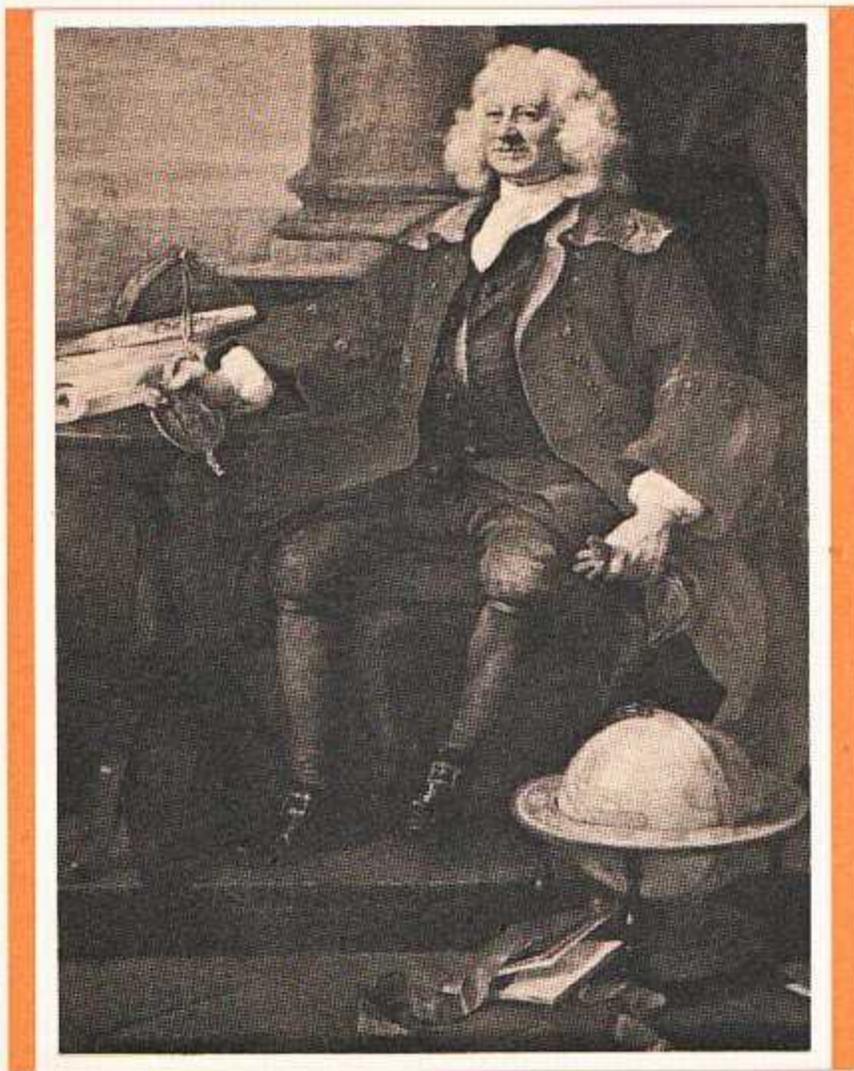


MASSIMO ADINOLFI

LA DEDUZIONE  
TRASCENDENTALE  
E IL PROBLEMA  
DELLA FINITEZZA IN KANT



Edizioni Scientifiche Italiane

Nella stessa collana:

MASSIMO ADINOLFI

SEZIONE SAGGI

1. Giuseppe Zarone, *Classe politica e ragione scientifica. Mosca, Croce, Gramsci*, 1990
2. Tilo Schabert, *Architettura urbana. Specchio del mondo*, 1994

SEZIONE MONOGRAFIE

1. Monica Gargano, *Il gioco e il tragico*, 1991
2. Silvia Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, 1992
3. Massimo Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, 1994

SEZIONE TESTI

1. Nicolas Malebranche, *Trattato della natura e della grazia. Testo del 1712*, a cura di Elisabetta Barone, 1994
2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Bruno o del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di Enrico Guglielminetti, 1994.

LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE  
E IL PROBLEMA DELLA FINITEZZA  
IN KANT



Edizioni Scientifiche Italiane

## PREFAZIONE

La deduzione trascendentale delle categorie costituisce, come si sa, uno degli argomenti più studiati della *Critica della ragione pura*, oltre che un tema ormai classico della letteratura critica su Kant, in sede sia storiografica che teoretico-speculativa. Già nella *Prefazione* Kant segnalava, licenziando la sua opera, l'*Hauptfrage*, la capitale questione cui confessava di annettere grandissima importanza, e a cui dava la seguente formulazione: «che cosa ed in che misura possono conoscere intelletto e ragione, indipendentemente da ogni esperienza?».

Ora, al di là delle fortune o sfortune del kantismo e del neokantismo, resta vero che la filosofia, dopo Kant, non ha mai potuto rinunciare a confrontarsi con la rivoluzione trascendentale, e con la questione deduzionale che la caratterizza. È un merito grande e indiscutibile del ritorno a Kant della seconda metà dell'800 l'aver riconosciuto la fisionomia schiettamente trascendentale dei problemi critici, di contro ai numerosi fraintendimenti in senso soggettivistico-psicologistico fiorenti intorno all'opera kantiana.

Già da tempo però la stagione del neo-kantismo appare conclusa. Si può forse indicare una data, a questo riguardo: il 1929, l'anno di pubblicazione del *Kantbuch* di Martin Heidegger, ma anche l'anno della famosa *Davoser Disputation* fra il filosofo di Messkirch e il neo-kantiano Ernst Cassirer. Si dipartivano di lì, com'è possibile sostenere con buona sicurezza, due direzioni profondamente diverse nell'interpretazione della deduzione trascendentale, e, più in generale, del senso della filosofia critica. Considerando la distanza che separava la sua 'ripetizione' dei problemi kantiani dal neokantismo, Heidegger osservava che per quest'ultimo il centro della problematica era rappresentato dal *terminus ad quem*, che in Cassirer si allargava alla totalità delle obiettivazioni dello spirito nella prospettiva di una filosofia della cultura. Leggendo invece la *Critica della ragione pura* come un progetto di fondazione della metafisica, che conduce verso un'analitica ontologica del-

ADINOLFI, Massimo

La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant

Collana: Filosofia e città

Sezione Monografie, 3

Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994

pp. 194; 22,5 cm.

ISBN 88-7104-872-5

© 1994 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 Napoli, via Chiatamone 7

00185 Roma, via dei Taurini 27

82100 Benevento, via Porta Rettori 19

20129 Milano, via Fratelli Bronzetti 11

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi

l'Esserci, Heidegger assumeva come problematica centrale il suo *terminus a quo* -, e cioè la domanda kantiana: «Che cos'è l'uomo?». Di conseguenza, la deduzione trascendentale non poteva essere più compresa a partire dal suo esito gnoseologico ed epistemologico, ma doveva esserlo piuttosto sullo sfondo di un altro problema fondamentale, quello della finitezza essenziale della natura umana. Non era questione da poco. Per Cassirer era già preparato il terreno delle formazioni simboliche, da cui risalire all'uomo, come *soggetto* trascendentale di forme costituenti; Heidegger chiamava invece in questione l'uomo quanto all'*esistenza*, al fine di conquistare il terreno per una riproposizione del problema del senso dell'essere. La coscienza dei limiti del programma cassireriano, volto ad una mera *Darstellung* dei fenomeni 'formali' della vita spirituale, oltre che del tutto estraneo ad un interesse per la dimensione ontologica del *Dasein*, ha facilitato da allora in poi la più ampia riscoperta novecentesca di temi metafisici ed ontologici in Kant.

Orbene, ci pare che in questa direzione una lettura di Kant possa essere ancora molto proficua, ben più che sul terreno epistemologico, sul quale Kant non ha avuto in fondo molta fortuna, dopo il trionfo dei vari positivismi del secolo scorso e di questo nostro. Oggi, per di più, il progetto kantiano di una critica della ragione scientifica - malgrado le forme aggiornate di 'razionalismo critico' - viene da più parti messo radicalmente in discussione, proprio a causa della sua prospettiva metafisica e morale, mentre le versioni del trascendentalismo, in circolazione soprattutto in area anglosassone sulla scia del saggio di P.F. Strawson sulla *Critica della ragione pura*, si sono andate via via 'indebolendo' a tal punto, da non rappresentare più un'alternativa soddisfacente alle varie declinazioni del pragmatismo diffuso nella filosofia di lingua inglese.

Al compito di una riproposizione di un'antropologia filosofica fondamentale, che rimase un *desideratur* dello stesso Kant, guarda dunque questa indagine. Il solco nel quale si iscrive è quello lasciato da Heidegger, non così il tentativo qui appena avviato di innestare la problematica dialettica nel seno della materia deduzionale. Se ed in che misura ciò comporti uno spostamento delle questioni, sarà la ricerca stessa a mostrarlo. Su questa strada, comunque, essa s'incontra, senza dimenticare contributi come quelli di P. Martinetti o A. Banfi, con una buona parte della tradizione di studi kantiani in Italia, dal secondo dopoguerra in poi. Pensiamo ai lavori, ancora oggi molto importanti, di A. Mas-

solo, P. Chiodi e L. Scaravelli, o a quelli, pur diversi tra loro, di A. Rigobello e P. Salvucci, e, in tempi più recenti, di F. Costa -, per non citarne che alcuni.

Benché non rinunci ad un esame puntuale dei testi, la ricerca non intende tuttavia fornire un contributo 'filologico' allo studio di Kant. È ben noto che la deduzione trascendentale è stato uno dei testi più scrupolosamente esaminati dalla *Kantsphilologie*: la tecnica di composizione e di stesura dell'opera, la manifesta insoddisfazione di Kant per l'esposizione della materia e le differenti redazioni della deduzione (dell'81 e dell'87) hanno ampiamente motivato i lavori di ricostruzione e interpretazione testuale di B. Erdmann, di E. Adickes e di H. Vaihinger, di H. J. de Vleeschauwer e di H.J. Paton, per citare solo i maggiori. Sicché il confronto con la mole di risultati prodotti dall'esigenza di una lettura critica dei testi deve ritenersi un obbligo ineludibile per qualsiasi ricerca sul tema, obbligo che si è cercato di adempiere, certo compatibilmente con lo specifico obiettivo filosofico di ripensare la natura metafisica e antropologica del problema stesso posto da Kant, e, come si diceva, riformulato dalla filosofia tedesca di questo secolo.

In questo modo, pur nella consapevolezza dei suoi limiti storico-critici e speculativi, questa indagine intende compiere un primo passo all'interno di un percorso più ampio, che preveda l'approfondimento di motivi kantiani attraverso lo studio degli sviluppi che la questione deduzionale ebbe - o che al contrario non poté avere, per il mutato quadro dei presupposti storici e teoretici - nell'epoca immediatamente postkantiana ed idealista di Jacobi, Fichte ed Hegel.

## SULLA VIA DELLA DEDUZIONE TRASCENDENTALE

1. *La critica della ragione pura*

Con una metafora giudiziaria, peraltro frequente in Kant, è introdotto nella *Vorrede* alla I ed. della *Critica della ragione pura* il più gravoso compito della ragione, la *conoscenza di sé*. Si tratta di istituire « un tribunale, che la garantisca nelle sue giuste pretese, ma possa per contro sbrigarsi di tutte le pretese senza fondamento, non mediante sentenze d'autorità, bensì in base alle sue eterne e immutabili leggi. E questo tribunale non è altro se non proprio la *critica della ragione pura* »<sup>1</sup>. Nelle sue linee generali, il progetto di una critica della ragione pura è ben noto: si tratta di pronunciare un giudizio su origine, validità e limite della conoscenza pura della ragione. Giudicare è, nella sua essenza, distinguere, separare; Kant intende: distinguere le giuste pretese da quelle senza fondamento [*grundlose*]. Ma come è possibile o cosa comporta un simile giudizio? Giudicare importa un taglio, una separazione. Il giudizio taglia via: è una *decisione*, « la decisione [*Entscheidung*] della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale »<sup>2</sup>. Bisogna dunque attendersi dal giudizio, dal taglio, la possibilità di afferrare il senso proprio e la portata di una critica della ragione pura.

Ora però, nelle pagine della *Vorrede*, la ragione è concepita come un'unità così perfetta, così perfettamente trasparente e compiuta in se stessa, da non dover far altro che investigare se stessa in vista della reclamata decisione circa la possibilità della metafisica. Pare, la ragione, starsene paga entro l'ampio cerchio delle sue proprie possibilità. Non si vede, in tanta razionale perfezione, come mai essa si trovi ad essere asse-

<sup>1</sup> I. KANT, *Critica della ragione pura*, a cura di G. COLLI, Bompiani, Milano 1987 (I ed., 1957, riveduta nel 1976), p. 10 [IV 9] (c'è ora in poi indicata con la sigla CRP). Fra parentesi quadre è dato il riferimento al volume e alla pagina del testo nell'edizione dei *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer (in seguito W. De Gruyter) 1902-1966.

<sup>2</sup> CRP, *ib.*

diata da problematiche e irresolubili questioni metafisiche aventi origine nella sua stessa natura<sup>3</sup>. Non si capisce come possa risultare particolarmente oneroso - come pure Kant afferma - il compito di un'auto-comprensione critica della ragione, se «ciò che la ragione trae completamente da se stessa non può nascondersi»<sup>4</sup>. Oppure vi è una *natura* della ragione che non può mai venire alla luce? È lecito domandarsi, in ogni caso, cosa abbia di veramente critico un simile concetto della ragione pura. E dove precisamente, lungo quale linea corra il taglio del giudizio.

Anche la sezione VII della *Einleitung* (ci muoviamo ancora - necessariamente - ai margini dell'opera kantiana) prova a dare un'idea di quella scienza affatto speciale che è denominata critica della ragione pura. Ma anche da lì non è facile estrarre quella indicazione determinata di cui siamo in cerca. La ragione pura è presentata come la facoltà dei principi [*Prinzipien*] assolutamente a priori della conoscenza. La critica ha il compito preliminare di valutare fonti e limiti [*Quellen und Grenzen*] della ragione, in vista di un sistema completo della ragione pura, ma aspira tuttavia a compiere questa impresa partendo essa stessa da principi [*aus Prinzipien*]<sup>5</sup>. Ora, che può voler dire una critica in base a principi della ragione, intesa in generale come facoltà dei principi? Non si sottrae così alla critica innanzitutto il fondamento della sua possibilità e legittimità? La critica, ci viene detto, assolve un compito preliminare. Dove e in base a che cosa può costituirsi una simile preliminarità?

La richiesta di principi per una critica della ragione deve evidentemente essere soddisfatta su un piano più originario di quello che può essere fissato dal concetto generale della ragione qui indicato, se non vuole semplicemente avvolgersi in circolo. Una traccia in questa direzione può venirci da una sezione poco studiata della *Methodenlehre*, *Sull'impossibilità di un appagamento scettico per una ragione pura in dissidio con se stessa*. Essa si trova quasi alla fine dell'opera, e costituisce uno dei punti più chiari di riflessione sul senso della riflessione critica intrapresa. La disciplina critica della ragione viene qui opposta alla mera censura scettica; questa ha di mira solamente i *facta* della ragione dogma-

tica, quella, invece, è in grado di condurre una «indagine radicale [*Ergründung*] delle fonti [*Quellen*] prime della nostra conoscenza», in vista di una determinazione dei limiti della ragione «sulla base di fondamenti a priori» [*nach Gründen a priori*]<sup>6</sup>. La questione critica si precisa come questione del fondamento: la critica prepara e garantisce la migliore fondazione [*bessere Grundlegung*] della ragione, risalendo alle fonti prime della conoscenza, determina e giudica «i diritti della ragione in generale, in base ai principi [*Grundsätze*] della sua originaria istituzione»<sup>7</sup>. D'altra parte, se l'uso puro della ragione abbisogna di una critica preliminare, è perché non ha in se stesso il suo proprio fondamento: la questione del fondamento, già solo come questione, si costituisce come critica della ragione pura. Non è dunque la critica a mettere in questione il fondamento, ma è il fondamento in questione a richiedere una critica della ragione<sup>8</sup>.

Il problema della critica - il problema che la critica stessa rappresenta - ha ricevuto una prima determinazione: critico è il pensiero del fondamento per una ragione in disagio, essenzialmente incerta del suo principio. Ciò vuol dire, per Kant: critico è il filosofare entro la condizione *finita* della ragione umana. Il problema del fondamento per una critica della ragione pura significa il modo d'essere finito della ragione umana.

Ora, che la filosofia kantiana sia una filosofia del finito e della finitudine, è cosa che difficilmente potrebbe oggi essere contestata. Pure, questo orientamento non deve condurre alla affrettata conclusione che la finitezza della ragione sia non il problema, ma soltanto il presupposto che controlla l'intera istituzione kantiana<sup>9</sup>. Certamente Kant non ha inteso dare una deduzione del finito: al modo, per esempio, degli idealisti. Tuttavia, nell'orizzonte della filosofia critica, del finito è perlomeno possibile una esposizione [*Erörterung*]. L'esposizione porta ad un chiarimento del concetto, non però conducendone una mera analisi, ma rivolgendosi direttamente ai fenomeni stessi. Non è un procedimento semplicemente logico, ma genetico e fenomenologico, un genere di

<sup>3</sup> Cfr. CRP, p. 7 [IV 7].

<sup>4</sup> CRP, p. 15 [IV 13].

<sup>5</sup> Cfr. CRP, p. 67 [III 43]. Va osservato che anche in CRP, p. 10 [IV 9] il compito critico consiste nella determinazione di fonti e limiti. Ma mentre lì riguardano la metafisica, qui concernono la ragione.

<sup>6</sup> CRP, p. 749 [III 495].

<sup>7</sup> CRP, p. 744 [III 491].

<sup>8</sup> Vogliamo ricordare la recente riproposizione della critica come questione del fondamento ad opera di M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 17-60.

<sup>9</sup> Così invece A. MASSOLO, *Introduzione all'Analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946, p. 61. Si tratta peraltro, di un pregevole studio, che ha contribuito in maniera decisiva com'è noto, allo svecchiamento dell'interpretazione kantiana in Italia.

ricerca che, nell'organizzazione della *Critica della ragione pura*, è affidata propriamente ad una esposizione solo a livello di estetica trascendentale, mentre, nell'analitica, è svolta dalla deduzione trascendentale. In ogni caso, l'esposizione è una modalità del lasciar vedere che si oppone in linea essenziale ad ogni sorta di costruttivismo metafisico; una modalità contrassegnata originalmente dalla finitezza della ragione umana per ciò, che è rimessa innanzitutto e fondamentalmente a ciò che è dato<sup>10</sup>.

In *Kant und das Problem der Metaphysik*, M. Heidegger ha adottato, per una caratterizzazione preliminare del tentativo di fondazione kantiana, il termine *analitica*: «L'analitica assume così la funzione di far vedere la genesi dell'essenza della ragion pura finita dal suo proprio fondamento»<sup>11</sup>; è qui esplicito il rinvio alla prima pagina dell'analitica dei concetti, in cui se ne ravvisa il compito nella «scomposizione - sinora poco tentata - della facoltà stessa dell'intelletto»<sup>12</sup>. Nel risalimento cioè ai primi germi e alle prime tracce [*Keime und Anlagen*] dei concetti puri nell'intelletto umano, Heidegger individua un «metodo di svelamento dell'origine», in cui viene in luce, si mette in mostra, in quanto da sé si mostra, «l'essenza dell'esserci umano»<sup>13</sup>, la sua *natura finita* - per dirla in termini kantiani.

In quanto finita, la ragione umana si scopre condizionata, indigente, bisognosa di riferirsi al dato dell'intuizione sensibile. Sicuramente la finitezza dell'intuizione, rimessa alla ricezione del dato, è il tratto più manifesto ed esplicito della finitezza della ragione umana. Ciò tuttavia non è esente da problemi. In che rapporto sta la passività dell'intuizione con l'attività dell'intelletto e della ragione? Finitezza vuol dire proprio passività dell'intuizione, oppure concerne più essenzialmente la ragione *tout court*? La finitezza è un carattere proprio dell'intuizione ricettiva, che si ripercuote poi sulle altre facoltà conoscitive limitandone l'uso, come sembra suggerire l'andamento stesso della *Critica*, oppure la

<sup>10</sup> Nel *Duisburgische Nachlass* (1775), il compito che la CRP rimette alla deduzione trascendentale, è affidato invece alla *esposizione dei fenomeni*, che vien fatta consistere nella determinazione del fondamento della possibilità dell'esperienza. Essa si oppone all'esposizione fallace di un puro pensato, in quanto rinvia alla necessità di un dato. Cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Garland, New York & London 1976 (I ed. Paris 1934-1937), t. I, p. 179, pp. 274-275.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, p. 45.

<sup>12</sup> CRP, p. 121 [III 84].

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *cit.*, pp. 43-44.

ragione è fin dall'inizio e come tale finita in se stessa? Non siamo ancora in grado di dare soluzione a questo problema. Per ora, possiamo infatti solo indicare le linee generali del progetto kantiano.

Orbene, datità dell'intuizione e spontaneità del concetto circoscrivono per Kant le possibilità teoretiche essenziali di un ente finito. Per noi uomini significano: recettività sensibile, spontaneità intellettuale. La distinzione dei due ceppi [*Stämme*] della conoscenza umana serve per il momento al solo fine di introdurre e predisporre il piano di lavoro della *Elementarlehre*; in base ad essa, tuttavia, è forse possibile fin d'ora tenere d'occhio l'ampiezza essenziale che la ragione può dominare con lo sguardo [*übersehen*]<sup>14</sup>. Kant ci viene incontro con un paragone felice:

«La nostra ragione pura non è, per così dire, un piano di estensione interminabile, i cui limiti siano conoscibili solo in generale, ma deve essere piuttosto paragonata ad una sfera, il cui raggio può essere determinato dalla curvatura di un arco della sua superficie (dalla natura delle proposizioni sintetiche a priori), in modo tale che sia possibile stabilire con sicurezza il volume e la delimitazione di questa sfera. Al di fuori di questa sfera (campo dell'esperienza), la ragione non trova nulla come oggetto»<sup>15</sup>. Ciò che è determinante nella ripresa kantiana di un'immagine che appartiene al fondo remoto della tradizione filosofica occidentale non è tanto ciò che essa immediatamente dà a vedere: solidità e perfetta compiutezza, stabilità e misura, concentrazione compatta di tutti i punti e rigorosa determinazione, quanto piuttosto ciò che a prima vista non si mostra: la tensione in essa racchiusa, le sollecitazioni composte in equilibrio, le forze in quell'equilibrio trattenute. Il tracciato della sfera, è questo che ci preme rilevare, non è disegnato da una ragione per sé, ontologicamente separata e orgogliosamente esclusiva, bensì da una ragione *incurvata dalla materia*, come ha detto con buona efficacia V. Mathieu<sup>16</sup>: piegata cioè e costretta *gioco forza* entro limiti.

Gioco forza, *aus Not*, dice Kant: la ricapitolazione conclusiva dell'analitica trascendentale sta sotto questa domanda: possiamo star contenti o dobbiamo accontentarci del lembo di terra che abitiamo? È questa una possibilità, oppure una dura necessità? Veramente abitiamo questa

<sup>14</sup> CRP, p. 709 [III 465].

<sup>15</sup> CRP, p. 752 [III 497].

<sup>16</sup> Cfr. V. MATHIEU, *La filosofia trascendentale e l'«Opus postumum» di Kant*, vol. di «Filosofia», Torino 1957, pp. 96-98.

terra, nostro saldo dominio e possesso, edificando e stabilendoci in essa, oppure siamo sempre mossi dal desiderio inestinguibile di abbandonarla? Con ciò, la critica della ragione pura si raccoglie finalmente intorno al suo problema fondamentale: qual è il destino [Schicksal] della ragione umana? Quale il senso dell'umiliazione che la ragione è costretta a subire in sede critica<sup>17</sup>? È essa originariamente rimessa al campo dell'esperienza, oppure ha una destinazione trascendente? È il condizionamento sensibile una limitazione solamente di fatto del diritto assoluto della ragione, oppure è la ragione in linea di diritto, e cioè essenzialmente, assegnata all'esperienza, cosicché ogni uso trascendente costituisce un suo snaturamento (dettato magari da altri interessi e da altre esigenze, per esempio di natura pratica)? Pure, può darsi che non si disponga ancora, mediante questa alternativa, di un accesso appropriato al problema della natura della ragione.

In luogo tuttavia di procedere ad una mera collazione di testi kantiani, che lungi dall'essere garanzia di obiettività si presta invece spesso alle più arbitrarie ricostruzioni, si deve lasciare che sia la stessa questione generale della critica della ragione pura a preparare il terreno per una adeguata comprensione del quesito antropologico fondamentale cui mettono capo, in ultimo, le domande della filosofia trascendentale<sup>18</sup>.

Tale questione generale è nominata nella deduzione dei concetti puri dell'intelletto, nel luogo in cui è a tema la possibilità dell'esperienza<sup>19</sup>. La forma di *quaestio iuris*, data al problema deduzionale, non è esteriore<sup>20</sup>, e non copre affatto la portata antropologica del problema; l'op-

<sup>17</sup> Cfr. CRP, p. 712 [III 467]. Si rammenti anche che nel § 13 della CRP, il concetto di destino è annoverato fra quei concetti che andrebbero messi sotto accusa e interrogati quanto al fondamento del loro uso.

<sup>18</sup> Alla domanda *cos'è l'uomo?* è infine ricondotta, com'è noto, nell'introduzione alla Logica del 1800, dunque a conclusione della vicenda filosofica kantiana, la critica trascendentale del sapere, del fare e dello sperare.

<sup>19</sup> È noto che la formulazione del problema della deduzione trascendentale subisce delle oscillazioni significative nel testo kantiano, non solo fra una edizione e l'altra della CRP, ma anche all'interno della stessa edizione. Riteniamo tuttavia che il problema possieda una determinata unità teoretica, che simili slittamenti non debbano oscurare. Per una prima indicazione generale, cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., t. II, pp. 390-391.

<sup>20</sup> Il giudizio sulla forma esteriore della deduzione è di Heidegger, cit., p. 79 e ss., e si alimenta della polemica con il neokantismo. Per il neokantismo, la questione trascendentale si pone in termini di valore, e più precisamente di validità del fatto della scienza, ricavando però dal fatto stesso le condizioni che ne giustificano la deduzione. Ora però,

posizione del diritto al fatto, rivela anzi il *potere* di un essere ragionevole finito, l'uomo, di prendere, rispetto al piano dell'esperienza, al fatto, quella distanza da cui soltanto può essere elevata la domanda sulla sua possibilità. Il trascendentale suppone questo potere, questa facoltà [Vermögen], che Kant chiama facoltà della ragione pura. Nella ragione pura, nella sua domanda circa il diritto, l'uomo scoprirà di non appartenere necessariamente a nessun ordine di fatto.

Questa scoperta non fu per Kant facile: sarà forse utile allora conoscere le difficoltà che ne segnaron il cammino nei lunghi, laboriosi anni di preparazione della *Critica*.

Indicando nella questione della destinazione della ragione umana il problema fondamentale della *Critica della ragione pura*, diamo evidentemente una ben determinata direzione interpretativa alla nostra lettura dell'opera kantiana. Non crediamo, in effetti, che la questione metafisica, da cui dipendono secondo Kant i più alti fini dell'esistenza umana, sia affrontata semplicemente nell'applicazione dei risultati dell'analitica trascendentale, in base ai quali una metafisica speculativa non è più possibile. Questa impostazione, peraltro largamente prevalente fra gli studiosi, incontra sicuramente l'intenzione di Kant di sbarazzarsi una volta per tutte delle artificiose costruzioni dogmatiche di scuola, ma non consente di riconoscere come la problematica metafisica non sia riguardata dalla critica solo *dopo* che si è assicurato, in sede analitica, il dominio della ragione sull'esperienza, ma *nell'atto stesso* in cui la ragione si insignorisce del mondo. Quest'atto prende senso solo in vista dell'orizzonte metafisico in cui e da cui è *de-ciso*. Ciò significa: la fondazione della possibilità dell'esperienza prende senso solo dall'impossibilità di una fondazione metafisica, e dalla fondazione di questa impossibilità metafisica. L'intreccio di metafisica e critica è il vero destino della ragione umana.

## 2. Auf welchem Grunde?

Dal 1770, anno della *Dissertatio*, al 1781, anno in cui si pubblica a Riga, presso l'editore Hartknoch, la *Critica della ragione pura*, Kant tace. Sebbene nelle sue lettere egli manifesti più volte la speranza di poter dare alle

il profilo giuridico della deduzione non va tanto riconosciuto nella giustificazione del fatto, quanto nella contestazione del fatto da cui sorge la domanda trascendentale *quid iuris?*

stampe il suo lavoro nel giro di poco tempo, la pubblicazione è sempre rinviata. A cose fatte, in una lettera a Bernoulli del 16 novembre 1781, Kant indica nell'«origine del lato intellettuale della nostra conoscenza» «la difficoltà nuova e non prevista» che causò il ritardo della pubblicazione<sup>21</sup>. Il primo segnale di questa difficoltà lo troviamo nella famosa lettera a Marcus Herz, del 21 febbraio 1772, in cui è posta la domanda veramente cruciale, «la chiave di tutti i misteri della metafisica, che finora è rimasta celata a se stessa», e che Kant formula nel modo seguente: «su quale fondamento [auf welchem Grunde] poggia la relazione fra ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto?»<sup>22</sup>.

Questa domanda non avrebbe nessuna particolare rilevanza se non fosse stata accompagnata da un'inequivocabile parola di condanna, portata su tutta la tradizione metafisica da Platone a Leibniz, costretta a rifugiarsi nel *Deus ex machina* dell'*influxus hyperphysicus* o dell'*harmonia preestabilita*. Tale soluzione pare ora addirittura insensata a Kant, che non vede altra possibilità di determinare origine e validità delle nostre conoscenze se non quella di condurre un'analisi immanente del nostro intelletto. Vediamo dunque come prosegue Kant: «Se la rappresentazione contiene solo il modo in cui il soggetto è impressionato dall'oggetto, è facile comprendere come essa sia conforme a questo nel modo in cui un effetto lo è alla sua causa e come questa determinazione del nostro animo possa rappresentare qualcosa, cioè avere un oggetto. Le rappresentazioni passive o sensibili hanno dunque una relazione concepibile con gli oggetti, e i principi che vengono derivati dalla natura della nostra anima hanno una validità concepibile per tutte le cose, in quanto queste possono essere oggetto dei sensi. Parimenti: se ciò che in noi si chiama rappresentazione fosse attivo riguardo all'oggetto, se fosse cioè essa a produrre l'oggetto, al modo in cui ci si rappresentano le conoscenze divine come archetipi delle cose, potrebbe essere compresa anche la loro conformità con gli oggetti. Dunque si può almeno comprendere la possibilità tanto dell'*intellectus archetypus*, sulla cui intuizione si fondano le cose stesse, quanto dell'*intellectus ectypus*, che ricava i *data* della sua operazione logica dall'intuizione sensibile. Senonché né il nostro intelletto è la causa dell'oggetto tramite le sue rappresentazioni (eccettuati gli scopi buoni in morale) né l'oggetto è la causa delle

<sup>21</sup> I. KANT, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Mito, Il Melangolo, Genova 1990, p. 114.

