

## LA REVISIONE DEL KANTISMO

La filosofia kantiana è il punto di riferimento obbligato per i pensatori degli ultimi anni del Settecento, sia per coloro che intendono analizzarne i possibili sviluppi, sia per chi si oppone nettamente al criticismo (come Jacobi, Herder o Hamann), ma anche per chi, come Schiller, non si addentra nei problemi specifici della riflessione filosofica, ma voglia considerare del criticismo gli aspetti più strettamente legati all'ambito morale o estetico.

[...] è proprio la prospettiva della Critica della ragion pura a suscitare il maggior interesse, dato che il criticismo in essa sostenuto può essere interpretato, come verrà fatto in particolare da Fichte, come la fondazione dell'intera realtà sul soggetto.

L'affermazione della cosa-in-sé costituisce tuttavia un problema di fondazione del criticismo stesso, poiché determina un dualismo di difficile soluzione fra il soggetto conoscente e la cosa, pensata in quanto autonoma nella sua esistenza. Jacobi sottolinea fin dal 1787 (nello scritto *Sull'idealismo trascendentale*) come la cosa-in-sé rappresenti un problema insolubile. Se si nega la cosa-in-sé, infatti, il criticismo diviene idealismo, perché l'intera realtà si riduce al soggetto; se, per altro verso, se ne afferma l'esistenza, si torna inevitabilmente al realismo, poiché si riconosce l'esistenza di qualcosa di esterno al soggetto.

Intorno al problema del fondamento del criticismo - ovvero la questione se questo fondamento vada individuato nel soggetto trascendentale oppure nella cosa-in-sé - ruota il dibattito interno al kantismo, che ha in Karl Leonhard **Reinhold** (1758-1823) il suo esponente più significativo. Oltre che per la sua riflessione sui problemi legati alla filosofia critica, Reinhold è importante soprattutto per il suo contributo alla diffusione del pensiero di Kant, sia con la pubblicazione dei suoi scritti (in particolare le *Lettere sulla filosofia kantiana*, 1786-87) sia con la sua attività accademica.

Reinhold considera il criticismo come una filosofia scientifica, come la filosofia per eccellenza, e dunque come base dell'intero sistema del sapere. Per essere propriamente scienza essa deve però risolvere il problema della propria fondazione, deve cioè individuare un'origine unitaria dei diversi piani della realtà. Ciò non è possibile se non si supera il dualismo tra Io e cosa-in-sé, individuando, a monte di esso, un principio che li comprenda entrambi. Si tratta, secondo la terminologia di Reinhold, di definire una «filosofia elementare», cioè di individuare gli elementi ultimi che giustifichino il criticismo. Il fatto originario, l'elemento che precede ogni analisi «critica», è il contenuto della coscienza, vale a dire la rappresentazione. Essa precede e fonda la distinzione tra soggetto e oggetto, poiché la coscienza stessa dell'Io sussiste soltanto in quanto atto del rappresentare e l'oggetto in quanto è rappresentato.

La rappresentazione è quindi intesa come dato originario. Per spiegare la rappresentazione in quanto atto fondamentale della coscienza Reinhold enuncia il «principio fondamentale universalmente valido della filosofia», espresso con la formula: «La rappresentazione viene distinta nella coscienza dal rappresentato e dal rappresentante e riferita a entrambi» Proprio perché spiega la coscienza intesa come attività rappresentativa, esso è detto da Reinhold «principio di coscienza». Il dualismo posto da Kant tra la materia del fenomeno, derivante dall'oggetto (la cosa-in-sé), e le strutture a priori del soggetto (intuizioni trascendentali e concetti puri) sembra superato. La rappresentazione è il dato elementare. La cosa-in-sé è la causa dell'affezione nella rappresentazione, ma non è rappresentabile né conoscibile.

Proviamo a semplificare questa posizione con l'aiuto di un'immagine. Per spiegare la teoria o kantiana della conoscenza si ricorre di solito alla metafora secondo la quale l'uomo vedrebbe il mondo attraverso lenti colorate (le strutture a priori). Da un lato c'è il mondo, presumibilmente variopinto o comunque con un proprio colore (le cose-in-sé), dall'altra il soggetto che lo vede attraverso lenti, poniamo, blu. Per lui il mondo è blu e, dato che le lenti sono dello stesso colore per tutti gli uomini, tutti conoscono il mondo nello stesso modo, per cui è possibile affermare l'universalità delle proposizioni scientifiche.

