

# Trascendentale

di *Alberto Vanzo*

## 5.1

### Introduzione

Quando Madame de Staël, in una conversazione con Friedrich Schiller, chiede cosa significhi il termine “trascendentale”, questi le risponde che chi lo comprende, comprende anche le dottrine di Kant<sup>1</sup>. In effetti, non solo Kant chiama la sua intera filosofia “filosofia trascendentale”, ma per stabilire alcune delle sue tesi più importanti si serve di un tipo particolare di argomenti, gli argomenti trascendentali, che sono stati al centro di innumerevoli discussioni negli ultimi cinquant’anni<sup>2</sup>. Ma non è solo per Kant e per molti filosofi recenti che la filosofia trascendentale e gli argomenti trascendentali sono importanti. Pressoché tutti i filosofi classici tedeschi intendono o dare una nuova fondazione alla filosofia trascendentale o fornire un’alternativa ad essa. Il modo in cui tentano di raggiungere questo obiettivo è condizionato in maniera determinante dalla loro decisione di impiegare o meno argomenti trascendentali.

Questo capitolo ripercorre le sorti della filosofia trascendentale e degli argomenti trascendentali nella filosofia classica tedesca. Ciò che rende le loro sorti interessanti non è solo la centralità di queste nozioni, ma anche il fatto che non tutti gli autori che concepiscono la filosofia come filosofia trascendentale si affidano agli argomenti trascendentali. Viceversa, non tutti gli autori che impiegano argomenti

1. Cfr. Hinske *et al.* (1998, col. 1359).

2. Benché impieghi questo tipo di argomenti, Kant non li chiama “argomenti trascendentali”.

trascendentali se ne servono per fondare una filosofia trascendentale. Dopo aver chiarito cosa siano la filosofia trascendentale e gli argomenti trascendentali, vedremo come Kant dia un nuovo significato al termine “trascendentale” e sviluppi una filosofia trascendentale impiegando argomenti trascendentali. Quindi ci soffermeremo su Reinhold e Fichte. Essi rappresentano due casi esemplari di quegli autori che, “tra Kant e Hegel”, intendono dare una nuova, più solida fondazione alla filosofia trascendentale, ma ritengono che gli argomenti trascendentali non siano un mezzo adatto per raggiungere questo scopo<sup>3</sup>. Infine ci soffermeremo su Hegel, che costituisce il caso inverso: benché egli rifiuti la filosofia trascendentale, alcuni dei suoi argomenti sono stati interpretati come argomenti trascendentali. Ma, come vedremo, se Hegel impieghi davvero degli argomenti trascendentali è una questione controversa.

## 5.2

### Filosofia trascendentale e argomenti trascendentali

Prima di ripercorrere le sorti della filosofia trascendentale e degli argomenti trascendentali nella filosofia classica tedesca, è opportuno chiarire cosa siano. Non tenterò di stabilire cosa sia la filosofia trascendentale in quanto tale, ma cosa sia per gli autori del periodo di cui ci occuperemo, quello tra il Kant della prima *Critica* e l'ultimo Schelling. Per questi autori adottare una filosofia trascendentale significa adottare due tesi. La prima riguarda lo scopo della riflessione filosofica. La seconda riguarda il modo in cui si può raggiungere quello scopo.

Chi adotta una filosofia trascendentale ritiene che siamo in possesso di un certo sapere e che lo scopo della filosofia sia di chiarire cosa fa sì che questo sapere sia vero: nei termini di Kant, le sue «condizioni di possibilità»; in quelli di Reinhold, il suo «fondamento». Il contenuto di questo sapere può essere assai vario. Può riguardare le caratteristiche del mondo di cui facciamo esperienza (ci sono oggetti nello spazio intorno a noi), principi della matematica (quali gli assiomi della

3. Non intendo suggerire che non impieghino nessun argomento trascendentale, ma solo che danno maggiore prominenza al metodo sintetico e agli argomenti progressivi rispetto agli argomenti trascendentali.

geometria euclidea), delle scienze naturali (come la legge di azione e reazione) e della morale (agisci come se la massima alla base della tua azione fosse il principio di una legislazione universale). Nonostante concordino sulla necessità di dare una nuova fondazione alla filosofia trascendentale, gli autori che, “tra Kant e Hegel”, tentano di realizzare questo obiettivo (Reinhold, Fries, Fichte, Schelling e altri) hanno opinioni assai diverse su quale sia il contenuto di questa filosofia. Ciò che li accomuna sono le tesi che vi è un tale sapere, che la filosofia debba stabilire cosa lo rende vero, e una comune convinzione sul modo in cui possiamo stabilirlo.

Secondo i filosofi trascendentali possiamo stabilirlo facendo riferimento a dei fatti che riguardano la mente umana: la sensibilità, l'intelletto, la coscienza, un “io” che è identificato con la nostra mente e il loro avere certi contenuti mentali oppure compiere certi atti. Ad esempio, Kant argomenta che vi sono oggetti nello spazio attorno a noi sulla base dell'assunzione che siamo consci di avere esperienze che si succedono l'una all'altra (cfr. *Kant KrV*, B 275-6; M, pp. 230-1). Secondo Reinhold il fondamento del sapere filosofico è dato dal «principio della coscienza»:

per opera del soggetto, la rappresentazione viene distinta nella coscienza dall'oggetto e dal soggetto e riferita ad entrambi (*Reinhold Fund.*, p. 78; p. 109)<sup>4</sup>.

Per Fichte, come vedremo, possiamo fondare il sapere filosofico dirigendo e mantenendo la nostra attenzione su noi stessi, distogliendola da qualsiasi altro oggetto, e osservando i pensieri che sorgono quando compiamo questo atto. Schelling scrive un'intera opera sull'*io come principio della filosofia*.

