

Frank Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 372, € 86.00, ISBN 9783787318315

Giacomo Petrini, Università degli Studi di Padova

Obiettivo di questo libro è una riflessione sul rapporto tra filosofia e scienza in quanto forme di sapere essenzialmente diverse per metodi e modalità di sviluppo. Mentre il progresso del sapere scientifico si basa sulla “cumulabilità”, cioè sulla possibilità di fare un uso strumentale del patrimonio di conoscenze già acquisite in vista di nuove scoperte o, in un’ottica interdisciplinare, per aprire nuovi campi di indagine, la ricerca filosofica deve fondare la sua evoluzione sull’esame critico della propria tradizione. Sottoponendo il pensiero trascendentale di Kant e del primo Fichte a una serrata critica *immanente* (cioè finalizzata a mostrare incoerenze e debolezze interne alla teoria e a mettere in luce l’inadeguatezza dei risultati ottenuti rispetto agli obiettivi di partenza), l’A. si propone di dimostrare che una filosofia che misconosce il carattere storico del proprio oggetto e la necessità di rapportarsi alla storia reale non riesce a “cogliere il proprio tempo in pensieri” e fraintende se stessa.

Dei tre capitoli in cui il libro è suddiviso, i primi due sono dedicati all’analisi delle *Critiche* kantiane e all’esame della speculazione teoretica e pratica del Fichte jenese. Il terzo, molto più breve, sottopone a critica il superamento della filosofia trascendentale operato dall’idealismo speculativo di Schelling e Hegel e propone in alternativa una revisione pragmatica della *Erkenntnistheorie* kantiana, ovvero una ridefinizione del sistema del sapere che non ignori la concreta evoluzione delle scienze particolari e consideri il rapporto tra questa evoluzione e il contesto sociale, politico ed economico in cui il lavoro scientifico si inserisce.

L’esame della filosofia kantiana si suddivide a sua volta in tre sezioni. La prima (pp.17-81) si sofferma sull’arduo problema della cosa in sé e della datità del materiale sensibile, rilevando l’incompatibilità tra il *Datensensualismus* della coscienza – cioè la tesi secondo cui gli oggetti esterni, già *in sé* determinati, procurano al soggetto rappresentazioni per affezione degli organi di senso (una tesi che Kant attinge in modo acritico

dall'empirismo lockiano) – e la teoria trascendentale, entro la cui prospettiva non ha senso parlare di oggetti *dati* o determinati indipendentemente dalla sintesi categoriale operata dall'immaginazione produttiva, poiché soggetto e oggetto non sussistono in sé, indipendentemente dalla relazione conoscitiva in cui si trovano. Inoltre la *Critica* non rende conto della specificità individuale dell'autocoscienza empirica, legata al sentimento che il soggetto pensante ha di sé, e riduce la soggettività empirica a funzione particolare dell'appercezione trascendentale. Non è chiaro, infine, in che modo possiamo conoscere le leggi *particolari* della natura, sottoposte alle regole universali (o principi dell'intelletto puro) ma non derivabili da queste a priori: se le conoscessimo per esperienza la loro universalità sarebbe soltanto *comparativa*.

Nella seconda parte (pp.82-160) l'A. prende in esame la dialettica trascendentale rilevando l'insufficienza delle dimostrazioni kantiane delle antinomie e una presunta incoerenza nella funzione assegnata alle idee della ragione, le quali nella prima *Critica* sono principi regolativi per l'unità sistematica della conoscenza intellettuale mentre, come regole per il Giudizio riflettente, permettono la sussunzione di un particolare dato sotto leggi universali. Infine Kant non spiega come possiamo conoscere le determinazioni della riflessione trascendentale e la legge morale, parlando a proposito di quest'ultima di un "fatto della ragione" – espressione difficile da intendere altrimenti che come un'intuizione intellettuale in senso fichtiano.

Nella terza sezione (pp.161-174) si sottolinea che la teoria kantiana si basa su una serie di presupposti indimostrati: la realtà della conoscenza matematica e scientifico-naturale, la distinzione tra sensibilità e intelletto come due *Erkenntnisstämme* originari, il dualismo di materia e forma della conoscenza, il menzionato *Datensensualismus*. Per questa ragione i risultati della ricerca non potranno ambire ad universalità e necessità assolute.

La prima sezione del capitolo relativo a Fichte (pp.177-193) intende mostrare che alcune aporie del kantismo sono superate dalla *Wissenschaftslehre* in quanto sistema delle "operazioni necessarie dello spirito umano" elevate a coscienza dalla riflessione trascendentale. È rimossa l'idea di una materia della conoscenza come insieme di dati sensibili in qualche modo predeterminati; è evitata la riduzione del soggetto finito a

funzione della coscienza in generale attraverso la distinzione tra il punto di vista del filosofo che riflette sull'Io (e che perciò è intelligenza rappresentativa) e l'Io su cui verte l'indagine, non limitato al rappresentare ma colto in tutte le sue funzioni, dal sentimento agli impulsi all'agire pratico. La coscienza che il soggetto pensante ha di se stesso e dell'obbligatorietà incondizionata della legge morale viene esplicitata come *intuizione intellettuale* avente ad oggetto non una cosa ma il *libero agire* che costituisce l'Io come tale. Tale intuizione di sé o *Thathandlung* è elevata a condizione dell'autocoscienza dell'essere razionale finito e a fondamento di tutte le determinazioni della coscienza empirica.

