

**UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE**

**CORSO DI DOTTORATO DI  
RICERCA IN FILOSOFIA**

**CURRICULUM IN DISCIPLINE FILOSOFICHE**

**KANT.  
DALL'ISTITUZIONE LOGICA DELL'ESSERE  
ALLA COSTRUZIONE PURA DELL'EMPIRIA**

Tutore: Prof. F. Valagussa



Tesi di DOTTORATO di RICERCA di Antonio Branca

matr. 013868

Ciclo di dottorato XXXIV

SSD M-FIL/01

Anno Accademico 2020/2021

## CONSULTAZIONE TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

Il sottoscritto/I Branca Antonio

Matricola / registration number 013868

nato a/ born at Messina

il/on 19/05/1994

autore della tesi di Dottorato di ricerca dal titolo / author of the PhD Thesis titled

*Kant. Dall'istituzione logica dell'essere alla costruzione pura dell'empiria*

AUTORIZZA la Consultazione della tesi / AUTHORIZES the public release of the thesis

NON AUTORIZZA la Consultazione della tesi per ..... mesi /DOES NOT AUTHORIZE the public release of the thesis for ..... months

a partire dalla data di conseguimento del titolo e precisamente / from the PhD thesis date, specifically

Dal / from ...../...../..... Al / to ...../...../.....

Poiché /because:

l'intera ricerca o parti di essa sono potenzialmente soggette a brevettabilità/ The whole project or part of it might be subject to patentability;

ci sono parti di tesi che sono già state sottoposte a un editore o sono in attesa di pubblicazione/ Parts of the thesis have been or are being submitted to a publisher or are in press;

la tesi è finanziata da enti esterni che vantano dei diritti su di esse e sulla loro pubblicazione/ the thesis project is financed by external bodies that have rights over it and on its publication.

E' fatto divieto di riprodurre, in tutto o in parte, quanto in essa contenuto / Copyright the contents of the thesis in whole or in part is forbidden

Data /Date 12/09/2022

Firma /Signature



UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia

Tedi di Dottorato di Ricerca di: Antonio Branca

Tutor: Prof. F. Valagussa

KANT. DALL'ISTITUZIONE LOGICA DELL'ESSERE ALLA COSTRUZIONE  
PURA DELL'EMPIRIA

Lo scopo della tesi consiste nel proporre una ricostruzione teoretica del problema della determinazione trascendentale dell'empiria in Kant, attraverso il chiarimento del senso della logica trascendentale e della sua relazione con la metafisica della natura. Per far questo, la tesi viene articolata in un'Introduzione, volta ad aprire il confronto con Kant e col problema generale dell'idealismo, e in cinque Capitoli. Un primo, dedicato a dare un chiarimento preliminare del senso della logica trascendentale kantiana, in opposizione alle interpretazioni "ermeneutiche" della prima *Kritik* (quella di Heidegger *in primis*) e in direzione di un suo confronto più diretto con l'idealismo post-kantiano. Un secondo, in cui, grazie alla discussione del rapporto tra filosofia trascendentale e metafisica e tra matematica e filosofia, viene recuperata la posizione critica della questione dell'empiria. Un terzo, nel quale vengono descritte e sviluppate le strutture a priori della ragione pura a partire dal semplice atto di giudizio. Un quarto, ancora, rivolto alla fisiologia razionale presentata da Kant nei *Metaphysische Anfangsgründe*, per mostrare come in questo testo egli costruisca matematicamente la struttura pura dell'esperire. E un quinto, infine, che, a partire dalle critiche di Schelling e Beck alla filosofia kantiana, si sofferma sulla prima metà dell'*Opus postumum*, rinvenendo nella prova dell'etere il momento in senso proprio positivo dell'orizzonte logico-trascendentale stesso.

Il risultato che con questo si vuole raggiungere è una nuova prospettiva sull'idealismo critico, che sappia mostrare l'originalità della logica kantiana, la sua stessa "geneticità" immanente, e allo stesso tempo mettere in questione, oggi, la possibilità di pensare l'idealismo in maniera formale e alternativa.

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

Tesi di Dottorato di Ricerca di: Antonio Branca

Tutor: Prof. F. Valagussa

KANT. FROM THE LOGICAL INSTITUTION OF BEING TO THE PURE  
CONSTRUCTION OF EXPERIENCE

The thesis aims to suggest a theoretical reconstruction of the problem of the transcendental determination of experience in Kant, through the clarification of the meaning of transcendental logic and its relationship with metaphysics of nature. To do this, the thesis is divided into an Introduction, dealing with the problem of idealism in general, and five Chapters. A first, designed to give a preliminary definition of the meaning of transcendental logic in Kant, in contrast with the “hermeneutical” interpretations of the first *Kritik* (Heidegger’s *in primis*). A second, which date back to the properly critical position of the problem of experience, thanks to the discussion of the relationship between transcendental philosophy and metaphysics, and then between mathematics and philosophy. A third, describing the a priori structures of pure reason and their dynamic, starting from the act of judgment. A fourth, then, dealing with the rational physiology presented by Kant in the *Metaphysische Anfangsgründe*, in order to show how Kant mathematically constructs the pure determination of experience. And a fifth, finally, which, discussing Schelling’s and Beck’s objections to Kantian philosophy, analyses the firsts *Konvolute* of the *Opus postumum* and points out how Kant finds in the so-called ether proof the real dynamical position of the transcendental constitution of experience.