<sup>22</sup> I. KANT, cit., p. 65.

rappresentazioni dell'intelletto (*in sensu reali*). I concetti puri dell'intelletto non devono dunque essere astratti dalle impressioni dei sensi né esprimere la ricettività delle rappresentazioni tramite i sensi, ma devono bensì avere le loro fonti nella natura dell'anima; tuttavia non in quanto essi sono causati dall'oggetto né in quanto producono l'oggetto stesso»<sup>23</sup>.

Il giro di considerazioni riprodotto è a ragione reputato la più notevole anticipazione della problematica della deduzione trascendentale della problematica, beninteso, perché non v'è dubbio che Kant non disponga ancora di un preciso progetto di soluzione. Sembra ad ogni modo opportuno provare a gettare qualche luce sull'oscurità che preoccupa Kant nella lettera all'amico dottore.

Guardiamo allora innanzitutto in avanti, alla *Critica della ragione pura*: possiamo renderci conto, in questo modo, della distanza che ancora separa Kant dal punto di vista critico. È sufficiente a questo scopo portare l'attenzione su un paio di elementi di contorno della lettera.

In primo luogo, sebbene Kant sembri aver tra le mani qualcosa in più del semplice profilo della questione, affida alla filosofia trascendentale il solo compito di una riduzione di tutti i concetti della ragione assolutamente pura ad un numero determinato di categorie: non si fa cenno a quelle ricerche che rifluiscono nella deduzione trascendentale.

In secondo luogo, e principalmente, l'intera problematica sta sotto quella divisione fra fenomenologia generale e metafisica, che Kant aveva già esposto nella lettera a Lambert d'accompagnamento alla *Disseratio*. La fenomenologia generale vi era definita come una scienza soltanto *negativa* in cui sono determinati «validità e limiti dei principi della sensibilità»<sup>24</sup>. Orbene, l'intero problema del fondamento del rapporto della rappresentazione con l'oggetto è situato nell'area della metafisica, la quale si occupa soltanto della parte intellettuale della nostra conoscenza, e sorge dunque come problema del rapporto del concetto puro dell'intelletto con la cosa come essa è, e non come appare sensibilmente. H. J. De Vleeschauwer ha ritenuto pertanto che l'oggetto di cui si parla in questo scritto sia ancora la cosa in sé<sup>25</sup>. La difficoltà deriverebbe dunque essenzialmente dal fatto che Kant non ha

<sup>23</sup> I. KANT, cit., pp. 65-66.

<sup>24</sup> I. KANT, cit., p. 59.

<sup>25</sup> Cfr. H. J. DE VLEESCHAUWER, cit., t. I, p. 255.

ancora rinunciato all'*usus realis* dell'intelletto puro, all'ancoramento metafisico della facoltà superiore della conoscenza al mondo metasensibile delle *res, sicuti sunt*, sebbene questo gli risulti assolutamente problematico.

Ciò impone di riconsiderare uno dei *topoi* della ricezione filosofica del kantismo: l'immagine dualizzata dell'uomo, qual è fissata nella *Dissertatio* del '70, e quale troviamo messa in questione nella lettera del '72. Qualsiasi rappresentazione della filosofia kantiana, che si limiti infatti a mettere da una parte la sensibilità, dall'altra l'intelletto, da una parte la passività dell'intuizione, dall'altra la spontaneità del concetto, a mettere semplicemente l'uno accanto all'altro i due ceppi della conoscenza umana, come nelle presentazioni del tutto esteriori che Kant peraltro darà sempre in pagine introduttive o in qualche senso meramente didattiche o espositive; qualsiasi soluzione che non provi a pensare i termini del loro rapporto altrimenti che come esterni, estrinseci, e questo stesso rapporto altrimenti che come necessariamente accidentale; qualsiasi rappresentazione cosiffatta resta ferma ai dati del problema così come Kant li formula ancora nel febbraio del '72, ed è per questo inevitabilmente destinata a travisare l'impostazione trascendentale cui Kant perverrà solo più tardi, e che doveva costituire, con il rifiuto dell'alternativa metafisica, un ripensamento veramente radicale della questione del fondamento. Il dualismo è dunque più la forma con la quale le questioni metafisiche si presentano in Kant, che non la loro soluzione (o liquidazione). Più precisamente: è la forma in cui la metafisica diviene questione, problema. L'importanza che assegnamo a questo documento si deve dunque a ciò, che esso fa vedere come il criticismo cominci, per dir così, dal dualismo, ma non termini semplicemente con esso.

Se ora guardiamo indietro, alla tradizione che Kant andava ormai lasciandosi alle spalle, ebbene non possiamo non riconoscere, con P. Chiodi, che la lettera ad Herz del '72 deve la sua importanza a ciò, che in essa matura perlomeno, e definitivamente, il rifiuto del piano sul quale veniva necessariamente impostato il problema del rapporto con l'oggetto: quello metafisico del fondamento incondizionato, che fonda in virtù della sua propria presenzialità, intesa come coincidenza piena di questo ente con se stesso, e la cui causalità s'intende come il potere di determinare un effetto in conformità a sé<sup>25</sup>. È infatti escluso tanto che

<sup>25</sup> Cfr. l'importante volume di P. CHIODI, *La delusione nell'opera in Kant*, ed. di «Filosofia», Torino 1961, in part. §§ 4-6 (pp. 73-80).

sia l'oggetto a causare il concetto, quanto che sia il concetto la causa dell'oggetto. Ciò che tuttavia va notato particolarmente, è che il tramonto della possibilità di una fondazione assoluta è decretato semplicemente in base a ciò, che il genere di soluzione metafisica del problema del fondamento risulta incompatibile con la realtà di un *intelletto umano* che non è divino, né animale, che non ha cioè il potere di creare le cose, ma neppure è ridotto ad un rango meramente passivo, imitativo. La lettera ad Herz mette dunque in vivo risalto la correlazione fra problema del fondamento e problema della natura umana. Vi è un altro aspetto che deve essere considerato a questo riguardo.

Kant trova qui comprensibile tanto la possibilità dell'*intellectus archetypus* quanto quella dell'*intellectus ectypus*, mentre è un punto fermo della *Critica della ragione pura*, che, al contrario, un intelletto dotato di un potere intuitivo «sarebbe esso stesso un problema»<sup>27</sup>. E vedremo presto come anche dal lato della sensibilità le cose non restino immutate nel passaggio dalla *Dissertatio* all'estetica trascendentale. Questo capovolgimento dà comunque, fin d'ora, l'esatta misura della rivoluzione che Kant si avviava a compiere. Solo mantenendo il senso di questo ribaltamento si può comprendere la foga con la quale Kant s'avventa sul problema della corrispondenza del concetto con l'oggetto, che gli risulta sorprendentemente nuovo, salvo poi elencare, per esso, quel genere di soluzioni che non lo convince più<sup>28</sup>. Ciò che veramente vi è di nuovo qui, in effetti, è solo la fermezza con la quale è presa la decisione che non sia più Dio, ma l'uomo stesso (la ragione umana), il fondamento del rapporto con l'oggetto. La critica della ragione pura avrà dunque il significato di rendere definitivamente insostenibile una metafisica in forma teologica<sup>29</sup>.

Questa considerazione ci consente infine di riservare un particolare apprezzamento all'esitazione appena percettibile nell'espressione «ciò che in noi si chiama rappresentazione» [*was man in uns Vorstellung nennt*]. La circospezione con la quale Kant nomina la rappresentazione in noi parla in realtà più chiaramente di una dichiarazione manifesta: non è questa una implicita presa di distanza dalla filosofia rappresenta-

<sup>27</sup> I. KANT, *CRP*, p. 330 [III 212].

<sup>28</sup> È un'osservazione che dobbiamo a M. CLAVEL, *Critique de Kant*, Flammarion, Paris 1980, pp. 159-160.

<sup>29</sup> Cfr. su questo punto G. GRANT, *L'épiqueur ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris 1970, pp. 60 e ss.

zionale, e dal suo presupposto, quello della separazione di soggetto ed oggetto<sup>32</sup>. Non dovremmo essere messi fin d'ora sull'avviso che la tradizionale concezione della soggettività, culminata nella monade rappresentativa di Leibniz, era ciò che propriamente doveva essere messo in discussione? Cos'è quel noi, da cui è fuori l'oggetto? O cos'è quella rappresentazione, che ha il privilegio di risiedere in noi, e che significa questo aver sede in noi? Come è possibile in questi termini, un rapporto di ciò che è in noi con l'oggetto fuori di noi?

Simili interrogativi complicano evidentemente la soluzione di un problema, che affannerà Kant ben più dei tre mesi previsti nel '72. Una cosa sola sembra fin d'ora chiara, che il senso dell'oggettività non potrà più essere demandato ad un fondamento archetipale [*Urbilder*], né meramente raffigurato e riprodotto in una copia sensibile [*Abbild*]: davvero in Kant la modernità s'annuncia come epoca dell'immagine del mondo, del mondo posto in immagine [*Bild*]<sup>33</sup>.

La lettera ad Herz del 1772 riproduce in piccolo la partita che verrà poi giocata dalla critica della ragione. Il centro della lettera è ben individuato nel problema: come possono riferirsi le rappresentazioni intellettuali all'oggetto. In gioco, tuttavia, non è una questione gnoseologica in senso stretto, se essa comporta nientemeno che il congedo di Dio dal mondo dell'uomo. Ciò non si tradurrà, beninteso, in una semplice ribattitura della ragione sull'esperienza, ma in una integrale presa a carico della funzione *meta*-fisica, attribuita tradizionalmente a Dio, da parte della ragione, in termini di trascendentalità dell'esperienza umana del mondo. È bene tenere presente l'ampiezza di significati implicati, per evitare poi di intendere il trascendentale come un mero presupposto logico, come nelle recenti riprese analitiche degli argomenti trascendentali, invece di scorgervi un a priori antropologico fondamentale.

<sup>32</sup> Cfr. M. CLAVEL, cit., pp. 159 e ss.

<sup>33</sup> È evidente il riferimento al saggio di M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sestieri interrotti* Firenze 1984, pp. 71-101. (Cfr. anche, dello stesso autore, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnatura*, Adelphi, Milano 1987, pp. 393-427). L'oggetto è posto in immagine; è un *positum*. Con riguardo alla capacità sintetica del pensiero dovremmo dire piuttosto: è un *com*-posto. Ad ogni modo, poiché la questione impegna tutt'intera la dottrina kantiana dell'oggettività, resta per noi da vedere se Kant abbia veramente ridotto il senso dell'essere alla posizione della cosa, o se invece non conservi per lui una maggiore ampiezza.

### 3. L'estetica trascendentale

Vi è una ragione importante e fondamentale per la quale l'*Elementarlehre* prende l'avvio da una dottrina della sensibilità, ed è che «le uniche condizioni, sotto le quali gli oggetti della conoscenza umana siano dati, precedono le condizioni, sotto le quali i medesimi oggetti vengono pensati»<sup>34</sup>. Questa tesi non è affatto ovvia né scontata. Nel 1770 Kant non avrebbe potuto sostenerla in alcun modo. La *Dissertatio* era infatti impegnata a discriminare e separare il sensibile dall'intelligibile, il soggettivo dall'oggettivo, l'apparenza dalla realtà. Ciò che cade sotto i sensi è lì mera apparenza soggettiva, in nessun modo riferibile alla realtà dell'oggetto pensata dall'intelletto. Il lettore della *Dissertatio* poteva ben attendersi da Kant una metafisica, una volta portato a termine il compito propedeutico della distinzione del sensibile dall'intelligibile<sup>35</sup>. In realtà, Kant prende un'altra strada. Che le condizioni della sensibilità precedano le condizioni della pensabilità degli oggetti, dei medesimi oggetti che sono dati ai sensi, significa che l'intelletto non può più trovare il proprio oggetto che là dove esso è dato, nell'intuizione sensibile.

Dobbiamo perciò guardarci dall'impressione di una completa consonanza di vedute fra la *Dissertatio* del '70 e la *Critica* dell'81, anche solo limitatamente all'estetica trascendentale. È senz'altro vero che, nel lungo decennio di gestazione della *Critica*, le ricerche siano state dirette quasi esclusivamente sulla logica trascendentale, ma da ciò non segue affatto che l'estetica non ne sia stata riguardata<sup>36</sup>. La caduta del *mundus intelligibilis*, precipitato nelle nebbie dell'illusione dialettica, non è affatto senza conseguenze per la portata ontologica della sensibilità, per il *mundus sensibilis*. Kant sembra anzi guidato proprio dalla preoccupazione di non perdere questo mondo a vantaggio di un mondo puramente intelligibile. La spiegazione della «natura fondamentale della

<sup>34</sup> CRP, p. 71 [III 46].

<sup>35</sup> A ciò sembra rinvviare la conclusione della *Dissertatio*: «Et haec quidem de Methodo, potissimum circa discrimen sensitivae atque intellectualis cognitionis, quae si aliquando curatio indagatione ad amassim redacta fuerit, scientiae propedeuticae loco erit, omnibus in ipsos Metaphysicae recessus penetraturis immensum quantum profuturum» (la trad. it., a cura di A. LAMACCHIA, è edita da Liviana, Padova 1967, col titolo: *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*).

<sup>36</sup> Già A. MASSOLO osservava che il problema della sensibilità non è affatto risolto nel '70, essendo esso per Kant innanzitutto il problema del rapporto estetico-logico. Cfr. cit., p. 34.

conoscenza sensibile in generale», contenuta nel § 8 dell'estetica trascendentale e diretta contro la filosofia di Leibniz e Wolff, taglia corto con la rappresentazione delle cose in sé. Ciò che appare non ha più dietro di sé una realtà metafisica piena, sostanziale; se l'intuizione sensibile si mantiene per così dire all'apparenza delle cose, gli è perché le cose stesse sono solo apparenze. Non vi è confusione o oscurità nel senso. L'oscuro (o il chiaro) sono qualità logiche della conoscenza; il senso dà invece il contenuto della conoscenza, ciò che è propriamente da conoscere<sup>35</sup>. L'intelletto lavora ora al servizio dell'intuizione per la determinazione di ciò che in essa è dato, senza più aver bisogno del termine di riferimento della cosa in sé: «Nell'esperienza, d'altronde, non ci si cura mai di cercare tale termine di riferimento»<sup>36</sup>. Ciò produrrà, come avremo modo di vedere, un contraccolpo sul piano del pensiero, con la scissione di intelletto e ragione. Per il momento, però, dobbiamo dedicarci all'analisi della sensibilità, prestando la massima attenzione a ciò, che Kant utilizza per questa nuova impostazione critico-trascendentale l'impianto già collaudato nella *Dissertatio* entro coordinate metafisiche di tipo tradizionale<sup>37</sup>.

Converrà prendere le mosse proprio dalla coppia di concetti apparenza/cosa in sé. È uno degli insegnamenti più spesso ripetuti nella *Critica*, infatti, che l'oggetto si può intendere «in un duplice significato, cioè come apparenza oppure come cosa in se stessa [in zweierlei Bedeutung, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst]»<sup>38</sup>. Apparenza è l'oggetto così come si presenta nell'esperienza; cosa in sé, invece, l'oggetto così come è in se stesso, a parte dall'esperienza in cui si presenta. Poiché la presentazione originaria di qualcosa può avvenire soltanto nell'intuizione, e poiché l'intuizione è per noi uomini solamente sensibile, l'apparenza viene definita da Kant «l'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica [der unbestimmte Gegenstand einer empirischen

<sup>35</sup> Cfr. CRP, pp. 97-98 [III 66]. Sul tema, è utile M. ALEXANDRE, *Lecture de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1961.

<sup>36</sup> CRP, p. 86 [III 57].

<sup>37</sup> Il nostro esame dell'estetica trascendentale si limiterà solo ad alcuni punti problematici essenziali. Per uno studio complessivo dell'estetica trascendentale, resta un punto di partenza irrinunciabile il voluminoso lavoro di H. VAHNINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 voll., Stuttgart, 1881-1892, rist. Scientia, Aalen 1970.

<sup>38</sup> CRP, p. 31 [III 17]. Si può seguire G. Colli nella traduzione di *Erscheinung* con apparenza, pur dovendosi utilizzare fenomenico e fenomenicità per indicare ciò che appartiene o si riferisce in qualche senso all'apparenza. Il termine fenomeno è invece riservato a ciò che con esso si è inteso da Husserl in poi.

*Anschauung*»<sup>39</sup>. Tale definizione costringe evidentemente a guardare più a fondo, nella struttura fondamentale dell'intuizione. Deve venire infatti in chiaro se e in che misura Kant accolga il significato metafisico della cosa in sé; se, per meglio dire, il duplice significato della cosa, cui Kant tiene come ad una novità decisiva, riproduca semplicemente schemi consolidati della tradizione filosofica, o acquisti invece un senso propriamente critico.

L'intuizione è il modo immediato e diretto di riferimento all'oggetto<sup>40</sup>; essa è sempre orientata sull'oggetto. È necessario bensì che l'oggetto sia dato, perché possa essere intuito. Ciò tuttavia deve significare che l'oggetto è dato non altrimenti che nell'intuizione. L'intuizione intuisce al modo della ricezione di ciò che è dato. All'intuizione dell'oggetto appartiene dunque in generale la ricezione. Essa è intesa a sua volta, nell'orizzonte, almeno, della capacità di ricevere rappresentazioni che è propria di noi uomini (sensibilità), come una modificazione [*Affektion*], mediante cui l'oggetto è dato. Questa modificazione è poi interpretata come l'effetto prodotto dall'oggetto sulla nostra sensibilità, come sensazione [*Empfindung*]. La sensazione dipende dunque dalla presenza dell'oggetto dato nell'intuizione. Alla sensazione vien fatta infine corrispondere, nell'oggetto, la materia [*Materie*]. Questa, allora, non è la cosa in sé, in quanto appartiene ancora e propriamente all'oggetto, che appare nell'intuizione empirica.

All'apparenza pertiene tuttavia originariamente, oltre alla materia di cui è costituita, anche la forma, ossia il modo in cui essa è costituita come tale. La distinzione, nell'intuizione, di forma da materia è giustificata, in un passaggio invero troppo breve del § 1 dell'estetica trascendentale, semplicemente in base a ciò, che non può essere sensazione ciò in cui le sensazioni debbono essere ordinate e venir poste. Tale forma deve pertanto trovarsi già pronta e aver sede nell'animo [*im Gemüte*]. Se tuttavia ha un senso trascendentale la determinazione di purezza apriorica che le compete, ciò va inteso nel senso che la forma può essere considerata e conosciuta separatamente da ogni sensazione. A ciò Kant aggiunge solamente che «la forma pura della sensibilità si chiamerà inol-

<sup>39</sup> CRP, p. 75 [III 50].

<sup>40</sup> CRP, *ib.* Per tutta l'esposizione seguente, si fa riferimento al § 1 dell'estetica trascendentale. Va avvertito anche che la nozione di oggetto è usata qui per lo più al modo in cui la usa Kant nell'estetica, e cioè con una certa libertà, per indicare generalmente solo ciò che non appartiene al soggetto, né in senso empirico né in senso trascendentale.

tre essa stessa *intuizione pura*»<sup>41</sup>. Il chiarimento di quest'ultimo concetto è rinviato alle sezioni sullo spazio e il tempo. Bisogna notare infine che solo nel punto in cui è posta la domanda intorno a ciò che spazio e tempo sono, compare all'orizzonte del problema estetico la cosa in sé. La parola più chiara, a questo proposito, è pronunciata da Kant là dove è insegnata «l'idealità dello spazio riguardo alle cose, quando esse sono considerate in se stesse dalla ragione, cioè senza che si tenga conto della costituzione della nostra sensibilità [die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden]»<sup>42</sup>.

Fermiamoci qui, poiché abbiamo tutti gli elementi che sono necessari ad una prima, approfondita discussione. Non intendiamo infatti moltiplicare inutilmente le citazioni. In primo luogo perché, dopo secoli di approfondita letteratura sull'argomento, non è certo indispensabile condurre un esame strettamente filologico dei testi kantiani. È nostra intenzione, infatti, tentare soltanto un'esercitazione, un saggio, una prova: come ebbe a dire E. Paci, si tratta di vedere se la *Critica* sia ancora una palestra frequentabile per il pensiero contemporaneo<sup>43</sup>. Ed è vero: non si rende il dovuto omaggio ad un grande pensatore se non si prova ad utilizzare ancora e nuovamente gli attrezzi che egli ha messo a disposizione per il pensiero. In secondo luogo, perché spesso si finisce col provocare, accumulando testi su testi, citazioni su citazioni, più contraddizioni di quante non siano effettivamente imputabili all'autore. E soprattutto si finisce coll'oscurare, dietro l'immensa mole dell'erudizione, la difficoltà reale intorno a cui si affanna il suo pensiero, e a cui sono riconducibili più o meno direttamente tutti gli altri scompensi e squilibri.

#### a. La sensazione

Prendiamo allora le mosse dal punto più basso, dalla sensazione. Qual è lo statuto della sensazione? La sensazione, ci viene spiegato, è una modificazione o affezione. Essa ha un ufficio importante: soltanto tramite la sensazione l'oggetto può essere intuito: intuito nel modo della

<sup>41</sup> CRP, p. 76 [III 50].

<sup>42</sup> CRP, p. 84 [III 56].

<sup>43</sup> E. PACI, *Critica dello schematismo trascendentale*, in «Rivista di Filosofia», 1955, 46, pp. 387-414, 1956, 47, pp. 37-56. L'espressione è riferita invero al solo capitolo sullo schematismo trascendentale.

ricezione. Ora però, Kant stabilisce una distanza fra la sensazione e l'oggetto, nel momento in cui distingue materia da sensazione; e tuttavia è perlomeno chiaro che la sensazione non da altro può provenire che dall'oggetto: e dall'oggetto, com'è detto chiaramente, dato nell'intuizione. Raggiungiamo così subito una prima conclusione: la cosa in sé è qui completamente fuori gioco, la sensazione non proviene da essa, come invece si è abituati a pensare, ma dall'oggetto stesso così com'è intuito nell'intuizione ricettiva. Con ogni chiarezza non è contemplata qui un'affezione trascendente da parte della cosa in sé. Siamo ben consapevoli che altrove le cose non sono così semplici, che la tanto discussa azione causale della cosa in sé sulle strutture ricettive del soggetto sarà in molti altri luoghi ventilata, ma riteniamo di dover dare il massimo risalto a queste proposizioni iniziali della *Critica*, perché esse hanno quasi il valore di definizioni, e perché da esse è dato per inteso che l'estetica trascendentale non può non circoscrivere fin dall'inizio e definitivamente la propria indagine esclusivamente a ciò che nell'intuizione è dato, e al modo in cui esso è dato<sup>44</sup>, secondo quell'attitudine espositiva che abbiamo detto caratterizzare il progetto critico kantiano.

Non va tuttavia nascosta la difficoltà di queste righe. Intuizione vuol dire immediatezza; sensazione, invece, in quanto effetto dell'oggetto, mediatezza. L'intuizione si riferisce immediatamente agli oggetti, ma lo fa mediante la sensazione. Nell'intuizione è dato immediatamente l'oggetto; ciononostante, dice Kant, il reale o la materia di esso *corrisponde semplicemente alla sensazione*. Sembra qui che si produca una contraddizione. Domandiamoci tuttavia: *dove* ha luogo la sensazione? Evidentemente non nell'oggetto. Ma neppure solamente nel soggetto: se infatti la sensazione, ossia il rapporto mediato all'oggetto, non si stabilisce immediatamente nell'intuizione dell'oggetto stesso, questo sarebbe irrimediabilmente perduto, non potendo in nessun modo essere raggiunto dalla sensazione e in essa. Kant invece tiene ben ferma la possibilità di intuire proprio l'oggetto per il tramite della sensazione. La sensazione è

<sup>44</sup> Interessante è invece il confronto con la *Dissertatio*, dove la definizione della sensibilità presuppone l'azione causale della cosa in sé sullo stato rappresentativo del soggetto. Cfr. ad es. § 4: «sensatio, quae sensibilis repraesentationis Materiam constituit, praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti, quatenus ab isto obiecto est modificabilis». La presenza dell'oggetto non è immediatamente intuita, ma arguita sulla base della sensazione. Cfr. S. VANNI ROVICANI, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1988 (1945) pp. 84-86.

certamente una rappresentazione soggettiva, e tuttavia solo con essa ci è dato qualcosa, una *realtà*, a partire dalla quale un oggetto può apparire ed essere così ricevuto nell'intuizione sensibile.

Si potrebbe pensare tuttavia, con un occhio a certe istanze critiche avanzate da alcuni settori della filosofia contemporanea<sup>45</sup>, che, se l'intuizione è presenza immediata all'oggetto, non ha più ragion d'essere qualcosa come la sensazione, questa entità intermedia in cui l'oggetto si riverserebbe, rifrangendosi, per venire all'apparenza. Questa obiezione non ha però più nulla di decisivo, se si è inteso che la soggettività della sensazione non compromette il riferimento all'oggetto come apparenza. La sensazione, benché soggettiva, non può accadere che nella relazione all'oggetto. Come è possibile ciò?

Prendiamo a riferimento le pagine di Kant sulle anticipazioni della percezione: è già notevole che la più diffusa trattazione del tema della sensazione si trovi nell'analitica<sup>46</sup>. La sensazione, leggiamo, ha sempre una qualità. La qualità dà notizia della realtà, che in essa appare. La qualità della sensazione è senz'altro empirica, a posteriori. Tuttavia, è possibile anticipare che la qualità ha sempre un grado. Il grado indica una quantità: non estensiva, spazio-temporale, ma intensiva, cioè puntuale. Una quantità che non dipende dall'apprensione, poiché questa avviene, nel caso della singola sensazione, in un solo istante, ma dalla realtà che in essa appare. La distinzione di materia (*realtà*) da sensazione è dunque a fondamento della possibilità di una coscienza anticipatrice sulla sensazione. Ciò rispetto a cui la coscienza anticipa e in cui si mantiene anticipatamente è sempre la *realtà* della sensazione. Solo così la coscienza non si perde nella sensazione stessa. Ora, non ci interessa tanto concludere che è possibile conoscere a priori, rispetto ad ogni qualità e sensazione, che esse hanno un grado in virtù del reale nell'apparenza<sup>47</sup>; quanto piuttosto

<sup>45</sup> Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, spec. capp. 1-3. C'è da dire che forse Kant ha contribuito in misura non trascurabile a quella rivoluzione che viene qui giocata contro di lui.

<sup>46</sup> CRP, pp. 242-251 [III 151-158]. Di contro al neokantismo che da H. Cohen a E. Cassirer ha esaltato l'importanza di queste pagine per la matematizzazione della scienza fisica, M. Heidegger (in *La questione della cosa*, Guida, Napoli 1988, pp. 221-235) ha rivendicato il loro peso nella determinazione trascendentale dell'oggettività dell'oggetto. Cfr. anche F. Costa, *La totalità differita. Metafisica ed esistenza in Kant*, Angeli, Milano 1984, pp. 136-143.

<sup>47</sup> Cfr. CRP, p. 242 [III 151; IV 115], le diverse formulazioni del principio delle anticipazioni della percezione. Nel 1781 il grado spetta alla sensazione e al reale che corri-

ponde ad essa; nel 1787, invece, esso spetta senz'altro al reale che è oggetto della sensazione. La correzione del 1787 si fa comunque preferire perché viene in chiaro di ciò, che la realtà è obiettivata, e che il grado costituisce un momento a priori della sua obiettivazione.

È ben noto come sia difficile comporre in un quadro del tutto coerente le indicazioni che è possibile raccogliere qua e là nella *Critica*. In una situazione del genere, un maggiore sforzo interpretativo è addirittura necessario. A nostro avviso, il trattamento della sensazione registra il progressivo smottamento del tradizionale realismo dell'oggetto. In un simile modello la sensazione proveniva da un oggetto che rimaneva assolutamente esterno ad essa. Nel modello critico, la sensazione appartiene invece a quel rapporto con l'oggetto in cui la coscienza si mantiene a priori. Nel sentire, c'è più che il sentire, se una realtà si manifesta anticipatamente alla coscienza. La realtà è già sintesi. Per un essere che ha coscienza, la prolessi è l'unico atteggiamento per cui un oggetto possa essere raggiunto e determinato.

### β. Intuizione e cosa in sé

Abbiamo veduto che l'affezione è sempre empirica, in quanto proviene dall'oggetto dato nell'intuizione sensibile. Ebbene, si è soliti muovere a ciò l'obiezione che non è possibile sostenere di essere affetti da

una sensazione che non è empirica, e che il grado costituisce un momento a priori della sua obiettivazione.

CRP, p. 250 [III 157]. L. SCARAVELLI, che ha scritto in Italia le pagine migliori sul tema della sensazione, in *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 76, ha richiamato l'attenzione su una lettera a M. Herz del 26 maggio 1789 (I. KANT, *Epistolario filosofico*, cit., pp. 204-213), in cui è presa in esame l'ipotesi di una sensibilità puramente animale; in tal caso, le sensazioni non rappresenterebbero mai oggetti. Ciò che manca ad una simile sensibilità, è infatti la coscienza anticipatrice della realtà, per la quale soltanto stati meramente soggettivi possono convergere nell'unità di un oggetto.

una propria rappresentazione. Ma Kant afferma a più riprese che l'apparenza è mera rappresentazione: dunque, si conclude, l'affezione deve provenire necessariamente dalla cosa in sé.

In realtà, l'intero ragionamento contraddistingue quella forma di *realismo trascendentale*, contro cui Kant si dichiara nel quarto paralogismo dell'idealismo. Esso intende la rappresentazione come alcunché di meramente soggettivo, di contro a cui sta ancora l'oggetto, e l'affezione, per conseguenza, come l'azione causale reale ed esterna dell'oggetto sul soggetto rappresentativo. In senso ampio, invece, Kant comprende entro il genere rappresentazione tutto ciò che può a vario titolo presentarsi: ai sensi così come all'intelletto e alla ragione<sup>49</sup>. L'identità generica impegna Kant nell'allestimento di una distinzione critica specifica delle modalità di presentazione che sono proprie di ciascuna facoltà conoscitiva. Ora, mentre l'intelletto non ha un oggetto, ma deve farselo dare, l'intuizione presenta originariamente ciò che è realmente dato, e lo esibisce esternamente. L'esternità fa qui riferimento all'intuizione esterna e alla forma di questa, lo spazio. Vi è pure un'esternità intesa in senso intellettuale (o, come più spesso la chiama Kant, trascendentale)<sup>50</sup>, ed è quella da cui si vorrebbe che provenisse l'affezione trascendente; ma in quanto non ha alcun riferimento all'intuizione, e manca perciò del tutto della realtà o dell'elemento materiale, che è appunto dato per noi uomini soltanto sensibilmente, essa è del tutto vuota, è una pura costruzione intellettuale. E in effetti, il realismo trascendentale comincia proprio quando si considera lo spazio come qualcosa di dato in sé; le cose esterne saranno allora pensate come esistenti «indipendentemente da

<sup>49</sup> Per il concetto di rappresentazione, cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, Cappelli, Bologna 1979.

