

Alfredo Marini, *Sul carattere rivoluzionario della deduzione trascendentale kantiana*

1. La scienza moderna e l'ombra di una nuova ontologia

Da due secoli, Kant è il punto di riferimento e cioè di *orientamento* della riflessione filosofica occidentale: il punto culminante dell'età dei lumi, il Mosè del "popolo tedesco" (inteso come il popolo universale della scienza), il Robespierre della metafisica, ma in sostanza, colui che, con la sua "rivoluzione copernicana", ci ha fatto diventare tutti non si sa bene se "kantiani" o "post-kantiani".

Come punto di riferimento Kant ha agito sulla riflessione posteriore non solo là, dove le sue teorie sono state riprese *espressamente* (sia per essere accolte o sviluppate, sia per essere criticate o negate) ma anche là, dove la sua impresa non viene quasi menzionata, dove il riferimento è tacito e governa la vita del pensiero dall'alto, sotteraneamente, o dal di fuori, come è proprio delle forze profonde della ragione e dell'educazione umana: l'autorità del padre e le grandi "vie" della storia, il nutrimento della madre e i grandi "covi" della natura, la lotta per il riconoscimento, l'acculturazione e l'accumulazione, il mercato: nell'attualità dell'"occasione" (*kairos*, Ereignis), nell'eterno presente delle generazioni.

Kant è posto consapevolmente nell'alveo della tradizione di "analisi ideologica" inaugurata dal metodo cartesiano. Cartesio, da un lato demolisce metodicamente le idee tramandate approdando là, dove Agostino si installa per fede, e giustificando per raziocinio una certezza morale circa l'esistenza-verità-bontà del mondo; dall'altro (e all'ombra – perché di ombra si tratta! – di tale certezza argomentata) generalizza alcuni aspetti dello schema matematico-sperimentale di Galileo, sia matematizzando il mondo fisico stesso in quanto attributo metafisico della sostanza come estensione, sia inaugurando una concezione del pensiero scientifico come rompicapo analitico all'interno di tale paradigma meccanicistico, sia ancora mostrando la potenza apparentemente inventiva e sintetica dell'analisi che mette in equazione i problemi del mondo e, procedendo dal noto all'ignoto, estende via via il suo potere su di esso. Un'espressione caratteristica e rivoluzionaria di questa "volontà di potenza" baconiana nel senso di una matematizzazione progressiva del sapere in tutti i campi (vedi Hobbes, Spinoza, Leibniz) fu quello che Dilthey chiamò il "sistema naturale" delle scienze dello spirito nel secolo XVII (tema preferito del programma CNR di Mario Dal Pra sul "Pensiero filosofico e scientifico nel '600"). Ne derivò nella filosofia delle scienze, dopo la prima decisiva fase della rivoluzione industriale, lo sviluppo di quel fenomeno, detto anche "fiscalismo", che fu studiato e denunciato da Husserl nei suoi scritti principali sotto il titolo di "obbiettivismo delle moderne scienze europee". Esso era destinato ad entrare in un'epocale fase di trasfigurazione e rilancio nel periodo "positivista", dopo la cosiddetta "crisi dei fondamenti" tra '800 e '900. Affermandosi vieppiù grazie a questa "crisi" epocale ed anzi (esemplare resta la sinergia tra geometrie non-euclidee e sviluppi della fisica einsteiniana) estendendo le proprie applicazioni all'infinitamente piccolo e all'infinitamente grande, esso ha perso però

proporzionalmente nell'ultimo secolo tutto il suo prestigio di "modello teorico" facendosi piccolo piccolo, pur nella sua strapotenza pragmatico-statistica, nell'affresco inquieto della coscienza filosofica contemporanea, percossa intanto da incontrollabili quanto grossolani conflitti ideologici avidi di fanatismo, di violenza, di strage e dominati da un sacra religio che fu e viene spesso scambiata per rinascita della religiosità. È segno che una scienza dell'uomo è mancata. O è segno che abbiamo vissuto con una falsa scienza dell'uomo che, pur essendosi presentata alla nostra porta con false credenziali, è stata accolta e, come dicono gli Americani, implementata? O è segno che è mancata l'uomo?

Kant è più che mai convinto del valore paradigmatico della fisica newtoniana. È anche bene aggiornato sull'esito, che giudica fallimentare, dei tentativi post-cartesiani di ricostruzione della metafisica e aspira dal canto suo a costruire, accanto alla fisica "meccanica", una metafisica come scienza. E se la metafisica è la passione di ridurre a scienza le cose che stanno al di là dei dati empirici, bisogna riconoscere che essa implica anche una definizione assai impegnativa dell'*empiria*: tra l'altro, a Kant non era ancora evidente *in che modo* anche le dimensioni extra-scientifico-naturali della vita umana possono essere "tecnizzate" e ricondotte sotto il dominio fiscalista, al punto da ridursi all'inconsistenza di un *fatto privato* (altro concetto, insieme con quello di *empiria*, di *difficilissima* definizione). Quando Freud, nella *Traumdeutung* sostiene il "paradosso" che anche dei sogni si deve poter fare scienza, sta però inconsapevolmente sulla scia di Kant e non di un positivismo di maniera. Nessuno ha capito prima e meglio di Kant che, dall'irruzione della fisica galileiana in poi, il nesso tra scienze naturali e scienze dell'uomo era diventato il *centro* di una ridefinizione di "scienza" e di "filosofia", e che ciò coinvolgeva un esame radicale di *tutto il patrimonio tradizionale* del pensiero "umano". Ma poteva scorgere solo i tratti più generici del problema; quindi impostò il problema a livello metafisico: le generazioni successive cercarono di impostare le nuove scienze dell'uomo. E che cos'è la fenomenologia husserliana se non (per dirla con Eugen Fink) un metodo analitico per la ricostruzione critica di tutti i pensieri sintetici (in senso kantiano) che hanno popolato la modernità? Certo è anche qualcosa di più: è la messa in questione di principio del problema del senso dell'essere. Heidegger le ha dato questo nome, ma la cosa era già lì, nella prassi teorica di Husserl, nella *sua* getaner Arbeit e nei *suoi* gegangenen Wegen. Ora, e mi sembra di risentire un ritornello di Enzo Paci, interprete del 2° *Faust*: si tratta di non feticizzare questo nome e di proseguire il lavoro. Ma è Kant che per primo ha riportato di attualità in un senso così pregnante il concetto di "vita teoretica": l'idea che la filosofia è diventata l'essenza della vita umana, che essa non è più "un tipo di vita" (quello della *schole*, o dell'*otium*), ma sta nell'essenza stessa di ogni negotium, perché infinite sono le forme della ragione.

Il passaggio dall'analisi cartesiana e lockiana delle idee, attraverso i trattati settecenteschi sui poteri dell'intelletto umano, fino alla sua critica della ragione, comporta però un salto qualitativo. In una parola: la nuova metafisica che ha in mente Kant dovrà avere bensì la stessa universalità e necessità della fisica newtoniana, ma non potrà essere una semplice applicazione della meccanica classica ai problemi della metafisica: né a quelli tradizionali (da lui con la scolastica wolffiana riassunti nei problemi dell'esistenza di Dio, dell'anima e del

mondo), né a quelli di una metafisica moderna che, per la prima volta, viene da lui proposta alla stregua di una teoria della ragione umana (quella dell'uomo in carne e ossa, storico e naturale, ma con la riserva di convenire comunque a un "essere razionale").

L'impresa più grande di Kant è forse quella di aver introdotto un concetto nuovo, *allargato*, di ragione: la ragione non è l'intelletto. La funzione dell'intelletto, la conoscenza, non costituisce più il fulcro di un sistema filosofico, la sua sicurezza e scientificità sono anzi connesse a un'essenziale limitazione costituita dal dato intuitivo (che per Kant vuol dire: sensoriale). L'intuizione è "sensoriale" e in essa è "dato" il molteplice, fluido, informe essere del mondo. La convinzione che un mondo (nel dato della percezione, nella materia dell'intuizione) esiste "fuori di noi", e che *ad esso* aspirano le nostre categorie dette, appunto, *trascendentali*, è in Kant tanto drastico quanto il rifiuto di dirci come e perché (giusta la protesta di Schopenhauer!): all'esito della Dialettica che sospende Dio, Anima e Mondo alla fede nell'obiettivo necessario di una finalità morale, corrisponde l'esito dell'"Analitica" la cui più interna "dialettica" produce a sua volta lo schematismo dei concetti puri, che sospende questo molteplice della percezione, questo "dato" non meglio identificato, al belief di David Hume.

L'intelletto non intuisce un bel nulla, la ragione, nelle sue tre forme fondamentali corrisponde alle facoltà platoniche dell'anima, alle classi sociali della Repubblica, ai gradi della *próodos* neoplatonica, alla trinità agostiniana che "è dappertutto nel creato" e innanzitutto nella similitudo Dei, patente a sua volta nella distensio animi (praesens de praeteritis, praesens de futuris, praesens de praesentibus). Se la prima deduzione trascendentale tenta come è noto di ricavare le categorie dalla struttura temporale dell'io stabile e permanente che costituisce il correlato di tutte le mie rappresentazioni¹ – la seconda si limita a un ragionamento per assurdo che ha la forma di un'equazione dove la tesi è analitica rispetto all'ipotesi (che dovrebbe in realtà essere dimostrata): "L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, perché sennò... [Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst...²].

La ragione umana sarà dunque abbracciata dal *metodo trascendentale*, dal "senso metodico" della *deduzione trascendentale* (l'unico momento davvero unitario, al di là delle simmetrie architettoniche, piuttosto esteriori, presenti all'interno come all'esterno della prima *Critica*)?

Non la conoscenza, ma la ragione è il problema primario ed essenziale della filosofia moderna che suona, in triplice modalità:

Cosa posso (können) sapere?

¹ *Kritik d. reinen Vernunft* (citiamo: *CRP*), ediz. Raymund Schmidt, presso F. Meiner Verlag, Amburgo 1956, A 123: das stehende u. bleibende Ich [...] macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus. Ove non diversamente indicato, citiamo le tre *Critiche* dalle traduzioni italiane dell'ediz. Laterza, Bari.