Il punto debole della teoria fichtiana (pp.194-231) consiste per l'A. nel rapporto non chiaro tra l'egoità come tale (la pura auto-posizione dell'Io come identità immediata, indifferenziata) e l'Io finito, legato al pensiero discorsivo e alla legge della riflessione per la quale ogni determinazione implica opposizione (l'Io riflettente ha coscienza di sé solo nell'opporci a un Non-Io). È dunque problematica l'unificazione tra l'identità irrelata dell'Io che pone se stesso e il pensiero riflettente, presentata da Fichte per definire l'Io reale. Questa difficoltà è evidenziata dall'impossibilità di caratterizzare la *Thathandlung* altrimenti che con una terminologia riflessiva, implicante distinzioni e perciò impropria ("porre *se stesso*", "attività che torna *entro sé*").

Nell'ultima parte del capitolo (pp.232-305) vengono sollevate ulteriori difficoltà parzialmente derivate dalla precedente. L'A. trova anzitutto discutibile l'inferenza con cui Fichte teorizza l'immaginazione produttiva a partire dall'incapacità del pensiero discorsivo di unificare termini contrapposti – l'infinità dell'Io assoluto e la limitatezza dell'Io in quanto intelligenza. L'effettualità dell'autocoscienza, poi, rimane un'assunzione indimostrata: per spiegare l'esistenza di coscienze finite è necessario *postulare* una forza che, senza dipendere da loro, ne limiti l'attività (*Anstoß*). Infine, pur modificando sostanzialmente la distinzione kantiana tra *a priori* e *a posteriori* e respingendo il dualismo di spontaneità e ricettività, Fichte non ignora la differenza tra l'universale conformità a leggi del mondo fenomenico e le leggi *particolari* o determinazioni specifiche di classi di oggetti, studiate dalle singole scienze e non deducibili dai necessari modi di operare dell'Io; questo comporta, di nuovo, l'ammissione di una certa determinatezza *in*

sé della natura – ammissione non compatibile con la pretesa *Bewußtseinsimmanenz* della dottrina fichtiana. Come il criticismo kantiano, anch'essa ha la sua *crux desperationis* nella mancata esplicitazione delle condizioni che rendono possibile la conoscenza determinata del particolare.

Nell'ultimo capitolo (pp.309-342) l'A. propone di identificare il principio universale del sapere umano (l'unità trascendentale dell'appercezione) con la "necessaria unità dei risultati delle scienze", rendendolo così storicamente condizionato in quanto dipendente dall'evoluzione delle singole scienze (a sua volta legata a fattori socio-economici) e dunque non concepibile come un Io assoluto posto a fondamento di un sistema. La filosofia non può configurarsi come una teoria dell'autocoscienza che prescindere dall'essenziale dimensione storica di quest'ultima. In quanto "storia pragmatica dello spirito umano" la *Wissenschaftslehre* ha migliorato il criticismo ma non ha compiuto l'ulteriore passo dalla storia *trascendentale* (perciò *astorica*) alla storia reale in cui la soggettività prende concretamente forma.

Numerosi sono gli spunti di interesse offerti da questo libro. È apprezzabile il tentativo di una critica immanente alla filosofia trascendentale, condotta attraverso l'analisi di un ampio repertorio di testi primari e corroborata da riferimenti ad una letteratura assai ricca. L'A. solleva problemi reali e di grande importanza, spesso non nuovi (l'oggettività delle rappresentazioni, l'unità della ragione, la possibilità della conoscenza del particolare, ecc.). Sembra però affrettato intendere queste difficoltà come prove del *fallimento* della teoria trascendentale dell'esperienza e della coscienza; esse offrono piuttosto una base eccellente per ulteriori riflessioni sulle potenzialità, lo statuto epistemologico e i limiti di questa teoria. Sarebbe contraddittorio, ad esempio, accusare la filosofia trascendentale di non *dimostrare* i propri presupposti (la realtà delle scienze e l'esistenza della coscienza finita), benché si abbia il diritto di richiedere una più precisa esplicitazione di essi. Altrettanto contraddittoria è la pretesa di una deduzione a priori della specifica costituzione e *Gesetzmäßigkeit* dei singoli fenomeni, anche se la mediazione tra l'universalità dei principi e la singolarità dei casi (ovvero la possibilità della conoscenza a posteriori) è senza dubbio un problema ancora degno di approfondimento.

È poi interessante il proposito di mettere in luce le differenze irriducibili tra filosofia e scienza ma si avverte la mancanza di una trattazione adeguatamente estesa di questo tema. La tesi generale del libro, infine, non appare molto perspicua: a fronte delle meticolose critiche sollevate contro teoremi assai specifici della filosofia trascendentale, il tentativo di superare queste difficoltà tramite una “pragmatizzazione” dell’unità dell’appercezione sembra più accennato che realizzato, e soprattutto non si capisce come il problema della conoscenza del particolare verrebbe risolto. Al totale rifiuto della filosofia trascendentale non fa riscontro la proposta di una reale e più solida *Erkenntnistheorie*. Si deve peraltro notare che il carattere antistorico del pensiero di Kant può essere visto come un limite, e che una seria ripresa della proposta (già diltheyana) di una “critica della ragione storica” capace di mettere in luce i modi in cui il conoscere e l’agire umano sono condizionati dal contesto materiale e culturale è un fertile campo di indagine, benché lontanissimo dagli orizzonti del kantismo.