<sup>50</sup> CRP, p. 426 [IV 231]. Cfr. anche p. 432 [IV 234]: «Ora, si può certo concedere, che la causa delle nostre intuizioni esterne vada ricercata in qualcosa che, in senso trascendentale, può essere fuori di noi; questo qualcosa, tuttavia, non è l'oggetto, che intendiamo con le rappresentazioni della materia e delle cose corporee». Quest'ultimo passo è importante: da esso risulta con chiarezza come la concessione di un'azione esterna della cosa in sé sulla sensibilità non è affatto necessaria per distinguere l'idealismo trascendentale di Kant dall'idealismo empirico (o psicologico) con il quale lo si confonde, e qualche volta ancora lo si confonde. È vero che Kant proporrà una nuova confutazione nell'87, ma la nuova maniera di dimostrare (CRP, p. 39n [III 23n]) non modificherà su questo punto la posizione di Kant: la realtà oggettiva che si tratta di dimostrare per togliere lo scandalo dell'idealismo, riguarda l'intuizione esterna, qualcosa di reale fuori di me dato nel senso esterno, non affatto l'esteriorità assoluta della cosa in sé.

noi e dalla nostra sensibilità»<sup>51</sup>. Il realista trascendentale cade così nell'idealismo empirico, poiché troverà tutte le rappresentazioni sensibili insufficienti per raggiungere la realtà dei loro oggetti. È l'intelletto puro che nel suo *usus realis*, riferito cioè alle cose in generale e in se stesse<sup>52</sup>, proietta l'oggetto alle spalle di ciò che a noi si presenta immediatamente nella sensibilità, così da ridurre quest'ultima a mera rappresentazione soggettiva, ed elevare quello a cosa in sé. Solo per questo intelletto sorge il problema di dedurre la realtà dell'oggetto esterno. L'idealista trascendentale, scrive in un'occasione Kant, «concede alla materia, intesa come apparenza, una realtà che non ha bisogno d'essere dedotta»<sup>53</sup>. Un simile bisogno può nascere solo in mancanza di un'adeguata teoria dell'intuizione: in mancanza, in particolare, del positivo riconoscimento di quella che abbiamo chiamata l'effettiva portata ontologica dell'intuizione, del fatto cioè che nell'intuizione *qualcosa di reale* è dato<sup>54</sup>.

Certamente l'intuizione non dà affatto a conoscere la cosa in sé. Intuizione (sensibile) e cosa in sé sono anzi concetti reciprocamente escludenti: non solo e non tanto perché intuizione vuol dire rapporto, riferimento, relazione, quanto piuttosto perché vuol dire riferimento *reale* all'oggetto. Ciò confligge infatti con l'idea che la vera realtà sia la cosa in sé, contrapposta alla mera apparenza.

Percorsa da parte a parte, l'intuizione mostra in realtà di non contenere alcun segno o effetto della cosa in sé. Con ciò, è decisamente escluso che si possa considerare la cosa in sé come il residuo della cosa che permane sotto le determinazioni fenomeniche di essa, questo essendo un modo ancora metafisico e, in fondo, ingenuo di intendere la cosa<sup>55</sup>. Le parole della nota all'ambiguità dei concetti di riflessione sono, su questo punto, definitive:

<sup>51</sup> CRP, p. 428 [IV 232].

<sup>52</sup> CRP, p. 313 [III 204]. Dovremo occuparci ancora, in seguito, dell'illegittimo *usus realis* dell'intelletto.

<sup>53</sup> CRP, p. 431 [IV 233].

<sup>54</sup> Cfr. CRP, p. 98 [III 66], dove viene esposta la differenza fra concetto ed intuizione in base al contenuto di essi. Solo l'intuizione contiene l'apparenza di un qualcosa [*die Erscheinung von etwas*]. Ma anche se si volesse guardare attraverso di essa fino in fondo [*auf den Grund durchschauen*], non si ritroverebbe mai la cosa in sé.

<sup>55</sup> Cfr. CRP, p. 102 [III 69]: «Ma non è mai possibile pronunciarsi minimamente sulla cosa in se stessa, che può trovarsi a fondamento di queste apparenze». Di nuovo vi è qui che la cosa in sé è una *possibilità*, non affatto una realtà a fondamento [*zum Grunde*] delle apparenze. Vedremo più avanti, nel corso della ricerca, di determinare meglio il senso di questa possibilità.

«La materia è *substantia phaenomenon*. Ciò che le appartiene internamente, io lo cerco in tutte le parti dello spazio che essa occupa, e in tutti gli effetti da essa esercitati, i quali in ogni caso possono essere soltanto apparenze dei sensi esterni. Perciò io non ho davvero nulla di assolutamente interno, ma ho soltanto qualcosa di relativamente interno; a sua volta, questo qualcosa consiste in rapporti esterni. Anzi, ciò che è assolutamente interno – secondo l'intelletto puro – alla materia, d'altronde, si riduce ad una semplice *fisima*: in effetti, la materia non è in alcun modo un oggetto dell'intelletto puro»<sup>56</sup>. Non c'è più nulla che stia sotto, la cosa si risolve nei rapporti esterni. E non c'è più nulla sotto, perché ciò che prima vi veniva messo, non era che un'ubbia dell'intelletto puro.

Con buona fedeltà al testo kantiano, possiamo dunque affermare che la cosa in sé è semplicemente fuori dell'orizzonte definito a partire da una analisi trascendentale dell'intuizione sensibile. Questo esito interpretativo può essere raggiunto facilmente: se la cosa in sé è la cosa considerata a parte dall'intuizione di essa, è ben chiaro che in nessun modo l'intuizione sensibile potrà dar segno della cosa così come essa è in se stessa. Ma si può e si deve dire di più: l'estetica trascendentale non legittima in nessun punto una considerazione della cosa che non tenga in conto il condizionamento sensibile. Si ha ben il diritto di qualificare questo modo di considerare la cosa come un'astrazione.

Anche se dobbiamo lasciare quest'ultimo punto allo stato di indicazione, è bene dedicare ad esso una breve riflessione. È divenuto infatti oltremodo problematico come possa alla stessa cosa appartenere un duplice significato: come apparenza e come cosa in sé. È divenuto problematico, perché non vi può essere *la stessa cosa* a fondamento dell'uno come dell'altro. L'apparenza è già *la cosa stessa* che appare. Dal lato dell'apparenza, da cui abbiamo guardato finora, la cosa in sé è piuttosto una non-cosa. L'apparenza non è apparenza della cosa in sé inapparente, così come la cosa in sé non è la cosa prima della sua apparizione. Kant ripete spesso, in verità, che le apparenze sono ben apparenze di qualcosa. Si può anche ritenere che «Kant non ha mai messo in dubbio la realtà della cosa in sé, e non dubita mai che le apparenze sono apparenze di cose in sé»<sup>57</sup>. Ciò è senz'altro vero, ma non ci esime dall'inda-

<sup>56</sup> CRP, pp. 346-347 [III 224].

<sup>57</sup> H.J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the «Kritik der reinen Vernunft»*, Humanities, London 1970 (1 ed. 1936), p. 61. È vero che in

gare quale sia lo statuto di questa dottrina. Non ci esime, in particolare, dall'osservare che il significato di apparenza come apparenza di qualcosa che rimane dietro e sotto le apparenze non è richiesto dall'analisi della nostra costituzione sensibile, ma dalla ragione, che non può non ammettere delle cose in sé, così come, d'altronde, non può spacciare per confini delle cose i confini della nostra capacità di conoscere<sup>58</sup>. I due significati della cosa, come apparenza e come cosa in sé, la loro differenza, va tenuta insomma come originaria, senza possibilità di fondazione (o di mediazione dialettica) dell'uno con l'altro. Ma, dobbiamo aggiungere, neppure semplicemente di eliminazione dell'uno a scapito dell'altro. Con ciò, infatti, la cosa in sé non è affatto espunta dall'orizzonte della critica, ma viene ad occupare un altro luogo. Kant indica nella ragione l'origine del problema della cosa in sé<sup>59</sup>: è infatti la ragione la facoltà che oltrepassa i limiti dell'intuizione sensibile. Con quale diritto, bisognerà in seguito vedere. Spetta in ogni caso alla dialettica trascendentale l'istruzione critica della questione. Solo in quella sede potrà essere deciso se la cosa in sé sia un'astrazione vuota, oppure sia reperibile alcunché di positivo nel pensiero che la pensa. Magari qualcosa come una necessità soggettiva di pensarla<sup>60</sup>.

#### γ. Forma ad apparenza

Ora però quanto si è finora osservato deve trovare conferma nella discussione della questione, se la fenomenicità dell'apparenza dipende dalla struttura apriorica della sensibilità. Più precisamente, se essa

numerosi passi l'azione causale della cosa in sé è espressamente sottolineata, ma l'esame critico della conoscenza procede in una direzione (trascendentale, non metafisica), che non abbisogna affatto di supporre una causalità trascendente.

<sup>58</sup> Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Bari 1982 (d'ora in poi indicata con la sigla PR), § 57, pp. 118-119. E. CASSELLI, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, t. III, libro VII, p. 795, Einaudi, Torino 1978 (1953) ha giustamente osservato che la parola apparenza, presa dalla scienza naturale dove non indica altro che l'oggetto empirico, non possiede *prima facie* un senso metafisico. Essa lo acquista solo in relazione al problema del limite dell'esperienza, che solo la ragione pura conosce.

<sup>59</sup> Cfr. CRP, p. 84 [III 56].

<sup>60</sup> Si veda più avanti, cap. VI.

dipende dalla ricettività dell'intuizione sensibile, o dal modo formale di questa ricezione<sup>61</sup>.

Vediamo innanzitutto in che modo è introdotto il concetto di forma: «ciò che fa sì che il molteplice dell'apparenza possa venir ordinato in certi rapporti, io lo chiamo la *forma* dell'apparenza»<sup>62</sup>. Qui è del tutto chiaro che la distinzione della forma dalla materia cade già nell'apparenza. Vale a dire: non fonda, ma presuppone il concetto di apparenza. Che dunque l'oggetto dell'intuizione non sia la cosa in sé non è escluso dal fatto che l'intuizione ha una forma, e che questa forma è a priori, ma proprio per il fatto stesso che l'oggetto cade nel raggio dell'intuizione. Cade, ossia: è dato. Il significato di intuizione non può andare disgiunto, almeno per noi uomini, dalla dataità dell'oggetto come apparenza. È dunque nella ricettività della sensibilità che è fondata la tesi della fenomenicità del sensibile. Al fondo della dottrina kantiana della sensibilità sta insomma ancora, benché fortemente dinamicizzato, il vecchio adagio scolastico: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

Ma si veda ora l'analisi contenuta nei *Prolegomeni*<sup>63</sup>. Vi si domanda: come è possibile intuire qualcosa a priori? Come può l'intuizione dell'oggetto precedere l'oggetto stesso? Il § 9 considera dapprima se è possibile un'intuizione a priori, nel caso dovesse rappresentare la cosa in sé, poi nel caso che l'intuizione rappresenti soltanto le cose come apparenze. Ebbene, se l'intuizione rappresentasse cose in sé, un'intuizione a priori non potrebbe aver luogo, dal momento che l'intuizione dipende immediatamente dalla presenza dell'oggetto: «solo quando esso mi è presente e dato, io posso sapere ciò che è contenuto nell'oggetto per se stesso». Tutto ciò che è nell'intuizione sarebbe perciò necessariamente empirico, a posteriori. È importante segnalare tuttavia che Kant concede soltanto per un momento di esaminare l'ipotesi che l'intuizione a priori possa essere intuizione della cosa in sé, poiché in realtà «non si capisce neppure come debba l'intuizione di una cosa presente darmi a conoscere questa proprio come è in sé, non potendo la proprietà della

<sup>61</sup> La questione è stata di recente riproposta, nella direzione però opposta alla nostra, da F.X. CHENEY, *Réceptivité de la sensibilité et subjectivité de la réceptivité: la question du fondement de la phénoménalité du phénomène chez Kant*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1988, 4, pp. 469-487.

<sup>62</sup> CRP, p. 75-76 [III 49].

<sup>63</sup> Cfr., per le citazioni seguenti, PR, §§ 8-9, pp. 35-36.

cosa trasmigrare nella mia facoltà rappresentativa». Kant prende cioè in considerazione l'obiezione più radicale, e giunge a dire non soltanto che non vi può essere a priori della cosa in sé, ma che non è possibile neppure intuizione della cosa in sé. Questo significa che per la natura stessa della nostra intuizione non è pensabile riferimento all'oggetto che non ne comprometta l'insità.

Ma ciò che vi è di più notevole in questo passo, è che tale obiezione è messa tra parentesi. È messa cioè tra parentesi la tesi che abbiamo considerato finora, la tesi *metafisica* sulla sensibilità, per la quale è nel significato stesso della sensibilità come ricettività che è contenuto il fondamento della fenomenicità del sensibile. Ora, non v'è dubbio che questa tesi, dalla quale pure Kant era partito nella *Dissertatio*, rimane per lui vera. Ed è vero altresì che Kant ne fa uso spesso, tutte le volte, almeno, in cui intende sottolineare la differenza d'origine fra sensibilità e intelletto, piuttosto che la struttura apriorica della sensibilità. Ma adesso è proprio quest'ultima a venire in primo piano, e a decidere del carattere fenomenico del sensibile. Se la cosa rappresentata è l'oggetto dei sensi, quale appare a noi, continua infatti Kant nel passo in questione, è ben possibile che l'intuizione preceda l'oggetto come disposizione *formale* della sensibilità. Dal lato della materia, l'intuizione sensibile è necessariamente a posteriori. Ma almeno è possibile anticipare l'oggetto formalmente. Da ciò segue che, se è possibile isolare elementi a priori, puramente formali, dell'intuizione, vorrà dire che l'intuizione si rapporta sempre ad apparenze. Ed è proprio questo che sta a cuore a Kant: dimostrare l'apriorità dello spazio e del tempo rispetto a tutti gli oggetti che possono presentarsi nella sensibilità. A tal fine, peraltro, è ordinata così l'esposizione metafisica come l'esposizione trascendentale, che costituiscono il corpo centrale dell'estetica.

Rispetto alla *Dissertatio*, si è così prodotto un rovesciamento. Nel § 4 della *Dissertatio*, il «principio interno dello spirito» interviene sulle sensazioni per coordinarle secondo rapporti spazio-temporali e darle così una certa forma [*speciem*] proprio perché la forma sostanziale dell'oggetto non è intuita, ma se ne sta dietro le sensazioni<sup>64</sup>. L'accesso alla cosa in sé è così impedito dalla passività dell'intuizione, e la forma a priori è solo il succedaneo della forma sostanziale. Nell'estetica trascendentale, è invece l'apriori, ossia l'attività, la spontaneità del soggetto

<sup>64</sup> Cfr. I. KANT, *Dissertatio*, cit., § 4.

conoscente che mette fuori gioco la cosa in sé. L'argomento kantiano procede infatti, tanto nell'esposizione metafisica quanto in quella trascendentale, dalla apriorità formale, ossia dalla nota di necessità e di universalità che compete allo spazio ed al tempo, allo *status* fenomenico dell'intuizione sensibile.

L'ordine della dimostrazione è importante<sup>65</sup>. Ha il suo peso, infatti, per l'interpretazione complessiva dell'estetica, che essa sia centrata sulla esposizione dell'apriorità delle forme dell'intuizione rispetto a tutto quanto possa presentarsi nell'esperienza, e che soltanto in seguito si esamini la natura della sensibilità *in toto*, per concludere che «tutta la nostra intuizione non è altro se non la rappresentazione di un'apparenza [*alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung*]<sup>66</sup>, ed escludere dunque dalla nostra conoscenza le cose in sé. Il concetto di cosa in sé è infatti qui ottenuto per astrazione dalle condizioni della nostra sensibilità, e quindi *logicamente*, e non invece in considerazione di una qualche azione *reale* della cosa in sé sulla sensibilità, della quale l'estetica, proprio in quanto è una scienza trascendentale della sensibilità, cioè del suo elemento formale a priori, può fare a meno.

Fenomenicità vuol dire poi soggettività. L'intera questione del fondamento della fenomenicità dell'apparenza non ci avrebbe impegnato così a lungo, se ad essa non fosse legata la domanda circa la *soggettività* della sensibilità. Della soggettività delle forme pure dell'intuizione sensibile si è fatta appena parola. Del resto, Kant stesso non vi fa cenno – almeno in un primo momento. E tuttavia, essa viene raggiunta come una conclusione necessaria: poiché nella conoscenza sono impegnati soltanto due fattori, l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente, e poiché la forma non può provenire dall'oggetto, ma lo precede, essa deve appartenere necessariamente al soggetto conoscente.

La forma a priori dell'intuizione sensibile è dunque in noi. Ma che significa che è *in noi*? Che significa che spazio e tempo sono condizioni soggettive dell'intuizione, che *hanno sede* nel soggetto?

Si veda al proposito il seguente passo: «Tale forma deve essere cercata

<sup>65</sup> Una lunga e approfondita trattazione del problema, con particolare riguardo all'esposizione trascendentale, si trova in P. GUYER, *Kant and the Claims of Knowledge*, cap. 16, spec. pp. 354 e ss.; H.J. PATON, cit., I, pp. 134-135, e H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., I, p. 67 sostengono l'ordine che anche noi abbiamo proposto in questa sede.

<sup>66</sup> CRP, p. 96 [III 65].

non già nell'oggetto in se stesso, bensì nel soggetto cui tale oggetto appare, sebbene essa spetti però realmente e necessariamente all'apparenza di quest'oggetto»<sup>67</sup>. Vi è qui un soggetto cui l'oggetto appare, una apparenza distinta dall'oggetto che in essa appare, e l'identificazione di quest'oggetto con l'oggetto in se stesso, la cosa in sé. La nota di soggettività che è assegnata alla forma ha evidentemente un senso ancora metafisico, essendo fatta valere non già entro la realtà dell'esperienza, ma rispetto alla realtà assoluta della cosa in sé. L'insostenibilità di questo modello è nelle parole stesse di Kant: come si può dire infatti che l'oggetto cosa in sé appaia al soggetto?

In realtà, come non vi può essere un oggetto, dapprima in se stesso, che poi appare, così il soggetto cui l'oggetto appare non può più stare in sé, prima o fuori dall'apparenza stessa, a meno di non voler ridurre l'esteriorità dell'apparenza a mero accidente della sostanza-soggetto. In altri termini, l'affezione trascendente, perché di questo ancora si tratta, si staglia su uno sfondo ancora rigidamente metafisico: l'oggetto dei sensi, è solo più il prodotto di una relazione (invero assolutamente incomprensibile, per il fatto di situarsi dietro l'orizzonte dell'apparenza) che vede impegnati la cosa in sé, trascendente, ed un soggetto contrapposto all'oggetto, sul quale non si può dire che non si ripercuota la rigidità sostanziale della cosa in sé<sup>68</sup>.

Così dobbiamo domandare di nuovo: che significa aver sede nel soggetto? Proprio come l'oggetto non può essere inteso che come ciò che appare nell'intuizione – fatte salve le determinazioni concettuali che interverranno successivamente – né può avere alcuna metafisica profondità, allo stesso modo il soggetto non può essere inteso – al livello dell'estetica – che come l'articolazione formale della trascendentalità dell'esperienza, senza possedere la consistenza di un soggetto metafisico. Soggettivo dice certo il *luogo* dove l'oggetto appare, «il luogo in cui rientrano le rappresentazioni delle cose»<sup>69</sup>. Questo luogo non è però la sensibilità in quanto recettività. Così ancora accadeva nella *Dissertatio*, dove essa costituisce una realtà *seconda* rispetto all'assoluta oggettività

<sup>67</sup> CRP, pp. 93-94 [III 63].

<sup>68</sup> Per una ricapitolazione delle tradizionali interpretazioni della teoria kantiana dell'affezione, si può vedere B. ROUSSET, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Vrin, Paris 1967, pp. 178-197 (di cui peraltro non condividiamo lo spiccato realismo).

<sup>69</sup> CRP, p. 341 [III 220].

delle cose in sé, delle *res sicuti sunt*. Il luogo in cui l'oggetto appare è definito invece a priori dallo spazio e dal tempo che la critica trascendentale scopre a fondamento dell'apparenza, come orizzonte formale di ogni esperienza di oggetti. Il significato critico di soggettivo non spetta allora alla sensibilità per la ragione che non rappresenta che mere apparenze e nulla della cosa in sé che l'affetta, ma spetta invece anzitutto allo spazio e al tempo in quanto condizioni di possibilità (formali, non materiali) dell'esperienza. Condizioni soggettive, perché anticipabili. La trascendentalità dell'ordine dell'esperienza riposa infatti sull'anticipabilità della forma; soggettivo dice insomma che ogni intuizione di oggetti è un'intuizione già sempre ordinata secondo certi rapporti puramente formali. L'apparenza è così l'oggetto in una forma soggettiva non perché resti inaccessibile la forma assoluta, sostanziale della cosa, ma proprio perché soltanto per entro quella forma, quindi in un'anticipazione a priori, si può costituire un'oggetto per l'intuizione. Non vi è alcuno scarto fra l'intuizione dell'oggetto e l'oggetto dell'intuizione<sup>70</sup>.

#### δ. L'intuizione pura. Un esercizio

Diamo ora uno sguardo più ravvicinato all'esposizione metafisica. Faremo riferimento solo alla sezione prima, sullo spazio: per semplicità, certo, dal momento che vi è nell'estetica il chiaro proposito di costruire simmetricamente le sezioni sullo spazio e sul tempo. La simmetria è in realtà alterata dalla dichiarazione secondo la quale mentre lo spazio è la forma delle apparenze esterne, il tempo è la forma di tutte le apparenze: mediatamente delle apparenze esterne, immediatamente delle apparenze interne. Ora però, il primato che Kant sembra accordare al tempo, e che si rafforza nel corso della logica trascendentale per il ruolo centrale, di mediazione fra concetto e intuizione svolto dalle determinazioni trascendentali del tempo, un tale primato avrebbe un senso reale solo se si potesse sostenere che l'ordine temporale si costituisce prima e a parte di quello spaziale. Le analogie dell'esperienza e l'os-

<sup>70</sup> Questa proposizione non dice nulla di diverso da quanto afferma, per una ormai compiuta teoria dell'esperienza, la suprema proposizione fondamentale di tutti i giudizi sintetici (CRP, p. 234 [III 145]): le condizioni della possibilità dell'esperienza sono insieme condizioni della possibilità degli oggetti d'esperienza. (Lo stesso principio fondamentale ricorreva già nella deduzione dell'81; CRP, p. 180 [IV 84]).

servazione generale sul sistema dei *Grundsätze*, aggiunta nella II ed., stanno invece lì a dimostrare che non era questa l'intenzione di Kant, perché permanenza e successione temporale richiedono spazio e causalità<sup>71</sup>.

Ma contentiamoci ora di saggiare un poco la consistenza degli argomenti prodotti dall'esposizione metafisica del concetto di spazio.

Il primo argomento può essere presentato nel modo seguente: perché sia possibile avere esperienza di un oggetto esterno, occorre sempre che a fondamento di essa stia la rappresentazione dello spazio. Sul fatto che non è possibile rappresentarsi che lo spazio non sussista, mentre è possibile la rappresentazione di uno spazio vuoto senza oggetti, si fonda il secondo argomento per concludere che lo spazio non è una rappresentazione empirica, ma a priori. Gli ultimi due punti vengono invece sviluppati per dimostrare che lo spazio non è concetto, ma intuizione. Si fa leva in questo caso sulle proprietà dell'unità e dell'infinità dello spazio, che possono competere al concetto solo in senso diverso. L'intuizione, infatti, comprende *in sé* le parti infinite; il concetto comprende invece *sotto di sé* le rappresentazioni cui si riferisce.

Uno sguardo approssimativo è sufficiente per rimanere un poco delusi dagli argomenti esplicitamente diretti alla dimostrazione dell'apriorità dello spazio. Non può bastare, infatti, l'osservazione che l'apparenza di oggetti *esterni* è sempre spaziale, perché c'è il rischio di involversi in un circolo. Se questo circolo non è vizioso, ciò va spiegato. Si deve forse far vedere che gli oggetti non potrebbero sussistere se non in uno spazio? A parte il fatto che viene ancora sempre implicato, senz'altro chiarimento, che si tratta di oggetti esterni, resta comunque problematico cosa si debba intendere qui per sussistenza. Ci si deve forse contentare della semplice notazione che i rapporti spaziali non possono essere ricavati dagli oggetti? In effetti, questo rilievo mette perlomeno l'accento sulla primitività dei rapporti spaziali. L'esposizione non raggiunge la soggettività dello spazio, ma ne determina forse l'apriorità, nel senso di ciò che appartiene sempre e necessariamente ad ogni intuizione dell'oggetto. Su un simile argomento pesa però il sospetto che abbia ancora una base empirica, che si fondi cioè su una generalizzazione dell'esperienza. Sospetto peraltro difficilmente eliminabile, ogni-

<sup>71</sup> Su questo punto, si veda più avanti, cap. V.

qualvolta si muova dagli oggetti dell'esperienza esterna, per porre a fondamento della loro rappresentazione lo spazio<sup>72</sup>.

Kant ha ancora un altro argomento per dimostrare l'apriorità dello spazio, un argomento al quale è di certo assegnata massima importanza, se è vero che esso regge da solo l'esposizione contenuta nei *Prolegomeni*, ed è quello fornito dall'esposizione trascendentale, così riassumibile: perché le proposizioni sintetiche a priori della geometria, che determinano le proprietà dello spazio, siano possibili, occorre che a fondamento di esse stia lo spazio come intuizione a priori. La discussione di un simile ragionamento costringerebbe a riferire di un dibattito molto ampio sopra la fondazione kantiana della matematica, che non può essere proposto in questa sede. Si ricordi solo che Kant non pone evidentemente, per la geometria, solo un problema di validità formale (per il quale altrimenti si sarebbe rimandati in sede di logica), ma un problema di verità. Ora, non c'è nessuna conoscenza vera senza oggetto, e la mera consistenza logico-formale di un sistema di concetti non è sufficiente a stabilire la sua oggettiva realtà. Per questo è necessaria l'intuizione. La discussione dovrebbe dunque vertere con maggiore profitto sul carattere apriori dell'intuizione spazio-temporale che non sul carattere sintetico della proposizione geometrica. Se infatti si ritiene che una geometria interamente assiomaticizzata, in quanto non è interpretata, ha smesso di avere una relazione essenziale con il *continuum* spaziale, non si confuta veramente Kant, ma si parla semplicemente, ci pare, un linguaggio diverso dal suo, e si sospende il problema della relazione alla realtà - il cruccio della sintesi. Quanto invece all'apriorità, ebbene oggi noi sappiamo che la geometria euclidea (su cui si fondava Kant) non è valida universalmente e necessariamente, né in matematica né in fisica. Ciò però non significa soltanto che essa non può fornire alcun sostegno alle tesi kantiane, ma anche che la tesi kantiana del carattere intuitivo puro dello spazio è indipendente dalle proposizioni della geometria, essendovi fra lo spazio come condizione trascendentale dell'esperienza e una sua particolare interpretazione geometrica una distanza che noi

<sup>72</sup> In area anglosassone, gli argomenti kantiani sono stati a lungo discussi. Cfr. in particolare P. STRAWSON, *Saggio sulla «Critica della ragione pura»*, Laterza, Bari 1985, pp. 37-60. Un utile orientamento sulla letteratura generata dall'intervento di Strawson in I. CUBEDDU, *Chi pensa trascendentale? Bibliografia di una discussione*, pp. 35-76, in AA.VV., *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, a cura di I. CUBEDDU, Montefeltro 1991.

oggi vediamo meglio di Kant, sapendo che sono possibili diverse geometrie fra loro alternative<sup>73</sup>.

Cosa dunque resta? Resta la possibilità di cercare i fondamenti dell'apriorità della forma nell'esibizione dello spazio come intuizione pura. Nelle note di unicità e infinità che contraddistinguono lo spazio (e il tempo) come intuizione pura. Servendoci dunque di materiali kantiani, ma andando un poco oltre le esplicite dichiarazioni di Kant<sup>74</sup>. Vediamo.

Lo spazio è essenzialmente unico e infinito. L'unicità dello spazio fonda la possibilità degli infiniti spazi possibili. L'infinità dello spazio fonda a sua volta la possibilità di un'illimitata progressione dell'intuizione. Lo spazio non si ottiene per semplice aggiunta delle parti, ma è possibile percorrere lo spazio da parte a parte perché esso è già dato come un tutto precedente le parti. La parte involve sempre una limitazione, ma la limitazione entro un unico spazio proviene sempre da fuori. Lo spazio ha sempre un fuori, altro spazio è sempre già dato. Lo spazio è intuito in modo tale che ci si muove già sempre entro di esso. L'al di là dello spazio è ciò in cui e per cui lo spazio ha un qui e un là. Allo spazio appartiene dunque sempre un'anticipazione e una preliminarità: l'al-di-là entro cui dello spazio, lo spazio come *totum simul*, è ciò che è già sempre anticipato nell'intuizione dello spazio come *preliminare*, poiché per esso soltanto una parte e un limite dello spazio sono possibili.

Abbiamo ottenuto un risultato cospicuo: che all'intuizione pura, in se stessa e come tale, pertiene un a priori. Lo spazio è, in senso essenziale, il *precedente*: in un certo senso, esso è precedente a se stesso. Esso è ciò che è già sempre dato in ogni intuizione come tutto. La sua infinità è *data* - come dice Kant - proprio perché esso è a priori, è ciò che in ogni intuizione spaziale è prima dell'intuizione dello spazio determi-

<sup>73</sup> Oltre al già citato saggio di Strawson, e al più recente lavoro di P. GUYER, cit., van tentati presenti, per un approfondimento della fondazione trascendentale della geometria, almeno G.G. BRITAN, *Kant's Theory of Science*, University Press, Princeton 1978, M. FRIEDMAN, *Kant's Theory of Geometry*, in «Philosophical Review», 1985, 94, pp. 455-506, e AA.VV., *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, ed. by E. Schaper and W. Vossenkuhl, Oxford 1989, parte III. Utile è anche la sintesi del dibattito in O. HÖVE, *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 48-51 e 63-68.

<sup>74</sup> Si badi infatti che Kant non procede direttamente a mostrare che unicità e infinità implicano l'apriorità dello spazio. Si contenta di spiegare che ne dimostrano il carattere intuitivo.

nato. E ciò vale anche per il tempo. Si veda la conclusione del quinto argomento: «Peraltro, quando le parti stesse e ogni grandezza di un oggetto si possono rappresentare soltanto come determinate mediante una limitazione, l'intera rappresentazione non deve allora essere data attraverso concetti (perché questi contengono soltanto rappresentazioni parziali), ma un'intuizione immediata deve stare a fondamento delle parti»<sup>75</sup>.