² *CRP* ediz. Raymund Schmidt, cit., B 132 (corsivi ns.): "... perché sennò in me si rappresenterebbe qualcosa che non potrebbe affatto esser pensato". Kant enuncia in quest'ultimo passo con fin de non recevoir una delle proposizioni più profonde e più feconde di tutta la filosofia contemporanea successiva (a partire da K.L.Reinhold) circa la natura di un tema da lui non ritenuto degno di indagine filosofica: la coscienza. Vedi sotto nota 5 sul concetto di "sintesi".

Cosa devo (sollen) fare? e

Cosa mi è lecito (dürfen) sperare?

Sono domande che per la prima volta, non rispecchiano nel loro ordine una gerarchia di valore. Chiarezza, sicurezza e limitatezza del sapere lasciano spazio alla vita morale e al problema della felicità. Ma ben presto, paradossalmente, anche al *pensiero dell'essere*. Giacché il pensiero stesso, grazie allo show down criticistico, riprende la sua libertà sia di fronte alla gabbia matematica newtoniana che alla sua imitazione tradizionalistica: lo stesso sistema kantiano delle dodici categorie. Quest'ultimo si reputò superiore a quello aristotelico solo per aver tratto dalla stessa sillogistica aristotelica uno schema dialettico *unitario* di deduzione (non trascendentale, in questo caso!). Il risultato fu che Reinhold riportò al comun denominatore della coscienza i molti concetti di "rappresentazione" presenti nella *Critica*, Schulze declassò a pre-humiana una critica che risolveva il problema essenziale della teoria della conoscenza in termini di "pensabilità", Fichte tentò di slancio una nuova deduzione (non trascendentale) delle categorie, Schelling e Hegel usarono la dialettica come ermeneutica universale e lo spazio di gioco teorico aperto dalla nuova impostazione di pensiero *fu speso* in mille rivoli creativi e originali consistenti nell'applicazione di una qualche astuta speculazione, ma non del tutto in grado, per dir così, di conservare e accrescere il "capitale".

Kant ha dei punti di riferimento tematici nella cultura contemporanea (la fisica newtoniana, il *Treatise* di Hume, la trilogia di Rousseau, i *Nouveaux essays* di Leibniz) che agiscono da stimolo sulla sua genialità sistematica, la quale consiste nel saper condurre alla loro radice (al di là degli stereotipi tradizionali, ma non ignorandoli) le diverse forme in cui la ragione si manifesta e storicamente si esprime. Anche in queste diverse forme di esperienza deve esser possibile isolare un nucleo di scientificità (ossia eseguire una deduzione trascendentale di possibilità reali, incarnate trascendentalmente a priori in quella possibilità di tutte le possibilità che è la "fattualità" della prassi): un ragionamento analogo guiderà ancora Dilthey quando si porrà il problema di ridurre a consapevolezza metodica l'immenso sapere degli scrittori e degli artisti sull'uomo e sulla sua vita, essendo consapevole che ciò comporta non una restrizione, ma un'allargamento del concetto di scientificità.

Insomma: il metodo della scienza moderna (non meno dell'antica proiezione ontologica del *logos* indoeuropeo) potrà essere applicato al fiorire della ragione e del mondo umano, solo *mutatis mutandis*. Ma poiché le cose da mutare sono tante, Kant non si limita a riformulare i problemi proposti, bensì descrive daccapo, un po' nello stile dei vernünftigen Gedanken di tradizione wolffiana, la "situazione" della ragione così come essa storicamente si presenta. Il fenomeno più vistoso era ai suoi occhi il successo della fisica newtoniana e l'insuccesso della metafisica moderna (cartesiana). La domanda che alla situazione del sapere contemporaneo egli pone è di stile leibniz-wolffiano:

La scienza (fisica) è un successo: come è possibile?

La metafisica è un insuccesso: come è possibile?

Aristotelicamente ricercando, dopo la recensione delle teorie, la prima cosa è la descrizione dei fatti, la seconda la loro rielaborazione problematica, dopodiché ci si aspetta una spiegazione o una definizione teorica complessiva ed essenziale.

Già qui, nei tre momenti del metodo aristotelico si riflettono i tre momenti della proposizione (soggetto, predicato, loro copula), che sono poi quelli della formazione del concetto (il condizionato o la cosa, la condizione o l'in-quanto, e infine il concetto che li raccoglie entrambi³). Questo è lo schema di tutte le divisioni kantiane e ancora Dilthey lo fa proprio, mentre la fenomenologia husserliana gli taglierà l'erba sotto i piedi in *Erfahrung und Urteil* e Heidegger e Fink ne trarranno le conseguenze. La *critica* della ragione pura rielabora fatti e concetti e annuncia un *sistema* della ragione, una metafisica veramente scientifica, una nuova ontologia: in realtà è già un sistema (anche se non sembra, perché *intanto* il lavoro critico e descrittivo ha cambiato l'oggetto e il metodo della metafisica stessa). La nuova ontologia non può più essere una nuova versione del vecchio tipo, è essa stessa un *nuovo tipo*. Un tipo di ontologia, che non potrà essere racchiuso in una formula da cui dedurre un sistema da applicare a tutta la (vecchia) realtà e a tutta la (vecchia) esperienza: l'innovazione critica libera il pensiero e l'esperienza, ma lo fa in modo tale, che neppure il senso della *dimostrazione* e la forma della *problematizzazione* sono più le stesse!

La *Critica* della ragione si presenta come l'annuncio di una nuova metafisica, come il metodo e lo schizzo di un nuovo sistema della scienza che resterebbe da fare, solo perché non ha le parole per dire che quel sistema non sarà la "scienza sistematica" della realtà, ma l'autocoscienza del "sistema della realtà": la critica è lo schizzo, la formale Anzeige della realtà stessa (che non ha più la sagoma dell'oggetto di una ontologia tradizionale) e non è affatto l'anticipazione di un sistema ideale che dovrebbe a sua volta riferirsi a una presunta ulteriore oggettività. E qui, se vogliamo dare un senso alla sospensione criticistica che accompagna la sua ambizione di completezza strutturale circa il sistema della scienza, se vogliamo apprezzare la prudente esitazione di Kant di fronte a una realtà che si annuncia eccedente ogni quadro concettuale, bisognerà pur riconoscere quanta restaurazione neoplatonica e quanto arcaismo tradizionalistico anima invece l'idealismo tedesco e la sua fantasia concettuale, decisa a soffocare nella culla questa rivoluzione copernicana sui generis e a fiaccarne tutto il vigore incanalandolo nella circolarità dell'in sé e per sé, come si fa coi giovani manzi nel rodeo. Non per leggerezza, e meno che mai per ignoranza, Hegel lodava l'arcaismo corporativo della società tedesca, che dispensava la Germania da un brutto affare come una "rivoluzione francese"! E sul fatto che si trattasse di un brutto affare non aveva tutti i torti.

2. Criticismo e Critica della ragion pura

Ora, l'immagine più corrente e "pressante" della filosofia kantiana (*quella che* la storiografia di mestiere è obbligata a demolire e a ricostruire per comprendere) si riassume nel suo "criticismo" e quindi è concentrata sulle tre *Critiche*. Si può dire che questa eccezionale Leistung del cinquantenne professore di logica e metafisica abbia, a sua volta, fatto diventare "pre-critico" tutto il suo stesso lavoro precedente. Le tre *Critiche* a loro volta, checché si voglia e si debba dire circa il "primato" della ragione pratica o circa una "mediazione conclusiva" e weltanschaulich della *Critica del Giudizio*, hanno un epicentro indiscutibile nella

³ Vedi la nota finale dell'"Introduzione" alla *Kritik der Urteilskraft* (trad. it. cit. p. 40).

Critica della ragion pura, dal quale dipende anche la simmetria costruttiva tra natura e spirito, tra cielo stellato e legge morale, tra *Metaphysische Anfangsgründe* e *Metaphysik der Sitten*, – ma che intanto è il testo in un certo senso più “drammatico” di tutta la storia della filosofia, perché la centralità dell’ontologia è in essa talmente profonda e assoluta da essere, ad un tempo, la distruzione del suo titolo di proprietà (“ontologia” come “metafisica”) e l’apertura di una sorta di asta giudiziaria per la cessione di esso al miglior offerente. Il che spiega in parte anche il vertiginoso affollarsi di offerte interpretative e programmatiche che ne seguì fino, e ben oltre, l’epocale rinascita neokantiana di fine-Ottocento.

Questo *criticismo*, infatti, demolisce la metafisica tradizionale e ne prefigura una nuova, “moderna”, con una movenza di attualizzazione che vorrebbe modellarsi bensì, come abbiamo accennato, sull’esempio della scienza newtoniana della natura (la meccanica classica), ma con una procedura di stile unitario del tutto nuova e cioè *spostando il baricentro problematico* della metafisica sulla “ragione umana”, e quello della ragione umana sul nesso tra “conoscenza” & “pensiero” (un nesso che solo a uno sguardo superficiale sembra ripetere quello tradizionale tra scienza e filosofia). La conoscenza si confonde ormai con qualunque “sapere” mentre il pensiero è l’esplorazione del “non sapere” e contiene tutte le altre forme della vita.

Uno *spostamento* che viene tuttavia compiuto contestualmente alla ridefinizione del senso tradizionale di “intelletto” e “ragione”: Schopenhauer si scandalizzò che il *nous* intuitivo (o l’intuizione noetica), titolare da Parmenide a Leibniz degli oggetti più alti della metafisica (diciamo pure: l’Anima, il Mondo e Dio), venisse da Kant abbassato all’intelligenza dei fatti naturali, mentre alla ragione (di per sé problematica e dialettica) ne toccasse in gestione la fallimentare eredità. Schopenhauer comprese anche meglio di Hegel che la parola “ragione” acquistava in Kant un senso completamente nuovo, che non era più la “tecnica di un ragionamento” ma la “descrizione del mondo”! Ma la convinzione che il sistema kantiano della categorie avesse in realtà un carattere puramente “figurativo” (che subito smascherò senza tanti complimenti, riducendolo alla sola causalità, per poi gettarlo letteralmente... *ai cani*), indusse Schopenhauer a sottovalutare *l’importanza del carattere metodico* della deduzione trascendentale, che emerge in effetti dichiaratamente nella “Prefazione” alla 2^a edizione della *Critica*.

