienti per comprendere l'obiettivo generale di questo straordinario sforzo di pensiero: congiungere la scienza da un lato e la libertà dall'altro all'interno di una visione sistematica.

La "soluzione" offerta dall'idealismo – ripetiamolo: pur attraverso declinazioni tra loro diverse – ruota comunque attorno all'intuizione fichtiana: se da un lato abbiamo l'essere e dall'altro il pensare (o il sapere), inteso come immagine dell'essere, è chiaro come il confronto e la stessa distinzione tra i due sia appannaggio del pensare stesso. È nel pensare

che si può distinguere tra essere e pensare: peraltro questo guadagno sul piano teorico è quello che ci ha consentito di ravvisare delle incoerenze nello stesso pensiero kantiano. Dianzi abbiamo sottolineato, per esempio, come l'io penso ponesse al contempo: (a) se stesso, (b) il proprio altro (ossia l'eventualità che potesse esserci una rappresentazione non accompagnata dall'appercezione trascendentale), e dunque (c) persino quel punto di vista a partire da cui sarebbe stato possibile distinguere tra i due. La stessa cosa si poteva dire a proposito del rapporto tra noumeno e pensiero.

Tutto ciò generava il sospetto che Kant reintroducesse inavvertitamente una sorta di "gesto metafisico di fondo", con l'effetto di tradire la sua analitica dell'intelletto puro. Specifichiamo il senso di questo "inavvertitamente", per evitare equivoci. Kant ci ha condotto sino alla rinuncia al nome altisonante di ontologia in favore di una analitica dell'intelletto puro: come può essere che non si sia reso conto di introdurre surrettiziamente in alcuni passaggi qualcosa che aveva invece a che fare con la metafisica? Non solo nel caso del noumeno, o dell'io penso in rapporto all'oggetto trascendentale, ma anche per esempio quando ci parla, nella dialettica trascendentale, della «più povera fra tutte le nostre rappresentazioni» (Kant 2001, 406), indicandola come una sorta di rivelazione. Non stiamo dicendo che Kant, l'"onnistritolatore" della metafisica come lo chiamava Mendelssohn (cfr. Mendelssohn 1974, 3), abbia assunto improvvisamente una certa ingenuità o abbia trattato con estrema leggerezza alcuni dei luoghi decisivi della sua ricerca. Se noi possiamo individuare tali problematiche, lo facciamo da nani sulle spalle dei giganti: in questo caso i giganti sono proprio i tre grandi dell'idealismo tedesco.

Quando mettiamo in evidenza la rischiosità e la paradossalità interna ad alcune operazioni svolte da parte di Kant, in realtà stiamo avvalendoci di strumenti tipicamente fichtiani per analizzare la tenuta dell'ordine di discorso interno al criticismo. Il filosofo di Königsberg ci ha condotto sino a quel punto, e il suo merito è enorme: proprio a partire da quell'altezza, Fichte ha potuto riprendere le fila e continuare a filosofare, scorgendo qualcosa in più, che noi adesso possiamo far retroagire sul pensiero di Kant.

4. Metafisica o analitica dell'intelletto puro?

L'istanza che porta a distinguere tra ontologia e analitica dell'intelletto puro è difficilissima da frequentare, nel senso che non c'è un modo per assumerla metodicamente una volta per tutte procedendo poi sicuri nel proprio cammino: una simile esigenza, una simile modestia, obbliga a un lavoro continuo di analisi e di rilettura dei risultati e del senso della ricerca filosofica. Ogni guadagno dovrà essere osservato, apprezzato e di volta in volta rivalutato alla luce dell'analitica dell'intelletto puro senza lasciarsi distogliere da illusioni e fantasmi metafisici.

Facciamo alcuni brevi esempi, senza dilungarci eccessivamente dato che dovremmo addentrarci in un dibattito troppo articolato per poter essere affrontato in queste righe con la dovuta attenzione. Ne prendiamo uno da Kant, uno da Fichte e uno da Hegel.

a) Pensiamo alla dottrina dell'"*als ob*" kantiano, tema su cui si sono affaticate generazioni di studiosi. A partire da Vaihinger, per proseguire con Scaravelli e altri. Questo dispositivo viene adoperato essenzialmente per mostrare come l'effetto provocato dal bello sulle nostre facoltà fosse in grado di generare una tale armonia nel nostro animo da far sorgere il sospetto che la natura stessa avesse agito intenzionalmente disponendo le cose in maniera tale da sollecitare una collaborazione all'unisono tra intelletto e immaginazione.

b) Pensiamo ora alla dottrina dello *Schweben* fichtiano, vale a dire quella continua oscillazione tra l'essere e l'immagine che costituisce in effetti l'autentica attitudine del pensiero, inteso non come morta immagine dell'essere, bensì come continuo, vivente "andirivieni" tra l'essere e la rappresentazione di quest'ultimo nel pensiero.

c) Infine, pensiamo al rapporto per così dire palindromo tra reale e razionale così come viene strutturato nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica* per poi assumere la formulazione compiuta nell'introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*.