Ora, non si deve dimenticare che l'intera questione è trascendentale: se vengono alla luce elementi a priori che *hanno sede* nel soggetto, essi non servono ad una teoria della soggettività se non in quanto il soggetto è soggetto dell'esperienza. Se tale scoperta ha il senso di un rivolgimento del significato stesso di oggettività, non basterà la semplice spiegazione che, dal momento che gli oggetti non possono essere intuiti che a questo modo, non potranno essere costituiti che al modo in cui il soggetto intuisce. La ricerca intorno alla forma dell'esperienza chiede forse di più, chiede cioè in che modo la forma entri a costituire l'oggettività dell'oggetto. Ora, Kant dà una risposta diretta e facile: perché la sensazione possa venir ordinata in certi rapporti<sup>76</sup>. Ma tale risposta ha da essere percorsa fino in fondo. Essa significa che senza determinazione formale non vi è oggettività. La forma, infatti, consiste nell'oltrepassare, anticipandola, la sensazione, nel dargli spazio e luogo, sottraendosi alla sua pressione. Ad esempio<sup>77</sup>: l'oggetto è sempre oggetto a distanza. La distanza non è una relazione spaziale che subentra successivamente all'oggetto. Kant dice: tutto ciò che pertiene all'intuizione «non contiene altro che semplici rapporti [*nichts als bloße Verhältnisse enthalte*]<sup>78</sup>, l'oggetto è nella distanza, ha sempre un lato da cui dista. Il suo stare-in è sempre uno stare-da. Ma in tanto l'oggetto può sempre di-stare, per quanto lo si voglia avvicinare e tenere sotto mano, in quanto non è mai tutto lì, assolutamente presente. La distanza è originariamente possibile solo in base ad un'assenza. «Esistere nello spazio,

<sup>75</sup> CRP, p. 88 [III 58].

<sup>76</sup> Cfr. CRP, p. 76 [III 50].

<sup>77</sup> Facciamo qui presenti le lucidissime analisi di M. ALEXANDRE, cit., pp. 9-64, il cui pregio maggiore ci sembra consistere in ciò, che esse mettono tra parentesi i compiti epistemologici dell'estetica per far risaltare con chiarezza il significato antropologico della dottrina kantiana della sensibilità. Si veda ad esempio p. 18: «In quanto noi diamo forma al mondo, in quanto c'è una forma a priori della sensibilità, l'uomo è architetto e musicista, l'uno per lo spazio, l'altro per il tempo».

<sup>78</sup> CRP, p. 102 [III 69].

è essere contemporaneamente presente e assente»<sup>79</sup>. Ma l'assenza può essere afferrata solo a priori, nell'anticipazione preliminare che è propria dell'intuizione pura. L'oggetto dunque non è nello spazio semplicemente perché si trova in esso, ma perché lo spazio ha la struttura anticipatrice dell'intuizione pura.

Come che sia riguardo a questo esempio, abbiamo compreso che l'apriorità dell'intuizione non è soltanto una proprietà formale del soggetto, ma entra nella costituzione stessa dell'oggetto dell'intuizione. È un modo di conoscenza e una determinazione dell'oggetto, per cui soltanto un oggetto può esser dato.

Con tutto questo, non si è voluti andare al di là di una ripresa, a livello di estetica, del motivo dominante l'istituzione kantiana: la fondazione non metafisica dell'a priori condotta non altrove e non altrimenti che nell'esperienza stessa. È chiaro però che bisognerà attendere la deduzione trascendentale per il coronamento di una simile impresa. Per il momento, basterà radunare con la più grande semplicità le poche cose che abbiamo potuto mostrare a partire dall'analisi kantiana dell'intuizione sensibile. E cioè: il senso non fenomenistico del concetto di apparenza (*dietro non c'è*, neppure come un *quid* sconosciuto, la cosa in sé), e il senso non metafisico del concetto di soggetto. Col che si vuol dire solo che se vi è nel soggetto kantiano più che la semplice forma dell'esperienza, questo *di più* non va inteso in senso realistico-sostanziale (come accade di fare se si parte dall'estetica), ma in senso problematico-dialettico, come va fatto a partire dalla dialettica della ragione pura. La predominante lettura della *Critica*, che insiste invece sul soggettivismo dell'idealismo trascendentale, così come, d'altro lato, sul fenomenismo del suo realismo empirico, ha il torto non di travisare il testo kantiano, che offre numerosi spunti e indicazioni per questo genere di lettura, ma di non cogliere affatto il senso e la grandezza del tentativo compiuto dall'estetica trascendentale. Questo senso non lo presupponiamo noi, ma ci è indicato dalla direzione che prende il pensiero di Kant dalla *Dissertatio* in poi. Anche R. DAVAL ha veduto nella filosofia trascendentale l'impegno a superare la *positio quaestionis* del '70<sup>80</sup>. Noi possiamo sommariamente ricapitolarlo nei termini di una messa in questione dell'impianto metafisico entro cui aveva proceduto la scoperta dell'intuizione

<sup>79</sup> M. ALEXANDRE, cit., p. 31.

<sup>80</sup> Cfr. R. DAVAL, *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisation*, Presses Universitaires de France, Paris 1951, p. 18.

pura già nella *Dissertatio*, a partire dalle cose stesse che la scoperta portava in luce.

Kant aveva forse la possibilità di procedere ancora oltre. Aveva la possibilità, in particolare, di liberarsi del concetto formale di forma, avendolo riconosciuto come concetto fondamentale della riflessione dell'intelletto. Sarebbe stato legittimo domandare, in effetti, cosa esso riflette, qual è il fenomeno che in esso si dà a vedere. La forma è originaria e data per sé sola [*ursprünglich und für sich gegeben*]. La forma è a priori. Ora, l'esposizione ha mostrato che si dà a priori dell'oggetto solo se l'oggetto è apparenza. Si comprende dunque come in sede fenomenologica si sia potuto concludere che all'apparenza, dunque, in se stessa e come tale, appartiene un a priori. Nell'apparenza stessa, c'è un rapporto di precedenza. Ma prima dell'apparenza è solo l'apparire stesso dell'apparenza.

La nostra lettura dell'estetica trascendentale permette così di intravedere la direzione lungo la quale ha poi preceduto la fenomenologia nel nostro secolo. Messa fuori gioco, a livello di estetica, la cosa in sé e il modello che l'esprime, sembra in effetti difficile poter contrastare l'identificazione fenomenologica dell'essere con l'apparire, tanto più che la fenomenologia impiega il suo principio in funzione anti-metafisica, così come fa Kant con il suo concetto di *Erscheinung*. L'interesse della fenomenologia per l'estetica trascendentale si spiega proprio per questa sua vis anti-metafisica: l'orizzontalità dell'esperienza, resa sufficiente a se stessa, non più seconda in rapporto ad una realtà puramente intellegibile, libera il campo da ogni trascendenza metafisica.

La *Critica*, tuttavia, non è semplicemente una critica della metafisica sostanzialistica: essa ha le risorse per un recupero, per una nuova dislocazione della problematica metafisica. Il trascendentale kantiano non assolve infatti le sue funzioni solamente nei confronti dell'esperienza, ma serba ancora memoria della cosa in sé. Se essa non può stare realmente dietro le apparenze, può e anzi deve essere pensata a loro fondamento. Il campo dei significati trascendentali è, come vedremo, più ampio del dominio dell'apparenza. Quest'ampiezza non sembra, in realtà, portare a nulla. Tolti spazio e tempo, non c'è nulla: questo il significato dell'idealità trascendentale delle forme pure dell'intuizione. E tuttavia dovremo vedere se non sia proprio questo *nulla* l'elemento in cui si muove il pensiero, oltre la scena in cui consiste l'apparenza. La

logica trascendentale dovrà giustificare il proprio primato in base a ciò, che essa non si occupa solo dell'essere che appare, ma anche del nulla che non appare. Non appare, ossia: non è dato oggettivamente. E poiché nella topologia trascendentale kantiana ad ogni concetto deve essere assegnata una sede, dovremo attenderci dalla sua esposizione originaria un'altra collocazione: se questa infatti non può coinvolgere positivamente l'oggetto, sarà allora nell'ampia zona di significazione del soggetto che il nulla avrà luogo.

## II. PROBLEMA DELLA DEDUZIONE TRASCENDENTALE

1. *Considerazioni preliminari intorno al problema della deduzione*

«La nostra conoscenza emana da due fonti basilari dell'animo: la prima di queste consiste nel ricevere le rappresentazioni (recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Attraverso la prima di queste fonti un oggetto ci è *dato*; attraverso la seconda, tale oggetto è *pensato* in rapporto a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo)»<sup>1</sup>.

La suddivisione della dottrina trascendentale degli elementi in due parti, l'estetica e la logica, si fonda su questa distinzione dei due fondamentali ceppi della conoscenza. Noi dobbiamo considerare ora più determinatamente il campo proprio di una logica trascendentale, che Kant ritiene possibile circoscrivere semplicemente in base alla sua idea, prima ancora di sapere se vi siano concetti puri. La logica trascendentale considera infatti la possibilità di un pensiero puro degli oggetti. Essa non si occupa dunque della sola forma del pensiero, ma dei concetti puri in quanto si riferiscano a priori agli oggetti. Si occupa in particolare, in quanto è una scienza trascendentale, del fondamento della possibilità di un simile riferimento. La deduzione trascendentale è, a sua volta, il luogo in cui confluiscono le ricerche volte alla determinazione del fondamento. Possiamo dunque servirci brevemente, a mò di introduzione al problema della deduzione, della compagine teorica descritta da Kant in riferimento ai compiti propri di una logica trascendentale dell'intelletto puro. Nel concetto di una tale scienza è infatti già compreso anticipatamente l'ambito di problemi che per essa si schiude: una scienza siffatta dovrebbe stabilire

<sup>1</sup> *CRP*, p. 108 [III 74].

l'origine, la estensione e la validità oggettiva [*den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit*] della conoscenza<sup>2</sup>.

α. *La questione dell'origine. Breve cenno alla deduzione metafisica*

Il primo impegno dell'analitica trascendentale è la determinazione dell'intelletto come luogo d'origine [*Geburtsort*] di una determinata specie di concetti. Tale compito ha carattere preliminare: solo per siffatti concetti, né empirici né derivati, ma puri e radicali, si pone la domanda circa il fondamento del loro rapporto con l'oggetto. Per essi, infatti, non è sufficiente una deduzione empirica: in nessun modo possono essere raggiunti a partire da una realtà, poiché, nella loro origine pura, nel loro certificato di nascita [*Geburtsbrief*], è inscritta una diversa provenienza e una diversa destinazione, del tutto indipendente dall'esperienza<sup>3</sup>. Dalla loro residenza intellettuale pura, tali concetti si riferiscono liberamente ed universalmente ad oggetti: con un'universalità, si badi, la più ampia possibile, più ampia della stessa realtà, tanto ampia da lasciare impregiudicato se l'oggetto sia qualcosa oppure nulla. I concetti puri sono infatti gli unici concetti, come Kant spiega, che si riferiscono ad oggetti in generale, ma nel concetto di un oggetto in generale - *quando lo si assuma problematicamente* - rimane incerto se l'oggetto cui ci si riferisce sia *qualcosa oppure nulla*<sup>4</sup>. Il concetto puro, diversamente dalla categoria aristotelica con cui è messo a confronto, non è perciò un predicato dell'essere: non ha, insomma, un peso ontologico proprio. La grande divisione della logica in analitica e dialettica, logica della verità e logica dell'illusione (o parvenza, *Schein*) si deve dunque a ciò, che vi è una differenza d'origine tra essere e pensiero: il pensiero non è necessariamente pensiero dell'essere, non è più originariamente pensiero dell'essere che pensiero del nulla. Ed è in virtù della non condizionatezza sensibile del pensiero, che è d'altronde il fondamento stesso della sua libertà e spontaneità, che la ragione umana è vorticosamente esposta al *gorgo del nulla*<sup>5</sup>.

La considerazione del problema dell'origine ci impone ora di gettare

<sup>2</sup> CRP, p. 113 [III 78].

<sup>3</sup> CRP, p. 143 [III 100].

<sup>4</sup> CRP, p. 357 [III 232].

<sup>5</sup> L'espressione è usata da A. Massolo, cit., p. 50.

uno sguardo sulla cosiddetta deduzione metafisica. È infatti opinione diffusa che sia questo il luogo in cui Kant si occupa dell'origine *pura e non mescolata* dei concetti dell'intelletto. La *quaestio juris*, ossia la deduzione della legittimità e validità oggettiva dell'uso dei concetti puri dell'intelletto richiede infatti che sia prima risolta la *quaestio facti*, che siano cioè innanzitutto reperiti tutti i concetti puri, per i quali si pone un problema di deduzione del loro uso valido. Questo compito deve essere svolto in base ad un principio unitario, che permetta di darne l'elenco completo ed esauriente. E il principio è trovato nell'equivalenza di pensare e giudicare, stabilita la quale vengono esposti titoli e momenti della forma possibile di un giudizio in generale, per poi far perfettamente corrispondere ad essi i concetti puri dell'intelletto o categorie. Ad ogni forma logica del giudizio corrisponderà una forma sintetico-trascendentale dell'intelletto, e quindi un concetto puro<sup>6</sup>. Ora però, la logica generale, secondo cui è svolto il *Leitfaden* della deduzione metafisica, non può per sé sola, in ragione della propria mera formalità, fornire i concetti puri dell'intelletto. E poiché non vi è altro modo di vederli sorgere che osservandoli, per così dire, all'opera, si presenta la necessità di ispezionarne la funzione oggettivante, fatta una e identica con la funzione giudicativa dell'intelletto. Il concetto puro viene pertanto introdotto secondo il suo profilo di unità originariamente rivolta alla sintesi del molteplice sensibile, portata ad esercitarsi - come nota a più riprese Kant - *in occasione della materia*<sup>7</sup>. È questo l'ufficio svolto dal § 10 dell'analitica trascendentale.

Una simile impresa si rivela problematica sotto molti aspetti. Per quel che ci riguarda, è sufficiente mettere in rilievo la difficoltà insita nel tentativo di seguire le piste dell'intelletto nel riportare al concetto la sintesi

<sup>6</sup> Cfr. CRP, p. 132 [III 92]: «In tal modo sorgono proprio altrettanti concetti puri dell'intelletto - i quali si rivolgono a priori a oggetti dell'intuizione, in generale - quante erano, nella nostra precedente tavola, le funzioni logiche in tutti i giudizi possibili. In effetti, le suddette funzioni esauriscono pienamente l'intelletto e misurano totalmente la sua capacità». È noto, lo era già per la generazione successiva a Kant, che questa è la parte più caduca della *Critica*. Lo è tanto più per la coscienza filosofica contemporanea, per la quale qualsiasi tentativo di categorizzazione non può non apparire per lo meno desueto.

<sup>7</sup> Cfr. ad es. CRP, p. 121 [III 84], p. 143 [III 100]. L. SCARAVELLI, cit., p. 227, ha notato nella deduzione metafisica una forte accentuazione del ruolo della materia, chiamata addirittura a *modificare* i concetti puri degli oggetti. Su questo capitolo kantiano l'esposizione più simpatetica resta quella di H. J. PAVON, cit., pp. 280-302. Cfr. anche S. KÖRNER, *Kant*, Laterza, Bari 1987.

pura del molteplice, senza però poter ancora chiarire dall'altro lato, dal lato dell'oggetto, come tutto il senso dell'oggettività sia dovuto proprio a siffatte funzioni costitutive. Come, in particolare, l'unità dell'oggetto dipenda esclusivamente dalla funzione categoriale. Viene perseguito cioè il tentativo di mostrare l'impegno oggettivante dell'intelletto prescindendo dal riferimento all'oggettività possibile - così come si propone e come spetta invece di fare alla deduzione trascendentale. La deduzione metafisica potrà tutt'al più dimostrare, per questa via, la necessità del concetto per la conoscenza dell'oggetto, non ancora per l'oggetto stesso, di cui non si occupa - e anche la prima cosa, non senza cadute nello psicologismo<sup>1</sup>.

Il fatto è che la deduzione metafisica mira piuttosto a disporre di un inventario completo della dotazione categoriale dell'intelletto, che non a qualcosa come una genealogia del concetto puro. Dà un filo conduttore, non un procedimento genetico. Soprattutto, la deduzione metafisica non è, né può essere una fondazione logica assoluta dell'a priori, al modo in cui, ad esempio, la intenderà la generazione di idealisti che si proporrà di andare oltre la mera catalogazione delle forme di pensiero per fornire una rigorosa deduzione. A noi sarà dato invece di vedere, percorrendo gli intricati sentieri della deduzione trascendentale, come l'origine pura del concetto non può essere ritrovata indipendentemente dalla fondazione trascendentale dell'a priori per la possibilità dell'esperienza (degli oggetti dell'esperienza). Radicalizzando questa prospettiva, e mortificando il senso di una deduzione metafisica dei concetti, si è ritenuto addirittura che dal corso stesso della deduzione trascendentale non potesse risultare altro che la genesi sensibile del concetto<sup>2</sup>: se esso deve sorgere sul fondamento dell'originaria relazione all'esperienza, non è per ciò stesso integralmente destinato ad un uso empirico, sicché ogni altro significato, consentitogli ancora dall'assoluta purezza e

<sup>1</sup> La stretta dipendenza della deduzione metafisica dalla concezione dell'a priori esposta nella deduzione trascendentale, è rilevata, fra gli altri, da H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., t. II, pp. 123-142. Quanto all'accusa di psicologismo, che vien fatta gravare in genere su tutta l'impresa kantiana, è questione troppo ampia perché se ne possano dare qui anche solo le coordinate storico-critiche. Notiamo soltanto che essa è tanto più giustificata quanto più debole si fa il riferimento all'oggetto -, dovendo essere questo la guida e il filo conduttore di una critica trascendentale della ragione.

<sup>2</sup> Seguendo gli studi di A. Massolo, ha per esempio adottato questa linea interpretativa P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975. Sulla via di una violenta sensibilizzazione del concetto puro si pone anche M. CLAVEL, cit.

indipendenza dall'esperienza, va giudicato come la traccia dell'indebita sopravvivenza di una metafisica trascendente?

A noi pare che in questo modo si compromettano, in realtà, le condizioni stesse del problema deduzionale, per il quale vi è un pensiero che non può ritrovarsi immediatamente nell'esperienza, che non proviene da essa né è vocato al suo esclusivo servizio, benché, in questo modo, sia pericolosamente attratto verso derive trascendenti. La questione dell'origine ci consegna perciò questo compito: vedere se la deduzione trascendentale presenti davvero un problema così congegnato che nella sua soluzione muova contro le sue stesse premesse, compromettendo la purezza del concetto, o se invece queste, lungi dall'essere pregiudicate in senso metafisico, forniscano anche alcune risorse utili all'andamento deduzionale, e al buon esito del progetto kantiano di fondazione della possibilità dell'esperienza.

Si può giudicare infatti troppo forte la pretesa categoriale avanzata da Kant, che mira alla completezza e alla definitività della tavola dei concetti. Questo significa però soltanto che non può essere la logica formale la via privilegiata per introdurci al pensiero puro, e che forse non c'è altra via ad esso che l'argomento trascendentale della deduzione. In ogni caso, la deduzione trascendentale non dovrebbe esser riguardata dalle eventuali *defaillances* della deduzione metafisica, per almeno tre ragioni. In primo luogo perché storicamente essa è stata portata a termine ancora prima che Kant disponesse di una soddisfacente soluzione per la *quaestio facti*<sup>3</sup>; in secondo luogo, perché le categorie saranno semplicemente inserite nel suo dispositivo, che fonda la legittimità del riferimento a priori all'esperienza, senza, com'è ovvio, alcun riguardo per il numero o l'ordine dei concetti puri. Infine, ed è quel che più conta, perché la posizione stessa del problema deduzionale come *quaestio juris* suppone l'impossibilità di appoggiare l'uso puro dei concetti su qualsivoglia ordine di fatto.

<sup>3</sup> È noto che l'ordine espositivo seguito dalla *Critica*, per cui la deduzione metafisica figura tra le premesse della deduzione trascendentale, è con ogni probabilità l'inverso dell'ordine storico di composizione dell'opera. Cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., vol. I, pp. 210-250. Notevole la conclusione di De Vleeschauwer, che mette in luce come la deduzione trascendentale sia «completamente indipendente, nella sua costruzione, dalla deduzione metafisica» (p. 250).

La deduzione trascendentale è la risposta alla domanda circa il fondamento della pretesa del concetto puro alla validità oggettiva. Tale pretesa è originariamente avanzata senza riguardo alcuno all'esperienza possibile, senza cioè considerare se e come oggetti possano essere dati all'intelletto umano. Nel problema della deduzione questione del limite (o, positivamente, dell'estensione) e questione della validità oggettiva sono quindi strettamente connesse. Troviamo in Kant, al riguardo, questa semplice, quanto inequivocabile dichiarazione: i concetti puri «suscitano sospetti riguardo alla validità oggettiva e ai limiti del loro uso»<sup>11</sup>. In questo testo, che la questione trascendentale della deduzione riguarda tanto il problema dell'oggettività quanto il problema del limite, è tra l'altro dimostrato dal fatto che una deduzione si è resa necessaria anche per il concetto di spazio, quando si è registrata la propensione ad un uso di esso al di fuori dell'intuizione sensibile.

Orbene, questo intimo nesso non è stato sempre riconosciuto come proprio dell'impostazione deduzionale<sup>12</sup>. È stato osservato anzi che il limite della conoscenza umana è già fissato dalla semplice indicazione delle sue fonti: intuizioni sensibili date, vuoti concetti intellettuali. Non sarebbe affatto necessario attendere la deduzione trascendentale, o magari le enfatiche conclusioni del capitolo sulla distinzione degli oggetti in *phaenomena* e *noumena*, per sapere che «i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»<sup>13</sup>. Lo stesso Kant avrebbe esplicitamente disgiunto la questione del limite da quella dell'oggettività dell'uso categoriale almeno in una circostanza. Il riferimento è alla famosa nota alla Prefazione dei *Metaphysische Anfangsgründe* del 1785. Si tratta di un testo a prima vista sconcertante. Kant vi asserisce che la *Critica* potrebbe tranquillamente stare in piedi, anche quando dovesse rinunciare alla deduzione trascendentale, se solo potesse fare affidamento su queste tesi: che ogni nostra intuizione è sensibile; che le categorie non sono null'altro che forme del giudizio, finché non si applicano ad intuizioni. Da una simile dottrina deriverebbe

<sup>11</sup> CRP, p. 144 [III 101].

<sup>12</sup> Cfr. in particolare E. CHIARI, *La deduzione trascendentale delle categorie nella Critica della ragione pura*, CEDAM, Padova 1971, pp. 37 e ss. Cfr., contra, P. CHIODI, cit., p. 212.

<sup>13</sup> CRP, p. 109 [III 75].

peraltro l'inconoscibilità in linea di principio della cosa in sé. In altre parole, una volta convalidata la descrizione della struttura finita della ragione umana, dalla quale dipende il limite delle sue possibilità conoscitive, una deduzione delle categorie «interamente chiara e soddisfacente»<sup>14</sup> non è più necessaria.

Il sorprendente declassamento della deduzione contenuto in quest'ultimo giudizio è stato per lo più spiegato, adducendo proprio la distinzione fra il problema genuinamente deduzionale della validità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto, e la questione più generale, quasi di cornice, dei limiti della ragione umana. Se in gioco è solo quest'ultima, non è affatto necessario richiamarsi ai risultati della deduzione trascendentale<sup>15</sup>.

A noi sembra invece che la nota dimostri proprio il contrario. Se là, dove condizioni e limiti della ragione possono essere tranquillamente presupposti, una deduzione delle categorie non è indispensabile, vorrà dire che la deduzione trascendentale, se ha un senso, sarà proprio il luogo in cui la finitezza della ragione viene in questione, per essere mostrata in modo originario. Valutata attentamente, la presente nota costituisce quindi un documento importante, e una conferma, e *contrario*, della stretta complicità tra questione della validità oggettiva dei concetti puri e questione della natura umana finita, segnata da limiti, che abbiamo potuto rilevare già nella lettera ad Herz del '72. Questo rapporto può trovare la seguente configurazione: senza dubbio, la deduzione trascendentale intende *dimostrare* l'oggettività dei concetti puri dell'intelletto; ciò che però essa *mostra*, e *in cui* conduce la dimostrazione, non è altro che l'essenziale limitazione della ragione in quanto ragione umana finita.

Se sottolineiamo questo punto, gli è perché ne va dell'equilibrio complessivo della *Critica*. Si osservi, infatti: se la questione del limite della ragione fosse del tutto estranea al piano propriamente fondativo, al piano deduzionale sul quale si stabiliscono in via definitiva i diritti del pensiero puro, dando soluzione positiva al problema dell'oggettività, l'ulteriore problematizzazione razionale del dominio costituito dall'intelletto sull'esperienza (dialettica) perderebbe ogni e qualsiasi legittimità, finendo col risultare poco più di un'inutile appendice, in cui son

<sup>14</sup> I. KANT, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, pp. 18-19, Cappelli, Bologna 1959.

<sup>15</sup> Cfr. H. J. DE VRIES, cit., t. II, pp. 536-548.

fatti i conti - un po' sbrigativamente, in verità - con i temi e i problemi della metafisica classica<sup>16</sup>. Se invece limite e oggettività dovessero costituire un'unica costellazione problematica, questa potrebbe delinearsi in un duplice senso: da un lato, si dovrebbe poter mostrare che solo per un limite, e rispetto ad esso, prende forma per la ragione umana l'esperienza possibile, entro cui i concetti puri, ritrovati come sue condizioni, abbiano validità oggettiva; dall'altro, che solo a partire dalla fondazione della possibilità dell'esperienza, un limite può essere raggiunto e determinato. In ogni caso, dovrebbe passare il principio che in ogni questione trascendentale, concernente il rapporto con l'oggetto, non sono coinvolti solo sensibilità e intelletto, le facoltà che danno un fondamento reale a tale rapporto, ma anche la ragione, come capacità di mettere sempre nuovamente in questione l'oggettività costituita, a partire da un'incondizionato di cui possiede l'idea. Poiché però per rispettare l'architettonica kantiana fondata sull'isolamento delle facoltà, ci vedremo costretti ad occuparci quasi esclusivamente della relazione dell'intelletto con la sensibilità, dovremo rinviare la descrizione del gesto col quale l'intelletto, *al tempo stesso*, si separa dalla ragione.

I due movimenti possono essere comunque brevemente indicati a questo modo: da un lato, si tratta della reciproca implicazione, della circolarità di rapporto di soggetto e oggetto - il *demonstrandum* della deduzione trascendentale -; dall'altro, del distacco dal fondo metafisico, dalla metafisica del fondamento incondizionato. Ciò che è essenziale e va sottolineato fin d'ora, è che essi vengono eseguiti insieme, e sono separabili solo *idealiter*<sup>17</sup>: il circolo soggetto-oggetto si innesca infatti solo per una ragione finita, il cui puro atto di pensiero non coincide immediatamente con l'essere. Nella frattura, nello slargo tra *io penso* ed *io sono* si inserisce un mondo di oggetti. Nell'impossibilità di

<sup>16</sup> In questo modo la dialettica trascendentale è stata trattata dai neokantiani, e una simile impostazione è per lungo tempo prevalsa nell'ambito degli studi su Kant. Si veda su ciò il giudizio di L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, Sugar, Milano 1972. D'altra parte, proprio la superficialità, sul piano storiografico, della maniera kantiana di liquidare la metafisica, ha consentito di limitare la sua efficacia alla stanca sistemazione razionalistica di questa tradizione filosofica. Cfr. ad es. il celebre lavoro di E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1926.

<sup>17</sup> Quanti difendono l'unità dell'opera mirano per lo più ad avvicinare intelletto e sensibilità, entro il progetto comune di fondazione della possibilità dell'esperienza. Non viene così di solito riconosciuto lo stretto ed essenziale rapporto che l'intelletto intrattiene con la ragione, reso evidente già solo dalla struttura dell'*Elementarlehre*, la cui principale distinzione passa fra logica ed estetica, non già fra estetica e analitica.

possedersi incondizionatamente, l'io si rivolge al mondo, si espone al dato. Il mondo appare, perché l'io non può chiudersi in sé. Nell'atto stesso in cui si costituisce un mondo per l'io, l'incondizionato è differito nell'idea. Se ha luogo l'operazione sintetica del concetto, gli è dunque perché va in frantumi l'unità analitico-razionale dell'idea.

Tutto questo appartiene allo sfondo sul quale è collocata la deduzione trascendentale. Lo *s-fondo*, il *senza il fondo della metafisica*: la fondazione trascendentale si separa da esso, senza però poter cancellare il gesto, la traccia di questa separazione - come dimostrerà la riproposizione della problematica dialettica. Abbiamo dovuto perciò additarlo, perché la scena che vedremo svolgersi non perda il senso della profondità insondabile, inattingibile in sé, dalla quale si stacca, è *décis*.

## 2. La sezione prima

Alle soglie della deduzione trascendentale si fa l'incontro con due paragrafi di carattere introduttivo. Il loro rilievo è grande: quando Kant riferisce la deduzione, per dare alle stampe, nell'edizione dell'87, un testo completamente nuovo, lasciò del tutto inalterato il § 13, e soppresse solo l'ultimo capoverso del § 14, che conteneva una tavola delle facoltà dell'animo ormai improponibile. In compenso, vi aggiunse un pezzo critico su Locke e Hume, e una spiegazione di cosa debba intendersi per categoria. Di qui la posizione di privilegio dei paragrafi in questione: benché la deduzione trascendentale sia stata condotta nell'87 in maniera sensibilmente differente, la posizione del problema restò sostanzialmente immutata, i «principi di una deduzione trascendentale in generale», e il «passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie» stabiliti nell'81 non dovettero essere rielaborati<sup>18</sup>.

Anche solo questo fatto dovrebbe far riflettere sulla possibilità di «membrare» la deduzione trascendentale, contestare l'unitarietà della sua stesura, dubitare perfino della sua coerenza. Ora, non è nostra intenzione discutere la provenienza disparata dei materiali che confluirono nella redazione definitiva del testo: questo è, d'altro canto, un dato difficilmente contestabile. Ma per dare un senso alla nostra lettura, e dare credito all'unità del testo rimesso da Kant alle stampe, più di quanto

<sup>18</sup> A sottolineare il privilegio di cui godono questi due paragrafi ha pensato P. CHIRON, *ibid.*, p. 32.

non facciano i suoi forse troppo scrupolosi esegeti, dobbiamo supporre che, nonostante la diversità di ispirazione ravvisabile fra i testi, vi furono senz'altro delle ragioni per cui essi furono impiegati nella stesura definitiva: queste ragioni dovrebbero prevalere, in sede interpretativa, sulle difformità che la lettera può eventualmente presentare<sup>19</sup>.