The result that I want to achieve with this is a new perspective on critical idealism, able to show the originality of Kantian logic, its unique constructivism, and at the same time able to question, today, the possibility of re-thinking idealism in a formal-transcendental way.

## INDICE

<b>Segle e abbreviazioni .....</b>	<b>5</b>
<b>Introduzione .....</b>	<b>16</b>
<b>Capitolo I. Posizione generale del problema dell'empiria .....</b>	<b>52</b>
§1. Chiarimento dello <i>Standpunkt</i> : metodologia, oggetto e dimensione problematica della ricerca .....	52
§2. Ricognizione preliminare della dimensione problematica: l'interpretazione linguistica della critica kantiana, Heidegger e l'orizzonte ermeneutico della "mondità" .....	62
§3. Riacquisizione del problema: la critica heideggeriana alla Confutazione dell'idealismo e i concetti kantiani di "coscienza" e di "giudizio" .....	77
a. L'"immediatezza" dell'essere-nel-mondo e la presupposizione della determinazione .....	78
b. Il problema della permanenza e lo "spazio logico" della "coscienza" .....	90
§4. Ricapitolazione della situazione. Necessità di un superamento della posizione storica di Kant e legittimità di una posizione kantiana del problema della mondità .....	105
<b>Capitolo II. La posizione kantiana del problema dell'empiria e i momenti fondamentali del suo sviluppo .....</b>	<b>116</b>
§5. Ricostruzione storica preliminare della posizione critica della questione .....	116
§6. L'ammissione kantiana di una "sintesi filosofica" e il senso trascendentale del problema del concetto empirico. Matematica e filosofia .....	127
§7. L'architettura della ragione, lo sviluppo della metafisica e lo iato nel sistema .....	148
<b>Capitolo III. L'orizzonte universale della coscienza e il concetto kantiano di "esperienza" .....</b>	<b>158</b>

§8. Il problema dei giudizi sintetici a priori e la questione deduzionale .....	158
§9. Il senso della Deduzione metafisica e la completezza della tavola kantiana delle categorie.....	171
§10. Il sistema dei <i>Grundsätze</i> , la funzione delle idee e il concetto di “esperienza” .....	184
§11. Forma e formalismo della ragione: la sensazione, l’anticipazione e l’Anfibolia dei concetti della riflessione .....	209
Annotazione. La differenza tra matematico e dinamico e il senso della distinzione tra costitutivo e regolativo nella prima <i>Critica</i> .....	221
<b>Capitolo IV. La costruzione della metafisica della natura come realizzazione della logica trascendentale.....</b>	<b>224</b>
§12. La materia come movimento. I <i>Metaphysische Anfangsgründe</i> e la costruzione kantiana del divenire.....	224
a. Metodo e ambito della fisiologia della ragion pura .....	225
b. I tre significati di materia e la loro relazione .....	230
c. La determinazione fondamentale della Natura fisica.....	233
§13. La deduzione della natura fisica. Dalla Foronomia alla Fenomenologia .....	238
§14. La presupposizione della forza. Mathematica kantiana e dinamica schellinghiana .....	264
a. Gravitazione e densità.....	265
b. Kant, Beck e la presupposizione della differenza.....	270
c. Le critiche di Schelling e l’organizzazione dinamica della natura .....	272
d. Dinamicità dell’essere e fondazione dell’idealismo .....	277
e. Estetica e idealismo.....	288
<b>Capitolo V. Il problema del passaggio alla fisica e la posizione trascendentale dell’empiria.....</b>	<b>293</b>
§15. Übergang. Beck, i <i>Fortschritte</i> , e il primo ritorno sul progetto della <i>Ragion pura</i> .....	293

a. La decostruzione dell'evidenza e lo <i>Standpunkt</i> di Beck.....	295
b. Il confronto epistolare tra Kant e Beck e la composizione dell'intuizione .....	304
§16. L'estensione dell'anticipazione. Il sistema delle forze e la questione della densità. Lo iato, l'etere, il materiale .....	320
a. Dal problema della differenza specifica delle materie allo spazio realizzato .....	327
<b>Bibliografia.....</b>	<b>352</b>

«Das Materiale bleibt unbestimmt. Nur das System ist die Sache selbst».

I. KANT, *Opus postumum*

E. JABES, *Livre des Questions*

«La forme nous fait».



