

PREMESSA

Nella rilettura che oggi se ne fa, il concetto di trascendentale presenta un volto perfino contraddittorio. Esso è messo da una parte sott'accusa all'interno della critica indirizzata alle pretese universalistiche del soggetto destoricizzato, assolutizzato, perfettamente auto-trasparente della modernità. Dall'altra si continuano a cercare nel trascendentale risorse teoretiche utili per uscire dal soggetto senza mondo in direzione di una validità intesa in modo criticamente oggettivo o intersoggettivo: il trascendentale sembra infatti poter valere ancora come punto di transito per giungere a una forma di universalità che si coniughi con la finitezza del pensiero, l'apertura all'alterità, la libertà dell'individuo.

Dopo che con la fenomenologia husserliana aveva conosciuto il suo ultimo, grandioso rilancio, il concetto di trascendentale ha dovuto in effetti attraversare la crisi del soggetto di origine cartesiana, "umiliato", per dirla con Ricoeur, dall'irruzione novecentesca della psicoanalisi per un verso e per altro verso della dimensione linguistica, di quella storico-esistenziale, di quella pluralistica e multiculturale nell'universo filosofico: dimensioni tra loro strettamente intrecciate, perché hanno immesso differenza e alterità nel cuore stesso dell'identità, ridiscutendone profondamente il senso e resistendo in certo modo al suo abbraccio. Nella misura in cui il pensiero non ha abbandonato la ricerca di forme, per certi versi inedite, di comunità e universalità, sembra abbia cercato in esse concezioni radicalmente alternative a ogni possibile forma di unificazione trascendentale, che

così appare negativamente come retaggio di spinte rigide, culturalmente accentratrici, perfino totalitarie. Accade poi però che, quando non si abbia a che fare con aspirazioni teoreticamente velleitarie a un pluralismo semplicisticamente anarchico, o con appelli soltanto emotivi a diversità ed alterità, per la filosofia è sempre in gioco una rivisitazione del concetto di trascendentale, delle sue risorse ancora attuali per la riflessione filosofica, dei suoi tentativi di ripensamento dell'unità di pensiero ed essere, di identità e differenza, della coscienza e del suo altro. Si potrebbe dire che perfino i limiti e gli aspetti aporetici della nozione di trascendentale si rivelano criticamente preziosi nel momento in cui si tentano nuove formulazioni dell'idea di universale.

L'ambivalenza del trascendentale la si può scorgere, seguendo una consolidata tradizione, già nella svolta kantiana con la quale questo concetto si è legato strettamente con quello di soggetto, abbandonando il suo significato per dir così ontologico e regredendo verso un significato gnoseologico. Questo passaggio rappresenta per un verso una delimitazione critica, che distingue il trascendentale dalle nozioni di "trascendente" e "metafisico" per indicare invece principi necessari e imprescindibili che riguardano *esclusivamente* la conoscenza degli oggetti. Per altro verso il trascendentale kantiano è però una rigorizzazione della nozione tradizionale, nel senso che individua un ambito di "rappresentazioni" di oggetti che vengono "prima" del darsi dell'oggetto stesso o, in altri termini, che sono *esclusivamente* apriori e indicano un'"origine della nostra conoscenza di oggetti" che "non può essere ascritta agli oggetti stessi": un'origine quindi trascendentale e non empirica (KrV B 80). In tal modo il concetto di trascendentale ne ha guadagnato un tratto sintetico, scoprendo per così dire l'oggettività nel soggetto, cioè il riferimento *anticipatorio* a qualcosa che si dà come oggettivo al soggetto stesso; e inversamente conferendo un'istanza di concretezza all'universale, perché coinvolge come imprescindibile, nella nozione di verità, l'esserci del soggetto umano, l'io, di contro all'opposizione e all'ingenuo dualismo che sembrerebbero da questo momento segnare l'identificazione tradizionale del trascendentale con il trascendente. La distinzione tra trascendentale (immanente) e trascendente, in un tale contesto, più

che indicare un mero rovesciamento gerarchico, sembrerebbe ambire con una mossa critica a superare un'universalità astratta, riconfigurando il concetto di universale a partire dal punto concreto in cui sorge l'oggettività dell'oggetto nell'esperienza conoscitiva. Da qui deriva la nota formula con la quale Kant definisce il "principio supremo di tutti i giudizi sintetici": "le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono allo stesso tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, e hanno perciò validità oggettiva in un giudizio sintetico apriori" (KrV, B 197): un giudizio da distinguere accuratamente rispetto a un'unificazione meramente psicologica, insomma meramente "soggettiva".