Questa osservazione preliminare era necessaria. Il nostro compito non sarà infatti quello di prendere partito nelle sempre molto appassionate dispute filologiche, ma piuttosto quello di intravedere l'orizzonte problematico entro il quale si mosse Kant, l'ambito che egli dischiuse alla riflessione filosofica, e quello che pretese di chiudere definitivamente, e il luogo dove queste decisioni furono prese<sup>20</sup>.

### α. Il paragrafo 13

Questo luogo non è né l'esperienza, né la ragione.

La deduzione è presentata, in generale come una questione di diritto (*quaestio juris*): vi sono concetti «destinati all'uso puro a priori», i quali «richiedono sempre una deduzione», cioè una giustificazione della legittimità della loro pretesa di riferirsi a priori ad oggetti. Ma il problema è che né in base all'esperienza, né in base alla ragione è possibile addurre «il fondamento chiaro di diritto, per cui risulti evidente l'autorizzazione del loro uso»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> L'intera questione sulla coerenza della stesura della deduzione trascendentale può essere seguita, nell'ambito degli studi italiani su Kant, grazie ai libri di A. MASSOLO, cit., P. CHIODI, cit., E. CHIARI, cit., M. GATTULLO, *Categoria e oggetto in Kant. La deduzione trascendentale nella prima edizione della Critica della ragione pura*, La Nuova Italia, Firenze 1966. Si legga comunque qual era l'auspicio di Kant: «Sottilizzando, in ogni discorso che proceda principalmente sotto forma di discorso libero si possono trovare delle apparenti contraddizioni, se si confrontano fra loro singoli passi avulsi dal loro contesto [...]. Tuttavia, se una teoria ha in sé della stabilità, l'azione e la reazione, che da principio la minacciavano di un grande pericolo, col tempo servono soltanto ad appianare le sue asperità, ed a procurarle di lì a poco anche l'occorrente eleganza, quando di ciò si occupino uomini dotati di imparzialità, di penetrazione e di vera popolarità» (CRP, p. 43 [III 26]).

<sup>20</sup> Abbiamo già detto come Kant chiedesse alla critica di decidere circa la possibilità della metafisica in generale. Ma decisione è anche il taglio, col quale Kant rompe con la tradizione metafisica del fondamento incondizionato. Il luogo di questa decisione sarà, come avremo modo di vedere, la stessa natura umana, in se stessa decisa, che la deduzione trascendentale svelerà come fondamentale. Il tema della decisione critica è affrontato in M. CACCIARI, cit., p. 57.

<sup>21</sup> CRP, p. 142 [III 99-100].

Davvero la filosofia è posta in grande imbarazzo, in una situazione critica<sup>22</sup> in cui ogni via è preclusa. Da una parte, deve essere ovviamente esclusa la possibilità che la pretesa di validità del concetto puro sia stabilita mediante il ricorso all'esperienza; dall'altra parte, però, essa non può neppure essere fondata sulla sola ragione, perché ad essere sottoposta a critica è proprio la possibilità che la ragione si riferisca ad oggetti senza riguardo alcuno alle condizioni (sensibili) in cui soltanto oggetti possono esserci dati.

Conosciamo già questa situazione: si era infatti presentata nella *Dissertatio*, ed era stata riprodotta dalla lettera ad Herz del '72 sotto forma di una radicale distinzione [*Unterscheidung*] di sensibilità e intelletto. La soluzione che vi veniva proposta: i concetti puri, la cui dignità «non si può affatto esprimere empiricamente»<sup>23</sup> non hanno punto a che fare con l'esperienza, ma si riferiscono al mondo puramente intellegibile della cosa in sé -, una simile soluzione non è più praticabile in sede critica, poiché non può più essere accordata al concetto puro la capacità di riferirsi ad oggetti, senza che sia esibito il fondamento della possibilità di un simile riferimento. E poiché tramite il solo concetto un oggetto non è raggiungibile in nessun modo, la possibilità del riferimento chiama in causa la sensibilità. Il concetto puro rinuncia ad ogni intenzionalità trascendente, per riproporsi come condizione a priori della possibilità dell'esperienza. La domanda su come sia mai possibile che il concetto puro si rapporti a priori ad oggetti cede ora la ribalta a favore dell'altro problema, come mai gli oggetti, dati nell'intuizione, debbano riferirsi a funzioni dell'intelletto.

Si tratta di un passaggio importante, che è conveniente riportare per esteso: «Le categorie dell'intelletto, per contro, non ci rappresentano affatto le condizioni, sotto cui possono esserci dati degli oggetti nell'intuizione; di conseguenza, possono certo apparirci degli oggetti, senza che questi debbano necessariamente riferirsi a funzioni dell'intelletto, e senza che l'intelletto contenga quindi le condizioni a priori di essi»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> L'espressione si legge in I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. in *Scritti morali*, UTET, Torino 1985, p. 56: «Qui vediamo la filosofia posta veramente in una situazione critica, perché deve essere salda senza tuttavia poter trovare né aggancio né appiglio in qualcosa che stia in cielo o in terra». Così è anche la situazione in sede teoretica, dove la filosofia non può trovare agganci né nei cieli della ragione metafisica, né sulla terra dell'esperienza.

<sup>23</sup> CRP, p. 147 [III 103].

<sup>24</sup> CRP, p. 145 [III 102].

Questo passo ha destato grande sorpresa. Ci si è chiesti infatti se la deduzione trascendentale non dimostri proprio quella necessità della funzione intellettuale per la costituzione dell'esperienza, che qui è invece frettolosamente negata. La contraddizione risulterebbe in modo particolare, per il fatto che nel paragrafo successivo questa necessità sarebbe affermata con chiarezza. Di fronte a tanta disparità di posizioni, si è giunti perfino a pensare che l'introduzione al problema della deduzione trascendentale potesse essere stata affidata a considerazioni appartenenti al periodo precritico<sup>25</sup>.

A nostro parere, tuttavia, non v'è qui alcuna contraddizione manifesta. Kant dice una cosa molto precisa: per i concetti puri il riferimento all'oggetto non si dà con un'evidenza immediata, come avviene invece per lo spazio e il tempo. La deduzione si rende necessaria per questo difetto di evidenza. Mentre spazio e tempo, forme pure della sensibilità, possono essere ritrovati senza difficoltà a fondamento della possibilità che ci siano dati oggetti, « la conclusione che tali oggetti debbono oltre a ciò essere conformi, alle condizioni di cui l'intelletto ha bisogno [bedarf] per l'unità sintetica del pensiero non è raggiungibile con altrettanta facilità »<sup>26</sup>. Che gli oggetti dati sotto le condizioni formali della sensibilità debbano essere oltre a ciò conformi alle condizioni dell'intelletto, è certo cosa difficile da dimostrare, poiché non ci soccorre immediatamente l'intuizione, ma è pur sempre ciò che deve essere concluso.

Il fatto è che i concetti puri dell'intelletto sono ancora, nel § 13, liberi concetti di oggetti in generale, mentre nel § 14 assumono già, conformemente ad un indirizzo dell'indagine esposto in via affatto preliminare, il profilo determinante costitutivo per la possibilità dell'esperienza. La deduzione trascendentale si giocherà, come avremo modo di vedere, proprio su questo decisivo passaggio.

Intanto, però, bisognava dare grande spicco alla dichiarazione kantiana, poiché ci permette di stimare per la prima volta le risorse cui attingerà la deduzione. La conformità degli oggetti alle condizioni dell'intelletto non è qui richiesta semplicemente perché si costituisca la conoscenza d'esperienza, ciò che discenderebbe senza troppa difficoltà dalla semplice considerazione che in ogni conoscenza dell'oggetto è

<sup>25</sup> È significativo peraltro di una certa arbitrarietà della *Kantsphilologie* che l'accusa di precriticità sia caduta ora sul § 13 ora sul § 14. La questione può essere seguita in P. CHIODI, cit., p. 67-70. Cfr. anche H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., t. I, pp. 257-261.

<sup>26</sup> CRP, p. 146 [III 103].

sempre inclusa una componente concettuale, ma perché senza di essa, viene detto, non vi è l'unità sintetica del pensiero di cui l'intelletto ha bisogno. E, dobbiamo aggiungere, non vi è intelletto affatto, se è vero che l'unità sintetica precede e rende possibile l'unità analitica del pensiero<sup>27</sup>. Si tratta di una traccia importante, che dovremo cercare di seguire nei complicati percorsi della deduzione trascendentale, ma che per il momento possiamo indicare semplicemente come lo stato di bisogno dell'intelletto puro, al cospetto dell'intuizione sensibile. Niente soggetto senza oggetto, si potrebbe dire con una formula facile. Ma è fin d'ora chiaro che la questione richiederà un impegno massiccio in sede deduzionale.

C'è poi un ultimo problema. Ci si è chiesti se la divaricazione di intelletto e sensibilità prima descritta sia reale, dal momento che la deduzione s'avvia a dimostrare la piena collaborazione delle facoltà per la costituzione dell'oggetto d'esperienza, o se invece non la si debba considerare una finzione metodologica che la soluzione del problema deduzionale supererebbe<sup>28</sup>. Questo problema richiede, a nostro avviso, un'interpretazione delle parole con le quali Kant presenta la conseguenza, per il pensiero, di una sensibilità ribelle all'unificazione concettuale portata dall'intelletto: « In tal modo - egli dice - questo concetto risulterebbe dunque del tutto vuoto, nullo e senza significato [ganz leer, nichtig, und ohne Bedeutung] »<sup>29</sup>. Il fatto è che la possibilità che il concetto sia vuoto, cioè privo di riferimento all'oggetto, lungi dall'essere una mera finzione, è inscritta, come abbiamo veduto, nella sua stessa origine. In origine, il concetto non ha un oggetto. Dinanzi a sé, il pensiero vede sempre la possibilità che si spalanchi il nulla. Questo fa la distanza con l'oggetto, anche quando il concetto sia richiesto come sua condizione trascendentale. Da questa distanza soltanto, come vedremo, il pensiero può abitare qualcosa come un mondo.

### β. Il paragrafo 14

Prima ancora di impegnarsi nella vera e propria deduzione trascen-

<sup>27</sup> Cfr. CRP, p. 159 n [III 109n]. Si tratta di uno dei passi più importanti della *Critica*, sul quale dovremo ritornare a tempo debito.

<sup>28</sup> Così intende E. CASSIRER, cit., pp. 758-759.

<sup>29</sup> CRP, p. 146 [III 103].

dentale, in questo *passaggio*, Kant pretende di fornire il « principio, cui deve essere indirizzata tutta quanta l'indagine, cioè questo: essi [i concetti a priori] devono venir conosciuti come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione che si ritrova in essa, sia del pensiero) »<sup>30</sup>.

Il ragionamento proposto da Kant si dipana in maniera lineare: l'accordo fra la rappresentazione a priori e l'oggetto, il fondamento del quale era ricercato fin dal '72, è possibile solo se l'una è condizione dell'altro. Escluso che la rappresentazione produca addirittura il suo oggetto, non resta che porre la prima a fondamento della *conoscenza* del secondo. Le condizioni della conoscenza, d'altronde, sono o sensibili o intellettuali, poiché ogni esperienza contiene, oltre all'intuizione, anche il concetto di ciò che è dato. Accanto alle forme pure della sensibilità, si troveranno dunque, a fondamento dell'oggetto d'esperienza, anche i concetti puri dell'intelletto, poiché soltanto mediante essi « può essere pensato, in generale, un qualsiasi oggetto dell'esperienza »<sup>31</sup>.

Ebbene, proprio la chiarezza con la quale Kant argomenta in questo paragrafo può fare da schermo ad una reale comprensione del problema deduzionale. In realtà, non è offerto qui nulla più dell'*orizzonte* entro il quale avrà svolgimento la deduzione trascendentale. Quest'*orizzonte* è l'*esperienza*, indagata quanto al fondamento della sua possibilità. Ora, tale indagine non può essere circoscritta alla semplice affermazione che, nella costituzione dell'oggetto d'esperienza, concorrono tanto la sensibilità quanto l'intelletto, poiché la dotazione categoriale pura, già assegnata all'intelletto, comparirebbe *ipso facto* come condizione di possibilità dell'esperienza. In tal modo, la deduzione sarebbe già bell'e compiuta prima ancora di incominciare. Nel darne il principio, Kant ne avrebbe in realtà svolto l'essenziale. Avrebbe colmato la distanza che separa intelletto e sensibilità, semplicemente richiedendone la collaborazione sul piano dell'esperienza. Alla deduzione trascendentale sarebbe lasciato soltanto il compito di determinare il modo in cui concetto ed intuizione debbano collaborare perché l'esperienza sia possibile.

<sup>30</sup> CRP, p. 149 [III 105].

<sup>31</sup> CRP, *ib.* L'oggetto d'esperienza costituisce indubbiamente il *leitmotiv* del paragrafo. Non si può dire però, in base a ciò, che il paragrafo disponga già di una soluzione del problema deduzionale, se la ricerca dovrà reperire proprio il fondamento della relazione che lega l'intelletto alla sensibilità, costituendo così la possibilità dell'esperienza.

Le cose non stanno in questo modo. La deduzione trascendentale non procede dalla possibilità dell'esperienza (intesa in senso pieno, forte, come conoscenza oggettiva), alle condizioni trascendentali della sua possibilità, per determinare *come* il concetto puro intervenga tra queste: se così fosse, essa sarebbe assolutamente governata dal presupposto, che un'esperienza oggettiva sia *realmente* possibile. E invece, se vi è un problema deduzionale, questo consiste proprio nel mostrare *che* l'esperienza è possibile solo come esperienza di una trama di rapporti oggettivi<sup>32</sup>.

Contro questa possibilità, sta proprio la richiesta di oggettività avanzata dal concetto il quale, in virtù della sua origine pura, pretende di riferirsi ad oggetti con illimitata universalità e necessità, prescindendo da ogni condizione della sensibilità. Prende forma così il seguente dilemma: finché il concetto puro si mantiene alle altezze del pensiero di oggetti in generale, l'esperienza non potrà mai costituire l'orizzonte di giustificazione dell'oggettività del concetto; se tuttavia esso rinuncia ai suoi diritti di nascita, un dominio oggettivo non potrà più essere assicurato semplicemente in base allo *svolgimento* dell'esperienza. Un simile problema non si lascia neppure intravedere se non si riconosce che il concetto puro si presenta alla prova deduzionale senza essersi precedentemente orientato sull'esperienza, per cercare in essa i suoi oggetti. Un tale orientamento dovrà anzi riceverlo proprio dalla deduzione trascendentale.

La più preziosa indicazione al riguardo, ci viene data dallo stesso Kant a conclusione del corso di pensieri che stiamo seguendo: « Senza questo riferimento originario [*ursprüngliche Beziehung*] ad un'esperienza possibile, in cui si presentano tutti gli oggetti della conoscenza, il riferimento di tali concetti ad un oggetto qualsiasi non potrebbe assolutamente venir compreso [*begriffen*] »<sup>33</sup>.

Si produce qui un rovesciamento significativo, degno della massima

<sup>32</sup> Che il trascendentale copra entrambe le questioni, il *che* e il *come*, non potendo fare semplicemente affidamento sulla realtà di fatto dell'esperienza scientifica per rimuovere la questione del *che*, è detto già nell'osservazione data preliminarmente in CRP, p. 113 [III 78]. Va notato che l'unico riferimento, nel capitolo sulla deduzione trascendentale, alla « realtà delle conoscenze scientifiche a priori » si legge in quella parte del § 14, che fu proposta solo nell'87 (CRP, p. 150 [III 106]).

<sup>33</sup> Sono le ultime, decisive parole della parte del paragrafo che restò immutata da un'edizione all'altra: CRP, p. 149 [III 105].

attenzione. Alla deduzione è fatto carico di mostrare che il riferimento del concetto ad oggetti in generale non è neppure concepibile se non nel riferimento *originario* alla possibilità dell'esperienza - che è come dire che la distanza dalla quale il concetto puro si riferiva ad oggetti, distanza che faceva la separazione di intelletto e sensibilità, è istituita originariamente proprio nella relazione all'esperienza. La *precedenza* del pensiero rispetto ad «ogni possibile ordine determinato delle rappresentazioni»<sup>34</sup>, per la quale si ripresenta inevitabilmente l'uso trascendentale, non empirico, dei concetti puri, si produce solo *sul fondamento di questa relazione originaria*.

Questo principio è della più grande importanza. In base ad esso, il concetto puro non potrà godere più di un'esistenza separata, prima di essere impegnato con l'esperienza, in quanto suo fondamento a priori, né pretenderà di costituirsi per sé solo, in un rarefatto mondo puramente intellegibile, per sobbarcarsi poi solo in un secondo momento la pena di rivolgersi al mondo sensibile. Una simile impostazione, d'altronde, non riproduce forse il vizio originale della separazione, compromettendo così l'esito della deduzione trascendentale? Non basterà infatti ad essa indicare nell'esperienza il luogo in cui concetto ed oggetto si incontrano e si corrispondono, se non sarà mostrato *che* questo incontro è possibile ed anzi necessario, che dunque il concetto, invece di figurare semplicemente come condizione del *pensiero* di un oggetto, interviene come condizione perché qualcosa anche soltanto *appaia, sia intuito*<sup>35</sup>. Ma tale dimostrazione non potrà essere data finché i concetti a priori apparterranno originariamente al piano separato del pensiero, dote di un intelletto puro perfettamente trasparente a se stesso, cui solo accidentalmente capiti di essere invischiato con la materia sensibile.

La deduzione trascendentale sarà chiamata dunque a svellere anche questo antico presupposto, che il pensiero corra su un piano assolutamente parallelo a quello dell'essere. Ne viene che in nessun modo si potrà sostenere che la deduzione trascendentale stabilisca la sua soluzione in chiave meramente analogica, proponendo un ragionamento del genere: come le forme sensibili costituiscono le condizioni alle quali soltanto un oggetto può essere intuito, così anche i concetti puri costi-

<sup>34</sup> CRP, p. 356 [III 231].

<sup>35</sup> Cfr. su questo punto la vigorosa critica di M. CLAVEL, cit., p. 400.

tuiscono le sole condizioni alle quali un oggetto può essere pienamente esperito<sup>36</sup>. Ciò equivarrebbe in sostanza ad un fallimento, perché lascerebbe al fondo semplicemente presupposta, e quindi impensata, la separazione di intelletto e sensibilità. Piuttosto, il concetto puro, proprio come tale, dovrà essere ritrovato *per la prima volta* lungo il tragitto che lo lega originariamente all'esperienza.

Ma per vedere questo, è ormai tempo di fare ingresso nella sezione seconda della deduzione<sup>37</sup>.

Lo stato dei rapporti fra il § 13 e il § 14 può essere definito uno stato di *concordia discors*. Se si volesse smorzare questa tensione in un senso o nell'altro: inscrivendo per origine dignità ed essenza il concetto in un mondo puramente intellegibile, o negandogli qualsiasi significatività trascendente il mondo sensibile, l'intero progetto critico risulterebbe gravemente alterato. Così è destinata a fallire la ricerca di un principio fondamentale, che dia un equilibrio definitivo alla *Critica*, che si tratti di consolidare la sua architettura in un sistema (secondo le esigenze idealistiche manifestatesi nel dibattito post-kantiano), o di smontarne i pezzi in un'opera di decostruzione e *mise à plat*, per impedire qualsiasi apertura metafisica, come si è cercato di fare, in modi diversi ma con almeno questo obiettivo convergente, secondo un indirizzo neokantiano o fenomenologico.

<sup>36</sup> Sostengono la tesi della soluzione analogica I. MANCINI, *Guida alla Critica della ragion pura*, Quattro Venti, Urbino 1982, vol. I, p. 237, e V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, p. 23 e ss. È vero che Kant dà talvolta un'indicazione simile (particolarmente nella prima edizione), ma essa ha piuttosto il valore di un'esplicazione conclusiva, che quello di un mezzo dimostrativo vero e proprio: la perfetta aderenza sensibile non può essere la chiave per spiegare il distacco intellettuale.

<sup>37</sup> Abbiamo qui usato, e ancora useremo nelle nostre indagini deduzionali, il termine *mondo*, che Kant adopera quasi esclusivamente in sede dialettica. Tuttavia, proprio il deperimento del problema cosmologico razionale ha consentito, dopo Kant, la ripresa del termine, per indicare l'orizzonte trascendentale dell'esperienza dell'uomo. Va osservato peraltro, a nostra parziale giustificazione, che sul piano trascendentale sul quale si situa la deduzione non si tratta ancora di stabilire i primi principi di una metafisica scientifica della natura. L'interesse *latu sensu* antropologico di questa ricerca, ci fa così preferire al concetto di natura quella di mondo, con l'ampiezza e il senso che ha press'a poco in Kant il termine *terra*, terra della verità, in CRP, p. 311 [III 202].

### III.

## LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE NELLA PRIMA EDIZIONE (1781)

Le difficoltà che il capitolo kantiano pone da un punto di vista filologico sono, com'è noto, innumerevoli. Darne anche solo notizia non sarebbe stato possibile, e comunque non rientra fra gli scopi del presente studio. È ben evidente, d'altra parte, che il proposito di avere riguardo all'unità speculativa del problema deduzionale non esclude affatto un'attenzione analitica sui complicati giri argomentativi che costruiscono il testo. Sarà pertanto necessario dare una breve esposizione della materia principale del capitolo, ed offrirne una veduta complessiva, prima di sostenere l'impegno esplicito di una discussione serrata con essa.

### 1. L'argomento

Conosciamo il problema della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto: su quale diritto si fondi il riferimento a priori all'oggetto (§ 13). La legittima validità del concetto puro richiede che esso venga rinvenuto fra le condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (§ 14).

Ma la costituzione dell'esperienza richiede più che il concetto. La deduzione trascendentale si orienta pertanto sulle fonti soggettive della conoscenza, che rendono possibile l'esperienza, in quanto responsabili di una triplice attività di sintesi del molteplice delle rappresentazioni che appartengono, tutte, al senso interno e alla forma di questo, il tempo<sup>1</sup>.

A livello dell'intuizione si compie la sintesi dell'apprensione, la quale è graduale ed avviene nel tempo. La sintesi dell'apprensione rende anzi per la prima volta possibile la *rappresentazione* del tempo - il tempo

<sup>1</sup> CRP, pp. 158-159 [IV 77].

nella *forma* della rappresentazione. All'apprensione è tuttavia legata inscindibilmente la sintesi della riproduzione, ossia la capacità di conservare ed associare quanto è già stato appreso. Ma la legge della riproduzione suppone, a sua volta, che le apparenze siano sottomesse a regole, suppone cioè un fondamento oggettivo della riproducibilità delle apparenze, che Kant chiama affinità del molteplice, o delle apparenze<sup>2</sup>. L'elemento di affinità non può essere trovato in ciò che è dato - e d'altra parte è fuori gioco la cosa in sé, perché inconoscibile: non resta che il concetto come regola di unificazione del molteplice. Mediante la sintesi della ricognizione, il molteplice è finalmente costituito ad oggetto. Ed in effetti, l'analisi del concetto di oggetto approda alla medesima conclusione, che cioè conoscere un oggetto è realizzare l'unità necessaria di un molteplice sotto un concetto<sup>3</sup>. L'unità della coscienza nel concetto di un oggetto si fonda peraltro sull'appercezione trascendentale: solo una condizione trascendentale, non empirica, è infatti in grado di fondare la necessità espressa dal concetto nell'unificazione del molteplice. La coscienza pura e immutabile di sé, senza di cui non può neppure esistere una personalità stabile e permanente [*stehendes oder bleibendes Selbst*], è questa condizione. Essa è infatti possibile solo come coscienza dell'identità dell'atto sintetico mediante cui il molteplice è congiunto in base ad una regola<sup>4</sup>.

L'esplicita introduzione delle categorie nel congegno deduzionale avviene sotto il titolo di una *spiegazione preliminare*<sup>5</sup>. In verità, Kant si limita a situarle lungo il percorso che lega originariamente l'appercezione al molteplice della sensibilità. In ogni caso, la ripresa dell'argomento deduzionale si segnala per le seguenti ragioni: si registrano importanti novità terminologiche<sup>6</sup>; la fondazione viene giocata intera-

<sup>2</sup> Kant parla per la prima volta di affinità del molteplice in CRP, p. 183 [IV 85]. Cfr. anche CRP, p. 201 [IV 90].

<sup>3</sup> Cfr. CRP, pp. 168-171 [IV 80]. La prima comparsa del concetto si ha in CRP, p. 167 [IV 79]. Più avanti, l'intelletto stesso è meglio caratterizzato come facoltà delle regole [*Vermögen der Regeln*]: CRP, p. 206 [IV 92].

<sup>4</sup> CRP, p. 173 [IV 81].

<sup>5</sup> Questo reca il titolo del numero 4 della II sezione: cfr. CRP, p. 179 [IV 83].

<sup>6</sup> Kant adopera per la prima volta i concetti di associazione, affinità, natura. Secondo l'importante lavoro di B. EADMANN, *Kants Kritizismus in der Iten und Zten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1878, p. 25 (uno dei primi esempi di smontaggio della deduzione), passa una netta cesura fra i primi capoversi del num. 4, dove sono ancora

mente sui concetti di affinità e autocoscienza; viene formulata nettamente l'alternativa tra conoscenza sintetica a priori e conoscenza delle cose in se stesse, e decisa a favore della prima.

La cosiddetta deduzione *von oben an*<sup>7</sup>, dall'alto, deve, secondo le intenzioni dichiarate in apertura della terza sezione, presentare l'argomento *riunito e secondo una connessione*. Si prende l'avvio, questa volta, dal necessario riferimento di ogni rappresentazione ad una coscienza empirica possibile, per far valere, rispetto al molteplice delle rappresentazioni, la sintesi *presupposta o inclusa* nell'unità trascendentale dell'appercezione pura, di cui è responsabile l'immaginazione. L'intelletto viene ora caratteristicamente considerato solo più come ciò che risulta dal riferimento dell'unità dell'appercezione alla sintesi dell'immaginazione: «L'unità dell'appercezione in riferimento alla sintesi della capacità di immaginazione è l'intelletto; questa medesima unità in riferimento alla sintesi trascendentale della capacità di immaginazione è l'intelletto puro»<sup>8</sup>.

L'esposizione *von unten auf*<sup>9</sup>, più ampia, dà l'impressione di voler considerare insieme i diversi elementi finora intervenuti, a cominciare

impiegati i termini psicologici dei primi tre numeri, e la parte finale del num. 4, che ricorre ad una terminologia epistemologica.

H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., vol. II, p. 300, dal canto suo, ritiene che la particolarità del numero 4 consiste in ciò, che pur facendo organicamente parte della deduzione soggettiva, mirante a rendere comprensibile la possibilità dell'intelletto puro come tale, ha in realtà l'andamento di una deduzione oggettiva, volta a comprendere come sia possibile la validità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto. De Vleeschauwer utilizza senz'altro la distinzione fra aspetto soggettivo e aspetto oggettivo della deduzione, estranea al testo deduzionale, ma che Kant stesso suggerisce in CRP, p. 13 [IV 11-12], quasi a titolo di risarcimento per il disordine espositivo. In effetti, le difficoltà nel collocare singoli pezzi della deduzione si pongono ad ogni nuova riformulazione dell'argomento deduzionale. Senza discutere la cosa sul terreno filologico, osserviamo solo, da un punto di vista teorico, che la deduzione riesce se cade la distinzione tra i due aspetti, se non vi è soluzione fra essi: in breve, solo se le condizioni degli oggetti d'esperienza sono al tempo stesso condizioni dell'esperienza di oggetti. Il limite della redazione dell'81 consiste proprio nella difficoltà di presentare l'argomento «riunito e secondo una connessione» (CRP, p. 187 [IV 86]), in una progressione continua, in cui i due aspetti possano collimare.

<sup>7</sup> CRP, pp. 189-195 [IV 87-89].

<sup>8</sup> CRP, p. 194 [IV 88]. Questo è il punto in cui Kant si espone maggiormente nel delineare i rapporti fra appercezione, intelletto e immaginazione.

<sup>9</sup> CRP, p. 195 [IV 89]. Il vero e proprio giro dimostrativo appare concluso a p. 201 [IV 90-91].

dal *Grund* della deduzione per fonti soggettive, la sintesi dell'apprensione, in cui si riconosce già all'opera l'attività immaginativa. La necessità che «apprensione», «associazione», «riproduzione» e «ricognizione» delle apparenze abbiano un fondamento oggettivo («affinità») viene fondata su ciò, che senza di esso non sarebbe possibile il riferimento di tutte le percezioni all'unità dell'autocoscienza. Ma la sezione rivendica anche, e con forza, la funzione fondamentale dell'immaginazione, in quanto potenza non semplicemente riproduttiva, capace di connettere gli estremi della sensibilità e dell'intelletto: «Noi possiamo dunque una capacità pura di immaginazione, come una delle facoltà fondamentali dell'anima umana, che sta a fondamento di ogni conoscenza a priori. Mediante tale capacità, noi congiungiamo il molteplice dell'intuizione - da un lato - con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura, d'altro lato»<sup>10</sup>. L'immaginazione esplica la funzione unificante del concetto puro sul piano della sensibilità. È interessante, a questo proposito, che Kant consideri *strano*, benché ormai evidente a conclusione della dimostrazione, che senza la funzione trascendentale dell'immaginazione l'unità oggettiva dell'esperienza non sarebbe possibile<sup>11</sup>. L'apparente stranezza del risultato deriva da ciò, che ci si poteva inizialmente attendere che la soluzione del problema deduzionale venisse rimessa semplicemente alle risorse intellettuali della coscienza pura, o, al contrario, che il problema dell'esperienza venisse trattato come un problema semplicemente empirico. Il corso deduzionale ha mostrato invece la necessità dell'immaginazione come facoltà della sintesi a priori.

Altrettanto notevole è la caratterizzazione conclusiva dell'intelletto come facoltà delle regole, che esalta la funzione legislativa che l'intelletto esercita sulla sensibilità: è infatti per esso che l'esperienza (e la natura come unità secondo regole del molteplice delle apparenze) è originariamente possibile<sup>12</sup>. Kant trova questa definizione preferibile alle altre possibili (facoltà di pensare, o dei concetti, o dei giudizi) perché mette in luce l'impegno del concetto verso l'esperienza, servendo esso non già per libere costruzioni speculative, ma come regola nella sintesi

<sup>10</sup> CRP, pp. 203-204 [IV 91].

<sup>11</sup> Cfr. CRP, p. 202 [IV 91]. La stranezza qui denunciata è il primo segnale delle energie speculative che l'invenzione kantiana di un'immaginazione produttiva alimenterà negli idealisti.

<sup>12</sup> Cfr. CRP, pp. 206-209 [IV 92-93].

del molteplice sensibile. La spontaneità dell'intelletto si dà dunque soltanto per vincolarsi ad una regola.