È davvero interessante osservare come tutti e tre questi esempi – tali da non poter essere certo derubricati a meri casi destinati a svolgere un ruolo marginale nel pensiero rispettivamente di Kant, Fichte e Hegel – consentano in effetti una doppia interpretazione: per un verso potrebbero essere letti come interventi di marca schiettamente ontologica, vale a dire come pretese di ricondurre comunque il reale entro i confini del pensiero e in particolare di ridurre le "cose" a puri e semplici enti; per l'altro verso, al contrario, ci troviamo di fronte ad alcune tra le più raffinate possibilità di interpretazione del Reale alla luce dello scarto produttivo costantemente esercitato verso di esso da parte del pensiero. Ciò dovrebbe risultare palese nel primo e nel secondo caso, ma anche nel terzo, quello certamente più problematico, relativo al significato del pensiero di Hegel, si potrebbe mostrare attraverso tutta una serie di passi come in effetti ci troviamo in presenza di un pensiero assai meno "granitico" e "sistematico" di quanto la letteratura secondaria voglia farci credere.

Quando Hegel scrive che «sapere il proprio limite significa sapersi sacrificare» (Hegel 1988, II, 304), oppure quando osserviamo che la dottrina del sillogismo si conclude con il sillogismo disgiuntivo (cfr. Hegel 2004, II, 797-800), con tutti i problemi che ne derivano (cfr. Sini 2013, 132-142); ma, ancora, quando nei *Lineamenti* mostra come il sovrano in realtà «spezza la ponderazione dei motivi e degli argomenti, tra i quali si lascia sempre tentennare di qua e di là, e li decide coll' "io voglio"; e inizia ogni azione e realtà» (Hegel 1979, 277), ma si potrebbero citare anche i passaggi dell'*Estetica* in cui il romantico sembra approssimarsi terribilmente al simbolico mettendo in crisi la stessa scansione triadica organizzata da Hegel. Ecco, in tutte queste occasioni il cosiddetto "sistema hegeliano" appare assai difficilmente riducibile a un sistema chiuso in cui il pensare ha fagocitato il reale, ma ci costringe a valutarlo come relazione infinita, dinamica, tra il pensare e il reale.

In tal senso si potrebbe addirittura affermare che la consapevolezza della necessità di ridurre le pretese del pensiero da un'altisonante ontologia a una più modesta analitica dell'intelletto puro non è un guadagno filosofico, realizzato *una tantum*: è piuttosto una specie di monito, una misura del pensare, quasi un'attitudine che il pensiero è sempre portato a misconoscere in favore di grandi "costruzioni teoriche" capaci di vantare una presa sul reale, che si rivela sempre molto presunta, e assai poco "reale". Si tratta forse del compito più alto del pensiero, quello di diffidare dei propri stessi concetti, riconducendoli sempre ad antropomorfismi, quello di rinunciare a verità incontrovertibili – poiché sempre riconducibili a un certo "giro" del discorso. Inevitabilmente, rispetto a questo gesto del pensiero che sempre dev'essere richiamato in vita, in quanto rischia costantemente di essere fagocitato da velleità metafisiche, ci saranno continue cadute di tensione: tanto nei grandi pensatori quanto in coloro che salgono sulle loro spalle per sforzarsi di vedere, se possibile, qualcos'altro, un briciolo più in là rispetto ai territori che siamo soliti frequentare. Ma questo "lavoro della modestia" va esercitato di continuo, ad ogni nuova conquista, e ad ogni pagina di filosofia che ci accade di leggere, per quanto grande e decisiva possa essere.

Bibliografia

- Fichte, J.G. (2003). *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. A cura di G. Boffi. Milano: Bompiani.
- Fichte, J.G. (2004). *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*. A cura di A. Bertinetto. Milano: Guerini.
- Kant, I. (2001). *Critica della ragione pura*. A cura di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Lineamenti di filosofia del diritto*. Trad. it di F. Messineo. Bari: Laterza.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Fenomenologia dello spirito (II)*. Trad. it. di E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*. A cura di V. Cicero. Milano: Bompiani.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Scienza della logica (II)*. Trad. it. di A. Moni. Rev. di C. Cesa. Roma/Bari: Laterza.
- Mendelssohn, M. (1974). *Morgenstunde oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. In M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. A cura di I. Elbogen et al. Vol. III.2. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Nietzsche, F. (2006). *Su verità e menzogna in senso extramurale*. In F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-73*. A cura di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Schopenhauer, A. (2002). *Il mondo come volontà e rappresentazione (II)*. A cura di S. Giannetta, Milano: Rizzoli.
- Severino, E. (2005). *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*. In E. Severino, *Fondamento della contraddizione (293-397)*. Milano: Adelphi.
- Simmel, G. (1986). *Kant. Sedici lezioni berlinesi*. A cura di A. Marini e A. Vigorelli, Milano: Unicopli.
- Simmel, G. (2016). *Cos'è per noi Kant?*. A cura di F. Valagussa. Roma: Castelvecchi.
- Spaventa, B. (1972). *Opere (III)*. A cura di G. Gentile. Firenze: Sansoni.
- Sini, C. (2013), *Il foglio-mondo*. A cura di F. Cambria. Milano: Jaca Book.