I filosofi trascendentali possono stabilire la dipendenza del nostro sapere da fatti che riguardano la mente umana impiegando il metodo sintetico oppure quello analitico. Il metodo sintetico si serve di argomenti progressivi, ossia argomenti che muovono (“progrediscono”) dai principi a ciò che segue da essi.

4. Cfr. in proposito anche *Reinhold Beitr.*, p. 267 (il passo non è presente nella trad. it. parziale del testo).

1. Si stabiliscono dei principi incontrovertibili e fondamentali che riguardano la nostra mente (come il principio della coscienza di Reinhold).
2. Si inferisce il sapere che possediamo (ad es. le leggi della geometria, della fisica e della morale) a partire da questi principi.

Un esempio classico di questo metodo si può trovare negli *Elementi* di Euclide, che iniziano stabilendo una serie di definizioni, assiomi e postulati e derivano da essi i teoremi che costituiscono il sapere geometrico.

In alternativa, i filosofi trascendentali possono impiegare il metodo analitico. Esso si serve di argomenti regressivi, ossia argomenti che, da certe assunzioni, inferiscono i principi che le rendono vere.

1. Si parte dall'assunzione che un certo sapere sia vero. Lo si ammette come una premessa ossia, nei termini dei filosofi classici tedeschi, come un dato di fatto (*Faktum*). Se qualcosa è un dato di fatto, non si deve spiegare se sia vero, ma soltanto perché sia vero.
2. Quindi si argomenta che, affinché questo dato di fatto sia vero, è necessario che la mente abbia certe caratteristiche. Nei termini tipici dei nostri autori, queste caratteristiche costituiscono le condizioni di possibilità del dato di fatto in questione. Poiché quel dato di fatto è vero, sono vere anche le proposizioni che enunciano le sue condizioni di possibilità.

Chi sviluppa una filosofia trascendentale impiegando il metodo sintetico identifica queste condizioni con dei fatti che riguardano la nostra mente e li usa come premesse per dimostrare la verità di un certo sapere. Chi adotta il metodo analitico presuppone che questo sapere sia vero e, su questa base, stabilisce la verità di certe tesi che riguardano la nostra mente (ad esempio la tesi che la nostra mente rappresenta lo spazio come conforme alle leggi della geometria euclidea).

Gli argomenti trascendentali sono argomenti regressivi:

- partono da premesse comunemente accettate come vere,
- stabiliscono la verità di conclusioni che, invece, sono controverse,
- e stabiliscono ciò argomentando che la verità della conclusione è una condizione necessaria per la verità delle premesse: affinché le premesse siano vere, deve essere vera anche la conclusione.

Ad esempio, nella *Confutazione dell'idealismo* (*Kant KrV*, B 275-6; M, p. 230), Kant parte da una premessa accettata da chiunque, eccetto che dagli scettici più estremi: siamo consci di avere esperienze che si succedono l'una all'altra. Kant argomenta che ciò richiede la verità di una proposizione molto più controversa e contestata dagli idealisti: vi

sono degli oggetti indipendenti dalla nostra mente. Dal momento che gli “idealisti” accettano la premessa, devono accettare anche la conclusione e abbandonare l’idealismo a favore di una nuova teoria. Che, poi, Kant chiami anche la nuova teoria “idealismo” (trascendentale) è una delle ironie della terminologia filosofica.

## 5.3

Kant: la «filosofia trascendentale degli antichi»  
e la nuova filosofia trascendentale

Kant non è certo il primo filosofo a dare preminenza al termine “trascendentale”. Egli stesso ce lo ricorda quando discute «la filosofia trascendentale degli antichi» nel § 12 della *Critica della ragion pura* (ivi, B 113; p. 119), riferendosi ai filosofi che svilupparono una dottrina dei concetti trascendentali. Questi filosofi non sono poi così antichi come Kant suggerisce. La dottrina dei concetti trascendentali fu sviluppata in maniera sistematica solo nel XIII secolo. Divenne particolarmente importante tra il XVI e il XVIII secolo, quando autori quali Francisco Suárez e Franz Albert Aepinus, influenzati da Giovanni Duns Scoto, caratterizzarono la metafisica come la scienza dei concetti trascendentali<sup>5</sup>. Seguendo Aristotele, questi autori ritenevano che vi fossero dieci categorie: dieci tipi estremamente generali di enti o, per chi non intendeva includervi Dio, l’ente infinito, dieci tipi di enti finiti (sostanze, quantità, qualità, relazioni e così via). Secondo i seguaci della dottrina dei trascendentali alcune proprietà appartengono a ogni ente, indipendentemente dal fatto che sia finito o infinito e che appartenga a questa o quella categoria. Sia Dio che qualsiasi ente finito hanno le proprietà di essere uno, vero e buono (in un certo senso del termine e in una misura che varia da ente a ente). I concetti di uno, buono e vero erano detti concetti trascendentali o trascendenti perché esprimono proprietà che trascendono le divisioni tra i vari tipi di ente, in quanto appartengono a ogni ente.

È a questa dottrina dei concetti trascendentali che Kant si riferisce quando nomina la «filosofia trascendentale degli antichi». Non-dimeno, i predecessori immediati di Kant attribuivano vari significati

5. Cfr. Hinske *et al.* (1998, col. 1370); Goris, Aertsen (2013, §§ 1-2).

al termine “trascendentale”, collegandolo alla cosmologia (Christian Wolff), alla logica (Christian August Crusius) e alle proprietà essenziali degli enti (Alexander Gottlieb Baumgarten). Kant, influenzato da questi usi linguistici, impiega il termine “trascendentale” in svariati significati prima della pubblicazione della *Critica della ragion pura*<sup>6</sup>. Ma è solo in quest’opera che Kant inizia a dare prominenza al termine “trascendentale”, a usarlo spesso e in maniera originale. Nella prima *Critica* egli chiama “trascendentali” discipline filosofiche e loro parti (“Logica trascendentale”, “Analitica trascendentale”, “Dialettica trascendentale”), principi ed elementi del conoscere (“conoscenze trascendentali”, “concetti trascendentali”, “idee trascendentali”), strutture argomentative (con i nomi di “esposizione trascendentale”, “deduzione trascendentale” e “prova trascendentale”) e così via<sup>7</sup>.