Uno *spostamento metodico*, dunque, che si ripete in mille formulazioni, le quali nella loro varietà non sono pura ripetizione retorica dell’identico, ma comportano nei fatti una *nuova descrizione*, o fenomenologia, della ragione: questo spostamento ritorna nelle distinzioni tra intelletto & ragione, concetto & idea, fenomeno & cosa in sé, imperativi o massime & postulati della ragione pratica, massime del Giudizio⁴ & rispettivo principio trascendentale (finalità nella natura). E perfino dall’interno dialettico della “illusione trascendentale” (o, se si preferisce, di quella nucleare illusione trascendentale *analitica* che è lo schematismo dei concetti puri, coi suoi *effetti* immaginari) viene o può essere ricavata la dimensione polarizzata del Giudizio che “interiorizza”, per così dire,

⁴ Vedi *Critica del Giudizio*, tr. it. p. 22: *lex parsimoniae* <via più breve>, *lex continui* <non facit saltus>, *entia* <aut> *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

nei termini della tensione assiologica tra piacere e dispiacere, ma senza colmarla, la distanza anzi l’“immensurabile abisso” tra Erkenntnis e Begehren, tra le leggi della natura e la legge della libertà, a seconda che il wishfull thinking della proiezione di *una finalit  nella natura* suggerisca l’accordo o il disaccordo con le due divergenti e fondamentali legislazioni razionali: per es.: il *bello* in accordo con l’armonia dei concetti puri (vs il brutto), o: il *sublime* in accordo con la disarmonia dell’idea della ragione (vs il banale).

Dico “senza colmare l’abisso” perché il ponte su quell’abisso non può esser gettato una volta per tutte (per così dire “strutturalmente”!) ma è sempre un gettar ponti, perché la decisione e la scelta assiologica verso l’idea del sommo bene avviene in un contesto della ragione che può esser descritto più come Unverbindung (abisso) di Verbindung (la legge naturale) e Unverbindung (la libertà postulata), che non come Verbindung (accordo) di Verbindung (la legge naturale) e Unverbindung (la libertà postulata): infatti, la stessa legge naturale esiste solo vincendo la Unverbindung dello schematismo trascendentale (la cui “verborgene Kunst” la natura mai non ci squaderna), mentre la stessa libertà esiste soltanto vincendo la deriva del Begehren che deve volere se stesso, in una sorta di autoerotica *noesis noeseos*, al punto da coronarsi da sé, come Napoleone “re di se stesso”.

Come si vede la somma algebrica dei valori positivi e di quelli negativi, entro e fuori le parentesi, non sembra lasciare molto spazio alle “magnifiche sorti e progressive” dell’illuminismo di maniera. Anzi! Da questo punto di vista, quello che viene chiamato l’idealismo tedesco, con la sua mitologia dialettica e con la sua retorica ottimistica è molto più lontano dal pensiero di Kant di quanto non lo siano Friedrich Schlegel, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche critico dell’“io” kantiano, Wilhelm Windelband con la sua riduzione morale dei concetti puri o Wilhelm Dilthey il quale riprende anzi, collegandolo alla dimensione temporale del presente, il principio del sentimento e del valore come un “caos di armonie e di dissonanze”.

E qui, si badi, quando Kant sottolinea che “la filosofia non può esser divisa se non in *due* parti principali, la “teoretica” e la “pratica”, intende semplicemente che *in ogni caso* “tutto ciò che potremmo dire dei principî proprî dell’Urteiskraft dovrebbe essere riportato alla parte teoretica”, *anche se* la “critica” della ragion pura “*prima di intraprendere la costruzione del suo sistema... resta divisa in tre parti*”⁵). Forse, anche qui (come nella tavola delle categorie della prima *Critica*, che vuol soppiantare le categorie aristoteliche) è solo l’attrazione irresistibile che la partizione della logica tradizionale in *concetto*, *giudizio* e *ragionamento* esercita su Kant a indurlo a cercare, come nel “concetto” il filo conduttore per l’“Analitica dei concetti”, e nel “ragionamento” quello per la Dialettica, così nel “giudizio” il filo conduttore per il passaggio dall’“Analitica” alla “Dialettica”: e ciò secondo tre specie, a) l’uso *logico formale*, b) l’uso *logico-trascendentale conoscitivo* che, data la legge, sussume il particolare; quindi: in modo *determinante*, secondo un apriori simile a quello della fisica moderna, anche se in parte matematico e in parte dinamico (vedi l’“Analitica dei principî”), e c) l’uso di una sintesi *logico-*

⁵ *Critica del Giudizio*, trad. it. Alfredo Gargiulo, Editori Laterza, Roma-Bari 1984, “Introduzione”, p. 18.

trascendentale sentimentale o dialettica statu nascenti che, dato il particolare, cerca via via una legge superiore (quindi in modo *riflettente*, risalendo a tentoni da specie a genere o combinando concetti tra loro⁶, come nella scienza antica). La finzione programmatica e la necessità storica di distinguere tra lo schizzo metodico del sistema (con tre ceppi della conoscenza) e il sistema compiuto (con due), la centralità del passaggio dall'Analitica alla Dialettica che è come un ponte su un abisso ma resta sempre un passaggio e non passa mai, la natura fantasmatica della fantasia che resta un fantasma ma produce effetti, la generazione diretta tra lo schematismo trascendentale e l'illusione trascendentale, il legame essenziale tra passività e spontaneità, tra intenzionalità fungente e intenzionalità d'atto. È un grumo di nostalgie e presagi teorici che si raccoglie intorno al concetto stesso del "giudizio" che ci giunge dalla filosofia greca e sul quale una parola chiara verrà soltanto dalle indagini fenomenologiche di Husserl in *Erfahrung und Urteil*, e una luce solare dalle prospettive di pensiero di Hanna Arendt⁷.

La consistenza autonoma del Giudizio come facoltà assiologica di muoversi e scegliere secondo piacere e dispiacere, non sembra dunque, da un lato, che l'attesa di uno *jüngsten Gerichts* della vera metafisica, che o separerà definitivamente la libertà dalla natura, oppure ne realizzerà l'assoluta identità. Ma, d'altro lato, poiché si tratta di un'attesa, per così dire apriori ("cosa posso sperare!"), essa viene a costituire, a sua volta, una vera e propria e stabile dimensione della ragione umana.

Alla luce della prima tesi (che la filosofia consta di solo due parti) resta aperto, anzi trova conferma e fondamento il *problema* del divario fra la dottrina delle tre fonti della conoscenza, di cui si parla nella prima "Deduzione trascendentale" (senso, intelletto e immaginazione) e quella delle due fonti, a cui ci si acconcia nella 2ª ediz. della prima *Critica* (dove l'immaginazione è tolta e lo schematismo è concepito come "un'effetto dell'intelletto sulla sensibilità"). Alla luce della seconda, invece, che solo lo sviluppo effettivo del sistema della metafisica potrà confermare, questo abisso tra la legge morale e il cielo stellato resterà sempre incolmabile, come e quandunque le tre parole "metafisica", "metodo trascendentale della critica della ragione" e "ontologia" possano, per noi, ed effettivamente finiscano col voler dire la stessa cosa.

All'interno di questo nesso (che è un'intrinseca e libera "duplicità del punto di vista") spicca la distinzione, entro la dimensione conoscitiva stessa, tra un uso "matematico-costitutivo" e un uso "dinamico-regolativo" dei concetti puri ("Analitica"); tra un uso empirico e un uso trascendentale di essi che dà luogo alle

⁶ "La sintesi come tale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto dell'immaginazione: di una cieca, benché indispensabile funzione dell'anima <correz. di Kant: '...dell'intelletto'>, senza la quale non avremmo mai conoscenza alcuna, di cui però solo raramente abbiamo una qualche consapevolezza" (CRP, ediz. Schmidt, p. 116).

⁷ Il tema del "giudicare" e la meditazione di Kant dominano l'ultima attività di Hannah Arendt. Terribile la laconicità dell'ultima lettera di Heidegger alla Arendt (30 luglio del 1975, H. Arendt - M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, c/ di Massimo Bonola, Comunità, Torino 2001), che gli aveva comunicato il tema delle sue lezioni per l'ottobre in Scozia: "Solo una cosa: la facoltà di giudicare è una questione difficile." e, nella riga sotto: "Nel frattempo avrai letto anche tu che Eugen Fink è morto". Meno di quattro mesi dopo morirà Hannah, meno di sei mesi dopo di lei, Heidegger.

idee ("Dialettica"); tra giudizio "determinante" (della ragione speculativa e di quella pratica) e un giudizio "riflettente" della ragione stessa: il passaggio che non passa.

La *nostalgia rinascimentale* per la tragedia greca, che dopo gli adempimenti geniali di Shakespeare e Calderon e le esperienze popolari del melodramma si ripete con miglior successo nella deutsche Bewegung, affluendo da Lessing e dalle grandi messe solenni cattoliche e protestanti (cui bisognerebbe aggiungere la neopagana *Nona sinfonia* di Beethoven!) al teatro di Goethe -, quello pensato nel *Wilhelm Meister* e quello realizzato nel *Faust* (questo grande Kabarett prometeico!) - fino al teatro "speculativo" di Hölderlin e degli idealisti dialettici e a quello storico-morale più classico di Schiller: questa grande nostalgia dell'*età tragica* del pensiero greco (come la chiamerà Nietzsche) ha nella prima *Critica* un suo prototipo speculativo perfettamente realizzato nello sforzo combinato di produrre l'accordo tra il condizionato e l'incondizionato, la scienza moderna e la metafisica classica, una nuova natura e lo spirito nuovo. La tragedia moderna è prodotta non solo dallo scisma luterano (l'autore del *de servo arbitrio* favorì paradossalmente <ma il paradosso istituito è di Agostino> l'avvento di un concetto nuovo della libertà umana) ma soprattutto dall'irruzione della scienza galileiana (con la quale la leva per "sollevare il mondo" era trovata) e dai tentativi successivi di trarne il modello di una *visione* universale del mondo e di un universale *metodo* d'analisi, tentativo cui seguì il crollo dell'antica immagine del mondo e lo spostamento della posizione dell'uomo in esso.