Risulta infine chiaro quale sia l'*unico fondamento possibile* in base a cui condurre la deduzione - come anche la *Rappresentazione sommaria*<sup>13</sup> in conclusione ribadisce: che la possibilità (formale) degli oggetti, in quanto apparenze, sta solo in noi stessi, che la natura è possibile soltanto nell'unità dell'appercezione originaria. La conclusione della deduzione riprende così i termini stessi con i quali il problema trovava formulazione in apertura della seconda sezione. Se i nostri concetti fossero tratti dagli oggetti, non sarebbero a priori; se invece li assumessimo da noi stessi, non sapremmo come ritrovarli a fondamento degli oggetti. «Se per contro noi abbiamo a che fare soltanto con apparenze, non soltanto è possibile, ma è altresì necessario, che certi concetti a priori precedano la conoscenza empirica degli oggetti»<sup>14</sup>. Solo se l'oggetto non è più la cosa in sé sostanziale, è possibile che i concetti puri dell'intelletto si riferiscano a priori all'oggetto. Ma la deduzione trascendentale ha potuto dimostrare non soltanto la possibilità, ma anche *la necessità* che i concetti puri dell'intelletto stiano a fondamento dell'oggettività dell'oggetto, poiché senza di essi «sarebbe impossibile pensare un oggetto qualsiasi per le nostre intuizioni»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> CRP, p. 210 [IV 94].

<sup>14</sup> CRP, p. 211 [IV 94].

<sup>15</sup> CRP, p. 173 [IV 81]. Cfr. su questo punto le istruttive considerazioni di P. CHIODI, cit., pp. 183-184, sul significato della necessità: come va intesa la necessaria inerenza delle apparenze all'unità della coscienza? Secondo Chiodi, si tratta ancora di una necessità incondizionata, assoluta, poiché la coscienza pura, cui le apparenze appartengono, è intesa ancora nel modo d'essere di una realtà necessaria. Solo in seguito, nell'87, Kant sarebbe giunto con chiarezza ad un genere di necessità condizionale, legato cioè ad un ordine di condizioni (ultimamente, all'appercezione pura) solo possibili. A parer nostro, la deduzione trascendentale mira soltanto a stabilire una correlazione necessaria fra unità e identità della coscienza e oggetto d'esperienza. In quanto però questo compito (assolto così nell'81 come nell'87, poiché è il cardine dell'argomento deduzionale) comporta la distruzione della realtà sostanziale dell'io, esso apre ad una interpretazione dell'appercezione come possibilità (come facoltà, reale solo nel suo esercitarsi, direbbe Kant; come possibilità che sta più in alto della realtà - è Chiodi a citare Heidegger, p. 184), compiutamente raggiunta solo con la distruzione della psicologia razionale, in sede dialettica. Vedremo più avanti che il riprodursi naturale e inevitabile della parvenza dialettica significa, fra l'altro, che il *cogito*, in quanto tale, consuma ogni volta in se stesso il gesto di separarsi dal proprio *sum*.

Anche così sommariamente esposta, si vede bene quale ricchezza di pensieri affolli la deduzione trascendentale. Ciononostante, non è difficile isolare il nucleo centrale attorno al quale è organizzato – in giri, invero, sempre più ampi – il percorso deduzionale. Eccolo.

*A parte objecti*, sta il principio: non è possibile avere accesso ad altra oggettività che non sia quella rappresentata (o fenomenica). Le rappresentazioni non possono trovare fuori di sé la relazione all'oggetto: l'oggettività non può allora essere assicurata che dall'unità della regola secondo cui le rappresentazioni si dispongono. Tale unità è proprio ciò che costituisce, in generale, il concetto di un oggetto, ciò che si aggiunge alle rappresentazioni perché possano avere un oggetto<sup>16</sup>. L'oggettività non risiede dunque in una qualche relazione estrinseca del concetto all'oggetto, ma nella consistenza e stabilità che l'oggetto raggiunge solo a cospetto del concetto. Il concetto *es-porta* o *pro-duce*, per così dire, l'oggettività, non la importa dall'oggetto. Di contro [*dawider*] sta l'oggetto solo in quanto oppone la necessità del concetto<sup>17</sup>.

*A parte subjecti*, vien fatto altresì valere il principio che l'unità numerica dell'autocoscienza pura rende necessario quell'atto di sintesi, mediante cui le rappresentazioni sono unificate nel concetto di un oggetto. Senza di esso, infatti, l'autocoscienza non potrebbe conservare la propria unità e identità nel molteplice delle rappresentazioni. La coscienza si mantiene perciò una e si possiede identica soltanto nell'effetto [*nur in der Wirkung*]<sup>18</sup>, che è poi suo prodotto: il concetto. Nel concetto dell'oggetto la coscienza possiede se stessa: Kant fa qui tanto poco conto di quell'identità analitica pura dell'autocoscienza che non si esercita nell'attività di unificazione sintetica del molteplice delle rappresentazioni, riconoscendole come *proprie* rappresentazioni, che rinuncia perfino a porre la sua realtà effettiva, purché se ne riconosca almeno la facoltà, il potere sintetico<sup>19</sup>.

Con ciò, abbiamo aperto uno squarcio abbastanza ampio nel folto della deduzione trascendentale. Possiamo così vedere in quale direzione

<sup>16</sup> CRP, p. 170 [IV 80].

<sup>17</sup> CRP, p. 169 [IV 80]. Cfr. M. HEIDEGGER, *La questione della cosa*, cit., pp. 161-164, nonché, ivi, il bel saggio introduttivo di V. VITIELLO. Del medesimo A. si veda anche il saggio *L'oggettività del mondo*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. RUGGERINI, Marietti, Genova 1991.

<sup>18</sup> CRP, p. 168 [IV 79].

<sup>19</sup> CRP, p. 192n [IV 87n].

dovremo attenderci di vedere impegnata l'indagine: nella demolizione della vecchia scena metafisica mediante *riduzione* tanto del soggetto quanto dell'oggetto a quella scena dell'esperienza, sulla quale soltanto è possibile il loro *in-contro*<sup>20</sup>. La ricerca delle condizioni di possibilità di un'esperienza di oggetti non ci condurrà dunque *dietro* di essa: tali condizioni si trovano infatti nella sua stessa forma costitutiva, orizzonte trascendentale di ogni possibile esperienza.

L'oggetto scoprirà di non essere tale che per le funzioni trascendentali esercitate dall'appercezione pura; e l'appercezione, d'altra parte, scoprirà la propria sinteticità per il fatto di non possedersi *simpliciter*, di non potersi rappresentare la propria identità che nell'esercizio di unificazione del molteplice sensibile. L'oggetto non sarà più in sé, ma *per noi*; e d'altro lato, l'autocoscienza non sarà per sé senza essere per l'oggetto, o come direbbe forse l'ultimo Kant, *a favore dell'esperienza*. Resta poi da vedere se, al termine della prova deduzionale, il per sé dell'autocoscienza, che ha già dimostrato la propria originaria *estroversione*, non significherà (*oute legbei, oute kryptei, alla semainei...*) ancora una separazione, un *chorismos*, la traccia di una provenienza, che per non appartenere all'esperienza non sarà meno reale, sebbene solo *sogettivamente*, come problema della ragione pura (nel senso insieme soggettivo ed oggettivo del genitivo)<sup>21</sup>.

Ma seguiamo ora Kant nelle due sezioni della deduzione trascendentale.

## 2. La *Von den Gründen*

### α. *L'esistenza del concetto puro*

La sezione seconda con la quale si inizia la deduzione trascendentale sorprende subito il lettore, fin dai primi capoversi: «Che un concetto

<sup>20</sup> Sui possibili sensi della riduzione in Kant, cfr. B. ROUSSET, cit., pp. 29-50.

<sup>21</sup> Se dunque nelle prossime pagine seguiremo Kant nel tentativo di mostrare l'originalità dello stato di riferimento dell'io puro all'esperienza, non dovremo per ciò dimenticare la più ampia estensione del problema di una critica della ragione pura, che non si esaurisce in sede deduzionale. Se questa ne è il centro, non può tuttavia stare senza ciò di cui è centro: senza cioè l'intero svolgimento dell'analitica delle proposizioni fondamentali, che misura e circoscrive l'intera superficie della sfera conoscitiva, e la dialettica, che attesta l'intima tensione in cui si mantiene la ragione, anche dopo aver dimostrato la legittimità dei suoi diritti esclusivamente sul piano dell'esperienza.

debba essere prodotto completamente a priori, e debba inoltre riferirsi ad un oggetto - pur non appartenendo esso stesso al concetto di un'esperienza possibile, né constando di elementi di un'esperienza possibile - è qualcosa di totalmente contraddittorio e impossibile. In tal caso, difatti, il concetto non avrebbe alcun contenuto, poiché ad esso non corrisponderebbe nessuna intuizione: le intuizioni, in generale, onde ci possono essere dati gli oggetti, costituiscono il campo - ossia l'intero oggetto dell'esperienza possibile. Un concetto a priori, che non si riferisca all'esperienza, sarebbe soltanto la forma logica di un concetto, ma non già il concetto stesso, mediante cui un qualcosa venga pensato [*würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde*].

«Perciò, se esistono concetti puri a priori, senza dubbio essi non possono contenere nulla di empirico, ma devono essere tuttavia mere condizioni a priori per un'esperienza possibile, poiché è soltanto su questa che può fondarsi la loro realtà oggettiva»<sup>22</sup>.

È subito chiaro dove stia la sorpresa: si avanza il dubbio circa l'esistenza del concetto puro, dopo che ne è stata già presentata addirittura una tavola completa. Per risolvere quella che a tutta prima può sembrare una flagrante contraddizione, non si può accampare il fatto che la deduzione trascendentale fu portata a termine ben prima che fosse trovato il *Leitfaden* per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto<sup>23</sup>.

Questo è ben vero, infatti, ma resta da chiedersi perché mai Kant non abbia corretto quest'impostazione originaria. Né si può accampare il motivo della fretta nella redazione definitiva del testo, ogniqualevolta si lamentino presunte incongruenze o difformità. Il fatto è che Kant ha di mira, con ogni probabilità, proprio la cosiddetta deduzione metafisica, nel momento in cui provvede a destituire perfino del titolo di concetto quella mera *forma logica* che non si riferisca in qualche modo alla possibile esperienza. Proprio sulla base di un simile riferimento deve ora divenire comprensibile la stessa ampiezza con la quale il concetto pretendeva di riferirsi ad un oggetto in generale (a qualcosa così come a nulla). In tutta chiarezza, è insomma l'indagine sulle condizioni di possibilità dell'esperienza a decidere della possibilità di qualcosa che

<sup>22</sup> CRP, pp. 152-153 [IV 74-75].

<sup>23</sup> Sulla redazione della *Critica*, rappresenta ancora un utile e agile strumento (benché non indiscutibile sotto ogni aspetto) il libro di H.J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Bari 1976, p. 88.

potrebbe chiamarsi concetto puro<sup>24</sup>. Ciò che è prima dell'esperienza, come vedremo subito, non è dunque semplicemente l'a priori intellettuale del concetto, ma una più articolata dimensione di possibilità che coinvolge più che la sola facoltà di pensare. Si deve a ciò la presenza debole e quasi sotto traccia dell'intelletto in tutta questa prima parte della seconda sezione. Per il momento, siamo perlomeno avvertiti che la deduzione trascendentale richiede che la questione dell'intelletto puro si giochi complessivamente sul terreno dell'oggettività (benché non debba anche, come vedremo, necessariamente risolversi in esso).

Di ciò abbiamo conferma anche nell'unico accenno esplicito al problema dialettico che si può leggere nella prima stesura della deduzione: «Peraltro, una volta che io possiedo concetti puri dell'intelletto, potrò anche escogitare [*erdenken*] oggetti, che forse sono impossibili, o forse sono bensì possibili in sé, ma non possono essere dati in un'esperienza»<sup>25</sup>. Ciò che apprendiamo è della massima importanza: i concetti puri possono eventualmente rivolgersi ad oggetti che non appartengono al campo dell'esperienza possibile solo una volta che se ne venga in possesso, ma il possesso non è affatto assicurato *metafisicamente*, come forse lasciava intendere il § 10, bensì solo nella prova trascendentale che il concetto puro dà di sé in quanto condizione di possibilità dell'esperienza. Siamo fin d'ora preparati, lo ricordiamo ancora, a respingere la pretesa di distinguere *prima e a parte* dalla fondazione dell'esperienza un livello intellettuale puro predisposto per un qualche concetto dell'oggetto in generale, o per le avventure dialettiche della ragione. Si badi bene, però: che la successiva escogitazione della ragione, la quale proietta il concetto puro oltre i limiti dell'esperienza, non possa non parere arbitraria ed assurda per riguardo all'esperienza possibile, ciò esclude soltanto una *escogitazione* interamente ideale d'oggetti, non anche che l'idealità del concetto intervenga al limite dell'esperienza, e per la sua stessa possibilità<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> CRP, p. 153 [IV 75]. M. CLAVER, cit., pp. 400 e ss., ha riconosciuto in quel potrebbe chiamarsi [*würde heißen*] la stessa esitazione che induceva Kant a scrivere nella lettera ad Herz, «ciò che in noi si chiama rappresentazione» (cfr. qui, cap. I, § II).

<sup>25</sup> CRP, p. 153 [IV 75].

<sup>26</sup> Su questo tema, cfr. più avanti, cap. VI, § II-III.

### 3. Deduzione soggettiva e possibilità dell'intelletto

I due ultimi capoversi della *Von den Gründen* introducono la cosiddetta deduzione a tre sintesi. È opinione largamente condivisa che questa sia la *deduzione soggettiva* che nella *Vorrede* Kant giudica *importante, ma non essenziale*, in quanto investe la facoltà dell'intelletto puro, «secondo la sua possibilità e le capacità conoscitive su cui esso stesso si fonda», considerandolo quindi solo «in una relazione soggettiva»<sup>27</sup>. Si deve tuttavia porre mente a ciò, che nella *Von den Gründen* l'indagine delle facoltà soggettive è richiesta per la spiegazione dell'intelletto «in quanto facoltà conoscitiva destinata a riferirsi ad oggetti»<sup>28</sup>. Ciò che fa problema è dunque, qui come sempre, il pensiero dell'oggetto.

Anche soltanto questa discrepanza dovrebbe far riflettere: non è forse in certo modo artificiale la netta separazione dei due aspetti [*Seite*] della deduzione, l'uno soggettivo l'altro oggettivo, proposta nella *Vorrede*? Non è veramente difficile ritrovarla nel testo? Il soggettivo e l'oggettivo sono intrecciati in esso indistricabilmente. Ma non si tratta solo di un disdicevole disordine espositivo. Il fatto è che la deduzione trascendentale non può risolversi in una mera analisi logica della nozione di oggetto, e neppure può procedere soltanto mediante una ricerca psicologica sulla soggettività. Nel primo caso, essa consentirebbe solo il passaggio strettamente analitico dall'oggetto alle sue condizioni di possibilità, senza poter direttamente esibire siffatte condizioni nel loro radicamento fondamentale<sup>29</sup>; nel secondo, essa non potrebbe neppure raggiungere un'oggettività in senso proprio. Ha dunque ragione M. Heidegger, quando scrive che «la deduzione trascendentale è, in sé, necessariamente oggettiva e soggettiva ad un tempo»<sup>30</sup>. Ed in effetti, se guardiamo alla deduzione, ci accorgiamo che essa svela, nella sua soluzione, come il riferimento ad oggetti sia essenziale alla soggettività finita. Non meraviglia quindi che la giustificazione della validità oggettiva del concetto puro, la *destinazione* dell'intelletto, non sia affidata all'intelletto stesso, ma ad altre, più profonde *fonti soggettive*.

<sup>27</sup> CRP, p. 13 [IV 11]. Cfr., ad es. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, p. 183, p. 221; E. CHIARI, cit., p. 92. Per un particolare orientamento sulla questione, cfr. P. CHEGGI, cit., p. 142 e ss.

<sup>28</sup> CRP, p. 155 [IV 76].

<sup>29</sup> La deduzione è destinata a deludere quei lettori, che si ostinano a cercarvi soltanto un'argomentazione logica. Poiché ad essa compete non solo di mostrare a quali condizioni un'oggettività è possibile, ma anche *che* queste condizioni definiscono la soggettività umana finita, la nostra situazione nel mondo.

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., p. 144.

Alla ricognizione concettuale si affiancano pertanto l'apprensione intuitiva e la riproduzione immaginativa. Tutte insieme esprimono quella capacità di sintesi che è sempre richiesta in *corrispondenza* della ricettività del senso (sinossi) per la «possibilità dell'intelletto stesso», e, attraverso esso, di tutta l'esperienza<sup>31</sup>. Ora, quest'ultimo capoverso della *Von den Gründen* fornisce senz'altro una riprova che il vero oggetto problematico della deduzione è l'intelletto, ma sollecita un'ulteriore questione: che significa, infatti, il *corrispondere* del ceppo superiore della conoscenza, ramificatosi in una triplice attività di sintesi, a quello inferiore? G. Deleuze ha forse buoni motivi per credere che la dottrina delle facoltà conduca implicitamente a riconoscere una sorta di armonia prestabilita, un disporsi docile delle facoltà sotto quella che di volta in volta assume forza legislativa<sup>32</sup>? Oppure dobbiamo seguire l'esegesi di M. Clavel, per il quale la spontaneità che rende possibile l'intelletto non proviene dall'alto, ma si colloca al livello originariamente sensibile della sinossi<sup>33</sup>? In verità, ci sembra che tale questione non possa ancora essere decisa. Se la corrispondenza di concetto ed intuizione è qui semplicemente presupposta, *al fine* di garantire la conoscenza d'esperienza<sup>34</sup>, sarà forse perché in questa prima impostazione del problema manca ancora l'indicazione del fondamento ultimo di ogni rapportarsi del concetto all'intuizione, l'appercezione trascendentale. Se dunque si potrà riscontrare un difetto di fondazione nei primi numeri della deduzione, sarà perché l'introduzione di questa condi-

<sup>31</sup> CRP, p. 157 [IV 76].

<sup>32</sup> È la tesi fondamentale del libro di G. DELEUZE, cit.

<sup>33</sup> Cfr. M. CLAVEL, cit., p. 425-426.

<sup>34</sup> CRP, p. 156 [IV 76]. Più avanti, la sintesi dell'apprensione, il fondamento oggettivo della riproducibilità empirica delle apparenze e l'unità del concetto saranno richiesti affinché la conoscenza sia resa possibile. B. Rousset sostiene perciò che «il metodo kantiano è trascendentale, avendo la conoscenza dell'oggetto allo stesso tempo per premessa e per fine, e non psicologico, riflessione del soggetto in se stesso, su se stesso e per se stesso» (cit., p. 28). Spiegando che «il soggetto, la sua natura e i suoi atti non sono considerati che in vista dell'oggettività, per comprendere e fondare la conoscenza di un oggetto reale» (*ib.*), B. Rousset mostra come Kant abbandoni la via da sempre privilegiata dell'introspezione psicologica. La sua impostazione ha però un limite, nella misura in cui restringe il problema deduzionale alla dimostrazione di *come* l'oggettività è possibile. La deduzione si preoccupa invece di dimostrare anche *che* è possibile. Se dunque non può procedere riflessivamente, senza ricadere nel solco della tradizione, non può neppure semplicemente muovere dall'oggettività già costituita, senza cadere in un circolo vizioso. La deduzione dovrà essere, allora, soggettiva ed oggettiva ad un tempo.

zione originaria è a lungo rinviata. Si tratta di un'osservazione in parte scontata, ma comunque per noi importante, nel momento in cui ci apprestiamo a considerare distintamente i diversi punti della deduzione, perché da essa discende l'invito a leggere sempre la deduzione trascendentale con riguardo al suo movimento complessivo, senza pensare di potersi arrestare arbitrariamente ad un punto qualsiasi dell'argomentazione.

La deduzione è deduzione della «possibilità dell'intelletto». Questo Kant ha visto bene, che l'intelletto non può fondare da sé i propri diritti, non ha una capacità di fondazione propria. Se l'intelletto si vede infine riconosciuto il titolo di legislatore della natura, e può esercitare, secondo legge, il proprio dominio sull'esperienza, il fondamento della relazione all'esperienza, su cui riposa la legittimità del suo dominio, è rimesso ad altra facoltà. Accade infatti che *Grund* sia chiamata ora l'immaginazione, ora la sintesi dell'apprensione, ora l'appercezione; non accade però mai che il titolo spetti all'intelletto. L'intelletto non è il *Grund*; il *Grund* non sta nel concetto puro, nella regola con la quale l'intelletto stabilisce il proprio dominio sull'esperienza: sta prima di esso, è ciò su cui questo dominio riposa. Il *Grund* non è una regola, né ci si può regolare su di esso.

### 3. La sintesi dell'apprensione

#### a. La produzione del tempo

La più decisa affermazione a riguardo dell'apprensione si legge nel capitolo sullo schematismo, e suona perentoria: «Io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione [*ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge*]<sup>35</sup>. L'apprensione è presentata come una attività di produzione. Essa contiene quell'elemento sintetico che oltrepassa la semplice ricettività sensibile. Ad essa è domandato di per-

<sup>35</sup> CRP, p. 222 [III 137]. Che nell'apprensione sia all'opera un'attività sintetica, questo è stato fortemente sottolineato nelle interpretazioni di P. LACHÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, Vrin, Paris 1950, e di R. DAVAL, cit., che chiarisce al meglio l'ambiguità dell'apprensione, tra spontaneità e ricettività, là dove scrive: «Benché funzione e non affezione, l'apprensione è rivolta verso la sensibilità, non verso l'intelletto, perché serve a percepire, non a pensare» (p. 73).

correre e raccogliere insieme la molteplicità contenuta nell'intuizione [*das Durchlaufen und dem die Zusammennehmung*]<sup>36</sup>. In che modo il tempo, lo spazio e più in generale la sensibilità possono essere prodotti nell'apprensione? Nel modo che ancora nell'estetica trascendentale - dove le forme sensibili pure giacevano pronte e inerti nell'animo - non si sarebbe potuto sospettare: nel modo generale della rappresentazione. La rappresentazione richiede cioè una congiunzione [*Verbindung*], che non può risiedere nel senso stesso, e che Kant non esita alla prima occasione ad attribuire senz'altro alla capacità di immaginazione, la facoltà di portare entro un'immagine, dunque entro una forma determinata, il molteplice dell'intuizione<sup>37</sup>. Solo nell'unità della rappresentazione; che è data bensì con l'intuizione ma non proviene da essa in quanto presuppone una sintesi, il molteplice sensibile può essere rappresentato come tale<sup>38</sup>. Si osservi con attenzione: il molteplice è rappresentato come tale, ossia: come molteplice. Se dunque l'apporto della sensibilità consiste nella mera ricezione del molteplice, l'intera sensibilità può costituire un modo della rappresentazione solo attraverso una sintesi, *die vorkommende Synthesis*<sup>39</sup>, la sintesi che, alla lettera, viene prima e avanti ogni altra rappresentazione. Davvero la sintesi dell'apprensione merita il titolo di fondamento trascendentale della possibilità della conoscenza in generale, che Kant una volta le assegna<sup>40</sup>.

Che ne è allora del tempo come forma dell'estetica trascendentale? Esso non può più valere che come preconditione generale e meramente formale della produzione immaginativa pura di immagini e schemi temporali. Per il tramite dell'apprensione si può già vedere dove la *Verbindung*, l'opera dell'immaginazione, si compia: nella *Bestimmung* trascendentale del tempo, lo schema. Lo schema è infatti ciò che «contiene e fa rappresentare la produzione (sintesi) del tempo stesso nell'apprensione successiva di un oggetto»<sup>41</sup>. Com'è vero che la dottrina kantiana dello spazio e del tempo non può essere intesa appieno se non nelle prosecuzioni ed incursioni dell'estetica nella logica! Lo schema non realizza soltanto il concetto, ma manifesta anche il tempo, l'orizzonte universale

<sup>36</sup> CRP, p. 160 [IV 77].

<sup>37</sup> CRP, p. 197n. [IV 89n.]. Cfr. anche CRP, p. 198 [IV 89].

<sup>38</sup> CRP, p. 159 [IV 77].

<sup>39</sup> CRP, p. 160 [IV 77].

<sup>40</sup> CRP, p. 166 [IV 79]. Cfr. P. SALVUCI, cit., p. 55.

<sup>41</sup> CRP, p. 224 [III 138]. Ci occuperemo ancora dello schematismo nel cap. V.

dell'apparenza, così come esso ultimamente appare: come de-terminato trascendentalmente, ri-stretto e de-finito in conformità all'unità dell'appercezione<sup>42</sup>.

### β. Il primato del senso interno

Se l'apprensione investe la produzione del tempo stesso, e se d'altra parte il tempo è la forma del senso interno, la coscienza avrà l'aria, come ebbe a dire una volta M. Alexandre, di risultare dalla sintesi originaria<sup>43</sup>. Nella presa di coscienza, la coscienza prende (in quanto coscienza trascendentale) ed è presa (come coscienza empirica): non può trattarsi, dunque, semplicemente, dell'esercizio psicologico di una facoltà.

Questa è invece l'accusa che più di frequente è stata elevata contro la dottrina kantiana della sintesi<sup>44</sup>, e non v'è dubbio che non mancano pesanti indizi in questo senso. A livello d'apprensione questa accusa deve essere poi particolarmente avvertita. L'apprensione, infatti, figura talora solo più come il tramite della *riduzione psicologica delle apparenze* entro l'angusto orizzonte della coscienza empirica. È chiaro che se l'intera deduzione dovesse disporsi sul piano preconstituito della coscienza, o, come spesso dice Kant più disinvoltamente, *nell'animo*, non vi sarebbe spazio alcuno per una positiva soluzione del problema deduzionale - la quale esige invero una rivoluzione del senso della soggettività almeno altrettanto profonda di quella che investe, corrispondentemente, l'oggetto<sup>45</sup>. Ed invece, all'osservazione che tutte le apparenze appartengono all'animo vien fatto giocare un ruolo di premessa gene-

<sup>42</sup> Cfr. V. VITIELLO, *Ethos ad eros in Hegel e Kant*, ESI, Napoli 1984, pp. 41-42. Kant dice il tempo «immagine pura [reine Bild] di tutti gli oggetti dei sensi, in generale» (CRP, p. 222 [III 137]). Ma l'immagine è sempre un prodotto (CRP, p. 221 [III 135]): come immagine, il tempo stesso è un prodotto. L'immagine temporale è il tempo stesso portato entro un'immagine.

<sup>43</sup> M. ALEXANDRE, cit., p. 92.

<sup>44</sup> Cfr. P. CHIODI, cit., pp. 142-149, H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., t. II, p. 206. Un giudizio globale di condanna della «disciplina immaginaria della psicologia trascendentale» è pronunciato da P.F. STRAWSON, cit., p. 84.

<sup>45</sup> M. CLAVEL, cit., nota giustamente come il presupposto di una soggettività già costituita prima dell'incontro con l'oggetto, è, a rigore, incompatibile con il punto di vista critico. Cfr. ad es. pp. 169-172 e p. 302.

rale<sup>46</sup>, che svilisce, in realtà, il percorso stesso della deduzione, inflettendo senza altra discussione il mondo dell'esperienza nel verso della soggettività. È la via facile che più spesso verrà seguita nel corso della deduzione trascendentale: dal momento che le apparenze non sono che mere determinazioni del senso interno, sarà lecito far valere a priori, rispetto ad esse, i momenti in cui si articola il soggetto psicologico. Il fenomenico viene così *chiuso* entro i confini del senso interno, quando nella sua accezione genuinamente critica indica piuttosto l'*apertura*, il *fuori* in cui già sempre si trova il nostro umano fare esperienza.

I passi più riusciti della deduzione sono ben altri, come abbiamo visto, e si registrano proprio quando viene lasciata cadere quella discutibile premessa. Proprio quando la deduzione smuove le sue stesse premesse. Se infatti ad un soggetto già lì, costituitosi autonomamente, per sé, è fatto segno di orientare e dirigere dall'alto la prima presa di coscienza della materia greggia<sup>47</sup> delle impressioni sensibili, per elaborare poi l'oggetto della conoscenza, è ben difficile evitare di cadere nell'idealismo psicologico, e suona come un inutile espediente il meccanico raddoppiamento delle funzioni delle facoltà (empirica e trascendentale), cui Kant procede<sup>48</sup>. Ci occuperemo ancora, in seguito, della spinosa questione dell'idealismo kantiano, ma è comprensibile che essa risorga qui, dove l'intervento sintetico è spinto a fondo, fino alla prima rappresentazione del molteplice. Né vale rifugiarsi in un realismo inesplicabilmente trascendente l'ordine della rappresentazione. Il problema della trascendenza dell'oggetto - che nel linguaggio kantiano si pone nell'orizzonte trascendentale della sintesi - tale problema resta senza soluzione finché non si vede come la trascendenza si costituisca non *dopo* la riduzione psicologica di tutte le rappresentazioni nell'animo, ma insieme e per dir così nell'atto stesso in cui si costituisce la forma del senso interno, il tempo, e con essa ogni coscienza empirica possibile. Sicché non vi è una forma del tempo da cui siano anzitutto abbracciate le rappresentazioni esterne, perché poi la coscienza trascendentale eserciti la propria attività sintetica, tramite le categorie. Non vi è questo *prima e poi*, che darebbe ancora un primato idealistico al senso

<sup>46</sup> CRP, pp. 158-159 [IV 77].

<sup>47</sup> Sul concetto di apparenza, cfr. utilmente C. LUPORINI, *Spazio e materia in Kant. Con una introduzione al problema del criticismo*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 44.

<sup>48</sup> A questo modo procede la deduzione per fonti soggettive. Cfr. CRP, p. 156 [IV 77], p. 164 [IV 78], p. 167 [IV 79]. Cfr. anche H.J. DE VLEESCHAUWER, cit., t. II, p. 242.

interno, e non vi è perché il tempo stesso, l'interno, *risulta* dall'azione di sintesi. La cosa si chiarirà ancor meglio nella dimostrazione della seconda analogia (che qui non ci è possibile discutere), dove è perfettamente rovesciato il *post hoc, ergo propter hoc* di Hume: non è possibile una pura percezione della successione temporale, poiché questa suppone sempre un ordine oggettivo dell'esperienza, fatto di spazio e causalità. L'appartenenza al senso interno, che Kant ancora rivendica come una premessa fondamentale, deve allora cedere il passo in favore di una più originaria appartenenza all'esperienza, una volta che si sia mostrato il carattere originariamente sintetico dell'apprensione, come primo momento di costituzione dell'oggettività, senza di cui le stesse rappresentazioni dello spazio e del tempo non potrebbero essere affatto prodotte, come Kant in conclusione del numero 1 spiega<sup>49</sup>. Insomma, se la sintesi viene prima [*vorkommende Synthesis*] vuol dire che l'oggettività dell'esperienza precede e rende per la prima volta possibile la coscienza empirica, l'ordine meramente soggettivo delle rappresentazioni: la forza dimostrativa della deduzione non da altro dipende che da questo capovolgimento.