Kant non definisce con precisione il termine “trascendentale”<sup>8</sup>, ma chiarisce il significato principale in cui impiega questo termine: la parola «trascendentale» significa qualcosa che «precede (*a priori*) [l’esperienza] ma non è determinato a nulla più che a render possibile la conoscenza empirica» (*Kant Prolog.*, p. 373n; p. 315). Nel suo nuovo significato, dunque, il termine “trascendentale” non ha più a che fare con le proprietà che appartengono a qualsiasi oggetto, indipendentemente dalla sua categoria. Invece esso designa le condizioni di possibilità di un certo sapere: quello che Kant chiama «esperienza» o «conoscenza empirica»<sup>9</sup>. Dobbiamo distinguere due livelli: quello di un certo sapere (la conoscenza empirica) e quello delle sue condizioni di possibilità, ossia di ciò che fa sì che quel sapere sia vero. Kant lo chiama «conoscenza trascendentale»<sup>10</sup>, usando il termine “conoscenza” in senso ampio, riferendosi a intuizioni, concetti e giudizi, e chiama «fi-

6. Cfr. Sgarbi (2011).

7. Cfr. Ficara (2009, p. 81).

8. Cfr. *ivi*, p. 84.

9. Nella tradizione, “trascendentale” era distinto da “categoriale”, ma non da “trascendente”. Kant (*KrV*, A 296/B 352; M, p. 287) mette in contrasto il trascendentale con il trascendente. “Trascendentale” designa le condizioni di possibilità della conoscenza empirica. “Trascendente” designa quanto oltrepassa i limiti di ciò che possiamo conoscere. Inoltre Kant (cfr. *KU*, *Einleitung*, § V, p. 181; *G*, p. 21) introduce una distinzione tra principi trascendentali e metafisici, che non discuterò.

10. «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che, in generale, si occupa [...] del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto questo modo dev’essere possibile *a priori*» (*KrV*, B 25; M, p. 58, trad. mod.).

losofia trascendentale» il «sistema» delle conoscenze trascendentali (*Kant KrV*, A 12/B 25; M, p. 58).

Come costruisce Kant questo sistema di conoscenze? Consideriamo due esempi. Nella prima parte della *Critica della ragion pura* Kant argomenta che gli oggetti di cui facciamo esperienza sono strutturati secondo le leggi della geometria euclidea perché queste leggi sono insite nella nostra mente, più precisamente nella nostra facoltà dell'intuizione. Nella seconda parte della prima *Critica*, Kant argomenta che gli oggetti di cui facciamo esperienza sono sostanze e obbediscono alla legge di causa ed effetto perché, quando la nostra mente rappresenta degli oggetti, applica ad essi i concetti di sostanza e di causa ed effetto.

Questi argomenti hanno la stessa struttura. Partono dal presupposto che un certo sapere sugli oggetti di esperienza è vero: gli oggetti di cui facciamo esperienza sono strutturati secondo le leggi della geometria euclidea, sono sostanze, obbediscono alla legge di causa ed effetto e così via. L'obiettivo degli argomenti è stabilire cosa renda vero questo sapere. Kant argomenta che ciò che lo rende vero sono dei fatti che riguardano la nostra mente: la facoltà dell'intuizione ha una certa struttura, la mente applica certi concetti a ciò che rappresenta come un oggetto, e così via. Kant è un filosofo trascendentale perché la sua filosofia identifica le condizioni di possibilità del nostro sapere con certi fatti che riguardano la mente umana. I suoi argomenti hanno la struttura tipica degli argomenti trascendentali: muovono da quelli che lui ritiene dei *Fakta* risalendo alle loro condizioni di possibilità.

Il nesso tra filosofia trascendentale e argomenti trascendentali non è indissolubile. In primo luogo, la filosofia trascendentale fa appello a fatti riguardanti la mente umana, ma Kant impiega anche argomenti trascendentali che non hanno a che fare con essi. Ad esempio, nella seconda *Critica* Kant argomenta che siamo liberi perché è un dato di fatto che possiamo agire in maniera autonoma, ossia morale (*Kant KpV*, p. 42; Ch, p. 180), e si può agire in maniera autonoma solo se si è liberi (ivi, pp. 29-30; p. 165-7). Dall'altro lato, gli argomenti trascendentali non rappresentano l'unico modo in cui si può fondare la filosofia trascendentale. Si può anche impiegare il metodo sintetico, che Kant afferma di seguire nella *Critica della ragion pura* (*Kant ProL.*, p. 263; p. 13). In realtà, come ha mostrato Pietro Faggiotto (1989, pp. 44-57), nella prima *Critica* vengono impiegati entrambi i metodi. Benché il metodo analitico sia più prominente, l'ammissione che si

può fondare la filosofia trascendentale con il metodo sintetico è significativa e questo è proprio ciò che i successori di Kant tenteranno di fare.