3. Deduzione trascendentale, nuovo processo dimostrativo

Ma al centro della prima *Critica*, frutto e risposta al dramma, sta un nuovo tipo di processo dimostrativo (vedi la "Prefazione" alla *Critica della Ragion pratica*, "essi vogliono dimostrare!"⁸), capace di conferire alla metafisica il valore e il carattere di scienza: quello della deduzione trascendentale, un processo che *non si affianca* a quelli tradizionali, neppure a quello ipotetico-deduttivo della fisica sperimentale, e che vorrei qui considerare come la quintessenza dell'atteggiamento criticistico.

Dallo spirito del criticismo motivata e generata, la deduzione trascendentale emerge dal tritacarne di Kant e ne conserva la *profonda asimmetria*. Questo atteggiamento consiste nella disponibilità di un metodo sperimentale "imitato" bensì dalla vorteilhafte Revolution delle moderne scienze fisico-matematiche ("per quanto l'analogia con esse [...] ce lo permette"⁹), ma adattato alla specificità della considerazione metafisica (dunque, ein Experiment der reinen Vernunft¹⁰): la fisica moderna, che si muove nella verità condizionata della conoscenza empirica si presenta alla natura con in "una mano i principi", che sono le domande da porle, e "nell'altra l'esperienza"¹¹) per riceverne le risposte autentiche. La metafisica, che ambisce a verità che vanno al di là della conoscenza empirica e

⁸ *Critica della ragion pratica*, trad. it. Francesco Capra, Editori Laterza, Roma-Bari 1974, p. 5.

⁹ CRP, trad. it., p. 20.

¹⁰ CRP, 2ª "Prefazione", it. p. 23n.

¹¹ *ibid.* p. 18-19.

risiedono nel regno dell'incondizionato, potrà giovare dell'analogia solo in parte, non cambiando del tutto la Denkungsart ma disponendosi von zwei verschiedenen Seiten ed esercitando un doppelten Gesichtspunkt: ossia regolandosi "sulle stesse cose", ma, *da un lato*, in quanto oggetti dei sensi e dell'intelletto e, *dall'altro*, in quanto oggetti del solo pensiero (che è un'attività eminentemente pratica!).

La prova della doppia pesatura può avvenire secondo un procedimento *sintetico* analogo a quello della *riduzione* chimica: dopo che il metafisico ha analizzato le cose distinguendo in esse l'Erscheinung (apparizione) e il Ding an sich (cosa in sé) ecco che la dialettica riunifica le due componenti creando una situazione di Einhelligkeit tra i due punti vista. Una volta constatato che nella considerazione condizionata *qua Erscheinung* (verifica "empirica" direbbe l'empirista logico) scompare ogni contraddizione nella nostra conoscenza, mentre nella considerazione pratica incondizionata *qua Ding an sich* ("tautologica", direbbe ancora l'empirista logico) non compare l'autocontraddizione, il risultato è la verità dei due elementi. Le condizioni a priori della possibilità della conoscenza speculativa, come quelle a priori della matematica pura e della fisica generale, sono vincolate all'uso empirico di forme e concetti puri, mentre le condizioni a priori dell'etica solo alla loro propria non contraddittorietà. I due punti di vista ci consentono dunque di prendere l'oggetto secondo due significati: come fenomeno e come cosa in sé. Nel primo senso non potrei dire che la mia volontà è libera: perché è soggetta alla necessità naturale; ma, nel secondo senso, posso dirlo senza contraddizione. D'altra parte se non posso *conoscere* la mia volontà come conosco un oggetto naturale, posso però *pensarla* come una cosa in sé. Il privilegio dell'accordo della conoscenza con se stessa (pura possibilità logica, che non interessa la cosa stessa) è conservato, ma ne viene mutata la destinazione (l'uso): l'assenza di contraddizione non ha in realtà alcun uso empirico (conoscitivo di cose) ma solo un uso morale (bisogno di illusione, bisogno di coerenza morale).

Con un rovesciamento di fronti che lasciava attonito Schopenhauer la necessità passa a caratterizzare il fenomeno e la conoscenza empirica, mentre la contingenza (*l'endechomenon*) si sposta sulla cosa in sé e sul pensiero come teoria critica della ragione pura. Ora, questo escamotage della critica perde la sua apparenza sofistica e levantina per assumere un aspetto di tragico e irrisolto rigore, non appena introduciamo nel quadro la presunzione di definitività, di unitarietà e di totalità. Allora emerge per così dire la Tragik del pensiero kantiano e, insieme diventa comprensibile la vastità del disorientamento e la varietà degli orientamenti che da esso si sono immediatamente sviluppati. Kant afferma infatti che "*In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo e non un sistema della scienza stessa, ma essa ne traccia tutto il sistema, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna*" ("completa", nel senso di: nil actum reputans si quid superesset agendum, *Luc.*)¹². La cosa in sé, nelle sue tre forme, diventa oggetto di una dialettica dell'illusione: le tre forme

¹² CRP, 2^a ediz. it. cit. p. 24, ediz. Schmidt, cit. p. 24 (spaziato ns.).

psicologica, cosmologica e teologica sono colpite da tre corrispondenti interdetti dialettici, e il concetto generalmente ontologico di noumeno da quello dell'anfibolia dei concetti di riflessione. La sospensione del giudizio circa l'esistenza o la inesistenza del noumeno, dovuta alla sua inconoscibilità, non impedisce a Kant di considerare la cosa in sé sotto il concetto di "oggetto in quanto tale"¹³ mentre per altro verso tutto lo schema sistematico della critica, se scarta l'unilateralità intellettualistica della filosofia leibniziana (e quella sensistica di John Locke), accoglie come punto di riferimento privilegiato il soggettivismo di Cartesio: sicché la polarità dell'"io penso", sia pure nella versione metodicamente smagrita della seconda edizione della *Critica*, resta protagonista del sistema completo della (nuova) metafisica come scienza.

Non è il sistema (perché manca del *contenuto* di esso), ma "traccia tutto il sistema". Ne è una traccia e uno schema, puramente formale bensì, ma che ne delinea la *completa* articolazione interna (dunque: l'unità nella molteplicità) ed esterna (i limiti).

La "descrizione", a sua volta, non è la "definizione": è essenzialmente incompleta perché non è ricognizione né nell'estensione sintattica, né in quella semantica, né in quella pragmatica e quindi è un cerchio che non si chiude. È solo il passaggio alla definizione (al concetto chiuso) che introduce la totalità, l'incondizionato, e le relative aporie. Descrizione è in *prima istanza* destrutturazione di ogni struttura e costruito (concetto), è de-concettualizzazione, rottura del circolo e ritorno al flusso originario della datità o, almeno, alla ragione "reluzent" come pura riflessione aperta (ricezione intuitiva, imitazione e rispecchiamento, coscienza d'immagine, proiezione fantastica).

Se questa esigenza di circolarità e di completezza nella raccolta dei dati caratterizza già la *seconda istanza* del concetto empirico nella sua pur limitata convenzionalità semantica, che lo separa dal margine infinito del non essere, lo rende precario e fallibile, ma insieme lo porta in primo piano e lo rende riconoscibile e universalmente comunicabile..., cosa sarà mai un "concetto a priori"? È il concetto già fatto, espressione di un sistema di esperienza in atto, di una sistematicità già depositata, in cui siamo hineingewachsen (N.Hartmann) e di cui possiamo prendere coscienza. Il deposito sistematico (Dilthey lo chiama "erworbener Zusammenhang" e "äußere Organization der Gesellschaft") delle esperienze pregresse, dei *pragmata* e del loro insieme, quell'insieme (Heidegger la chiama Faktizität) di possibilità sedimentate che si sono addensate intorno all'identità virtuale della loro origine egologica (la formulazione è di Husserl): è una *terza istanza* sopra il dato intuitivo e sopra il concetto empirico. È quello che, per esser stato prima, sarà *anche dopo*. Pre-concettuale rispetto alla parola (Rede) e al concetto (Verstehen), ha in sé la forza, che sorregge e sommerge, della cosiddetta tradizione, cui aspirano tutti i concetti di appartenenza, famiglia, patria,

¹³ Gegenstand überhaupt. "Il più alto (der höchste) da cui si vuole prendere le mosse in una filosofia trascendentale è comunemente quello della suddivisione tra possibile e impossibile, ma poiché ogni suddivisione presuppone un concetto diviso, ce ne vuole uno ancor più alto (noch ein höherer) e questo è il concetto di un oggetto in quanto tale (inteso problematicamente e lasciando in sospeso se <unausgemacht ob> esso sia un qualcosa <Etwas> o un nulla <Nichts>)" *ibid.*, p. 281 (ediz. Schmidt, cit., p. 332)

divinità, fondazione, continuità, durata, permanenza, realtà, sostanzialità. L'apriori è il frutto di una genesi nascosta, di una ragione comune che riportare alla luce non si può semplicemente rielaborando ingegnosamente la tavola dei giudizi: di queste categorie della metafisica tenta una storia evolutiva Wilhelm Dilthey nel primo volume della sua *Introduzione alle scienze dello spirito*. Kant costruisce una tavola delle categorie e tenta "esperimenti della ragion pura", perché non dispone degli strumenti adatti a una loro decostruzione storico-critica.

Un secolo dopo, Husserl e Heidegger conoscono questo come il problema della genesi passiva, della *hexis* o dell'*habitus* (Aristotele, Tommaso), ma già Vico, Herder, Hegel, Croce lo affrontarono nelle loro teorie della storia.

Ripensiamo a Platone. Riducendo il suo mito di Er delle anime cadute a un "prima" temporale, generazionale, e il suo sapere a un *ricordare* che passa attraverso la rilucenza della bellezza, nel circolo del "ri"-conoscere, abbiamo un analogo schema della concettualizzazione. Come quella "mitologica", neppure la riduzione "storicistica" dell'apriori è segno di scarsa disposizione filosofica, o di banale empirismo. Primo, perché l'empirismo ingenuo non è neanche quello del filosofo empirista; secondo, perché il mistero dell'universale e dell'obbiettivo – vedi per es. la formazione del prezzo sul mercato! – non è un mistero, esattamente come i paradossi dell'infinito, non sono aporie ma, al contrario, le cosiddette aporie sono descrizioni della struttura stessa dell'oggetto, se non della cosa stessa!