## SIGLE E ABBREVIAZIONI

Per agevolare il lettore, le opere della bibliografia primaria verranno indicate nel corso dello studio con le sigle qui riportate, seguite dall'indicazione dell'edizione di riferimento, dal numero del volume in numeri romani e da quello della pagina in numeri arabi; indi dalla pagina della traduzione italiana tenuta presente. Si eccettuano i classici latini e greci, che verranno citati con le sigle di autori e opere e la numerazione dei testi codificate, seguiti direttamente in nota dalla tr. it. considerata, poi riportata in Bibliografia. Dato che in molti casi si è tenuta presente anche più di una traduzione, preciso che il riferimento alla pagina corrispondente indicato, a meno di esplicite segnalazioni, è sempre alla prima traduzione qui in elenco (o in Bibliografia). La traduzione è stata sempre verificata, spesso modificata e talvolta è interamente mia. Il riferimento alle edizioni italiane, in questo senso, è funzionale al lettore che non ha diretto accesso ai testi nella loro lingua madre. Per onestà, di questi ho indicato l'edizione originale solo ed esclusivamente nel caso questa sia stata effettivamente utilizzata, mentre nei casi in cui ho avuto accesso soltanto alla traduzione italiana mi sono limitato a questa.

Dato che il “soggetto” del presente studio è Kant, riporto innanzitutto le sigle di riferimento ai suoi testi, seguite dalla rimanente bibliografia primaria in ordine alfabetico. A fine volume si riporta invece quella “secondaria” (perché tale in senso proprio o perché primaria affrontata indirettamente: non ho ritenuto di fare distinzione per rendere più immediata la consultazione della Bibliografia).

In tutti i seguenti casi, cito innanzitutto le edizioni critiche di riferimento e solo in seguito le sigle delle varie opere, prassi invertita nelle citazioni in nota. Nel caso di Kant, riporto dopo queste le sigle delle lezioni. Non do qui riferimenti né per l'epistolario kantiano (del quale riferisco in elenco la sigla della sola tr. it.), né per le *Reflexionen*, perché li citerò nel testo (queste ultime usando la sigla “*Refl.*”, poi il numero della riflessione) indicando direttamente l'edizione critica.

Segnalo infine che, per le tre *Critiche*, – le sole per il cui testo faccio riferimento alla *Werkausgabe* e non all'*Akademieausgabe* – la paginazione citata è direttamente quella

delle edizioni originali (come è d'uso nella letteratura, almeno per la prima *Critica*), le cui numerazioni sono riportate in entrambe le edizioni critiche.

KANT, I.

Ak = *Kants Gesammelte Schriften*, a cura della Preußische (poi Berlin-Brandenburgische) Akademie der Wissenschaften, Reimer/De Gruyter, Berlin und Leipzig 1900 ss.

WA = *Werkausgabe: in 12 Bd.*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1974 ss.

*Anthr.* = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in Ak VII, pp. 117-333; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, di G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.

BGSE = *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in Ak II, pp. 205-256; tr. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, di L. Novati, BUR, 1989.

*Deutlichkeit* = *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in Ak II, pp. 273-301; tr. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in I. KANT, *Scritti precritici*, di P. Carabellese rivista da R. Assunto, H. Hohenemser e A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990<sup>2</sup>, pp. 215-248.

DI = *Meditationum quarundam de igne succinta delineatio*, in Ak I 369-384; tr. it. *Breve abbozzo di alcune meditazioni sul fuoco*, in I. KANT, *Dissertazioni latine*, di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014, pp. 14-51.

*Diss.* = *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in Ak I, pp. 385-419; tr. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. KANT, *Dissertazioni latine*, di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014, pp. 220-303.

EE = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in Ak XX, pp. 193-251; tr. it. *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, di P. Manganaro, Laterza, Roma-Bari 1979<sup>2</sup>.

EF = *Epistolario filosofico (1761-1800)*, tr. it. a cura di O. Meo, il melangolo, Genova 1990.

EG = *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in Ak II, pp. 375-383; tr. it. *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*,

- in I. KANT, *Scritti precritici*, di P. Carabellese rivista da R. Assunto, H. Hohenemser e A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990<sup>2</sup>, pp. 409-418.
- Entdeckung = Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, in Ak VIII, pp. 185-251; tr. it. *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in I. KANT, *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, di C. La Rocca, Giardini, Pisa 1994, pp. 57-137.
- FM = *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, in Ak XX, pp. 253-351 ed *Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik*, in Ak XXIII, pp. 468-475; tr. it. *I progressi della metafisica*, di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977.
- GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Ak IV, pp. 386-463; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.
- KpV = *Kritik der praktischen Vernunft* (A = 1788), in WA VII, pp. 103-302; tr. it. *Critica della ragion pratica*, di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2010<sup>3</sup>.
- KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (A = 1781; B = 1787), in WA II; tr. it. *Critica della ragion pura*, di C. Esposito, Bompiani, Milano 2012<sup>3</sup>; tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1967; tr. ing. *Critique of Pure Reason*, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, di P. Guyer e A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.
- KU = *Kritik der Urteilskraft* (B = 1793), in WA X; tr. it. *Critica della facoltà di giudizio*, di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999; tr. it. *Critica della capacità di giudizio*, di L. Amoroso, BUR, Milano 1995; tr. it. *Critica del Giudizio*, di M. Marassi, Bompiani, Milano 2014<sup>2</sup>.
- Logik = Logik*, in Ak IX, pp. 1-150; tr. it. *Logica*, di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2010<sup>6</sup>.
- MA = *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in Ak IV, pp. 465-565; tr. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, di P. Pecere, Bompiani, Milano 2015<sup>2</sup>.
- MonPh = Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam physicam*, in Ak I, 473-487; tr. it. *L'uso della metafisica congiunta alla geometria in filosofia naturale, di cui il primo saggio*