5.4

Reinhold e la fondazione della filosofia trascendentale:  
il principio della coscienza

A partire dal 1787 circa, i seguaci della filosofia kantiana si moltiplicano. Tra di essi prevale presto l'opinione che, come Fichte scrive nel 1793, la «filosofia di Kant [sia] certamente quella corretta, ma solo quanto ai suoi risultati, non quanto alle sue ragioni». Quindi aggiunge: «Questi è l'unico pensatore che trovo sempre più sorprendente; penso che abbia un nume tutelare il quale gli rivela la verità, senza rivelarne le ragioni!» (*Fichte GA*, III.2, p. 28). Rivelarne le ragioni significa dare una fondazione alla filosofia trascendentale e questa è una delle principali aspirazioni dei seguaci di Kant. In realtà ciascuno di essi ripulisce la filosofia kantiana dalle dottrine che non condivide e tenta di fondare una versione della filosofia trascendentale diversa da quella di chiunque altro. Nonostante le loro divergenze sul contenuto della filosofia trascendentale, Reinhold, Fichte, Schelling e altri sono d'accordo sul metodo da seguire per darle una nuova fondazione. Rifiutano il procedimento analitico, regressivo e basato su argomenti trascendentali<sup>11</sup>. Ad esempio, Fichte afferma, in esplicita opposizione a Kant, di adottare un metodo sintetico (cfr. *ivi*, p. 358)<sup>12</sup>, sul modello della matematica, e procedere

dal fondamento ultimo, che essa [la filosofia] possiede, a ciò che si basa su di esso: dall'assoluto agli elementi condizionati che sono contenuti all'interno dell'assoluto, ossia ai reali, veri fatti della coscienza (*Fichte GA*, I.3, p. 264).

Reinhold e Fichte preferiscono questo metodo perché non presuppone “fatti” indimostrati, ma giustifica ogni dato di fatto mediante argomenti inoppugnabili che si basano su un principio indubitabile. Ciò è

11. Questi erano difesi da Niethammer (1795).

12. Vedi Breazeale (2010, p. 47). L'opposizione a Kant è esplicita in *Fichte V*, p. 184; C, pp. 352-3.



importante perché, secondo Reinhold e Fichte, l'ammissione di fatti indimostrati ha esposto la filosofia kantiana agli attacchi degli scettici. Posti di fronte agli argomenti regressivi di Kant, gli scettici possono semplicemente negare che ciò su cui gli argomenti si basano siano davvero dei dati di fatto. Deducendo quei dati di fatto da principi indubitabili, Reinhold e Fichte intendono impedire agli scettici di compiere questa mossa.

Un problema decisivo per chi tenta di fondare la filosofia trascendentale rinunciando agli argomenti trascendentali è trovare un principio che sia davvero primo e indubitabile. Reinhold, tra il 1789 e il 1794, lo identifica con il «principio della coscienza» (cfr. PAR. 5.2): «nella coscienza il soggetto distingue la rappresentazione dall'oggetto e dal soggetto e la riferisce ad entrambi».

Secondo Reinhold questo principio è primo in senso semantico e in senso epistemico. È primo in senso *semantico* perché esprime un «fatto della coscienza autoevidente» (*Reinhold Fund.*, p. 83; p. 111). Ciò significa che siamo in grado di comprendere immediatamente il suo significato, senza dover analizzare i concetti espressi dai termini che lo compongono (*ibid.*). In effetti, Reinhold sostiene che il contenuto delle nozioni di rappresentazione, soggetto e oggetto derivi dal principio stesso e non, come avviene per altri concetti, da degli antecedenti atti mentali di astrazione (*Reinhold Beitr.*, p. 268). Il concetto di coscienza, poi, è formato spontaneamente dalla nostra mente, è indefinibile, non può essere scomposto in altri concetti e, quindi, per padroneggiarlo non abbiamo bisogno di possedere altri concetti<sup>13</sup>.

Inoltre, il principio della coscienza è primo in senso *epistemico* perché, per sapere che esso è vero, non dobbiamo inferirlo da altre premesse. Altrimenti sarebbero esse, anziché il principio della coscienza, a meritare il titolo di principio. Per comprendere la verità del principio è sufficiente riflettere su di esso: il «fondamento reale della sua verità» deriva «dalla coscienza che esso esprime e dunque trae da se stesso» (*Reinhold Fund.*, p. 86; p. 113)<sup>14</sup>.

13. Reinhold afferma che, se il concetto di coscienza non avesse queste caratteristiche, il principio della coscienza non sarebbe il principio primo della filosofia (*Reinhold Fund.*, p. 78; il passo non è presente nella trad. it. parziale del testo).

14. Secondo Franks (2005, p. 229), Reinhold sostiene che il principio della coscienza è fondamentale anche in senso ontologico.

Dal principio della coscienza Reinhold tenta di derivare i capisaldi della sua versione della filosofia trascendentale di Kant, a cui in quegli anni dava il nome di “filosofia fondamentale”: le spiegazioni del significato di “oggetto” e “soggetto”; la distinzione tra forma e materia della rappresentazione; l’origine dell’idea di “in sé”; le tesi che dobbiamo ammettere come legittimo il concetto delle cose in sé, che non possiamo conoscere né noi stessi, né gli oggetti quali sono in se stessi<sup>15</sup> e persino la legge morale.

Reinhold riesce a rispondere alla sfida scettica fondando la filosofia trascendentale su un principio indimostrabile, anziché su “dati di fatto” la cui verità è discutibile? Reinhold è particolarmente preoccupato per il numero e la varietà delle filosofie adottate dagli autori postkantiani. A suo parere, questa varietà dimostra che la filosofia di Kant non è riuscita a ottenere il riconoscimento universale che deve accompagnare ogni tentativo riuscito di sconfiggere lo scetticismo<sup>16</sup>. D’altra parte, il principio della coscienza ottiene ben poco riconoscimento. Fichte, Gottlob Ernst Schulze e altri argomentano che il principio della coscienza non è primo né in senso semantico, né in senso epistemico. Ad esempio, Schulze (*Schulze Aenes.*, pp. 64-9; pp. 149-52) lamenta che i termini “distinguere” e “riferire”, impiegati dal principio, hanno diversi significati, come ogni filosofo dovrebbe ben sapere. Il principio della coscienza impiega questi termini, ma non chiarisce in quali significati vadano intesi. Per capirlo dobbiamo chiedere a Reinhold ulteriori delucidazioni. Poiché la comprensione del principio della coscienza richiede queste delucidazioni, il principio non è primo in senso semantico. È “secondo” rispetto a queste delucidazioni. Perciò, secondo Schulze, non può essere il fondamento ultimo su cui basare la filosofia trascendentale per metterla al riparo dallo scetticismo. D’altra parte, alla luce delle ansietà scettiche evidenziate da Schulze, Friedrich Heinrich Jacobi e Salomon Maimon, molti filosofi non si accontentano più di dati di fatto. Chi vuole fondare la filosofia trascendentale,

15. Il significato dell’espressione “in sé” è oggetto di dispute. In prima approssimazione possiamo intendere “ $x$  in sé” come l’insieme delle proprietà che  $x$  possiede indipendentemente dal fatto che sia o possa essere oggetto di pensieri, conoscenze o altri stati mentali.