Proprio la centralità del carattere sintetico del trascendentale sembra peraltro diventato il punto cui si aggancia la tesi che vede un'antinomia irrisolta e irrisolvibile all'interno della prospettiva trascendentale stessa, ossia che vede quest'ultima ricadere in un più profondo dualismo, con il quale si separa il soggetto dall'oggetto, si oppone l'immanente al trascendente, si richiudono le porte alla concretezza e alla radicazione esistenziale del soggetto finito. Non c'è dunque da stupirsi del fatto che questo concetto sia transitato in modo ambivalente nella storia del pensiero postkantiano e continui a definire in modo prevalentemente reattivo alcuni aspetti fondamentali della odierna problematica filosofica, determinandone sia le domande comuni sia le alternative. Tra le posizioni che potremmo riconoscere come momenti tra loro differenti di confronto e scontro con l'eredità trascendentale si situa a un estremo un ampio filone di origine fenomenologica (sviluppatosi soprattutto in Francia), caratterizzato da diffidenza nei confronti di ogni appello a un principio ultimo e inaggrabile, che pregiudichi la comprensione dell'"altro" dettando condizioni ultime dell'intesa intersoggettiva. La ricerca di premesse appunto "trascendentali" dell'incontro con l'altro e del dialogo interculturale – premesse che qui sembrerebbero da intendere come ultimamente indiscutibili e discriminanti – è vista come il limite da abbattere nella fenomenologia trascendentale. La diffidenza nei confronti di condizioni trascendentali dell'apertura intenzionale caratteristica del metodo fenomenologico si estende in ultima istanza fino a quello che potremmo chiamare il momento inaugurale nella fon-

dazione filosofica del riconoscimento dell'altro: la confutazione del Sofista irriducibile, attraverso la quale viene instaurata la comunità argomentativa nel IV libro della *Metafisica*. L'argomento antisofistico, a lungo considerato come la linea di demarcazione tra logos e violenza, cade oggi sotto il sospetto di una violenza più nascosta e irreformabile. Fondazione metafisica del pensiero e condizioni apriori dell'intersoggettività vengono accomunate nel sospetto di un uso violento del pensiero: ad esse un approccio all'alterità radicato nella finitezza del comprendere contrappone concetti come l'evento dell'essere, l'alterità, l'ospitalità, il dono. Già questa contrapposizione mostra peraltro a suo modo l'incidenza del trascendentale, percepito come un passaggio concettuale che incrinerebbe la tradizione filosofica con una domanda di apertura dell'universale all'individuale cui però, pur in una prospettiva ormai sensibile al soggetto storico e finito, la filosofia trascendentale risponderebbe con la riconferma di un predominio astratto dell'identità. Si potrebbe poi aggiungere che qui, come era già accaduto in Heidegger, si insinua in realtà tra le pieghe della polemica antitrascendentale la ripresa di una connessione, che sembrava ormai bandita, tra trascendentale e trascendente, nel senso che la fondamentale apertura verso l'altro rivisita e trasforma il significato consolidato di trascendentale in quella che Heidegger in modo espressivo ha chiamato "indigenza trascendentale", e ha inteso, mediante la nozione di anticipazione, come costitutiva trascendenza del pensiero.