- contiene una monadologia fisica*, in I. KANT, *Dissertazioni latine*, di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014, pp. 154-189.
- MS = *Die Metaphysik der Sitten*, in Ak VI, pp. 203-493; tr. it. *La metafisica dei costumi*, di G. Vidari rivista da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1970.
- OP = *Opus postumum*, Ak XXI, XXII; tr. it. (parziale) *Opus postumum*, di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>2</sup>; tr. ing. (parziale) *Opus postumum*, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, di E. Förster e M. Rosen, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1993; tr. fr. (parziale) *Opus postumum*, di F. Marty, PUF, Paris 1986. Per le fotocopie dei manoscritti cfr. la *Online-edition*: [http://telota.bbaw.de/kant\\_op/index.html](http://telota.bbaw.de/kant_op/index.html)
- Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in Ak IV, pp. 253-283; tr. it. *Prolegomeni a ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, di P. Carabellese rivista da R. Assunto e H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 2012<sup>6</sup>; tr. it. di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995.
- Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Ak VI, pp. 1-202; tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, di A. Poggi rivista da M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980.
- TH = *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, in Ak I, pp. 215-368; tr. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*, di S. Velotti, Bulzoni, Roma 2009.
- Logik Pölitz*, in Ak XXIV-2, pp. 497-602.
- Metaphysik L<sub>1</sub>*, in Ak XXVIII-1, pp. 167-350.
- Metaphysik L<sub>2</sub>*, in Ak XXVIII-2.1, pp. 525-610.
- PhEnz = Philosophische Enzyklopädie*, in Ak XXIX-1, pp. 1-45; tr. it. *Enciclopedia filosofica*, di L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003.
- V-Lo/Dohna, in Ak XXIV-2, pp. 687-784.

FICHTE, J.G.

- GA = *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky et al., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss.
- BWL = *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in GA I.2, pp. 109-172; tr. it. *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia, come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza*, in J.G. FICHTE, *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di M. Sacchetto, UTET, Torino 1999, pp. 75-139.
- EEWL = *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Vorerinnerung e Einleitung*, in GA I.4, pp. 183-208; tr. it. *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, di L. Pareyson, Guerini, Milano 1996.
- GWL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in GA I.2, pp. 173-461; tr. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.
- LT-1 = *Logica trascendentale I, L'essenza dell'empiria*, tr. it. di A. Bertinetto, Guerini, Milano 2000.
- LT-2 = *Logica trascendentale II, Sul rapporto della logica con la filosofia*, tr. it. di A. Bertinetto, Guerini, Milano 2004.
- TB = *Die Tatsachen des Bewußtseins 1810/1811*, in GA II.12, pp. 19-136; tr. it. *I fatti della coscienza 1810/1811*, di M.V. d'Alfonso, Guerini, Milano 2007.
- WL nm = *Wissenschaftslehre nova methodo*, in GA IV.2 (= H); *Kollegnachschrift K.Chr.F. Krause 1798/1799 (= K)*, a cura di E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1994<sup>2</sup>; tr. ing. *Foundation of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*, di D. Breazeale, Cornell University Press, Ithaca-London 1992.
- WL 1804-II = *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, a cura di R. Lauth, J. Widmann e P. Schneider, Meiner, Hamburg 1986<sup>2</sup>; tr. it. *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, di M.V. d'Alfonso, Guerini, Milano 2000.
- WL 1807 = *Wissenschaftslehre, Königsberg*, in GA II.10, pp. 111-202; tr. it. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, di G. Rametta, Guerini, Milano 1995.
- WL 1811 = *Wissenschaftslehre 1811*, in GA II.12, pp. 136-299; tr. it. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, di G. Rametta, Guerini, Milano 1999.

ZV = *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre; Exzerpt aus den Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in GA IV.3, pp. 1-48; tr. it. *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1997.

FICHTE J.G., SCHELLING F.W.J.

CSP = *Carteggio e scritti polemici*, tr. it. a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986.

HEGEL, G.W.F.

GW = *Gesammelte Werke*, in collaborazione con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, a cura della Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg 1957 ss.

W = *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1969-1971.

*Diff.* = *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in W II, pp. 7-138; tr. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120.