La cosa decisiva, qui come sempre, è che risposta dai e che cosa "fa" questa risposta, cosa produce: spiegazioni o nuovi imbarazzi? Per Kant "oggetto" vuol dire, come nella scienza moderna, valore obbiettivo di una conoscenza, ma questo valore obbiettivo non è ancora la cosa in sé perché, pur sapendo che "gli oggetti devono regolarsi sulla nostra conoscenza" e non viceversa, questa non è un'ipotesi con la quale tentare la fortuna¹⁴, ma un programma di lavoro storico-critico e analitico-descrittivo di lunga lena.

Allo stesso modo la "natura" non è solo quella che la fisica via via conosce e tratta, ma anche un'arte segreta una conoscenza riposta nelle cose stesse che si svolge e agisce: per es., ci fa *pensare*. La fenomenologia, a sua volta, non è una soluzione elegante come in matematica (dove uno riesce a dire "bene" quello che tutti sanno: perché lì la sfida è proprio formale e tecnica, come tra poeti, attori o cantanti). Ma è una soluzione reale, lavoro fatto e da rifare, analisi mai complete che ti portano via con sé, più indietro e, insieme, più avanti.

La leggerezza con cui Kant liquida uno dei temi ontologici fondamentali di tutta la tradizione, quello relativo ai trascendentali, è tanto sospetta quanto eroico il suo tentativo di smontare a limine l'argomento ontologico (non analizzerò l'argomento dei "talleri in tasca"), che verrà immediatamente riportato in onore da Fichte convinto, dal canto suo, di interpretare così la filosofia del suo Maestro¹⁵.

¹⁴ *CRP*, 2ª ediz., trad. it., "Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati."

¹⁵ Segnalo soltanto il luogo più impressionante: la presentazione delle *Reden an die deutsche Nation!*

L'associazione scolastica dei convertibili *ens bonum unum verum ecc.* aveva come è noto lo scopo di fissare, sulla scorta della *Repubblica*, *Sofista* e del *Parmenide* oltre che in nome del principio di non contraddizione, la solidarietà inossidabile tra il "che è!" e il "che cos'è?" giustificando la maggior solidità di ogni istituzione, teorica, scientifica o pratica che fosse: a Vico dobbiamo un aggiornamento che trasmetteva tale solidarietà al rapporto tra storia (filologia) e filosofia, qualcuno vide nella relazione kantiana tra il concetto puro e il dato fenomenico d'esperienza un nuovo "*synolon*" e una nuova edizione della antica tesi, l'ultima parola e la più audace di questa storia è sicuramente lo storicismo assoluto di Benedetto Croce. E in effetti, nei §§ 10 e 12 della *CRP*, intento a comporre l'albero genealogico delle categorie (o concetti originari primitivi), Kant irride dall'alto della propria "sistematicità" la mera rapsodia delle categorie aristoteliche: una raccolta condotta "affrettatamente" e *non sulla scorta* di "un principio" (cioè non veramente "dedotte"). Kant insiste sulla necessità della completezza e dell'"esecuzione completa del sistema"¹⁶. Alle categorie vere e proprie (quelle che, nel trascendere verso un ente "fuori di me", corrispondono a un dato sensoriale nella sintesi di un molteplice della sensazione, raccolto in un insieme di determinazioni concettuali empiriche riconducibili, a loro volta, ai concetti puri dell'intelletto!) "gli Antichi", nella "loro filosofia trascendentale", aggiungevano anche "concetti puri dell'intelletto che, pur non essendo annoverati tra le categorie, *per loro*, dovevano tuttavia valere come concetti a priori degli oggetti (nel qual caso il numero delle categorie crescerebbe; ciò che non è possibile)": e sono quelli indicati dalla "famosa proposizione" degli scolastici "quodlibet ens est UNUM, VERUM, BONUM" [ma anche PULCHRUM, SANCTUM ecc.]. Con straordinaria artificiosità, Kant riconduce queste determinazioni, in numero di tre, non già (come viene quasi spontaneo a noi, la cui ottica gode del lavoro che Kant stava ancora compiendo...) alle forme della ragione (il nuovo "oggetto", la nuova "cosa" della metafisica!) ma alle sottocategorie della quantità (unum = uno, verum = pluralità, bonum = totalità)¹⁷, intesa come categoria del vecchio "oggetto" della metafisica: la cosa-Dio, la cosa-Anima e la cosa-Mondo.

Tuttavia, chi ha in mente la teoria dei generi massimi enunciata da Platone nel *Sofista* e la convertibilità di essi, tra loro e con l'*ens (tò ón)* vede anche, in analogia con l'ottica antica e medievale, la convertibilità reciproca delle forme della ragione, così come essa viene teorizzata da Vico nella sua sintesi psicostorica e filologico-filosofica, e poi da Dilthey nelle forme della connessione strutturale psichica e storica. Ma il passaggio dall'apriori oggettuale di Kant a quello psichico-storico di Dilthey comportò ancora, in Germania, un lavoro di analisi e descrizione del fenomeno complessivo della ragione di cui Kant seppe solo delineare i contorni senza poter intraprendere l'originale riconcettualizzazione. Essa trovò una bandiera specifica, sotto il motto del "ritorno a Kant", nel progetto diltheyano di una "critica della ragione storica".

Dal punto di vista del metodo, invece, la sua deduzione trascendentale è già uno strumento innovatore che pone sullo stesso piano il dato fattuale e quello

¹⁶ *CRP*, trad. it. cit. p. 115.

¹⁷ *ibid.* p. 119 (corsivo ns.).

concettuale e predispone un radicale mutamento di senso sia del “dato”, che del “fatto”, che del “concetto”: da quello si svilupperanno le psicologie descrittive di Brentano, Dilthey e Husserl, il metodo trascendentale di Cohen, quello fenomenologico di Husserl e, naturalmente, anche il metodo analitico esistenziale e quello ontostorico di Heidegger.

4. La deduzione trascendentale come metodo analitico-descrittivo e i seminari kantiani di Eugen Fink

Come annunciato, noi vogliamo fare oggi, con l'aiuto di Fr. Wilhelm von HERRMANN e di Guy van KERCKHOVEN una sommaria ricognizione dei quattordici seminari sulla *Critica della ragion pura* tenuti da Fink all'Università di Freiburg i. Br. dal 1961 al 1969. Questi seminari sono un'illustrazione e una spiegazione, senza pretese interpretative e senza impostazioni violente, delle singole problematiche della CRP, dove Fink ovviamente fa valere la sua forma mentis e il suo modo di esprimersi, quello di uno dei personaggi-chiave dell'intera scuola fenomenologica di Friburgo. Questa esperienza – che nel suo caso ha un accento particolare, che verrà illustrata da LAZZARI e poi esemplificato sul commento alle analogie dell'esperienza da OLIVA – è al tempo stesso fenomenologica e concettuale.

Normalmente, quando si parla di fenomenologia, si sottintende uno speciale atteggiamento nei riguardi della concettualizzazione in generale, della fissazione terminologia, della costruzione sistematica e di quel mestiere nel quale per es. Kant, come abbiamo visto, è stato maestro, cioè la capacità di fare infinite divisioni, riuscendo a ricondurre ad unum quello che è stato diviso. Quella capacità dialettica che è caratteristica della nostra tradizione filosofica, non solo neoscolastica, ha anche in Fink un forte deposito, ma con la prevalenza di una capacità fenomenologica che, per definizione, si pone in una tensione essenziale con le formulazioni concettuali. Farò soltanto una breve introduzione che si riferisce alla filosofia kantiana e alla filosofia fenomenologica; ma alla filosofia fenomenologica essenzialmente nella formulazione e nella versione husserliana. Qual è l'aspetto più interessante che la filosofia di Kant offre a una lettura fenomenologica? È proprio la trattazione dei concetti. L'idea, cioè, che ci siano dei concetti apriori e che ci sia una scienza particolare che studia la possibilità della loro “applicazione” all'“oggetto”. Dove naturalmente tutto è in discussione, già presso Kant. Tanto per cominciare: che cosa sia “oggetto”. Per es. la tradizione realistica di cui parlava Pettoello jeri, nel suo rapido ma interessante indirizzo di saluto, sostiene che quando Kant parla di oggetto parla di legge e quando Kant parla di una legge intende una norma “soggettiva”, anche se poi si tratta di una soggettività universale. Universale e necessaria. Dunque l'idea che Kant ha di oggetto è molto ma molto speciale: ce lo ricorda tutta la speculazione di Windelband, il fondatore della scuola del Baden e, ancora presso Cohen e all'inizio della “Scuola di Marburgo”, il concetto di oggetto rivela un aspetto nuovo, ma effettivamente già presente in Kant, e si presenta come una “x” posta nell'infinito a guida di una serie prospettica di fenomeni possibili.

Ma non devo sviluppare questi aspetti dottrinari (né i loro intrecci con sviluppi di riflessioni coeve sui fondamenti della matematica e dell'insiemistica, della geometria e della fisica). Vorrei soltanto, per concludere, indicare alcuni elementi

tra i più caratteristici per un confronto con la fenomenologia. Vi sono elementi di dottrina e vi sono elementi di metodo. Direi che, come Cohen capì molto bene, gli elementi più rilevanti e innovativi riguardano proprio il metodo. Kant inventa e produce un “metodo filosofico”, un tipo di argomentazione filosofica e di “dimostrazione” filosofica completamente nuovo.

Diciamo anzitutto che Kant, in linea di principio, e non solo a causa dell'ovvia ammirazione del moderno scienziato per il modello ipotetico-deduttivo della fisica galileiana-newtoniana (che pure non cancellava il rispetto per la logica aristotelica e per la geometria euclidea) polemizza con la “dimostrazione” tradizionale. Nella *Critica della ragion pratica* c'è una sorta di *Herzensergießung* contro coloro che vogliono “dimostrare”. Quando presenta la legge morale come qualcosa che non è dimostrabile tramite analisi concettuali, osserva che “qualcuno protesterà” contro il fatto che alcuni temi così rilevanti come la libertà, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, e così pure elementi essenziali alla legge o all'oggetto di questa legge, vengano qui attribuiti di diritto a una finalità che per essere morale non è scientifica. Essi preferirebbero che noi si riuscisse a dare anche in questo campo dimostrazioni in termini speculativi. Ebbene, si accomodino! – esclama – lo facciano loro, la nostra critica si prostenerà ai loro piedi e... adorerà! Questo tipo di sarcasmo, anche se temperato, nasconde e rivela insieme un'esigenza e un bisogno che Kant stesso sentiva profondamente. Il tema della “dimostrazione”, insomma, è un tema che Kant non affronta dal di fuori, spassionatamente, come un fenomeno tra altri: la dimostrazione resta anzi la cosa che gli interessa di più e la sua “rinuncia” è ancora sofferta. Almeno nella misura in cui, in generale, la fondazione o la rinuncia alla logica non è né potrà mai essere per nessuno una questione logica.