16. Reinhold (*Vers.*, p. 66; p. 198) afferma che le tesi della sua filosofia sono accettate da filosofi di ogni orientamento.

ma riconosce la forza degli argomenti scettici, aspira a derivarla da un principio primo e a riuscire in ciò in cui Reinhold ha fallito.

## 5.5

### Fichte e la fondazione della filosofia trascendentale: argomenti trascendentali e metodo fenomenologico

Nel periodo più noto della sua attività filosofica, gli anni dell'insegnamento all'Università di Jena (1794-99), Fichte tenta di fondare la filosofia trascendentale derivandone le tesi da un principio primo indubitabile. Come possiamo stabilirlo? Abbiamo visto (cfr. PAR. 5.2) che, secondo Fichte, la filosofia trascendentale va sviluppata impiegando argomenti progressivi che vanno dai principi primi alle loro conseguenze. D'altra parte, non possiamo stabilire un principio primo impiegando un argomento progressivo che abbia quel principio come conclusione (*Fichte WL I*, p. 255; S, p. 151). Le premesse dell'argomento sarebbero dei principi ancora più basilari del *demonstrandum* che, dunque, non potrebbe essere un principio primo.

Nella prima esposizione sistematica della sua filosofia teoretica, il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, egli risolve questa difficoltà impiegando un argomento regressivo, che procede da dati di fatto al principio che li rende veri. Solo dopo avere impiegato questo argomento regressivo possiamo passare al metodo progressivo con cui sviluppare la filosofia trascendentale. Il procedimento con cui, secondo Fichte, possiamo stabilire il principio primo consiste in tre fasi.

1. Si identifica una proposizione che «ognuno ci conceda senza obiezioni». Non ha molta importanza quale proposizione si scelga, purché si tratti di una proposizione che possiamo annoverare tra i dati di fatto, di una parte di quel sapere che la filosofia trascendentale deve fondare (ivi, p. 256; p. 152).

2. Si assume quella proposizione come vera (nel lessico di Fichte, la si "pone"). Dal momento che, come tutte le proposizioni filosofiche, essa dipende dal principio primo, nel porla ci impegniamo ad ammettere la verità del principio: «Non appena questa proposizione è posta, deve insieme essere posto come atto ciò che noi vogliamo porre a fondamento della Dottrina della scienza e deve risultare dalla riflessione che esso in quanto tale è posto insieme a quella proposizione» (*ibid.*).

3. Si riflette su ciò che ci si impegna a sostenere quando si ammette la proposizione di partenza come vera, fino a quando non si avrà identificato la più fondamentale di queste assunzioni. Questo è il principio primo della Dottrina della scienza.

Fichte impiega questo procedimento per tre volte. Egli parte da principi logici comunemente accettati (quelli di identità, contraddizione e ragione sufficiente) e identifica i loro presupposti. Il primo e più fondamentale di essi esprime «l'atto al vertice della Dottrina della scienza»: «originariamente l'io pone in modo assoluto il suo proprio essere» (ivi, p. 261; p. 157).

D'altra parte, Fichte si dichiara presto insoddisfatto del procedimento adottato nel *Fondamento*<sup>17</sup> e, nelle lezioni tenute tra il 1796 e il 1799, adotta un «nuovo metodo» per la fondazione dei principi<sup>18</sup>. Non impiega più argomenti trascendentali, che presuppongono pur sempre dei dati di fatto, ma un metodo fenomenologico, che inizia con il compiere degli atti mentali (*Fichte WL II*, p. 22). Fichte invita i suoi studenti a effettuare determinate operazioni nella loro mente e a osservare quali pensieri ne seguano. Il primo di questi atti è l'«auto-posizione dell'io» (ivi, p. 24): «Postulato: progettare il concetto dell'io e osservare come qui si procede» (ivi, p. 34)<sup>19</sup>. Secondo Fichte, osservando noi stessi possiamo procedere gradualmente a comprendere come giungiamo ad ammettere l'esistenza degli oggetti attorno a noi (ivi, p. 25), a «costruire un mondo» (ivi, p. 28) e a «dedurre» da questi atti di costruzione l'«esperienza» (ivi, p. 22) e l'intero sapere di cui la filosofia trascendentale stabilisce la verità.

Fichte ritiene che l'osservazione degli atti della nostra mente (gli atti dell'io) fornisca la fondazione del sapere riguardante le «cose» e l'«esperienza» perché ritiene che le «cose» e gli oggetti di cui facciamo esperienza dipendano dagli atti dell'io. Chiarire esattamente in cosa consista questa dipendenza e, dunque, la natura dell'idealismo fichtiano non è semplice e richiederebbe di inoltrarsi in una complessa discussione interpretativa<sup>20</sup>. Anziché affrontare tale questione, in ciò

17. Cfr. ad esempio una lettera del 1799, in *Fichte GA*, III,3, p. 213.

18. Com'è noto, la raccolta di queste lezioni è intitolata *Dottrina della scienza secondo un nuovo metodo*.

19. Fichte chiama questa osservazione «intuizione intellettuale», ad esempio in *Fichte V*, pp. 216-7.

20. Cfr. Martin (1997, pp. 30-54).

che segue chiarirò due caratteristiche degli atti di “osservazione” che Fichte propone come alternativa agli argomenti trascendentali per fondare il sapere filosofico.