*Enz.* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in W VIII; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte I. La scienza della logica*, di V. Verra, UTET, Torino 1981.

FS = *Frühe Schriften*, in GW I-II; tr. it. *Scritti giovanili*, di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

GuW = *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in W II, 287-433; tr. it. *Fede e sapere*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 121-261.

HB = *Briefe von und an Hegel*, vol. I: 1785-1812, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1969<sup>3</sup>.

PhG = *Phänomenologie des Geistes*, in W III; tr. it. *La fenomenologia dello Spirito*, di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.

VGPh = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in W XVIII-XX; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930-1945.

WdL = *Wissenschaft der Logik*, in W V, VI; tr. it. *Scienza della logica*, di A. Moni rivista da C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2008<sup>9</sup>.

HEIDEGGER, M.

HGA III = *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, vol. III, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, di M.E. Reina rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2012<sup>6</sup>.

HGA IX = *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. *Segnavia*, di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008<sup>5</sup>.

HGA XII = *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, vol. XII, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.

HGA XV = *Seminare*, in *Gesamtausgabe*, vol. XV, a cura di C. Ochwad, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986; tr. it. (parziale) *Seminari*, di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003<sup>2</sup>.

HGA XVIII = *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, vol. XVIII, a cura di M. Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002; tr. it. *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017.

HGA XIX = *Platon: Sophistes*, in *Gesamtausgabe*, vol. XIX, a cura di I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; tr. it. *Il "Sofista" di Platone*, di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano 2013.

HGA XXI = *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXI, a cura di W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. *Logica. Il problema della verità*, di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 2015.

HGA XXIV = *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXIV, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975; tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, di A. Fabris, il melangolo, Genova 1999.

- HGA XXV = *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXV, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995<sup>3</sup>; tr. it. *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano 2002.
- HGA XXX = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXIX-XXX, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, di P. Coriando, il melangolo, Genova 1999.
- HGA XXXI = *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXXI, a cura di H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994<sup>2</sup>; tr. it. *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2016.
- HGA XXXIII = *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXXIII, a cura di H. Huni, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990<sup>2</sup>; tr. it. *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1992.
- HGA XLI = *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, in *Gesamtausgabe*, vol. XLI, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984; tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- HGA LVI-LVII = *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, vol. LVI-LVII, a cura di B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999<sup>2</sup>; tr. it. *Per la determinazione della filosofia*, di G. Auletta, Guida, Napoli 1993.
- HGA LIX = *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe*, vol. LIX, a cura di C. Stube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, di A. Canzonieri, Quodlibet, Macerata 2011.
- HGA LXII = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1992)*, in *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, in



*Gesamtausgabe*, vol. LXII, a cura di G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 341-399; tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, di A.P. Ruoppo, Guida, Napoli 2005.

SuZ = *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1986<sup>16</sup>; tr. it. *Essere e tempo*, di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2014<sup>7</sup>.

*Lettera a Elisabeth Husserl (24 aprile 1919)*, tr. it. con testo tedesco a fronte di R. Cristin, «Aut Aut», 223-224, 1988, pp. 6-11.

SCHELLING, F.W.J.

HkA = *Historisch-kritische Schelling-Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings e H. Zeltner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1976 ss.

SW = *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.

AD = *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozeßes oder der Kategorien der Physik*, in HkA I.8, pp. 295-366; tr. it. *Deduzione generale del processo dinamico*, di M. Marchetto e M.V. d'Alfonso, ETS, Pisa 2012.

AU = *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, in HkA I.4, pp. 58-190; tr. it. *Criticismo e idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996.

*Bruno* = *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, in SW I.4, pp. 213-332; tr. it. *Bruno, ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, di C. Tatasciore, Leo S. Olschki, Città di Castello 2000.

CPh = *Über die Construction in die Philosophie*, in SW V, pp. 125-151; tr. it. *Sulla costruzione in filosofia*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2002, pp. 179-201.

*Darst.* = *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in SW I.4, pp. 105-212; tr. it. *Esposizione del mio sistema filosofico*, di E. De Ferri rivista da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1969.

- DNp = *Darstellung des Naturprocesses*, in SW I.10, pp. 301-390; tr. it. *Esposizione del processo della natura*, di V. Limone, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- DwV = *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichtescen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten*, in SW I.7, pp. 1-126; tr. it. *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, di F. Moiso, Prismi, Napoli, 1986, pp. 233-355.
- Einl.Entwurf* = *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, in SW I.3, pp. 269-326; tr. it. in L. PAREYSON, *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Milano 1975<sup>2</sup>, pp. 146-192.
- Entwurf* = *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in SW I.3, pp. 1-268; tr. it. *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, di G. Grazi, Cadmo, Roma 1989.
- FD = *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in SW I.4, pp. 333-510; tr. it. *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2002, pp. 25-178.
- Ideen* = *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in SW I.2, pp. 1-343; tr. it. (parziale), *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura e Aggiunta all'Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 1-65.
- MV = *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in SW I.10, pp. 1-200; tr. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, in F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi e altri scritti*, di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 53-223.
- PhB = *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in SW I.1, pp. 281-341; tr. it. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995.
- PhO = *Philosophie der Offenbarung*, in SW II.3-4; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, di A. Bausola, Bompiani, Milano 2014<sup>2</sup>.