Analogamente, egli critica la metafisica, ma non perché questa non gli interessasse più: la metafisica restava la cosa che gli interessava di più. In un certo senso tutto l'atteggiamento del criticismo è una sorta di critica “per amore”, e non un atteggiamento di puro e semplice rifiuto! Anche per questo, in fondo, sembra talvolta che vengano criticati più gli uomini che le cose, più gli *usi* della ragione che non le sue forme. Ma in realtà il motivo più forte è il presagio pressante che al dilà delle colonne d'Ercole della dimostrazione scientifica, territori sconosciuti e trascurati attendano un nuovo Cristoforo Colombo o un nuovo Mosè (così sentì Kant il giovane Hölderlin) che apra la via. Il presagio che la dimostrazione scientifica, e con essa il concetto stesso di ragione, debbano essere “allargati”, che nuove forme della ragione debbano essere vagliate e accolte.

La deduzione trascendentale (mi sembra abbastanza evidente) con la sua interna problematicità, si rivela l'aspetto caratteristico di questa nuova forma di dimostrazione. Se vogliamo chiamarla così, possiamo anche subito osservare che essa è una forma di dimostrazione che, più che sull'argomentazione, poggia sulla *descrizione*. Ha dunque un carattere spiccatamente fenomenologico-descrittivo. Possiamo trovare in Schopenhauer qualche cosa di assai somigliante da questo lato, ma soprattutto in Dilthey: nella sua proposta di una “psicologia descrittiva e analitica” questo punto è fondamentale. Come è noto, la psicologia descrittiva e analitica di Dilthey è in realtà una vera e propria teoria della ragione, sia pure in nuce, ed ha questo carattere descrittivo e strutturalistico, fondato sugli schemi

della temporalità che poi, come temporalità della coscienza interna, ha anche un riscontro preciso nella "Deduzione trascendentale" della prima edizione della *CRP*. Questo punto, che risale naturalmente al precedente illustre di Agostino, è presente anche in Husserl, per non parlare di Heidegger: questo è anzi proprio un *topos*, che passa attraverso tutta una linea di "letture kantiane" relative al tema della "deduzione", quella che possiamo far partire dalla deduzione trascendentale, il punto principale su quale Kant interviene con vistose modifiche nella seconda edizione.

Ora, ci sono molti problemi, e la bibliografia in proposito è notevole, relativi alle "due" deduzioni (quella della prima e quella della seconda edizione). Non discuterò le caratteristiche dell'una o dell'altra, prima di aver affermato che la problematicità della deduzione trascendentale in quanto tale, è per così dire strutturale: non si tratta per noi di scegliere tra l'una e l'altra formulazione, anche se Kant ha scelto. Si tratta di una forma di critica, di metafisica, di critica della metafisica o di metafisica della metafisica in cui, per l'appunto, si adotta una forma di dimostrazione che non ha più niente a che vedere, faccio per dire, col "ragionamento" di Cartesio circa la veracità divina e il conseguente recupero dell'esistenza del mondo. Non ha niente a che vedere con questi temi tradizionali, anche se li mantiene tuttavia! Per es., anche per Kant resta "uno scandalo" che non sia stata "ancora" dimostrata l'esistenza del mondo e che, se qualcuno invita il filosofo a dimostrare l'esistenza del mondo, quest'ultimo si trovi tuttora in serio imbarazzo. Questo tipo di "scandalo", che ancora nella seconda metà del secolo XIX dà occasione a una disputa seria e a ricerche serie da parte di personaggi non secondari della filosofia tedesca, come Eduard Zeller o Wilhelm Dilthey, viene a sua volta censurato sessant'anni dopo da Heidegger, il quale considera piuttosto scandaloso che Kant consideri questo imbarazzo uno scandalo. Mentre in realtà non dovrebbe esserlo. Questo perché Heidegger ha già acquisito da Kant, attraverso la fenomenologia husserliana, in maniera in un certo senso più radicale (ma in un altro forse più discutibile) il senso storicamente "definitivo" di questo tipo di dimostrazione completamente nuovo, che è quello della deduzione trascendentale.

La deduzione trascendentale è una riflessione. Quindi essa è una riflessione rispetto agli atti conoscitivi, rispetto all'attività concreta della ragione. Un atto di riflessione proprio come quello che viene teorizzato nella *Critica della facoltà di giudizio*. Essa è qualcosa di fungibile, di "unverbindlich" per così dire, di non obbligate: una dimensione di libertà e anche di spontaneità che noi possiamo ricollegare o al senso comune o ad altre forme pre-filosofiche, e che nella fenomenologia husserliana trova soltanto un riscontro. E cioè quello del partire, come la fenomenologia husserliana parte, dall'atteggiamento naturale e dai dati immediati, pre-filosofici dell'esperienza corrente; e precisamente dalla sospensione di questi dati per sottoporli a un tipo di indagine che non è una dimostrazione argomentativa, ma si svolge sotto il livello della concettualità utilizzando e muovendosi liberamente in questo spazio non normato, non occupato e senza titolo di proprietà che, proprio per questo, è proprietà di tutti.

Questa distanza rispetto al problema filosofico propriamente detto, è una distanza pre-razionale non rispetto *alla* ragione, ma nel senso che implica un concetto di razionalità più ampia, dentro il quale sono possibili forme ristrette e

limitate di razionalità. Le forme della ragione, diverse dai tre tipi tradizionali di razionalità individuati da Kant, sono per sua stessa dichiarazione (e sia pure in contrasto con l'esigenza di completezza che abbiamo visto) non esaustive della razionalità ma sono, sicuramente e innanzitutto, una forma di ampliamento di tale concetto. Con questo ampliamento, inaudito dal punto di vista tecnico-metodologico, di quella che è la cosa più importante di tutta la tradizione filosofica: *la dimostrazione* (apodittica, induttiva, assiomatica, sillogistica che sia, ma sempre intesa come stringente, obbligate, vincolante, necessitante) i caratteri tradizionali ne vengono senz'altro "rinunciati" da Kant. Anche se ce n'è almeno uno, al quale neppure Kant rinuncia, questa rinuncia è motivata anche e proprio dal fatto che le forme della ragione si rivelano molteplici. Ma perché sono tante? Appunto perché siamo passati a una dimensione descrittiva: questa relativizza di per sé la ragione speculativa e con ciò anche le caratteristiche essenziali dell'apriori.

La tematica della relativizzazione dell'apriori, toccata nella relazione di FERRARI, è già essenzialmente il problema di Kant. Anzi è proprio Kant che introduce questa problematica: e chi la ripropone non fa che seguire le sue orme. La distanza rispetto alle diverse forme di ragione non può però essere a sua volta altro che una distanza razionale. C'è insomma una dinamica, una dialettica intrarazionale che permette la distanza rispetto alle sue diverse forme e, così facendo, suscita e permette una dimensione di metariflessività (per usare una delle formule usate questa mattina da FERRARI) circa la *costitutività*, mi pare che tu dicessi con formulazione in quell'uso non è originariamente kantiana ma che è perfettamente aderente al problema. In questa riflessività, si intravede la "nuova" metafisica.

Ora, questo non vuol dire che la riflessione kantiana sulla metafisica inventi un'altra metafisica. C'è un inganno nella proposta kantiana che suona "prolegomeni a ogni futura metafisica che voglio presentarsi come scienza", un inganno psicologico. Non ci sarà una *futura metafisica* che voglia presentarsi come scienza: la metafisica che si presenta come scienza è *quella* che Kant sta facendo. Va detto, piuttosto, che la scientificità di questa metafisica è una nuova *forma di scientificità*. È una scientificità con la quale bisogna fare i conti e che ci permette di giocare molto liberamente rispetto a tutte le forme positive, strutturate, storiche. È una iper-, una supercostitutività che può garantire e indagare ogni forma di costituzione.

Perché dico che questa novità è una novità storica, epocale? Perché noi la ritroviamo nel dibattito più significativo, in campo strettamente filosofico, che si sviluppa in Germania e in Europa a fine '800 tra le scuole neokantiane ufficiali e quei "neokantiani atipici" (come uso chiamare nelle mie lezioni i fenomenologi, i nuovi filosofi della storia e anche i filosofi della vita). Questi ultimi sono pensatori che soggiornano nella vasta ombra di Kant, e forse non sarebbero mai esistiti se non ci fosse stata quella straordinaria distruzione e ricostruzione; distruzione "vera" e ricostruzione "ipotetica", possibile, – vincolante e obbligate solo per chi se la assume come un impegno (Aufgabe) – che Kant ha aperto alla filosofia. Invece, se prendete in esame la "psicologia analitica e descrittiva" di Dilthey, non potete ignorare che, alla fine dell'800, accanto al sorgere di molte forme di psicologia scientifico-positiva, là dove si confronta con la storia, la

logica, la critica della conoscenza, il termine "psicologia" equivale a "premesse per una teoria della conoscenza", a "critica della conoscenza", a "fenomenologia della ragione". C'è una definizione assai forte e diffusa, anche se di preteso stampo positivista (che tuttavia accomuna Dilthey e Cassirer) per cui la metafisica dell'età moderna è appunto la "teoria della conoscenza". Il fatto che la teoria della conoscenza venga per così dire "bombardata" dalla fenomenologia e da Heidegger, non significa che questa non abbia avuto delle valenze comunque molto vicine alle problematiche più autentiche della critica della metafisica, e dunque a tematiche tipicamente kantiane. Dilthey, per es., organizza una psicologia descrittiva che deve portare a una teoria della conoscenza possibile, (garantirla e prepararla).