In primo luogo, i riferimenti di Fichte all’osservazione potrebbero dare l’impressione che si tratti di un atteggiamento passivo, un semplice “stare a guardare” quali rappresentazioni mentali ci capita di avere. Alcune frasi di Fichte rafforzano questa impressione, ad esempio la designazione dell’osservazione come un processo «che produce conoscenza da sé e per sé», senza intromissioni «nello sviluppo del fenomeno» (*Fichte V*, pp. 209-10; S, pp. 383-4). D’altra parte, l’osservazione presuppone una attività perché consiste nell’osservare cosa accade quando poniamo noi stessi. Questo “porre noi stessi” è un atto mentale. Consiste nel dirigere e mantenere la nostra attenzione su noi stessi, distogliendola da qualsiasi altro oggetto<sup>21</sup>. Fichte lo descrive persino come una scelta libera e individuale, la scelta di rispondere alla chiamata o vocazione a filosofare: «Presta attenzione a te stesso, distogli il tuo sguardo da ciò che ti circonda e volgilo alla tua interiorità» (ivi, p. 186; p. 355)<sup>22</sup>.

In secondo luogo, l’osservazione proposta da Fichte come sostituto degli argomenti trascendentali è un atto che va compiuto in prima persona. La filosofia di Fichte non consiste in «un morto concetto», ma in un agire, «qualcosa di vivo e attivo» (ivi, p. 209; p. 383). Fichte caratterizza questo agire come un «esperimento» che nessuno può fare al posto di qualcun altro (ivi, p. 209; p. 384). Egli non nega che il contenuto della Dottrina della scienza possa essere imparato a tavolino, senza impegnarsi in prima persona, ma nega che possiamo convincerci della sua verità a tavolino. Il compito della Dottrina della scienza è fornire una fondazione trascendentale del sapere filosofico. Per convincerci che la Dottrina della scienza fornisce questa fondazione, dobbiamo distogliere la nostra attenzione dagli oggetti che incontriamo nell’esperienza, dobbiamo “porre” il nostro io, osservare questo atto e cosa segue da esso.

21. Fichte (ad esempio in *SB*, p. 235) sottolinea l’importanza del distogliere l’attenzione dagli oggetti, che prende il nome di “astrazione”.

22. Le trascrizioni delle lezioni del 1798-99 lo qualificano come un atto di costruzione (Breazeale, 2009, p. 6, n 9). In che senso, esattamente, si debba parlare di costruzione dipende da come si interpreta l’idealismo di Fichte. Ciò che è importante per i nostri scopi è il fatto che una costruzione, comunque sia interpretata, è un atto e non un passivo stare a guardare.

Avendo completato la panoramica di questo metodo fenomenologico, basato sull'osservazione e sull'esperienza individuale, è tempo di chiederci se fornisca una fondazione della filosofia trascendentale migliore di quella tentata da Kant con i suoi argomenti trascendentali. Questi partono da un insieme di presupposti, di presunti dati di fatto che i critici di Kant e soprattutto gli scettici non sono disposti ad accettare. Il metodo fenomenologico di Fichte evita di partire accettando dati di fatto controversi, presupponendo solo la nostra disponibilità a compiere un atto, un esperimento mentale.

D'altra parte, richiedendo ai suoi uditori e lettori di replicare quell'esperimento, Fichte si espone alla possibilità che non riscontrino gli stessi risultati, ossia che, pur volgendo e mantenendo la loro attenzione su se stessi, non abbiano le esperienze introspettive da cui Fichte sviluppa il suo sistema. Il metodo fenomenologico e la retorica dell'esperimento espongono le affermazioni di Fichte al rischio di falsificazione. Fichte non è disposto ad ammettere questa possibilità: insiste che «la validità universale (*Allgemeingültigkeit*) del suo sistema» è semplicemente «fuori discussione» e che, per quanto si possa cambiare «la forma» in cui la sua filosofia viene esposta, il suo contenuto è «eternamente vero» (Breazeale, 2010, p. 52). Chi afferma di aver tentato l'esperimento proposto da Fichte, ma di non essere pervenuto allo stesso risultato (la fondazione del sapere filosofico), si vede accusato di non avere compiuto l'esperimento correttamente, di essere privo di talento filosofico o di non avere la rettitudine morale che è necessaria per accettare la filosofia fichtiana (*ibid.*). Questa risposta lusinga chi ha già accettato la fondazione fichtiana della filosofia trascendentale, ma non può soddisfare gli scettici più di quanto non li soddisfi l'ammissione kantiana di dati di fatto indimostrati.

## 5.6

### Hegel: argomenti trascendentali senza filosofia trascendentale?

Hegel non si è mai professato seguace della filosofia trascendentale. Almeno a partire dal 1812, la rifiuta esplicitamente perché esprime un punto di vista insoddisfacente e puramente soggettivo (*Hegel WdL 1<sup>2</sup>*,

p. 157; p. 268; *Hegel Enc.*<sup>3</sup>, § 42 Z. 2)<sup>23</sup>. Nonostante questo suo rifiuto della filosofia trascendentale, diversi studiosi sostengono che anche Hegel impieghi degli argomenti trascendentali, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>24</sup>. In ciò che segue vedremo cosa li spinga ad avanzare questa tesi, esamineremo un argomento trascendentale che Charles Taylor ha identificato nella *Fenomenologia* e discuteremo se sia plausibile attribuire questo argomento a Hegel.