STI = *System des transzendentalen Idealismus*, in HkA I.9.1; tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, di G. Boffi, Bompiani, Milano 2015<sup>2</sup>.

*Vom Ich* = *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in HkA I.2, pp. 64-175; tr. it. *Dell'Io come principio della filosofia*, di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991.

VRI = *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*, in SW I.2, pp. 357-378; tr. it. *Il rapporto del reale e dell'ideale nella natura*, in F.W.J. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 67-87.

## INTRODUZIONE

1. È un fatto poco notato dalla letteratura secondaria che la kantiana *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* si apre e si chiude con due diverse definizioni della filosofia. In apertura, con quella per cui la filosofia deve essere distinta in due parti, l'empirica e la razionale (o *pura*), che occorre «*jederzeit sorgfältig abzusondern*», «separare sempre accuratamente»<sup>1</sup>, e delle quali solo la seconda può essere detta davvero filosofia<sup>2</sup>. In chiusura, invece, – non a caso dopo aver parlato della *necessità assoluta*, vero “*dramma*” della critica<sup>3</sup> – con quella che sottolinea che la filo-sofia non è un sapere “positivo” dell’«Incondizionatamente necessario», che la ragione stessa «si trova costretta ad ammettere»<sup>4</sup>, bensì la conoscenza, la presa di coscienza della «*Einschränkung*»<sup>5</sup>, della limitazione della ragione, per cui noi non concepiamo l’Incondizionato, «ma concepiamo tuttavia la sua *inconcepibilità* [*wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit*] – che è tutto ciò che si possa a buon diritto esigere da una filosofia che, nei princìpi, si spinga fino ai confini della ragione umana»<sup>6</sup>. Tra queste due definizioni si apre lo spazio descritto dalla critica, il *territorio della ragione*, che va pertanto dalla separazione del razionale dall’empirico all’assunzione da parte della ragione della propria finitezza. Il tutto in un senso per cui queste due definizioni si completano reciprocamente. Mentre l’una dice il gesto fondamentale da cui dipende l’operazione critica, cioè la *Säuberung*, la

---

<sup>1</sup> GMS, Ak IV, 388; tr. it. p. 4 (corsivo mio).

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, 390; tr. it. p. 9: «infatti la filosofia si distingue dalla comune conoscenza razionale proprio per il fatto che ciò che questa concepisce come mescolato, quella lo tratta in una scienza separata». Soprattutto questa prima definizione della filosofia è quella trascurata dalla letteratura. Per limitarci solo ai commentari al testo in lingua inglese, cfr. *contra*: in generale P. GUYER (a cura di), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman&Littlefield, Boston 1998, in cui la *Vorrede* a GMS è rapidamente riassunta (ma non commentata) solo nell’Introduzione del curatore, cfr. *ivi*, pp. XIII-XIX; J. TIEMMERMANN, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 1-9 (per lo scarno commento dell’autore alla *Schlußanmerkung*, cfr. invece pp. 150 sg.); e H.E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 17-31 (per la *Schlußanmerkung*, pp. 361-363).

<sup>3</sup> Cfr. GMS, Ak IV, 463; tr. it. pp. 163-165, e sulla necessità, sull’incondizionato come vero oggetto della critica ben al di là dell’oggettività e della finitudine, cfr. invece J.-F. MARQUET, *Kant et l'inconditionné*, in J.-C. GODDARD (a cura di), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1999, pp. 9-20, in particolare pp. 9 sg.

<sup>4</sup> GMS, Ak IV, 463; tr. it. p. 163.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 165.

“purificazione”<sup>7</sup> che, analizzando l’esperienza, ne ricerca le *Bedingungen*, le condizioni; l’altra indica invece se non *il, la* fine della purificazione stessa. Per così dire *l’ultimo*, l’ἔσχατον a cui perviene, in cui si arresta o in cui “precipita”.

Tra l’una e l’altra – tra questi due termini, non a caso *teologici* – vi è per Kant *lo spazio del mondo*: il territorio della ragione, si diceva, che in sé stessa costituisce l’essere e gli dà significato sulla base della propria comprensione. Questo spazio è ciò che il presente saggio vuole provare a riconquistare. Col “*pretesto*” che, sebbene secoli, ormai, ci separino da Kant e dalla sua *Critica*, per la situazione di frammentazione in cui si trovano la filosofia così come *i saperi*, in generale, e *il mondo*, nulla ci è più prossimo di essa.