Se l'immaginazione (a cui in fin dei conti Kant riconduce tutta l'attività di sintesi) è un ingrediente necessario della percezione, l'apparizione del sensibile non sarà mai priva di significato, ma in tanto potrà accadere, in quanto si inscriverà nell'orizzonte di significato che è costituito a priori dalla sintesi. Alla percezione apparterrà sempre un orizzonte e un mondo. Se la percezione è sintesi, se il molteplice è rappresentato *qua talis* mediante un atto sintetico, la percezione di un elemento assolutamente semplice, irrelato, senza mondo, si rivelerà un mito. Il percepito è sempre un *compositum*. Con il percepito - e fin dove giunge la percezione - è posto un mondo. L'interminabilità della sintesi allude al mondo come orizzonte della percezione.

#### 4. La sintesi dell'immaginazione

##### α. Hegel e Heidegger

«Non si può comprendere nulla della deduzione trascendentale sia

<sup>49</sup> Secondo M. CLAVEL, cit., p. 429, pp. 213-216, in questi luoghi della deduzione la coscienza appare più come un risultato ed un effetto della sintesi che come un principio direttivo ed agente.

delle forme dell'intuizione sia della categoria in quanto tale, se non si distingue dall'io, attività rappresentativa e soggetto, la facoltà, indicata da Kant, dell'unità sintetica originaria dell'appercezione, se non si riconosce questa immaginazione, non come medio introdotto unicamente tra un soggetto assolutamente esistente ed un mondo assolutamente esistente, bensì come ciò che è primo e originario, dal quale procedono separandosi tanto l'io quanto il mondo oggettivo solo in vista di un fenomeno e di un prodotto necessariamente bipartiti, se insomma non si riconosce quella facoltà come il solo in sé»<sup>50</sup>.

L'immaginazione come il medio [*als Mittelglied*], come ciò che è primo e originario [*das Erste und Ursprüngliche*]: questa l'idea veramente speculativa della deduzione trascendentale, che purtroppo degradò in un «idealismo formale, o, per meglio dire, psicologico»<sup>51</sup>. Sono troppo note le linee della critica hegeliana delle filosofie della riflessione, per ritornarvi sopra. Ma andava ricordata la viva attenzione con cui l'idealismo riprese il motivo dell'immaginazione produttiva, «l'idea della verace apriorità»<sup>52</sup>, ponendolo addirittura al centro della deduzione. In effetti, la rivendicazione dell'unità originaria nell'immaginazione trascendentale di contro all'assoluta puntualità intellettuale dell'io penso<sup>53</sup> può ancora essere compresa entro i confini del criticismo. Non così, però, la successiva decisione di soddisfare senz'altro la richiesta di fondamento nel senso dell'incondizionatezza, cui l'idealismo accondiscese.

In ben altra direzione si è mosso Heidegger, ricercando proprio nella facoltà dell'immaginazione il fondamento originario della possibilità della conoscenza ontologica. Se per Hegel la centralità dell'immaginazione produttiva deve consentire il superamento razionale dell'estraneità del «più empirico»<sup>54</sup>, in Kant invincibilmente accidentale, il contrario è in Heidegger, dove l'immaginazione trascendentale come fondamento della temporalità originaria dell'io puro, significa finitezza dell'io, crisi del tradizionale primato metafisico della ragione, estenuazione del *logos*<sup>55</sup>. Se Heidegger ripete la genesi sensibile della ragione,

<sup>50</sup> G.W.F. HEGEL, *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. BOEDI, Mursia, Milano 1981, p. 142.

<sup>51</sup> G.W.F. HEGEL, cit., p. 145.

<sup>52</sup> G.W.F. HEGEL, cit., p. 149.

<sup>53</sup> G.W.F. HEGEL, cit., p. 152.

<sup>54</sup> G.W.F. HEGEL, cit., p. 160.

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., pp. 140-148.

Hegel invece lascia emergere la razionalità immersa nella differenza sensibile. Per Hegel, come già per Fichte, l'immaginazione non è che ragione, la ragione stessa «in quanto si manifesta nella coscienza empirica»<sup>56</sup>; per Heidegger, al contrario, la ragione pura è immaginazione. Ed è immaginazione in quanto questa regge, nella sua struttura, la costituzione essenziale della ragione umana finita<sup>57</sup>.

Se presentiamo così accoppiate le due più celebri riletture della dottrina kantiana dell'immaginazione, gli è perché entrambe insistono, sia pure in direzioni divergenti, sulla funzione profondamente unitaria della sintesi immaginativa - l'unità in vista essendo, per Hegel, l'unità razionale del concetto speculativo, per Heidegger invece l'unità della temporalità originaria. Per l'uno come per l'altro, vi è un orizzonte ultimo, unitario e totale di comprensione dell'essenza dell'uomo: per Hegel, quest'orizzonte è assolutamente razionale e risolve in sé il tempo; per Heidegger, invece, è puramente temporale, e determina la struttura finita dell'io penso. Hegel e Heidegger sono comunque, da questo punto di vista, molto più vicini fra loro di quanto non lo siano a Kant, per il quale la categoria della *totalità* rappresenta piuttosto un problema, ed un «problema senza alcuna soluzione»<sup>58</sup>.

La questione può essere riguardata anche da questo lato: introducendo l'immaginazione come facoltà fondamentale dell'animo, Kant rompe con lo schema dualistico con cui aveva introdotto la logica trascendentale. La rottura si consuma, perché Kant non vede come poter attribuire la sintesi al senso o all'intelletto - quest'ultimo essendo pensato ancora, almeno nell'§1, nei termini *analitici* della tradizione razionalistica. È probabile, del resto, che le molte incertezze della dottrina dell'immaginazione siano legate alle oscillazioni cui va soggetta la stessa concezione della sintesi pura<sup>59</sup>. Ad ogni modo, all'immaginazione viene riconosciuto da Hegel, lo abbiamo letto, il titolo non di termine medio, ma primo e originario, da cui si separano gli estremi della sensibilità e

<sup>56</sup> G. W. F. HEGEL, cit., p. 143.

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., p. 140.

<sup>58</sup> Cfr. CRP, p. 385 [III 254].

<sup>59</sup> Si veda la sua prima presentazione in CRP, p. 131 [III 91-92]. Dapprima la sintesi è detta pura, «se il molteplice è dato non empiricamente, bensì a priori». Poco più sotto, per sintesi pura è intesa invece «quella che si basa su un fondamento dell'unità sintetica a priori». Là è il molteplice che essa sintetizza, qui invece è il fondamento del sintetizzare: ciò in ragione di cui la sintesi è pura.

dell'intelletto; da Heidegger, la capacità di operare in quanto formatrice dell'unità originaria di intuizione pura e pensiero puro. Ora, è evidente che non si tratta della semplice rivendicazione del ruolo di una facoltà. L'immaginazione è la facoltà della sintesi. La sintesi è il nome per il rapporto di trascendenza dell'oggetto: ciò è propriamente in questione. Orbene, che la capacità di trascendimento propria della ragione umana sia rimessa interamente all'immaginazione, comporta che la trascendenza abbia, in Kant, un senso puramente *orizzontale*. L'espressione è di H. Birault, che aggiunge ancora: trascendenza terrestre, o marginale, segno della nostra appartenenza al sensibile<sup>60</sup>.

Volgiamoci ora ai testi, avendo già ben delineato l'*en jeu* nella partita che si gioca sul difficile scacchiere dell'immaginazione. Dovremo dapprima preoccuparci del modo in cui l'immaginazione assolve e sostiene l'impegno di fondare il rapporto con l'oggetto, per poi domandarci se l'orizzonte che essa traccia veramente circoscrive e ultimamente racchiuda l'essenza della ragione umana.

### β. La sintesi pura

È nota a tutti gli studiosi di Kant la difficoltà di comporre in una dottrina coerente e sistematica i passi in cui si tratta dell'immaginazione. Nella sezione seconda, la capacità di immaginazione è responsabile della sintesi della riproduzione che, in quanto pura, viene annoverata tra «gli atti trascendentali dell'animo»<sup>61</sup>. Nella sezione terza, l'immaginazione diviene esplicitamente responsabile anche della prima apprensione del molteplice, ed essendo ora esclusa la possibilità di una sintesi riproduttiva a priori, viene conferita ad essa la dignità trascendentale solo in quanto produttiva. Questa è la contraddizione che più di frequente è stata rilevata. Ora però questo pure va notato, che mentre nella sezione seconda la sintesi pura, fondamento della possibilità del-

<sup>60</sup> H. BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris 1978, p. 58.

<sup>61</sup> CRP, p. 166 [IV 79]. Non seguiamo la correzione che propone A. Riehl, secondo la quale bisogna leggere qui produttiva anziché riproduttiva. La correzione è discussa e bocciata da M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., p. 157. D'altra parte, come si spiegherebbe il titolo del numero 2, se Kant non avesse di mira una riproduzione pura? Va ricordato peraltro che nel 1787 verrà dichiarato esplicitamente che la sintesi riproduttiva è solamente empirica (CRP, p. 186 [III 120]).

l'oggetto, è, ai diversi livelli su cui si esercita, l'atto mediante cui è raccolto il molteplice puro dello spazio e del tempo, in seguito la sintesi del molteplice nella capacità di immaginazione è detta « trascendentale, se essa - senza distinzione di intuizioni - si riferisce a priori semplicemente alla congiunzione del molteplice »<sup>62</sup>. La differenza è notevole - e consapevole, come lascia intendere l'inciso: il titolo di a priori non è più attribuito alla sintesi in virtù della purezza del molteplice cui si rivolge, ma in virtù del principio su cui si fonda e che la sorregge, *senza distinzione di intuizioni*.

Per sbrogliare questo nodo, consideriamo in che modo è raggiunta, nei due casi, la dimensione fondamentale, a priori, del rapporto con l'oggetto.

La sintesi riproduttiva pura è assunta a fondamento della possibilità della riproduzione empirica delle apparenze in base a ciò, che senza di essa « neppure potrebbero costituirsi [entspringen] le prime e massimamente pure rappresentazioni fondamentali dello spazio e del tempo »<sup>63</sup>. Tuttavia Kant ha difficoltà a dimostrare quest'ultimo punto. È chiaro infatti che la sintesi a priori del molteplice puro è innanzitutto, per sé sola, una vuota astrazione: noi non abbiamo affatto esperienza dello spazio puro e del tempo puro<sup>64</sup>. L'intuizione pura è sempre al servizio di ciò che è empiricamente dato. Se vi è una dimensione pura, essa non può essere attinta alle spalle dell'esperienza, ma va rinvenuta per così dire in essa. Prima dell'esperienza non può voler dire fuori di essa. In che modo, inoltre, la sintesi empirica sia condizionata dalla sintesi pura che l'affianca, questo non viene spiegato, benché un tale condizionamento sia ciò attorno a cui il numero 2 è costruito<sup>65</sup>. Così che, quando

<sup>62</sup> CRP, p. 193 [IV 88]. Sul problema si vedano il classico E.M. WOLFF, *Etude du rôle de l'imagination dans la connaissance chez Kant*, Bonifrons et fils, Carcassonne 1943 e R. DAVAL, cit., pp. 77-89. Di recente, è tornata sul tema dell'immaginazione M. PALUMBO, *Intelletto e immaginazione in Kant*, Laterza, Bari 1985.

<sup>63</sup> CRP, p. 165 [IV 79].

<sup>64</sup> È discutibile infatti che gli esempi portati da Kant nel num. 2 riguardino qualcosa come un molteplice temporale puro: il tempo che intercorre tra un mezzogiorno e l'altro non è affatto una successione del genere. Vi è qui una difficoltà che non può essere eliminata, e che motiva peraltro la ricerca deduzionale, il fatto cioè che il tempo (così come lo spazio) non può affatto essere percepito in sé, e che perciò la sua determinazione trascendentale deve essere richiesta per la possibilità dell'esperienza, ma non può essere direttamente esibita.

<sup>65</sup> Cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, p. 251.

Kant ricomincia l'esposizione dal basso, le cose non possono non procedere diversamente.

Il fondamento dell'apriorità dell'immaginazione è subito posto più in alto di essa, nell'unità dell'appercezione. L'esposizione ha infatti questo di caratteristico, che mantiene la sintesi su un piano strettamente empirico, finché non giunge al fondamento oggettivo, a priori, trovato nell'unità dell'appercezione. La riproduzione, ovvero l'associazione delle apparenze, deve avere un fondamento oggettivo perché sia possibile l'unità dell'autocoscienza attraverso tutte le possibili percezioni<sup>66</sup>. Solo allora, ridiscendendo alla sintesi dell'immaginazione, viene scoperta la sintesi a priori (produttiva), fondamento di ogni uso empirico (riproduttivo) di tale capacità. In questo passaggio riconosciamo il modulo dimostrativo proprio della deduzione trascendentale: il percorso soggettivo, attraverso l'apprensione e la riproduzione, presuppone un fondamento oggettivo dell'affinità dei fenomeni<sup>67</sup>. La coscienza si disperderebbe in un gioco di rappresentazioni, evaporerrebbe in qualcosa *meno di un sogno*<sup>68</sup> se questa molteplicità non fosse già da sempre prodotta dall'immaginazione secondo regole, secondo cioè quel saldo fondamento oggettivo. L'unità dell'appercezione *presuppone o include [setzt voraus, oder schließt ein]*, una sintesi<sup>69</sup>.

Come si vede, non c'è più bisogno di pensare ad una sintesi pura che si eserciti prima e a parte dal rapporto al molteplice empirico, quindi su di un piano esclusivamente soggettivo, prima di portarsi fuori, dove costituire il dominio dell'oggettività.

Sotto questa luce, il primo modello, delineato nella deduzione soggettiva, rivela la sua insufficienza e non meraviglia che sia stato successivamente accantonato. Il significato trascendentale della soggettività, in base al quale atti o funzioni del soggetto sono richiesti e scoperti solo in vista dell'oggettività dell'esperienza, vi era infatti oscurato: soggettivo aveva lì solo più il significato di immanente ad un soggetto cui appar-

<sup>66</sup> CRP, pp. 199-201.

<sup>67</sup> P.F. STRAWSON, cit., pp. 85-98, ha riconosciuto la centralità di questo passaggio: la possibilità di riconoscere come propria una qualche esperienza suppone un ordine oggettivo, perché soltanto su questa base è possibile distinguere una componente soggettiva di riconoscimento, ed ha perciò senso l'autoattribuzione di esperienze.

<sup>68</sup> Prive di un oggetto, le percezioni risulterebbero « un cieco giuoco di rappresentazioni, ossia meno di un sogno [nicht als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d.i., weniger als ein Traum] »: CRP, p. 182 [IV 84].

<sup>69</sup> CRP, p. 191 [IV 88].

tengono le condizioni trascendentali dell'esperienza, poiché esse sono ricavate dal funzionamento psicologico delle facoltà.

Nel secondo modello, invece, la presa sintetica dell'immaginazione, luogo della produzione pura di immagini (e schemi) sensibili, è volta senz'altro alla costituzione dell'oggettività. Essa non è disponibile, in privato, per una prima sintesi esclusivamente soggettiva, ma ha senz'altro di mira, nella sintesi pura del molteplice, l'unità formale dell'esperienza<sup>70</sup> - che Kant chiama anche verità trascendentale<sup>71</sup>, costituendo il fondamento e l'orizzonte di ogni possibile verità empirica. La sintesi dispiega quest'orizzonte, appronta questo fondamento, produce una forma siffatta. Essa conviene alla verità trascendentale dell'esperienza, è quest'apertura originaria al mondo: non appartiene perciò al soggetto se non in quanto appartiene anche all'oggetto<sup>72</sup>.

Ma lo spostamento d'accento dalla riproduttività alla produttività ha le più importanti conseguenze rispetto al tempo. Nell'uno e nell'altro caso, infatti, l'esercizio sintetico, quindi la spontaneità del soggetto conoscente, non si esercita a vuoto, ma sulla sensibilità (e quindi mediante il tempo). Ma mentre l'immaginazione riproduttiva ha da fare con un molteplice dato già successivamente nella sensibilità, cosicché ha il suo ufficio nel conservare e ripresentare le rappresentazioni passate mettendole in relazione con le seguenti, l'immaginazione produttiva è responsabile del primo sorgere della successione, questa costituendo già una determinata immagine del tempo, alla cui formazione non è sufficiente la mera sinossi sensibile. Il che in breve significa: mentre il numero 2 lascia ancora supporre un condizionamento temporale dell'atto sintetico, la sezione seguente afferma il condizionamento sintetico (in ultima analisi intellettuale) di ogni successione temporale<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> CRP, p. 193 [IV 88].

<sup>71</sup> CRP, p. 225 [III 139].

<sup>72</sup> Cfr. V. VITTELLO, *Eidos ad eros*, cit., p. 40-41.

<sup>73</sup> Su questo tema è ancora utile J. HAVET, *Kant et le problème du temps*, Gallimard, Paris 1947 (spec. cap. II), anche se il lavoro, che scopre nella deduzione soggettiva la temporalità dell'atto costituente (tradita dal formalismo dell'87) si muove in direzione quasi opposta alla nostra. (Havet può esaltare la riproduzione pura, in cui riassorbe perfino la sintesi ricognitiva, solo sacrificando la soluzione del problema dell'oggettività).

### γ. Il sublime

L'immaginazione esplica dunque l'orizzonte della trascendenza. Ciò verso cui essa è già da sempre diretta è l'esperienza. La sintesi immaginativa, è bene ricordarlo, è sempre sensibile. Essa è sì formazione produttiva e spontanea di immagini, ma in quanto è legata al modo finito dell'intuizione non può non rimettersi alla ricezione di ciò che è dato in essa. Così essendo assegnata all'intuizione ogni spontaneità, resta preclusa la possibilità di trascendere l'orizzonte dell'esperienza. Ora però, può darsi che questa impossibilità di una trascendenza diciamo verticale, metafisica, sia costitutiva del soggetto almeno quanto la possibilità della trascendenza orizzontale. Non si tratta infatti di un impossibile logico, del contraddittorio, il solo che per Kant si risolva in un puro niente (*nihil negativum*)<sup>74</sup>. Può darsi addirittura che l'immaginazione vi abbia rapporto, che ne rechi indirettamente traccia: che in mancanza di un'esibizione diretta del concetto, dia (negativamente) una forma a quell'idea. E poiché anzi l'apparire sensibile è l'unico orizzonte di realtà per la ragione umana finita, e l'immaginazione è la facoltà formatrice d'orizzonte, sarà necessario indicare un rapporto del genere, un modo di esibizione di questa impossibilità.

Un modo simile non lo si trova nella *Critica della ragione pura*, ma nell'analitica del sublime contenuta nella successiva *Critica del Giudizio*. Qui il tema fondamentale è la forma, la forma sensibile pura non ancora categorialmente determinata e non mai determinabile. Il bello riguarda infatti la forma, la pura presentazione sensibile dell'oggetto. Come ci è già noto, la forma è prodotta dall'immaginazione, la quale opera mediante apprensione e comprensione [*Auffassung und Zusammenfassung*]<sup>75</sup>. Quest'ultimo è il potere di raccogliere in una sola intuizione il molteplice appreso, così da dargli una forma estetica. Se questo

<sup>74</sup> Cfr. CRP, p. 358 [III 233]. È importante osservare che nella tavola del concetto di nulla trova posto l'*ens rationis*. In verità, Kant dice qui che è una mera finzione; ma se nega ad esso anche lo status di possibilità, gli è perché non dispone, al livello dell'analitica, che dell'alternativa fra la piena possibilità oggettiva (che ha rapporto con l'esperienza) e la vuota possibilità logica (il non contraddittorio). Soltanto nella dialettica si chiarirà che nel campo del possibile logico ha posto l'ente ideale che, per essere pensato secondo una necessità soggettiva (per aver dunque rapporto con una realtà, sebbene solo soggettiva), è ben più che una vuota astrazione.

<sup>75</sup> I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. GARGIULO, riv. da V. VERRA, Laterza, Bari 1987 (d'ora innanzi indicata con la sigla CDG), p. 100.

potere ha dei limiti, essi non attengono tuttavia alla natura empirica della facoltà, poiché la forma stessa non può che consistere nella limitazione<sup>76</sup>. La comprensione è perciò sempre, come tale, limitata. Orbene, il sublime è suscitato in noi proprio da quei fenomeni che trascendono il potere di comprensione dell'immaginazione. Il sublime si dà sempre come dismisura ed eccesso, come scardinamento dei limiti della forma. Kant chiama questo effetto una violenza sull'immaginazione<sup>77</sup>, incapace di comprendere l'illimitato, ossia di esibire una *totalità*<sup>78</sup>. Tuttavia proprio nell'insufficienza del potere dell'immaginazione la totalità puramente ideale pensata dalla ragione si dà a vedere, sebbene soltanto *negativamente*<sup>79</sup>, per assenza, come ciò che si oppone a tutta quanta la sensibilità, trascendendo ogni misura sensibile, mettendo in scacco l'immaginazione, provocandola a rappresentare una impossibilità. Sublime è ciò che ci costringe a *pensare*<sup>80</sup>, ciò che mette in moto il pensiero, nel senso tecnico kantiano della facoltà razionale delle idee, che guarda di là dai limiti della sensibilità, ciò che fa vedere il limite dal lato da cui ciò che è compreso in esso non è più il compiuto, il perfetto, ma l'incompiuto e il limitato. Il finito.

Altrove Kant definisce in altro modo lo stato di riferimento dell'immaginazione alla ragione, che è costitutivo del rapporto estetico, là dove dice che l'idea estetica, prodotta dall'immaginazione, «tien luogo dell'esibizione logica di quell'idea razionale»<sup>81</sup>, ossia della totalità. Scopriremo più avanti come il *tenere luogo* sia il modo proprio ed essenziale di essere dell'uomo, in quanto essere ragionevole finito<sup>82</sup>. Ma intanto segnaliamo ciò che abbiamo trovato, e di cui eravamo in cerca: che lungi dal poter comprendere una totalità, dal poter costituire la

<sup>76</sup> CDG, p. 91.

<sup>77</sup> CDG, p. 93.

<sup>78</sup> CDG, pp. 103-105.

<sup>79</sup> CDG, p. 121-122.

<sup>80</sup> CDG, 121. Si badi, non soltanto il sublime mette in rapporto l'immaginazione con la ragione, ma anche il bello. L'alone di indeterminazione che circonda la rappresentazione estetica non è che l'effetto della ragione, che impedisce all'intelletto la piena determinazione concettuale dell'idea estetica espressa. Nel sublime, tuttavia, l'indeterminazione si dichiara piuttosto come una impossibilità di determinazione. Sulla CDG, resta fondamentale L. PAREYSON, *L'estetica di Kant*, Mursia, Milano 1968.

<sup>81</sup> CDG, p. 175.

<sup>82</sup> Cfr. qui cap. VI, § III-IV.

realtà umana in totalità, l'immaginazione tiene il suo luogo, differendola nell'idea.

Respingendo ciò che era liberamente risultato dalla deduzione, l'immaginazione trascendentale, e in ultima analisi il tempo, come orizzonte totale di comprensione dell'essenza dell'uomo, Kant avrebbe salvato secondo Heidegger la ragione dall'abisso, dalla fondazione originaria nell'infondato. Ora, se c'è in Kant una facoltà abissale, questa è proprio la ragione pura. È la ragione che spalanca dinanzi all'immaginazione l'abisso in cui questa teme di perder se stessa, e che la ragione trova invece *attraente*<sup>83</sup>. È l'immaginazione, è dunque il suo potere di comprendere, di immaginare, di dar forma nell'idea persino alla totalità incondizionata, così da servirsene come uno schema per un uso immanente, è questo potere nient'altro che il tenere il luogo dell'abisso, che la ragione non si può tuttavia trattenere dal pensare<sup>84</sup>.

Per lo Heidegger di *Sein und Zeit* alle prese con il compito di una interpretazione esistenziale originaria, la possibilità di essere un tutto da parte dell'Esserci si fonda sulla decisione anticipatrice. L'*anticipazione* è il movimento che mette in rapporto con la totalità. All'opposto Kant, per il quale la ragione umana esiste solo *differendo* la totalità. Il differimento non indica tuttavia una fuga eudemonistica nella cattiva infinità, come la intese Hegel, né il ritrarsi di fronte alla più propria possibilità dell'esistere, alla morte. Si tratta invece di questo, se l'Esserci è in grado di assumere integralmente su di sé la propria verità (rendendo la morte padrona della propria esistenza, secondo Heidegger, o rendendosi padroni di essa, in Hegel), o se esiste necessariamente nella non verità, sicché è la non verità la fonte del senso, che ci costringe a pensare.

Kant non ha quasi mai toccato il tema della morte, ma ha riconosciuto l'immortalità come uno dei più alti fini della ragione umana. Ora, non è forse l'immortalità la confessione implicita dell'impossibilità di comprendere per via di ragione la morte?

<sup>83</sup> CDG, p. 108.

<sup>84</sup> CRP, p. 634.

## 5. La ricognizione

### a. Ricognizione e concetto

Il numero 3 della sezione II della deduzione trascendentale ha un respiro molto più ampio dei precedenti paragrafi e non dà l'impressione di essere stato composto unitariamente. I primi due capoversi sono ancora chiaramente in linea con l'argomentazione prodotta finora. La raccolta del molteplice in *una* rappresentazione non richiede solo che esso sia «gradualmente intuito, ed in seguito anche riprodotto», ma richiede anche la sua riunione, mediante l'attività sintetica della ricognizione, in un'unica coscienza. Ebbene, il concetto consiste proprio «nella coscienza di questa unità della sintesi»<sup>85</sup> (su cui riposa l'identità di ciò che è stato appreso e di ciò che è stato riprodotto). L'unità esigita già al primo livello dell'apprensione è compiutamente raggiunta solo nel concetto. Ma per la consueta distinzione dell'empirico dal trascendentale (a cui Kant non ha fatto ancora ricorso in questo numero) bisogna saltare i capoversi occupati dalla dottrina dell'oggetto trascendentale, che hanno perciò l'aria di una interpolazione; e inoltre, il fondamento a priori non è determinato al modo in cui Kant aveva prima proceduto, e cioè in riferimento alla sintesi del molteplice puro spazio-temporale, ma piuttosto appellandosi all'elemento di necessità che il concetto racchiude, e che deve dipendere da una condizione trascendentale<sup>86</sup>.

Tralasciamo per il momento di considerare in che modo l'appercezione pura fondi la necessità del concetto, e studiamo più da vicino quest'ultimo.

Innanzitutto va notata la posizione singolare del concetto, a metà strada fra il soggettivo e l'oggettivo, ultima sorgente soggettiva (che sporge però fuori dalla serie delle rappresentazioni) e sul cui fondamento soltanto un'oggettività è possibile<sup>87</sup>. Non dimentichiamo tuttavia che questa ambiguità, se veramente è tale, è già nella *Von den Gründen*, dove si domanda come siano soggettivamente possibili i concetti puri dell'intelletto, ma insieme si indica come una sufficiente deduzione di essi la dimostrazione che soltanto per mezzo loro può essere pensato

<sup>85</sup> CRP, pp. 167-168 [IV 79].

<sup>86</sup> CRP, pp. 172-173 [IV 81].

<sup>87</sup> Cfr. P. CROCI, cit., pp. 149-153.

un oggetto. Ciò non ha altro significato che questo: il concetto è possibile solo come concetto dell'oggetto. Sta poi ai controversi capoversi successivi dimostrare che l'oggettività così costituita è l'unica possibile per un intelletto cui non sia dato di intuire, ma la cui spontaneità possa esercitarsi solo in direzione della sintesi del molteplice sensibile.

Un'altra difficoltà è stata segnalata da H. J. De Vleeschauwer, «l'assenza di un luogo preciso per la sintesi della ricognizione. Deve essere attribuita all'immaginazione o all'intelletto?»<sup>88</sup>. È l'intera questione dei rapporti tra le due facoltà che emerge qui. La ricognizione è infatti la sintesi ultima che mette capo all'unità: la paternità dell'immaginazione giustificerebbe l'impegno sintetico, ma non l'unità. E d'altra parte l'intelletto conferirebbe l'unità, ma non potrebbe essere fatto responsabile della sintesi. Ora, non si può dire che Kant abbia mai delineato in maniera definitiva lo stato dei rapporti tra intelletto ed immaginazione, soprattutto a cagione delle peregrinazioni a cui ha costretto l'immaginazione, ora sottomessa ad un superiore elemento intellettuale, ora invece affiancata ad esso. Ma non v'è dubbio che, riguardo all'intelletto, la direzione prevalente sia stata quella di considerarlo come un risultato, come ciò che risulta dal riferimento originario dell'appercezione alla sensibilità tramite la sintesi dell'immaginazione<sup>89</sup>. Anche nel numero 3 il concetto, che è come dire l'intelletto stesso, è solo più l'unità sintetica come prodotto dell'attività di ricognizione. Di qui però ad affermare la genesi immaginativa (e in fin dei conti temporale) del concetto ce ne corre<sup>90</sup>. Il vasto esercizio dell'attività sintetica da parte dell'immaginazione non sembra che possa vantare titoli di originarietà maggiori di quelli esibiti dall'unità dell'appercezione trascendentale. Vi è una puntuale indicazione testuale in questo senso: è la coscienza, in quanto *una*, ciò che riunisce [*es, was vereiniget*]<sup>91</sup>. In quanto sintesi, l'attività di ricognizione deve essere ricondotta all'immaginazione. Ma essa va assegnata del pari all'appercezione, che acquista infatti qui una veste attiva, per ciò, che apporta finalmente l'unità concettuale, il vero elemento intellettuale. Va bene dunque riconoscere che non c'è concetto senza oggetto (e viceversa), e che dunque il concetto sorge nel movimento

<sup>88</sup> H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., p. 259.

<sup>89</sup> CRP, p. 194 [IV 88].

<sup>90</sup> In questo senso si è pronunciato invece P. SALVETTI, cit., pp. 47-74, seguendo il lavoro di A. MASSOLO, cit.

<sup>91</sup> CRP, pp. 167-168 [IV 79].

stesso in cui il molteplice sensibile è portato all'oggettività dell'oggetto. Sorge infatti *insieme*, ma, bisogna pure aggiungere, *separato* dal sensibile, sul fondamento dell'unità (intellettuale, appunto, non sensibile) dell'appercezione pura.

### β. Concetto e tempo

Può essere utile a questo punto far intervenire brevemente la tesi di Heidegger, secondo la quale il tempo ricapitola la struttura più intima della trascendenza. Il tempo originario: non la mera successione puntiforme di adesso, il tempo dell'estetica, né il tempo sovradeterminato causalmente, il tempo dell'analitica dei principi, ma la sintesi pura dell'immaginazione originariamente formatrice di tempo<sup>92</sup>. La questione decisiva si pone a livello della sintesi ricognitiva, intesa come formazione preliminare di un orizzonte unitario per la sintesi, quindi come «formazione originaria di ciò che costituisce l'«innanzi» per definizione, il futuro»<sup>93</sup>. La stabilità e la permanenza dell'io puro rivelano d'altra parte il carattere intrinsecamente temporale della coscienza trascendentale, che sta a fondamento del concetto. Più ancora, il tempo stesso mostra di possedere, in quanto autoaffezione pura, il carattere dell'ipseità<sup>94</sup>. Ora però, di fronte all'interpretazione temporale dell'essere della coscienza [*Bewusstsein*], che avrebbe comportato l'erosione del primato metafisico del *logos*, Kant indietreggiò: la solidità sistematica della *Critica*, incardinata sul primato della ragione pura, appare ad Heidegger come il ritrarsi di Kant davanti all'angoscia della temporalità.