Il nome *Fenomenologia* e le affermazioni di Hegel sul metodo di quest'opera richiamano, più che gli argomenti trascendentali, il metodo fenomenologico adottato da Fichte tra il 1796 e il 1799. Il metodo della *Fenomenologia* consiste nel lasciare da parte «le nostre idee e i nostri pensieri personali» (*Hegel PdG*, p. 59; C, p. 163), concentrarsi su un certo contenuto, sforzarsi di «lasciar[lo] muovere [...] secondo la propria natura» e di «contemplare questo movimento» (ivi, p. 42; p. 123). Ciò che ne risulta è un esperimento (ivi, p. 61; pp. 165-7) che il lettore deve compiere in prima persona e che l'opera di Hegel si limita a descrivere o interpretare. L'esperimento rivela «la storia dettagliata della formazione della coscienza stessa nel suo elevarsi a scienza» (ivi, p. 56; p. 155)<sup>25</sup>. Ma se guardiamo agli obiettivi e alla struttura dell'opera, è semplice capire perché la tesi secondo la quale essa procede mediante argomenti trascendentali sia allettante.

Ciò che la *Fenomenologia* “contempla” e “lascia muovere” di volta in volta è una serie di assunzioni su cosa esiste, cosa possiamo conoscere e come possiamo conoscerlo. La *Fenomenologia* descrive un processo che parte da alcune assunzioni e giunge alla conclusione che si tratta di «convinzioni premature e almeno in parte erronee che, per quanto penetranti o informative, in ultima analisi non possono essere giustificate» (Westphal, 2003, p. 8). Si passa così a una nuova serie di assunzioni, la cui insufficienza viene a sua volta messa in luce. Il processo prosegue finché non si adotta una teoria vera e interamente soddisfacente su cosa esiste e cosa possiamo conoscere, che Hegel chiama “sapere assoluto”.

23. Se Hegel abbia frainteso la filosofia di Kant o se, nonostante le sue critiche alla filosofia trascendentale, non ne abbia attuato coerentemente il programma filosofico è una questione dibattuta dagli interpreti. Ameriks (1985) propende per la prima tesi, mentre Pippin (1989) difende la seconda.

24. Ad esempio, Taylor (1972); Westphal (2003, pp. 65-71); Horstmann (2008).

25. Anche Fichte descrive la sua filosofia come una “storia della mente umana” (ad esempio in *Fichte Med.*, p. 107).

Poiché il sapere assoluto e i principi su cui si basa vengono identificati solo al termine del percorso della *Fenomenologia*, possiamo escludere che l'opera adotti il metodo sintetico. Anziché affidare «la coscienza naturale [...] immediatamente alla scienza», Hegel (*Hegel PdG*, p. 23; C, p. 79) parte dal «sapere immediato», un insieme di assunzioni assai semplici e rudimentali su ciò che esiste e che possiamo conoscere, che la mente umana è naturalmente incline ad adottare. La riflessione su questo sapere è il punto di partenza di un cammino che solo al suo termine approda alla vera «scienza» (ivi, p. 56; p. 155). Questa strategia richiama il metodo analitico e gli argomenti regressivi, che stabiliscono dei principi a partire da premesse accettate come dati di fatto.

Gli argomenti trascendentali sono argomenti regressivi e, dunque, sono in linea con il metodo seguito nella *Fenomenologia dello spirito*. Ciò ha consentito agli interpreti di impiegare argomenti trascendentali per giustificare certe tesi di cui Hegel si serve senza fornirne una giustificazione. Ad esempio, la quarta sezione della *Fenomenologia* si basa sul presupposto che gli individui dotati di autocoscienza hanno dei desideri, ma non spiega perché debbano averli. Frederick Neuhouser ha formulato un argomento trascendentale che giustifica questo presupposto e si inserisce agevolmente nel tessuto argomentativo della *Fenomenologia*<sup>26</sup>.

Posto che possiamo usare degli argomenti trascendentali per integrare le affermazioni di Hegel, possiamo anche ritrovarli nel testo stesso della *Fenomenologia*? Tra gli studi che danno una risposta affermativa a questa domanda, quello più influente è un articolo di Taylor (1972) che interpreta i primi argomenti dell'opera come argomenti trascendentali. Quale esempio consideriamo, nella sua struttura essenziale, la ricostruzione fornita da Taylor dell'argomento principale della prima sezione della *Fenomenologia* (*Hegel PdG*, pp. 63-70; C, pp. 169-85).

1. La cosiddetta “certezza sensibile” viene generalmente considerata come la forma di conoscenza del mondo più piena e più ricca: è quella che otteniamo quando ci limitiamo a registrare le informazioni fornite dai sensi, senza elaborarle o modificarle per mezzo dell'intelletto e dei suoi concetti. Per esprimere il contenuto della certezza sensibile non possiamo impiegare termini generali (“fiore”, “prato”) perché per avere certezza sensibile dobbiamo evitare di impiegare concetti, e quando

26. Cfr. Neuhouser (1986, p. 251).



impieghiamo termini generali impieghiamo i concetti che essi esprimono. Non potendo servirci di termini generali, per esprimere la certezza sensibile dobbiamo impiegare indessicali (“questo”, “qui”), con cui identifichiamo oggetti, luoghi e momenti specifici.

2. «Sapere è essere in grado di dire»: se un mio stato mentale «è davvero una conoscenza», devo essere in grado di esprimerla verbalmente<sup>27</sup>. Nessuna autentica conoscenza è privata o incomunicabile.

3. Quando impieghiamo indessicali per comunicare delle conoscenze, possiamo chiarire a quali oggetti ci riferiamo solo combinandoli con termini generali<sup>28</sup>. Ad esempio, se diciamo “questo qui” e puntiamo il dito verso un’ape che si è posata sul petalo di un fiore al centro di un prato, possiamo chiarire se ci stiamo riferendo all’ape, al petalo, al fiore o al prato solo combinando “questo” con un termine generale (“questo fiore”, “questo prato”, e così via).

4. Possiamo avere la forma di conoscenza più piena e più ricca del mondo solo se siamo in grado di impiegare concetti.

Questo argomento rivela l’importanza dei concetti per la conoscenza, un’importanza che il punto di vista della certezza sensibile non riconosce. La comprensione della loro importanza determina l’abbandono della certezza sensibile e l’adozione di un nuovo punto di vista, discusso nella seconda sezione della *Fenomenologia*.