Husserl anche: tutti sanno che la fenomenologia si presenta come una sorta di filosofia "prima" rispetto a una possibile teoria della conoscenza, che la psicologia fenomenologica è una accezione positiva rispetto alla fenomenologia propriamente detta e che il problema ontologico è un problema tecnicamente limitato, cioè: nel bilateralismo dell'indagine fenomenologica, si tratta di qualche cosa che soltanto in ultima istanza si può riflettere o rovesciare sulla coscienza stessa. Questo "qualche cosa" – anteriormente e posteriormente a quella che Husserl stesso chiamò la sua prima scoperta dell'"apriori della correlazione", nelle analisi sul tempo come in quelle sulla percezione e sull'intersoggettività, nelle analisi delle intenzioni d'atto, così come nella dimensione potenziale dell'intenzionalità fungente, in *Logica Formale e Trascendentale* come in *Esperienza e Giudizio*, o nelle vie d'accesso alla fenomenologia trascendentale proposte nella *Crisis* (a partire dal mondo della vita o dalla psicologia) – è sempre stato la polarità oggettiva della coscienza. A questo orientamento di fondo inerisce un senso abbastanza limitato di ontologia, anche quando la riflessione si spinge avanti nelle tematiche del problema egologico. Un senso *non* limitato di ontologia c'è anche nella filosofia husserliana, ma qui esso viene indicato più nella problematica dell'*epoche* e della riduzione che non in teorie o dottrine precise: cioè, è proprio l'*epoche* che sospende il senso dell'essere e quindi è proprio l'*epoche* che ci dice: "voi esercitate una ricerca fenomenologica, bensì, ma voi la esercitate sotto l'egida e nello spazio di possibilità teoriche aperte dalla problematizzazione del senso dell'essere!"

È così che io posso interpretare la problematica dell'*epoche*, come un modo di enunciare il problema del senso dell'essere. Da questo punto di vista possiamo considerare Heidegger un erede assolutamente autentico della fenomenologia di Husserl, come colui che la esercita previa trasformazione della problematica dell'essenza in quella del senso. Nonostante tutte le "cattiverie" che Heidegger riversa sulla fenomenologia husserliana (accusata senza complimenti di essere una psicologia) e sui limiti "culturali" del vecchio e tuttavia venerato maestro. Tutte le critiche che voi trovate in Heidegger rivolte sia a Dilthey che a Husserl, perché usano termini compromessi in una tradizione metafisica, scolastica e scientifico-positiva della psicologia come "coscienza", "vissuto", saranno senz'altro giustificate dal punto di vista di ovvietà dal quale si pone Heidegger quando le enuncia, ma in realtà così facendo, Heidegger dà una forma nuova e originale a un problema che è caratteristicamente enunciato nell'*epoche* fenomenologica husserliana.

Orbene, questo stesso problema si trova già nella *Critica della ragion pura*. Cioè: quando Kant sottopone ad analisi le formulazioni tradizionali nell'ottica del suo "criticismo", egli cambia il senso di tutte le parole e di tutti i concetti a cui si riferisce. Questo vuol dire che, come ripeto, non ci sarà realmente una "metafisica futura che si presenterà come scienza", ma c'è già la scienza, c'è già la metafisica. E questo è ciò che in altri termini ci spiegava jeri il prof. von HERRMANN: una posizione, o un tipo di posizione in sé abbastanza chiaro e definibile.

Rispetto alla fenomenologia noi possiamo però illustrare questa relazione anche in un altro modo. Il primo commentatore e divulgatore della filosofia critica è stato Reinhold. E Reinhold, bisognoso, diciamo così, di formulazioni concettuali più stringenti, impressionato o inquietato dalla varietà vertiginosa dei concetti di "rappresentazione" circolanti nella *CPR*, si pone il problema di riunire, e rendere univoco il concetto di rappresentazione introducendo quel suo schema della coscienza che ha essenzialmente un carattere di globalità. All'interno di questa "scena" reinholdiana della coscienza, che può essere utilizzata in un progetto di coordinamento analitico-descrittivo sempre più approfondito, i problemi della *CPR* possono anche venire condizionati a uno sviluppo proprio e reciproco in regime di totalizzazione, che impone all'intero quadro (e non a singoli capitoli di esso come è in Kant), il giogo di una concettualizzazione dialettica. Si pensi alla formula centrale della fondazione di principio che in tal modo viene imposta a tutte le tematiche del criticismo: "la rappresentazione è distinta nella coscienza dal rappresentante e dal rappresentato e riferita ad entrambi". Il soggetto e l'oggetto, la materia e la forma il chi e il che cosa (e la combinazione delle loro relazioni reciproche nella rappresentazione) costituiscono una triplice relazionalità che viene moltiplicata per tutti i fattori in modo da presentarsi sia come una sorta di tessuto di descrizione aprioristico-strutturale della coscienza stessa, sia come un campo di decisioni dialettiche.

La critica scettica di Schulze, sorge sulla base di questa critica-costruttiva di Reinhold, le sue conclusioni sono che la filosofia kantiana con questa sorta di interne possibilità di verificazione, si limiti al tema della "pensabilità", dimenticando del tutto il problema essenziale della filosofia moderna: quello della conoscenza, come la conoscenza attinga il suo oggetto, come si passi dall'io al mondo. Secondo lui, il culmine del controllo di validità è già stato toccato da David Hume ed è alla stregua di questa prestazione eccellente che Kant viene giudicato: Kant riesce forse a rendere superfluo Hume? No: Kant resta indietro rispetto alla scempi humeana. Schulze usa un modello di argomentazione dimostrativa che è il più tradizionale che ci sia. Per lui l'"io penso" kantiano (e perfino il principio logico-formale di identità-contraddizione) sono *ovviamente* principi metafisici da cui dedurre, e così via.

Sulla critica di Schulze nasce la filosofia di Fichte: è da una recensione "accanita" all'*Enesidemo* che vediamo decollare la riflessione titanica del primo Fichte ed è dall'uso distruttivo di una capziosità logico-ontologica che non potrebbe essere più lontana dallo spirito kantiano, che vediamo nascere un uso costruttivo altrettanto capzioso della sua prima dottrina della scienza. Ma è in questa stessa recensione che compaiono intuizioni geniali e rivoluzionarie come il callido capovolgimento "goethiano" della *Tatsache* nella *Tathandlung* e vediamo germinare procedure aurorali di genesi dialettica. Sulla lettura di Fichte nasce

quella di Schelling: ciascuno credeva di essere il vero interprete di Kant. A sua volta, con un movimento performativo della dialettica statu nascenti che nell'interpretazione dell'altro svolge e rivela se stessa, in Hegel si compie interamente la trasformazione della critica trascendentale in critica dialettica. La perfetta circolarità di questo disegno, come una sfera colorata di fuoco artificiale in mezzo al cielo, diventerà *ulteriormente produttiva nella sua dissoluzione* nella seconda metà dell'Ottocento, e nel passaggio del secolo avremo una serie di riduzioni empirico-pragmatiche di questa fantastica teoria della ragione come una pioggia di tanti filamenti ondivaghi che calano dolcemente a spegnersi per terra.

L'avventura della ragione dialettica uscita dalla pratica della deduzione trascendentale vede un continuo divorarsi dei suoi protagonisti ciascuno dei quali è più critico e più dialettico ("sintetico") dell'altro. Evoluzione vertiginosa perché, nel giro di dieci-quindici anni, almeno per la linea denominata "idealismo tedesco" tutto accade, si somma e ben presto consummatum est. Ed è proprio qui che il tema della coscienza scompare. Dove rimane?

Rimane su un'altra linea, la linea empiristica, perché lì si tratta di una coscienza che, pur essendo sempre di origine cartesiana, è passata attraverso l'empirismo inglese e quindi è una coscienza leggermente più aperta e dinamica e malleabile.

In Husserl – perché la questione che ci interessa è quella che giace al fondo dei complessi rapporti tra neokantismo e fenomenologia, e cioè il rapporto tra l'essenza della mente kantiana (la deduzione!) e l'essenza della mente husserliana (la riduzione!) – in Husserl, dunque, la dimensione della coscienza è ancora aperta, e così pure in Dilthey o in Brentano tutti i problemi girano ancora intorno al problema della coscienza. Ma per quanto riguarda la tradizione tedesca, quali agganci rimangono in questa direzione? Da un lato Reinhold, dall'altra Fries e Benecke (chiederemo a Pettoello, quando avrà smesso di fare il direttore, di aiutarci a illustrare questo secondo filone che merita la massima attenzione).

La coscienza di Reinhold è ancora una coscienza "cartesiana", cioè una sorta di contenitore delle rappresentazioni (Vorstellungen, ideas) mentre la coscienza di Husserl rompe questa struttura coscienziale cartesiana. Il conoscere, e tutti gli atti della coscienza, non sono contrapposti al mondo. Il problema classico trattato da Cassirer nella sua *Storia del problema della conoscenza* – in cui l'essenza della filosofia moderna sarebbe quello del passaggio dal soggetto all'oggetto, dalla conoscenza alla cosa, al mondo, alla realtà, alla materia, all'esistenza – è dato per superato perché la coscienza di Husserl è già nel mondo, il mondo è già nella coscienza, lo schema viene capovolto e, in un certo senso, proprio quelle cose che la tradizione della metafisica chiamava anima e mondo e che Kant critica con una serie di aporie ben note, in Husserl vengono fin dall'inizio, automaticamente e aprioristicamente cancellate. Ma non "cancellate" perché non ci siano più, ma perché vengono assunte strutturalmente, geneticamente nella coscienza.

Questo significa cambiare anche il concetto di coscienza e tutta l'analisi fenomenologica cammina su una prospettiva che ha cambiato il senso di queste parole, e anche per questo sente il bisogno impellente di una nuova descrizione e definizione dei loro significati: la spinta profonda a considerare la descrizione stessa non come un banale accostamento di dati di fatto o un incremento probante

degli stessi, ma come un mostrare intelligente e inventivo che scopre e insegue un nuovo contorno della cosa stessa.