<sup>92</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., pp. 162-168.

<sup>93</sup> M. HEIDEGGER, cit., p. 161.

<sup>94</sup> Non è possibile riprendere qui per esteso l'interpretazione di Heidegger. Ciò che ha di mira, è mostrare che il tratto essenziale dell'ipseità consiste nella trascendenza, nell'orientarsi verso l'orizzonte dell'oggettivazione possibile. In e grazie a questo orientamento, la cui radice è intrinsecamente temporale, si manifesta, «accompagnando» ogni rappresentazione, l'io di questo sé. Va detto peraltro che la dottrina dell'autoaffezione cui Heidegger ricorre per fondare l'ipseità del tempo, è compiutamente presentata proprio nella II edizione, da Heidegger respinta per la subordinazione formalistica dell'immaginazione (temporale) all'intelletto (intemporale). Una buona bibliografia sul Kant di Heidegger, si deve a A. ROBERTINI, *Tempo, soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, in AA.VV. *Kant Teoretico. Materiali del Novecento*, cit.

Il fascino di questa ripetizione della fondazione kantiana è indiscutibile. Essa pone il problema dell'incontro dell'io con il tempo, particolarmente avvertito nella deduzione a tre sintesi, che indaga sulle funzioni sintetiche che rendono possibile il pensiero. Ed è un dato difficilmente contestabile, almeno nell'81, l'originaria tessitura temporale del concetto. Ma il movimento interno all'istituzione kantiana non pare concedere tanto spazio alla tesi di un tempo originario, quanto piuttosto a quella opposta, che cioè il tempo è originariamente un tempo orientato, logico, appropriato al concetto<sup>95</sup>. Intanto, la natura di regola a priori del concetto rivela sempre una diversità d'origine. E poi apprensione, riproduzione e ricognizione possono mettere capo al concetto, sul fondamento dell'unità dell'appercezione, solo in quanto costringono la pura, irrelata differenza temporale entro una relazione determinata ed uno schema, lo schema essendo questa determinazione, solo in quanto vincono l'irriducibilità dell'indice temporale: «Queste sintesi kantiane avvengono piuttosto a spese del tempo che in virtù di esso»<sup>96</sup>.

La preminenza del concetto non può nemmeno significare l'abolizione del tempo nel concetto dialettico hegeliano. Kant, pur riconoscendo la soggettività del tempo, lo mantiene tuttavia fermamente solo *a lato* dell'io penso, senza sopprimere o assorbire questa distanza. Il tempo resta l'universale condizione *sensibile* all'incontro con la quale il concetto prende significato, come insegna ancora lo schematismo dei concetti. Ma è proprio in ragione di questa *distanza* che la radice temporale non può prendere il sopravvento sul concetto, così come il concetto sul tempo: il concetto sorge sì insieme al tempo, ma provenendo da un'altra origine.

### γ. Categorie ed oggetto trascendentale

La questione presenta tuttavia ancora un altro aspetto: come mai Kant non ha trovato ancora il modo di inserire, lungo il percorso tracciato, i concetti puri dell'intelletto, le categorie? Quest'assenza è piuttosto inquietante: la deduzione trascendentale non deve forse dimostrare

<sup>95</sup> Cfr. G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Le strutture del trascendentale*, Fil. Bocca, Milano 1961.

<sup>96</sup> F. COSTA, cit., p. 159.

la possibilità che la nostra dote di concetti intellettuali puri si riferisca a priori ad oggetti? Quale sia la posizione di Kant lo si può forse evincere dalla dichiarazione abbastanza sorprendente del numero 4: «L'unità della sintesi, secondo concetti empirici, sarebbe del tutto contingente, se tali concetti non si basassero sul fondamento trascendentale dell'unità»<sup>97</sup>. Poco prima di introdurre le categorie<sup>98</sup>, Kant è impegnato col fondamento trascendentale dei concetti empirici! D'altronde, che prima dell'orizzonte ultimo di unificazione del molteplice si dovesse fare la conoscenza delle categorie, il numero 3 non lo lasciava minimamente sospettare.

Il concetto vi figurava solo come la regola che «determina tutto il molteplice e lo restringe a condizioni che rendono possibile l'unità dell'appercezione»<sup>99</sup>. Di fronte a queste difficoltà, la critica ha preferito denunciare l'incoerenza con cui Kant pervenne alla compilazione definitiva del capitolo: evidentemente, la stesura del testo citato ha dovuto precedere la soluzione definitiva del problema categoriale. Tuttavia dobbiamo ancora domandarci perché mai Kant ritenne di dover comunque conservare uno spazio per queste ricerche, così poco riguardose verso l'impianto categoriale dell'intelletto.

Ebbene, ci pare di poter dire che la deduzione per fonti soggettive indaghi qualcosa che in una deduzione trascendentale deve venire ben prima della introduzione dei concetti puri, già belli e pronti nell'intelletto, vale a dire l'essenza stessa del concettualizzare. La quale non è nulla di concettuale, di logico, ma può essere indicata, con un'espressione kantiana che abbiamo già incontrata, nella *produzione (secondo regole) dell'intuizione*<sup>100</sup>. La stoffa del concetto, l'essenza di ogni concettualizzazione, è riposta in quel *pro-ducere*, in quell'immaginare obiettivando<sup>101</sup> che porta alla presenza l'oggetto, il momento apriorico appartenendo così ai concetti in genere, per quanto essi possono riferirsi ad un oggetto.

<sup>97</sup> CRP, pp. 179-180 [IV 83-84].

<sup>98</sup> E di farlo nel modo più controverso: *die eben angeführte Kategorien*, le categorie ora menzionate (CRP, p. 180 [IV 84]). Poiché ora le categorie non sono state affatto menzionate, B. ERDMANN, propose di correggere quell'*eben* in un *oben* (sopra). G. Colli lo ha seguito nella correzione. Per la questione dell'unitarietà del num. 4, cfr. P. CHIODI, cit., pp. 162-163.

<sup>99</sup> CRP, p. 171 [IV 80].

<sup>100</sup> Cfr. *supra*, cap. III, § III.

<sup>101</sup> La produttività del concetto significa proprio questa capacità originaria di immaginare il mondo. Cfr. M. CACCARI, cit., p. 41.

Da questo punto di vista perde in gran parte senso, ci pare, la delimitazione di una tavola di concetti puri. H. Vaihinger ha ritenuto di poter individuare in queste righe una deduzione delle categorie senza le categorie<sup>102</sup>. E in effetti, Kant trova già nel concetto in generale, col quale lavora la deduzione a questo stadio, «quanto alla sua forma, un qualcosa che risulta universale e che serve da regola»<sup>103</sup>, che è precisamente la funzione assegnata più avanti alle categorie, quando faranno la loro comparsa<sup>104</sup>. La loro latitanza, in questo punto del congegno deduzionale, risalta ancor più se si osserva che, quando Kant tornerà, nella III sezione, sulla sintesi della ricognizione, si preoccuperà di notare espressamente (cosa che qui manca di fare) che a fondamento di essa sono contenuti certi concetti – le categorie, appunto – che rendono formalmente possibile l'esperienza<sup>105</sup>.

A questo stadio della deduzione in cui le categorie non trovano subito posto, appartiene anche, con buona probabilità, la dottrina dell'oggetto trascendentale, la controparte oggettiva del trattamento come fonte soggettiva del concetto<sup>106</sup>.

Su di esso gli interpreti si sono divisi: si tratta della cosa in sé oppure no? Quali sono i rapporti tra oggetto in generale, oggetto trascendentale, noumeno e cosa in sé?<sup>107</sup> È difficile trovare una soluzione che sia

<sup>102</sup> H. VAHINGER, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien*, Halle, 1902, pp. 48 e ss. A Vaihinger si oppone PATON. H.J. PATON ha ragione di dire (cit., t. I, p. 392) che Kant può qui pensare alle categorie riservandosi di introdurle. Sta di fatto che il numero 3 si chiude dopo aver dato le condizioni mediante cui ogni conoscenza diviene possibile (CRP, p. 178 [IV 83]), dunque dopo aver dato l'essenziale dell'argomento deduzionale, senza trovare il tempo di specificare che le ricercate regole a priori dell'unità sintetica sono le categorie.

<sup>103</sup> CRP, p. 172 [IV 81].

<sup>104</sup> Cfr. CRP, p. 182 [IV 84], a proposito del concetto di causa.

<sup>105</sup> Cfr. CRP, p. 204 [IV 92].

<sup>106</sup> È un fatto che, in sede deduzionale, Kant si occupa dell'oggetto trascendentale solo in questo numero, dove non si fa parola delle categorie.

<sup>107</sup> Che la nozione di oggetto trascendentale sia irriducibile a quelle di cosa in sé e di noumeno, lo si ricava esplicitamente dai testi kantiani. In CRP, p. 325 [IV 164] viene escluso che si tratti della cosa in sé; in CRP, p. 328 [IV 165] che si tratti del noumeno. La ragione è semplice: cose in sé e noumeno non concernono l'oggettività dell'oggetto, che Kant ha di mira con l'oggetto trascendentale. Sulla spinosa questione, si possono vedere H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, pp. 294-298, H.J. PATON, cit., t. II, pp. 439-462, B. ROUSSET, cit., pp. 311-327. Per quanto ci riguarda, dobbiamo dirci sostanzialmente d'accordo con P. CHIODI, cit., p. 155, per il quale la nozione di oggetto trascendentale si è generata dalla confusione dei significati dell'oggetto in generale.

interamente soddisfacente per una nozione che è usata confusamente, e che sarà poi quasi completamente espunta dall'edizione dell'87. L'impressione è che Kant se ne serva soltanto per volatilizzare l'ultimo residuo realistico dell'oggetto: nell'economia della deduzione, per dimostrare appunto che non vi può essere altro senso dell'oggettività che non sia quello portato dal concetto.

Kant pone in termini tradizionali il problema della conformità della rappresentazione all'oggetto: «Ed allora che cosa si intende, quando si parla di un oggetto corrispondente alla conoscenza, e quindi altresì di un oggetto differente dalla conoscenza?». Ma risponde che quest'oggetto è = x, poiché «noi non possediamo nulla da poter contrapporre come corrispondente a tale conoscenza»<sup>108</sup>. Dietro un'incognita scompare l'ultima realtà sostanziale dell'oggetto. Il problema è dunque quello di spiegare lo stato di opposizione delle nostre rappresentazioni, che si riferiscono ad un oggetto, in assenza di un oggetto contrapposto alla conoscenza. Dal punto di vista critico, l'elemento di necessità portato dall'oggetto non può non risalire alla regola con cui è condotta la sintesi del molteplice: «È allora chiaro che l'unità, la quale è resa necessaria dall'oggetto, non può esser null'altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni»<sup>109</sup>.

Alla medesima conclusione Kant perviene anche nel capoverso con cui termina il numero 3. Anche qui l'oggetto trascendentale riguarda la relazione delle rappresentazioni all'oggetto, ed anche qui si scopre che «tale relazione non è tuttavia altro se non l'unità necessaria della coscienza»<sup>110</sup>. È l'unità dell'appercezione che costituisce il riferimento ad un qualcosa in generale presente in ogni esperienza.

Su questo punto vale tuttavia la pena fermarsi ancora un momento. Il titolo di concetto di un oggetto in generale, sotto il quale è discussa la dottrina dell'oggetto trascendentale, spetta com'è noto alle categorie<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> CRP, pp. 168-169 [IV 80].

<sup>109</sup> CRP, p. 170 [IV 80].

<sup>110</sup> CRP, p. 177 [IV 83].

<sup>111</sup> Soltanto nell'87 Kant dà la seguente, chiara spiegazione: le categorie sono «concetti di un oggetto in generale, mediante i quali l'intuizione di tale oggetto viene considerata come determinata riguardo a una delle funzioni logiche nei giudizi» (CRP, p. 151 [III 106]), ma cfr. anche CRP, p. 182 [III 119]. È significativo che nelle indicazioni più o meno simili reperibili nella I edizione (cfr. ad es. CRP, p. 320-321 [IV 161]) la generalità della categoria è presa piuttosto come indice della mancanza di un riferimento determinato all'oggetto.

Non si vede allora, nella prospettiva criticista, quale contributo ulteriore rispetto alla determinazione logico-categoriale rechi all'oggettività il riferimento all'oggetto trascendentale<sup>112</sup>. Si può avanzare l'ipotesi che la piena esplicazione della funzione oggettiva delle categorie (ancora del tutto in ombra nel numero 3) conduca al tramonto la funzione di controparte delle nostre rappresentazioni esercitata qui dall'oggetto trascendentale, non empirico, =x. E in effetti, l'oggetto trascendentale sembra funzionare molto meglio con i soli concetti empirici (coi quali Kant è alle prese quando lo introduce), che scontano evidentemente un difetto di oggettività. Per di più, le categorie si mantengono in un deprecabile equivoco, finché il loro ufficio consiste nel determinare l'oggetto trascendentale mediante i dati sensibili<sup>113</sup> e non già nel determinare *tout court* l'intuizione sensibile. A ben vedere, poiché l'oggetto trascendentale non è nulla *per noi* [*vor uns nichts ist*]<sup>114</sup>, non v'è ragione di ammetterlo nella deduzione dell'oggettività possibile *per noi*, a meno di non voler conservare per le categorie un orizzonte più ampio dell'esperienza possibile: un orizzonte trascendentale di significato (riferito alle cose in generale e in se stesse), quando il loro uso legittimo è solo empirico. Da questa interferenza nasce probabilmente la dottrina dell'oggetto trascendentale. L'*organizzazione dell'oblio* dell'oggetto trascendentale, nell'87, mette dunque chiarezza perlomeno su questo punto, che se un significato trascendentale le categorie possono ancora vantare, questo non può essere speso sul terreno dell'oggettività, sul quale costruisce a vuoto i suoi oggetti, ma sul piano ben più problematico del *pensare*, dove prende tutto il suo significato soggettivo<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> H.J. PATON, cit., t. I, pp. 418-419, ha creduto che il concetto di un qualcosa in generale (l'oggetto trascendentale), cui fanno riferimento le apparenze, si espliciti in una varietà di concetti differenti - le categorie -, confondendo, ci sembra, la determinazione categoriale, valida per ogni oggetto d'esperienza, con il pensiero del tutto indeterminato di qualcosa di non empirico in generale, cui fa riferimento il concetto di oggetto trascendentale (CRP, p. 328 [IV 165]). L'oscurità della dottrina kantiana è comunque riconosciuta da Paton: cfr. t. II, p. 442-445.

<sup>113</sup> Cfr. CRP, p. 325 [IV 164].

<sup>114</sup> CRP, p. 170 [IV 80].

<sup>115</sup> È forse questo il senso del chiarimento cui giunge Kant nel 1787, riguardo alla distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phänomena* e *noumena*. Kant dice che le categorie «non significano assolutamente nulla senza riferimento all'intuizione» (CRP, p. 323 [III 209]; a p. 315 [III 205] «cade ogni significato»; a p. 327 [III 210], «cessa completamente tutto l'uso - anzi il significato») ma poi conserva ad esse un significato trascendentale (CRP, p. 321 [III 208], ma cfr. anche CRP, p. 320 [III 207]). Con ciò, Kant

## 6. L'appercezione trascendentale

### a. I testi

L'appercezione fa la sua prima comparsa nel numero 3 come fondamento trascendentale della necessità con cui è infine riunito nell'unità della coscienza il molteplice già intuito e riprodotto. Senza questo elemento di necessità non c'è oggetto. D'altra parte, senza la condizione trascendentale dell'appercezione nessuna necessità<sup>116</sup>.

In quanto è pura, originaria, immutabile, nonché numericamente una e identica, l'appercezione trascendentale va distinta dal senso interno (o appercezione empirica)<sup>117</sup> che consiste nella coscienza di se stessi o del proprio stato nella percezione interna, la quale è sempre mutevole<sup>118</sup>.

La coscienza dell'identità di sé, la rappresentazione di sé come numericamente identico attraverso tutte le rappresentazioni cui afferisce la coscienza empirica, richiede la coscienza dell'identità della funzione, mediante la quale tutte queste rappresentazioni sono sinteticamente congiunte. Non è sufficiente, cioè, perché si costituisca nel flusso delle apparenze interne un se stesso identico, che la coscienza accompagni di volta in volta le rappresentazioni. Occorre di più, che l'animo abbia presente, dinanzi agli occhi [*vor Augen*], «l'identità del suo atto, la quale sottomette ogni sintesi dell'apprensione (che è empirica) ad un'unità trascendentale, e rende primieramente possibile la connessione delle rappresentazioni secondo regole a priori»<sup>119</sup>.

Tocchiamo così il vertice in cui unità della coscienza e coscienza dell'unità si coimplicano: l'una non è senza l'altra. La coscienza dell'unità

intende che il significato trascendentale non può essere dato dal riferimento all'oggetto (neppure presunto), alla cosa intesa, che manca, ma solo dall'intenzione di significare che le categorie esprimono: esse vogliono essere di uso trascendentale.

<sup>116</sup> CRP, pp. 171-173 [IV 81].

<sup>117</sup> Kant identifica sovente senso interno ed appercezione empirica (cfr. ad es. CRP, pp. 173-174 [IV 81]), anche se, a rigore, vanno distinti. Con il senso interno si indica solo ciò che è sentito internamente, dunque una relazione soltanto passiva; l'appercezione empirica include anche il potere dell'intelletto, in quanto si manifesta empiricamente nella riproduzione e ricognizione dei nostri stati interni. Cfr. su questo punto, H.J. PATON, cit., t. II, pp. 400-403.

<sup>118</sup> CRP, pp. 173-174 [IV 81]. Distinguendo l'appercezione trascendentale dal senso interno, Kant rinuncia una volta per tutte ad appoggiarsi su un'esperienza interna privilegiata per cogliere l'essere. Cfr. comunque più avanti, cap. V.

<sup>119</sup> CRP, p. 176 [IV 82].

della sintesi coincide con l'unità della coscienza di sé. Il testo più significativo è forse il seguente: «La coscienza originaria e necessaria dell'identità di sé è dunque al tempo stesso [*zugleich*] una coscienza di un'unità altrettanto necessaria della sintesi di tutte le apparenze in base a concetti, cioè in base a regole, le quali non soltanto li rendono necessariamente riproducibili, ma in tal modo determinano altresì un oggetto per la loro intuizione, ossia il concetto di un qualcosa in cui le apparenze si congiungono necessariamente»<sup>120</sup>.

Nella cosiddetta *von oben an* (III sezione) il fondamento dell'appercezione trascendentale è posto come «condizione necessaria della possibilità di tutte le rappresentazioni». Il «principio trascendentale dell'unità di tutto il molteplice delle rappresentazioni»<sup>121</sup> che Kant può annunciare con enfasi, in tanto però viene fatto valere, in quanto è presupposto il riferimento che ogni rappresentazione deve necessariamente avere ad una coscienza empirica almeno possibile. L'unità di cui è fondamento l'appercezione trascendentale abbraccia non direttamente il molteplice, ma la coscienza empirica cui esso deve con necessità afferire, perché possa rappresentare qualcosa per noi. La nota aggiunta recita: «La proposizione sintetica: tutte le diverse *coscienze empiriche* devono congiungersi in un'unica autocoscienza costituisce la proposizione fondamentale sintetica [*synthetische Grundsatz*] ed assolutamente prima del nostro pensiero in generale»<sup>122</sup>.

Questa *riduzione* agisce anche nella successiva esposizione *von unten auf*. Anche qui Kant ritiene sia indispensabile assicurare preliminarmente la congiunzione dell'apparenza con «la coscienza almeno possibile»<sup>123</sup>, affinché si possa poi esercitare su di essa l'attività sintetica dell'immaginazione, e più ancora far valere il principio dell'unità dell'appercezione originaria, fondamento dell'oggettiva affinità delle apparenze. Eloquente il modo in cui viene stabilita la conclusione: «In base a questo principio, tutte quante le apparenze devono entrare nell'animo, o essere apprese, in modo da accordarsi con l'unità dell'appercezione»<sup>124</sup>. L'appercezione regola a priori l'ingresso nell'animo delle apparenze.

<sup>120</sup> CRP, p. 175 [IV 82].

<sup>121</sup> CRP, p. 190 [IV 87].

<sup>122</sup> CRP, p. 191n [IV 87n.].

<sup>123</sup> CRP, p. 196 [IV 89].

<sup>124</sup> CRP, p. 201 [IV 90].

Nella *Rappresentazione sommaria* Kant esprime nuovamente il medesimo principio dell'unità, senza discostarsi granché dall'impostazione adottata: «Ora, questa stessa rappresentazione, secondo cui tutte queste apparenze – e quindi tutti gli oggetti di cui noi possiamo occuparci – sono totalmente [*insgesamt*] contenuti in me, cioè sono determinazioni della mia persona identica [*Bestimmungen meines identischen Selbst*], esprime come necessaria un'unità completa di esse in una sola e medesima appercezione»<sup>125</sup>. Il solo fondamento possibile della deduzione dei concetti puri dell'intelletto sarà dunque questo, che gli oggetti sono solo apparenze, determinazioni dell'identità del sé: il modo e la forma della loro appartenenza all'unica autocoscienza sarà perciò conoscibile a priori.

### β. L'attività trascendentale

Dando un rapido sguardo ai testi, colpisce subito la decisione con la quale Kant tratteggia il profilo dinamico della coscienza trascendentale. Pura, originaria, immutabile, la coscienza trascendentale non possiede senza sforzo una incrollabile unità e identità, ma la ottiene nell'atto [*Handlung*] mediante cui il molteplice delle apparenze è congiunto ed unificato. Una interpretazione rigidamente formalistica dell'io si rivela subito insostenibile. Essa potrebbe appoggiarsi, nella deduzione trascendentale, solo ad un paio di testi in cui il valore oggettivo della coscienza pura è messa in stretto rapporto con la sua natura di forma<sup>126</sup>. Per il resto, che la sintesi sia direttamente ascritta all'appercezione trascendentale, o sia invece affidata all'immaginazione, è evidente come l'accento cada sulla produttività originaria della coscienza trascendentale<sup>127</sup>.

Il fatto è che una descrizione puramente formale dell'a priori, la semplice risoluzione dell'appercezione nella forma logica dell'esperienza,

<sup>125</sup> CRP, p. 211 [IV 94].

<sup>126</sup> È una precisazione che dobbiamo a R. VERNEAUX, *Le vocabulaire de Kant, I. Doctrines et méthodes*, Aubier-Montaigne, Paris 1972, pp. 102-103.

<sup>127</sup> È bene avvertire che non si tratta di produttività in senso ontologico: l'oggetto trascendentale che l'appercezione si dà come termine correlativo della propria attività di sintesi è = x, è un nulla per essa. È indubbio però che di qui ha preso le mosse l'idealismo. Cfr. A. MASSOLO, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948, pp. 3-13.

non può bastare. Non può cioè essere sufficiente ricavare le condizioni a priori di possibilità degli oggetti d'esperienza, e come condizione trascendentale ultima l'appercezione pura, dall'analisi di questa stessa esperienza. Un passaggio meramente analitico, questo, in cui non si dimostra, come pure si deve, ma si dà semplicemente per presupposto che l'esperienza è necessariamente esperienza di oggetti, che cioè si dà solo entro una trama di relazioni oggettive. Il tratto (formale, analitico) dall'oggetto all'appercezione non può formare da solo una deduzione. Ad esso deve far seguito il passo dall'appercezione all'oggetto<sup>128</sup>.

Solo così si può aver prova della capacità oggettivante dell'appercezione, mostrando che l'unità della coscienza è possibile solo come coscienza di quell'unità del molteplice, grazie alla quale un oggetto sorge per la prima volta per noi. Ma per compiere questo secondo, decisivo passo, bisogna porsi senz'altro sul piano originario di costituzione dell'oggettività possibile, sul piano della sintesi. Se vi è, come è stato detto<sup>129</sup>, una fenomenologia implicita nell'impostazione kantiana, questa deve in effetti riguardare proprio la dottrina della sintesi originaria, dell'appercezione come unità originariamente sintetica. P. Salvucci ha particolarmente insistito sulla preminenza, per larghi tratti della deduzione, del punto di vista fenomenologico, nel senso di una diretta presa di coscienza dell'identità che la coscienza trascendentale ha di sé nell'esercizio della funzione sintetica. La coscienza *una* che riunisce il molteplice « può spesso [*oft*] essere assai debole – scrive Kant –, cosicché noi la connettiamo soltanto nell'effetto – e non già nell'atto stesso, cioè immediatamente – con la produzione della rappresentazione»<sup>130</sup>. La coscienza che è possibile avere dell'attività costitutiva dell'oggettività è spesso debole, chiosa Salvucci, ma ciò non esclude in taluni casi l'accesso diretto ad essa<sup>131</sup>. L'appercezione può essere così sorpresa nell'atto stesso in cui sottomette la sintesi ad un'unità trascendentale<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> In verità, gran parte della deduzione, e particolarmente i primi numeri, sono dedicati proprio a quest'ultimo passo. Sul metodo genetico-fenomenologico della deduzione, cfr. A. MASSOLO, *Introduzione*, cit.

<sup>129</sup> P. RABOURN, *Kant et Husserl*, «Kant-Studien», 1954, 46, p. 44.

<sup>130</sup> CRP, p. 168 [IV 79].

<sup>131</sup> P. SALVUCCI, cit., pp. 192-193. Ma cfr. tutta la parte III, pp. 186-223.

<sup>132</sup> Cfr. anche M.A. GURWITSCH, *La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1960, 2, pp. 66-75, nonché l'analisi problematica di M. DUBREUIL, *La notion d'a priori*, PUF, Paris, 1959, pp. 14-15, sul punto in cui l'appercezione come condizione di possibilità si traduce in un potere intel-

Ora però, questione davvero cruciale è se Kant abbia realmente bisogno di portare *sotto gli occhi* l'attività sintetica della coscienza trascendentale, se ciò è veramente essenziale alla deduzione trascendentale, oppure rischia di accordare un discutibile primato alla soggettività costituente. Tanto più che altrove la sintesi è solo presupposta o inclusa nell'unità dell'appercezione<sup>133</sup>.

È vero infatti che nel passo già citato non troviamo esclusa la possibilità che si prenda coscienza della attività mediante la quale il molteplice è riunito in una coscienza, ma ciò che visibilmente preme a Kant di stabilire, è solo che *una* coscienza possa essere connessa all'effetto, e che, *nell'effetto*, ossia nel concetto, la coscienza sia *una*. Ma se è così, l'intera fondazione dell'oggettività non può essere compito che il soggetto si assuma in prima persona, dal momento che la prima persona, l'io, deve anch'esso *risultare*, insieme e di contro all'oggetto, con l'originaria sintesi del molteplice. Non che l'io sia prodotto dalla sintesi, ma solo in e per la sintesi l'io penso può manifestarsi come ininterrotta identità attraverso tutte le rappresentazioni. Sul piano genetico-fenomenologico, prima non è allora, in via esclusiva, l'appercezione trascendentale, ma lo stato di riferimento di questa alla sintesi dell'immaginazione: «Il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) della capacità di immaginazione, prima [vor] dell'appercezione, costituisce dunque il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, particolarmente dell'esperienza»<sup>134</sup>.

Questo punto non può dunque essere affrontato rimediando un accesso immediato ed indipendente all'appercezione trascendentale, da cui poi giungere, grazie alla sintesi, all'oggetto. La sintesi non sarebbe più originaria, l'unità non sarebbe più unità *originariamente* sintetica. Questo è il nerbo della deduzione: non vi è modo di sorprendere la coscienza nella sua assoluta purezza, in una inviolabile identità, recidendo il rinvio al mondo costituito dalla sintesi.

Di qui la difficoltà di una presentazione dell'appercezione trascendentale che metta tra parentesi l'orizzonte di oggettivazione possibile cui

lettuale. A. DE MURALT, *La conscience transcendante dans le criticisme kantien*, Aubier, Paris 1958, propone invece un'interpretazione sopraindividuale dell'appercezione, difficilmente condivisibile.

<sup>133</sup> CRP, p. 191 [IV 88].

<sup>134</sup> CRP, pp. 192-193 [IV 88]. È importante la discussione del passo in M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., pp. 75-76.

essa guarda, e la introduca in termini di mera facoltà soggettiva, sia pura l'ultima e la più alta. Se l'appercezione abita ancora privatamente i recessi più interni di una soggettività monadica, nessun passo verso l'oggetto potrà essere realmente compiuto in un momento successivo, secondo, ma si rimarrà per sempre confinati entro la sfera del *Gemüth*<sup>135</sup>.

È quanto tuttavia accade per via del riferimento alla coscienza empirica, giocato spesso come premessa ineliminabile di ogni possibile deduzione. E in verità, se la deduzione trascendentale deve dimostrare l'originario stato di relazione dell'oggetto al soggetto (l'oggetto *per noi*), non può evidentemente presupporlo, affidandosi ad una premessa che, peraltro, inclina tutta l'argomentazione in senso psicologico, e in conseguenza della quale l'apparenza scade a mero stato interno. È una linea indubbiamente presente nel corso della deduzione: porre il problema in modo da poterne dare soluzione senza uscir fuori dall'autocoscienza, invece di scoprire prima, come costitutiva della stessa autocoscienza, questa relazione con il fuori dell'oggetto. Se vorrà tener fede all'impegno di raggiungere il piano sul quale per la prima volta ed originariamente [*allererst und ursprünglich*] l'esperienza è possibile<sup>136</sup>, la deduzione trascendentale dovrà necessariamente sbarazzarsi di quest'ultima riserva soggettivistica, annidasi nella precedenza accordata alla coscienza empirica.

#### γ. Al tempo stesso: io e il mondo

Il punto più alto del lungo, a volte tortuoso cammino deduzionale, forse il momento di maggiore lucidità, il punto in cui le due questioni, quella della possibilità del riferimento oggettivo del concetto puro e quella del soggetto pensante in generale si trovano intimamente connesse, il punto in cui la seconda questione fornisce finalmente le risorse per dare risposta alla prima - questo punto è raggiunto nel passo

<sup>135</sup> Per una vigorosa critica del confuso concetto kantiano di *Gemüth*, si può vedere tutta l'opera di M. CLAVEL, cit.

<sup>136</sup> CRP, p. 209 [IV 93]. Si intende qui la vera esperienza [*die wirkliche Erfahrung*] (CRP, p. 204 [IV 93]). Sui due significati di esperienza, cfr. CRP, p. 179 [IV 83]. Un'interessante prospettiva sul concetto kantiano di esperienza è schiusa dal saggio di A. FARNIS, *Kant e il problema dell'esperienza*, «Teoria», 1988, 1, pp. 91-124.