Bodei notava qualche anno fa che «proprio quando il mondo diventa sempre più interconnesso, il pensiero stenta a essere globale»<sup>8</sup>. Che all’aumentare dell’interconnessione e dunque al moltiplicarsi degli ambiti di significato corrisponde un crescente “idiotismo”, potremmo dire, che isola il singolo (individuo così come ambito) e diminuisce le sue capacità effettive di pensiero<sup>9</sup>.

Il nostro problema, oggi, è quello di far fronte alla crescente complessità e alla continua perdita di efficacia delle nostre istituzioni: politiche come economiche, accademiche, morali – o *di pensiero*. Di qui la domanda cui occorre rispondere per accedere alla critica: che senso ha recuperare, oggi, lo spazio della ragione pura? È solo lo sviluppo di questa domanda, credo, a poter introdurre effettivamente al testo. – La filosofia degli ultimi cent’anni ci ha abituati a pensare la realtà in termini di dispersione e disseminazione. Non è anacronistico, reazionario, quasi, pensare allora che lo spazio critico coincida ancora, in tutto o in parte, con il nostro? Perché – di nuovo – dopo gli innumerevoli tentativi condotti dalla fine dell’800 – “tornare a Kant”?

2. Una prima risposta meramente storico-contestuale a tale domanda potrebbe essere che, proprio a causa di quei continui ritorni, la filosofia kantiana ha guadagnato una pervasività e una trasversalità all’interno del dibattito contemporaneo tali da renderla una

---

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, 388 sg.; tr. it. pp. 5-7.

<sup>8</sup> R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. in merito F. VALAGUSSA, *Lo spirito sfiduciato. Stupidità soggettiva e intelligenza oggettiva*, «Aisthesis», 14 (1), 2021, pp. 109-115.

delle vie d'accesso preferenziali a esso. E forse anche uno dei punti di vista da cui è possibile considerarlo e giudicarlo come un tutto.

Ormai più di cent'anni fa, nelle lezioni del *Kriegsnotsemester* 1919 – il suo primo corso – era già Heidegger ad avvertire che la decisione fondamentale attorno a cui sembrava giocarsi la filosofia del '900 poteva essere riassunta nell'alternativa: «È il realismo (critico) a aver ragione oppure la filosofia trascendentale – Aristotele, oppure Kant?»<sup>10</sup> Di fronte a questa domanda, la reazione heideggeriana consisteva nel toglierla: nel sottolineare che non ci si può schierare né con una parte, né con l'altra<sup>11</sup>. Ma, in fondo, anche questo era un modo di decidere. Decidendo per la “vita”, per quella che chiamerà *Faktizität*<sup>12</sup>, Heidegger sceglieva infatti Aristotele – anche quando sceglieva Kant<sup>13</sup>. Poneva anzi a un livello più profondo (quello ermeneutico, che avrebbe dato vita a una delle due macro-correnti della filosofia del '900) quell'alternativa. E con ciò canonizzava uno schema ricorrente in realtà in tutte le principali direttrici della filosofia degli ultimi cent'anni.

Dall'ermeneutica al dibattito etico-politico, dalla filosofia analitica alla metafisica (anche se forse sarebbe più corretto parlare di una “filosofia speculativa”<sup>14</sup>), l'alternativa tra kantismo e aristotelismo ha innervato il panorama filosofico fino a polarizzarlo ben oltre le posizioni di scuola o “di bandiera”. Di contro ad Aristotele, verso il quale s'è mossa una buona metà del dibattito “anglosassone”, ma che è stato oppugnato da gran parte di quello “continentale”<sup>15</sup>, Kant ha ottenuto una spiccata preminenza da ambo i lati per più di un motivo. Anzitutto, grazie al primo *zurück zu Kant*, quello del neokantismo,

---

<sup>10</sup> HGA LVI-LVII, 78; tr. it. p. 84 (corsivo mio). È appena il caso di sottolineare che nel '19 Kant, per Heidegger, è ancora il Kant del neokantismo.

<sup>11</sup> Cfr., *ivi*, 77; tr. it. pp. 83 sg.

<sup>12</sup> Cfr. a tal proposito l'importantissima testimonianza rappresentata da M. HEIDEGGER, *Lettera a Elisabeth Husserl* (24 aprile 1919), tr. it. con testo tedesco a fronte di R. Cristin, «Aut Aut», 223-224, 1988, pp. 6-11.

<sup>13</sup> Spiegheremo quest'asserzione nel corso del Cap. I, sfruttando il confronto con l'interpretazione heideggeriana di Kant (e di Aristotele) per riguadagnare l'orizzonte critico: cfr. nello specifico, *infra*, pp. 67-77.

<sup>14</sup> Termine col quale indico i tentativi di rifondazione di una filosofia teoretica tra Francia e Italia negli ultimi trenta o quarant'anni: da Severino a Cacciari, Vitiello, Donà, Derrida e Nancy.