Così, come si vede, il cerchio si chiude: è all'interno di questa originale "esperienza" kantiana (non della particolare terminologia o delle singole dottrine) che la fenomenologia husserliana svolge il suo compito. E perché questo? Perché in realtà essa assume dalla "critica" kantiana questo approfondimento (ripeto) inaudito, inaugura un novum: il *problema* della metafisica (cioè: non interessa più un problema metafisico ma la metafisica stessa è il problema) che diventa problema del senso dell'essere. E uso questo termine perché bisogna riconoscere a Heidegger di avere dato un nome, forse il nome meno parziale, al problema stesso. Questo problema è quello che muove la critica della ragion pura e l'intera vicenda kantiana al di là delle sue più specifiche formulazioni dottrinarie: lo muove dal di dentro, genera lo stesso caratteristico divorarsi e superarsi dei suoi interpreti, seguaci o avversari, questa ricchezza di interpretazioni. Poiché, là dove tutti sono spinti a un'interpretazione propria e diversa, è proprio il senso ciò che manca e si sottrae. E tuttavia: il diavolo, genio della strumentalità, si nasconde nel dettaglio e per lo più nel manico! Dicendo che il senso non c'è, dobbiamo essere cauti e chiederci se non vi sia una fatale superficialità in questa constatazione; come quella indicata dai fenomenologi nel "tallone d'Achille" di Cartesio il quale (come la madre di Achille nell'immergere il neonato nel sangue del drago lasciò fuori il manico, per il quale lo teneva: appunto, il tallone!), così non avrebbe sottoposto al dubbio quella piccola appendice del mondo che è la "mens" e, nel cogito-ergo-sum, non si sarebbe chiesto il senso della paroletta "sum".

Come il personaggio di Amleto nell'*Amleto* di Shakespeare non è "l'attor giovane", né "il cavaliere", né tampoco "il tenore" (e neppure "l'arlecchino" o "il pulcinella", o il "fool" o "il pierrot lunaire": ai quali potrebbe assomigliare per l'intensità metafisica) ma – come Fr. Schlegel lo spiega, Goethe lo definisce nel *Wilhelm Meister* e Schiller lo mette in scena nei suoi drammi –, è invece un individuo storicamente e teatralmente unico che, cercando di essere (o non essere) se stesso, rifà il mondo. Non nomino Hegel perché sento nella sua ipertrofia concettuale il puzzo della clausura e dell'ingessatura burocratico-clericale, ma chi non avesse questa "idiosincrasia" potrebbe vedere proprio nella sua opera la più grandiosa espressione dell'epoca e del suo "spirito", sia pure per così dire "in bottiglia". Ma con questo è proprio l'*essenziale* dell'epoca (che tutto cambia) a venir congelato, sì che tutto resta lo stesso: il cambiamento, con la sua forza democratica e liberale, invece di passare in primo piano, torna nell'ombra e nell'inferno dove l'avevano sempre tenuto i suoi nemici: appannaggio dei potenti, delle mafie, delle sette e delle consorterie elitarie (i "poteri forti" di cui è ricca la storia del Continente). Resti inteso che l'"individuo" shakespeariano più rilevante e paradigmatico dell'epoca, dedito anch'esso per libertà o per necessità (Saturno o conte Ugolino?) a divorare i propri figli, è naturalmente la cosiddetta "Rivoluzione francese".

Questo venire in primo piano del problema del senso dell'essere, crea tutte quelle metafisiche idealistiche e materialistiche, storicistiche e positivistiche che popolano il postkantismo, ciascuna insicura di sé, sempre di nuovo indotte a qualche "ritorno a Kant". Giacché anche questa formula non è che il tentativo e la

sensazione che spesso afferra i filosofi europei posteriori a Kant che, tutto sommato "là dentro" c'era qualche cosa di più e di meglio. Tornare indietro, ricominciare controllando che cosa effettivamente Kant abbia detto, quale fosse il suo segreto. Così facendo, a rigore, si entra in un marasma totale perché Kant continua, anche oggi, ad essere colui che ha detto qualcosa che non si capisce in maniera univoca, ma produce e pretende una responsabilità ermeneutica: il rapporto con Kant è per eccellenza interattivo e spinge chi vi si impegna per una china che lo pone, senza tutela, davanti al nudo testo, e che è poi affar suo condurre a buon fine!

Orbene, questo carattere di radicalità e di insicurezza "ontologica" è proprio un dono di Kant (l'Alleszermalmer, come lo chiamò Mendelssohn) che, come una sorta di tritacarne, ha ridotto ad hamburger appena appetibili le carni, stanche delle proprie forme e qualità tradizionali, ma ancora dominanti sul banco della macelleria metafisica e ancora preferite dal consumatore abituale. Per questo consumatore, e solo per lui, queste sono bistecche avvelenate. Ma anche per gli altri, spiriti più aperti e avventurosi, vale l'ammonizione: "chi tocca Kant muore!" o comunque deve lottare per la vita e per la morte perché l'impegno è quello che verte sul senso dell'essere ed è l'impegno più radicale che ci possa essere. Impegno radicale significa che non hai fatto in tempo a dirlo e (come nelle fiabe) già sei impegnato (vous êtes embarqués).

Parli sempre *dopo*, troppo tardi: è la Tragik del pensiero che Kant inaugura e che, come sempre, solo la civetta di Hegel trasformerà in un comodo giaciglio. Personalmente, forse per influsso di Schiller, ho sempre considerato Kant un pensatore tragico. Insisto nel pensarlo, anche se in questo mi trovo in compagnia soprattutto di quegli interpreti idealisti, che più furono sensibili alla "Dialettica" pur facendone, a mio parere, un uso apertamente retorico e consolatorio (non privo, come è del tutto naturale, di feroci applicazioni pragmatiche!). Tuttavia, questo aspetto fondamentalmente ontologico e ontoermeneutico di Kant, lo ritroviamo in Husserl e, secondo me, se Heidegger ha dedicato sette o otto libri e molti corsi e seminari a Kant e Husserl non ha fatto, almeno dal primo Novecento, nei suoi testi e nei suoi appunti, che tornare sul problema kantiano e rimuginare Kant in mille modi, è perché anche per lui lì si celava qualche cosa non era stato detto ma che ancora ci parla e ci obbliga.

Di questa tradizione interna alla corrente fenomenologica, fa parte anche Eugen Fink. La maniera in cui Fink affronta Kant è caratteristica della sua positività e anche della sua nobile "umiltà" di pensatore autentico, perché Fink era, anche come uomo, una personalità modesta e sistematica che, in questa sistematicità quotidiana trovava la sua libertà. La trovava nelle singole analisi: Fink non affronta questioni generali, ma una grande quantità di analisi fenomenologiche e testuali. Analisi che, come del resto accade in tutto il pensiero fenomenologico, anche presso Husserl o Heidegger, hanno come filo conduttore l'ovvietà dell'esperienza quotidiana e la testualità e contestualità dei fatti spirituali e delle forme tradizionali. Riflettendo su questi dati, accettati inizialmente (come in una sorta di nietzscheano amor fati), nasce questa sua capacità di libertà e di liberazione. Che in Fink ha un carattere particolarmente accattivante: Fink spiega Kant in maniera piana. Apparentemente piana: io dico che, dentro questa

esposizione e spiegazione finkiana, c'è un segreto molto semplice e anche perciò, invisibile, che si indovina soltanto leggendo e praticando questo autore.

Come si vede ho rinunciato a leggervi la prima parte della mia relazione, che mi è sembrata sul momento di difficile comunicatività, anche perché piena di concentrati paradossali. Forse, sono riuscito ad essere paradossale anche parlando a braccio, ma naturam expellas furcis tamen usque recuret.

Apriamo così, grazie alla collega prof.ssa Laura BOELLA che ha gentilmente accettato l'incarico di moderatrice, la parte speciale della Terza Sessione del presente Seminario espressamente dedicata a Fink. Solo due parole: la presenza del prof. Guy van KERCKHOVEN è per noi molto importante perché a lui (e in parte anche al gruppo italiano in parte qui presente, in vista di un'edizione italiana degli stessi) è stata affidata la preparazione dell'edizione tedesca dei "Kant-Seminare" di Fink che avverrà presso l'editore di Würzburg, Königshausen & Neumann. L'altra persona importante, e certo la più importante in questo caso, è proprio il prof. von HERRMANN, l'autore dei protocolli di questi Seminari kantiani che cominciò a stenderli regolarmente nell'anno stesso (1961) al quale risale la nostra conoscenza all'Università di Friburgo presso la cattedra di Eugen Fink, di cui egli era assistente, mentre io vi giungevo allora come borsista neolaureato a Pavia, grazie a una presentazione di Enzo Paci e ad una borsa scambio tra il Collegio Ghislieri di Pavia e il Servizio Scambi Accademico Tedesco (DAAD). Fink era un uomo che "parlava come un libro": era irresistibile l'impulso a trascrivere esattamente le sue parole senza tentare, supposto che ve ne fosse la tentazione, di riassumerle e il prof. von HERRMANN non era, e non è, uomo che ceda facilmente a una "tentazione"! Dirò, per chi non lo avesse mai conosciuto, che Fink era un uomo straordinario. Richiesto di sorpresa di svolgere una relazione su un problema filosofico relativo a Hegel, Nietzsche, Kant, Cartesio, Leibniz, Husserl, Marx, Platone, Aristotele (e molti altri grandi filosofi) e di illustrarne gli impliciti elementi d'attualità, era in grado di farlo sull'istante con sorprendente organicità e chiarezza (comprese le note in calce!), come se leggesse un testo già scritto. Con ciò, era un uomo molto alla mano, la cui cordialità sapeva toccare limiti sorprendenti. Non sono Gadamer, ma posso raccontarvi lo stesso un aneddoto di vita vissuta: una sera ci trovavamo in compagnie diverse seduti a tavoli non troppo vicini della stessa birreria, mi vide da lontano e allegramente mi fece un segno di saluto che ricambiai altrettanto allegramente. Dopo pochi minuti arrivò un enorme boccale di birra che invano tentai di respingere: non era per me, ne avevo già bevuto, eccezionalmente per me, uno uguale... Il cameriere mi indicò Fink che sorrideva verso di me. Ringraziai alzandomi leggermente dalla sedia e... ricominciai a bere. Il peggio fu quando verso la fine di quel boccale, cui ero giunto a fatica, ne arrivò un altro, enorme, e dovetti alzarmi di nuovo per ringraziare un volto lontano ed amico e poi ricadere pesantemente sulla mia sedia. Ricordo perfettamente quel locale, che è ancora lì, dalle parti dello Schwaben Tor: per nessuna cosa al mondo avrei lasciato quel terzo boccale imbevuto, e fu così che toccai il mio record assoluto come bevitore di birra.