Quando Reinhold afferma che la conoscenza è rappresentazione, intende dire che ciò che il soggetto conosce non è un a priori unito a qualcosa d'esistente oggettivamente, ma soltanto, appunto, la rappresentazione. Ciò che il soggetto conosce, secondo Reinhold, non è un mondo colorato a cui siano sovrapposte delle lenti blu, ma soltanto le rappresentazioni blu che non siamo in grado di separare dalle lenti stesse: non è lecito dire che ci sia un mondo colorato al di là delle lenti blu, perché il soggetto in realtà vede solo le lenti. Secondo Kant in questo processo ci sono due aspetti: una forma che deriva da noi (le lenti o, fuor di metafora, le strutture a priori della conoscenza) e un contenuto che egli riferisce

alla realtà esterna (la cosa-in-sé), ma in effetti ciò che il soggetto vede si limita alle lenti, è solo rappresentazione. Chi può dire che derivi in parte dal soggetto e in parte dalla cosa-in-sé? Non potrebbe dipendere tutto dal soggetto?

Una critica radicale alla cosa-in-sé viene avanzata da Salomon **Maimon** (1754-1800). Interprete acuto e, almeno in un primo tempo, fedele di Kant, che ne apprezza il *Saggio sulla filosofia trascendentale* (1790) tanto da appoggiarne la pubblicazione, nelle opere successive mette in discussione alcuni dei presupposti del pensiero kantiano e in particolare l'affermazione della cosa-in-sé. Tale concetto è secondo Maimon contraddittorio, perché non si può sostenere l'esistenza di qualcosa che si definisce come inconoscibile. Infatti solo ciò che è interno alla coscienza è rappresentabile, e quindi conoscibile, e la cosa-in-sé, per definizione, è esterna e distinta dalla coscienza stessa, quindi più propriamente essa è una non-cosa.

D'altra parte è innegabile che nella rappresentazione vi sia qualcosa che ci appare come «dato», come indipendente dalla intenzionalità del soggetto conoscente. Per spiegare la «datità» dei contenuti della coscienza Maimon fa riferimento alla distinzione di Leibniz tra «percezione» e «appercezione», in cui il «dato» della percezione è inteso come contenuto di cui la coscienza non è consapevole. Il contenuto inconscio può essere progressivamente ridotto - attraverso la consapevolezza filosofica -, ma mai annullato. Maimon paragona la cosa-in-sé, in quanto contenuto inconsapevole della coscienza, alla radice quadrata di 2, cioè a un limite che non può mai essere eliminato, ma che può essere determinato progressivamente meglio, cioè ridotto. Concepita come esterna alla coscienza, la cosa-in-sé risulterebbe invece contraddittoria, come una rappresentazione non rappresentabile, e viene paragonata da Maimon a un numero immaginario, come la radice quadrata di un numero negativo. La coscienza produce dunque sia il contenuto sia la forma della rappresentazione, ma nel primo caso lo fa inconsciamente e quindi il risultato è avvertito come originato dall'esterno.

Accanto alle revisioni del kantismo troviamo anche chi, come Gottlob Ernst **Schulze** (1761-1833), ne contesta radicalmente le premesse, approdando a uno scetticismo vicino alle posizioni di Hume. La sua opera principale, *Enesidemo* (1792), ha avuto all'epoca una notorietà tale che Schulze stesso era conosciuto soprattutto con lo pseudonimo di *Aenesidemus*.

A Kant Schulze obietta che, assumendo i principi stessi del criticismo secondo i quali la conoscenza deve sempre avere come contenuto l'esperienza, non si può pretendere di conoscere le forme a priori stesse, che sono per definizione anteriori all'esperienza.

Di fronte alle contraddizioni interne al criticismo Schulze propone un ritorno allo scetticismo umano, per il quale solo le rappresentazioni possono essere oggetto di conoscenza e nulla è possibile dire né della ipotetica cosa-in-sé né del soggetto conoscente. La critica di Schulze ha una vasta eco e lo stesso Fichte ne terrà conto, rinunciando a sostenere la dimostrabilità dell'idealismo sul piano teoretico e assumendo come criterio di scelta a favore di questa filosofia le conseguenze in ambito pratico.