L’argomento delineato da Taylor ha la forma degli argomenti trascendentali così come è stata descritta.

- Muove da un’assunzione che è considerata un dato di fatto su quale sia la forma di conoscenza del mondo più piena e più ricca.
- Giunge a una conclusione che, dal punto di vista della certezza sensibile, è controversa. Infatti riconosce la necessità dei concetti per la conoscenza; ma chi adotta il punto di vista della certezza sensibile ritiene che l’impiego di concetti sia un ostacolo alla conoscenza.
- Giunge a questa conclusione identificando una condizione necessaria del dato di fatto in questione (la conoscenza deve essere comunicabile).

L’interpretazione di questo e altri argomenti della *Fenomenologia* come argomenti trascendentali si scontra con una difficoltà<sup>29</sup>. Hegel

27. Taylor (1972, pp. 155 e 162).

28. Ivi, p. 165.

29. Cfr. Stern (2013).

(*PdG*, p. 61; C, p. 167) presenta il percorso della *Fenomenologia* come un'«esperienza della coscienza», un percorso compiuto da ciascun individuo cosciente. Questo percorso ha luogo perché l'individuo è di volta in volta insoddisfatto delle proprie assunzioni sulla conoscenza e sui suoi oggetti e quindi adotta un nuovo punto di vista (ivi, p. 60; pp. 163-5). Non è necessario che l'individuo comprenda perfettamente tutti i difetti e i limiti dei punti di vista che abbandona. Nondimeno, quando sta ancora aderendo a un punto di vista, deve trovare dei motivi per abbandonarlo e passare a un punto di vista diverso. Il motore del percorso fenomenologico è una critica interna a ciascun punto di vista, una critica che l'individuo deve essere in grado di comprendere e avere motivo di condividere.

Ciò implica che, se l'argomento che induce l'individuo cosciente ad abbandonare la certezza sensibile è quello delineato da Taylor, l'individuo deve essere in grado di comprendere e accettare le sue assunzioni. Tra queste vi è la tesi che «[s]apere è essere in grado di dire»<sup>30</sup>: si possiede una conoscenza solo se si è in grado di esprimerla verbalmente. Questa è un'affermazione plausibile per Hegel, lo può essere per i lettori della *Fenomenologia*, ma non è chiaro perché lo debba essere per chi adotta il punto di vista della certezza sensibile. Questo è il punto di vista del senso comune, di chi è all'inizio delle sue riflessioni e non si è ancora addentrato in indagini filosofiche. Non è affatto chiaro se il senso comune includa la tesi che bisogna essere in grado di dire tutto ciò che si conosce, o se invece non sia più vicino alla tesi che possiamo conoscere qualcosa senza essere in grado di esprimerla a parole. Hegel, nella *Fenomenologia*, non attribuisce esplicitamente nessuna di queste due tesi al senso comune o alla «certezza sensibile». Il problema è ancora più acuto in relazione alla tesi che, per chiarire a quale oggetto ci riferiamo quando impieghiamo un indessicale, dobbiamo combinarlo con un termine generale. L'argomento che Taylor attribuisce a Hegel include questa tesi, ma è troppo astratta e troppo poco intuitiva per annoverarla tra le assunzioni tipiche del senso comune.

Per rispondere a questa obiezione, Taylor e il suo Hegel potrebbero sostenere che il punto di vista della certezza sensibile e del senso comune sono informati da più capacità e assunzioni filosofiche di quanto non si sia soliti ritenere. Ma questo suggerimento è in contrasto con il

30. Taylor (1972, p. 155).

requisito che la *Fenomenologia dello spirito* parta da un punto di vista estremamente semplice e primitivo. In alternativa, potrebbero sostenere la tesi che «sapere è essere in grado di dire», e le assunzioni sugli indessicali, così come quelle alla base degli altri argomenti trascendentali attribuiti a Hegel, sono meno informate da presupposti filosofici e più semplici da accettare di quanto non sembri<sup>31</sup>. Data la complessità di quelle tesi e il fatto che sono controverse, nemmeno questo suggerimento sembra molto plausibile.

## 5.7 Conclusioni

Gli atteggiamenti di Hegel nei confronti della filosofia trascendentale e degli argomenti trascendentali rappresentano un caso per certi versi opposto a quello di Reinhold e Fichte. Kant ha introdotto una nuova nozione di filosofia trascendentale, intesa come la filosofia che giustifica un sapere sulla base di fatti che riguardano la nostra mente. La filosofia kantiana stabilisce questi fatti ricorrendo per lo più ad argomenti analitici e, in particolare, ad argomenti trascendentali. Questi argomenti partono da dati di fatto indimostrati e, dunque, inadeguati per chi condivide le ansietà scettiche tipiche dell'ultimo decennio del Settecento. Tra questi vi sono Reinhold e Fichte. Anziché servirsi per lo più del metodo analitico e degli argomenti trascendentali, essi cercano di sviluppare la filosofia trascendentale seguendo per lo più il metodo sintetico. Hegel, di contro, concepisce la sua filosofia come un'alternativa alla filosofia trascendentale, sia essa di marca kantiana, reinholdiana o fichtiana. Nondimeno, il metodo della *Fenomenologia* presenta visibili affinità con il metodo analitico e gli argomenti trascendentali. Ciò ci consente diappare agevolmente dei “buchi” nell'argomentazione della *Fenomenologia* impiegando argomenti trascendentali. D'altra parte, l'interpretazione degli argomenti espliciti di Hegel come argomenti trascendentali non è esente da difficoltà. Se la *Fenomenologia* contenga argomenti trascendentali senza essere una filosofia trascendentale è pertanto una questione aperta<sup>32</sup>.

31. Cfr. Stern (2013, pp. 86-7).

32. Desidero ringraziare Federico Sanguinetti per avermi dato utili consigli su una versione precedente di questo testo.