All'altro estremo – e qui certamente spiccano i nomi di Habermas e Apel –, abbiamo invece posizioni che si sforzano di non mettere in alternativa il carattere incondizionato e normativo apriori del trascendentale da un lato e il processo del riconoscimento dall'altro. A partire dal pluralismo religioso e culturale divenuto emergenza storica, infatti, il ruolo del trascendentale viene recuperato ma subito ridefinito in termini di intersoggettività e di linguisticità. Pur valorizzando al suo interno l'attenzione ermeneutica alla differenza e alla finitezza, una tale riflessione si mostra vigile sul piano etico-politico verso l'irrinunciabile ricorso all'universale reclamato dalla sfera dei diritti umani; e proprio sulla base di una tale consapevolezza non intende rinunciare del tutto a condizioni trascendentali dell'intesa.

Anche in quest'approccio, che sceglie come sua radicazione teoretica la razionalità pratica, si potrebbe dire che il riconoscimento diventa il nuovo terreno del trascendentale. La sfida del pluralismo, per una razionalità comunicativa legata a un'universale "ospitale" nei confronti della differenza, esige (come accade per esempio in Apel) un ruolo forte del trascendentale, rimodulato eticamente in chiave linguistico-comunicativa; o quantomeno (come accade invece in Habermas) determina un forte interesse alle condizioni di universalità che il trascendentale introduce nello spazio di negoziabilità intersoggettiva proprio dell'agire comunicativo, pur criticando l'impianto aprioristico e metastorico del concetto.

Anche in ambito analitico, dove si è assistito a un passaggio da un approccio di tipo individualistico legato a comportamenti e stati mentali individuali, con un conseguente rifiuto di pretese entità collettive, a un approccio di tipo olistico attento alle dimensioni comunitarie e intersoggettive, sembra ci si trovi di fronte a trasformazioni e riformulazioni dell'idea di trascendentale. In particolare, nei concetti wittgensteiniani di "forme di vita" e di "giochi linguistici" si possono scorgere riformulazioni di legami di senso e di comunità intersoggettiva nei quali i soggetti si trovano già sempre situati.

In generale si potrebbe dire che la dimensione trascendentale si trova al centro di tensioni forti nell'universo culturale contemporaneo, diviso tra una spinta verso l'universalità e una difesa irrinunciabile della singolarità; tra una corsa verso forme di dominio planetario e una ricerca di principi che radicalizzano l'"ospitalità" dell'altro; tra una logica strumentale-strategica della mera cooperazione o del mercato e una logica comunicativa; tra una ricerca dell'uno e dell'identico e un pensiero della differenza. Il problema della mediazione tra istanza dell'universale e istanza che potremmo chiamare del riconoscimento, si può in ogni caso ritenere decisivo sia per chi tenta di ricavare l'universale proprio ed esclusivamente dalla coscienza della finitezza (si vedano i tentativi di Gadamer e di Ricoeur); sia per chi, come Habermas e Apel ricerca possibili fondamenti normativi dell'intersoggettività, restando attento alle istanze pluralistiche della convivenza sociale; sia ancora per chi, all'interno della tradizione analitica, conduce il tentativo di fondare razionalmente valori uni-

versali di convivenza partendo dalla natura sociale della conoscenza e dunque da possibili credenze e stati intenzionali condivisi; sia perfino per chi rifiuta bensì drasticamente ogni forma di conciliazione tra universalità e alterità, ma intende restare tuttavia dentro lo spazio filosofico dell'argomentazione, come accade in alcuni pensatori francesi della differenza. In ognuno di questi casi quella che ho chiamato la questione del riconoscimento, resa urgente dall'esigenza di ripensare il multiculturalismo e il pluralismo che caratterizzano la società contemporanea, ricorre inevitabilmente a un confronto critico con il trascendentale, appoggiandosi a questo tema per affrontare una questione teoretica che oggi appare particolarmente urgente: coniugare il rispetto per le differenze e l'esigenza dell'unità e dell'universalità.

Su questo tema e su questa questione si sono confrontate le voci che hanno animato il convegno del PRIN 2004 tenutosi a Palermo dal 26 al 28 ottobre 2006. I saggi che ne sono derivati e che qui si raccolgono mostrano da varie angolazioni e in modo efficace quale sia nel pensiero attuale l'"incidenza del trascendentale".

Leonardo Samonà