## DA KANT ALL'IDEALISMO

Nei contemporanei di Kant è ben chiaro che il principio fondamentale affermato dal criticismo consiste nella centralità assunta dal soggetto (quella che Kant stesso definisce «rivoluzione copernicana»), cioè nel fatto che non conosciamo la realtà in sé, bensì conosciamo la realtà in quanto assunta nelle forme della nostra conoscenza, la realtà in quanto arriva a noi modificata da noi stessi; in altre parole, come scriverà Cassirer, con la filosofia kantiana «le condizioni dell'essere non sono determinabili altrimenti che mediante le condizioni del sapere» (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, III, p. 81). Nella *Critica della ragion pura* il mondo, così come è conosciuto dalla scienza, è fondato sulle strutture a priori del soggetto conoscente. Kant aveva inteso in questo modo stabilire le condizioni di conoscibilità del mondo dell'esperienza, rimandando la sua fondazione ontologica al piano oggettivo della cosa-in-sé.

Come abbiamo visto, Reinhold, Maimon (e più tardi Fichte) mettono in discussione l'esistenza della cosa-in-sé. **Eliminata quest'ultima, realtà e sapere coincidono, cioè le strutture della conoscenza diventano costitutive sul piano ontologico. La distinzione tra piano soggettivo e oggettivo tende a essere ricondotta, come aveva indicato Maimon, a quella, interna al soggetto, tra conscio e inconscio:** in altri termini, nel mondo fuori di noi troviamo le stesse strutture a priori della nostra conoscenza. Questa consonanza con le leggi della ragione in noi fa sì che possiamo riconoscere una razionalità, una spiritualità della natura fuori di noi, che è un tema centrale nel pensiero e nell'arte

del Romanticismo.

La natura è dunque razionale, è regolata da leggi, ma si presenta anche come un organismo unitario, come una totalità in cui le varie parti (gli individui) sono inserite in un disegno non casuale e quindi, come notava Kant nella *Critica del giudizio*, ci appare animata da scopi, da una finalità complessiva. La razionalità e l'organicità della natura non possono derivare dal caso, presuppongono un piano ordinatore e, dato che la natura può essere conosciuta (e perciò esibisce, in un certo senso, la nostra stessa razionalità), il principio ordinatore deve essere l'uomo stesso: non l'uomo come individuo né l'umanità concretamente esistente (l'io empirico), ma un soggetto e una razionalità sovraindividuali e anteriori alla natura stessa.

Tutto ciò appare molto lontano dal pensiero comune, ma le premesse teoriche di questa concezione erano già presenti nella filosofia kantiana. Nella *Critica della ragion pura* il soggetto che ordina il mondo fenomenico, l'Io trascendentale o Io penso, non si identifica con i singoli individui e nemmeno con l'umanità nel suo insieme. È piuttosto una funzione logica, comune a tutti gli uomini e indipendente dall'io empirico, il quale fa parte del mondo e appartiene per un verso - in quanto conoscibile - alla realtà fenomenica e per l'altro verso - in quanto esistente - a quella noumenica.

L'«Io penso» è trascendentale poiché non è una sostanza, ma una funzione della conoscenza. In quanto tale non può prescindere dall'esperienza e dall'elemento oggettivo in essa presente, riconducibile alla cosa-in-sé. Tuttavia una volta eliminato il riferimento alla cosa-in-sé, l'Io penso acquista una valenza ontologica, anzi diviene costitutivo della realtà. È questa la direzione seguita da Fichte, nella cui filosofia l'Io penso kantiano diviene Io puro e la ricerca sulla realtà diviene ricerca sul fondamento della conoscenza, cioè sul *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, come recita il titolo della sua opera principale.

Il problema del rapporto tra soggetto e oggetto nella conoscenza non è l'unico lasciato aperto dalla filosofia kantiana. Per certi versi è ancora più importante quello relativo alle conseguenze che derivano dall'affermare la cosa-in-sé come qualcosa di esistente, anche se inconoscibile. Affermare la cosa-in-sé equivale a sostenere che il mondo reale è regolato da principi indipendenti da noi. Come aveva sottolineato Kant nella *Dialettica trascendentale*, non è possibile dimostrare se questi principi consentano una libera causalità (cioè la libertà) oppure se la realtà sia determinata in modo meccanicistico. Quindi affermare l'esistenza della cosa-in-sé porterebbe a sospendere il nostro giudizio, come sostiene Schulze, non solo in ambito conoscitivo, ma anche nell'ambito della possibilità morale. Anzi metterebbe in discussione la morale in quanto tale, perché essa non può sussistere, come sostiene Kant nella *Critica della ragion pratica*, senza presupporre la libertà. L'esigenza di affermare la libertà costituisce per Fichte la motivazione principale per scegliere la filosofia dell'idealismo.