<sup>15</sup> Gli esempi più eloquenti mi sembrano l'incipit di M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, pp. 19-46, in cui il confronto con Aristotele si chiude sull'Uno, nella ritraduzione della dottrina aristotelica della sostanza in un orizzonte “platonico”; V. VITIELLO, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa 2009, pp. 99-113, dove Vitiello guadagna la prospettiva da cui “lavorare” Kant attraverso la dimostrazione dei limiti della logica aristotelica; e J.-F. LYOTARD, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988, pp. 33-35; tr. it. *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, di E. Raimondi e F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 2015<sup>2</sup>, pp. 43-45, che proprio dalla opposizione al concetto aristotelico di tempo muove per pensare il “post” del postmoderno. – Per una panoramica anche sul primo recupero anglosassone, cfr. invece E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008.

che per opporsi allo psicologismo e al positivismo tenendo comunque come cardine della riflessione filosofica il riferimento alle scienze, ha finito per farsi assimilare dal positivismo stesso nel momento in cui le continue rivoluzioni tecnologiche hanno mostrato lo strapotere delle scienze<sup>16</sup>. Ma poi anche per la messa in crisi dell'idea "totalizzante" di filosofia da parte del postmoderno, per cui insieme alla possibilità di erigere sistemi cadrebbe anche quella di pensare in senso "cosmico" e non scolastico la filosofia<sup>17</sup>.

Nel primo caso, il Kant "teorico delle scienze" è stato funzionale a tentare di impostare un rapporto tra la filosofia e le scienze in cui la filosofia riuscisse a conservare una funzione minima, *ancillare*, a fronte della "verità" che queste ci dischiuderebbero sul mondo. La *Critica della ragion pura*, in questo senso, è stata letta, attualizzata e rifiutata (in una parola: *utilizzata*) nel tentativo di offrire ai paradigmi scientifici che si alternano progressivamente sulla scena una "fondazione" o una legittimazione. E ciò portando la filosofia ad assomigliare, per le scienze, «a un compagno di strada, tutto dedito a incitarle, promuoverle, sgomberare loro la via»<sup>18</sup>. Che le scienze *non* "possano", ma *facciano effettivamente a meno* di un tale compagno così come di qualsiasi fondazione esterna alla loro stessa operazione, viene testimoniato dal fatto che illustri scienziati hanno potuto scrivere che «la filosofia è morta, non avendo tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza, e in particolare della fisica»<sup>19</sup>. Ciò sta a indicare il fallimento di un tale tentativo di "salvarla". Perché in tal senso essa rimane marginale, subordinata e persino indifferente a una scienza il cui "diritto di prelazione" è giustificato pragmaticamente dalla sua efficacia.

Lo sforzo di recuperare Kant nel secondo caso, quello postmoderno, è dipeso anche dalla presa di coscienza del limite di questo primo tentativo. E se, come nel caso di Adorno succitato, ha comportato spesso il rifiuto proprio di categorie kantiane, lo ha fatto sempre nella coscienza che la crisi che stava aprendo e la critica kantiana si tengono

---

<sup>16</sup> Esemplare è, in questa direzione, la miscellanea di E. WATKINS (a cura di), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001. Su Kant e il neokantismo cfr. invece il recente numero monografico: D.H. HEIDEMANN (a cura di), *Kant and Neo-Kantianism*, «Kant Yearbook», 12, 2020.

<sup>17</sup> Cfr., proprio in riferimento a Kant, T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1966, p. 14; tr. it. *Dialettica negativa*, di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 6, che denunciava la fine di qualsiasi pretesa cosmica della filosofia rinviando esplicitamente a KrV A 838 sg., B 866 sg.; tr. it. p. 1177.

<sup>18</sup> M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 2008<sup>3</sup>, p. 153.

<sup>19</sup> S. HAWKING, L. MLODINOW, *Il grande disegno*, tr. it. di T. Cannillo, Mondadori, Milano 2012, p. 5.

vicendevolmente in relazione per il κριτικὸν cui *chiamano*: per il *giudizio che pretendono*. Tornare a Kant è stato funzionale in questo quadro a pensare una “criticità” della filosofia in se stessa che le permettesse di fare da *Mittelglied*, da intermediario, da “arcipelago” tra le innumerevoli isole, tra i diversi ambiti di affermazione del pensiero in cui questo era *ed* è esploso nel crollo dei grandi sistemi<sup>20</sup>. La situazione frammentaria del sapere e del mondo, l’idiotismo e anzi la *violenza* che le pretese avanzate dai diversi regimi di frase esercitano l’una sull’altra<sup>21</sup>, hanno spinto a intendere la filosofia, trasfigurata in critica, in un senso politico: in ordine d’importanza decrescente, come giudice, arbitro o sentinella nel e dell’esercizio “democratico” delle funzioni del pensiero<sup>22</sup>. Per quanto in un panorama storicamente e filologicamente sempre più attento a *tutti* i testi critici<sup>23</sup>, ciò ha determinato *dal punto di vista teoretico* la preferenza pressoché indiscussa, soprattutto in Italia e in Francia, della *Kritik der Urteilskraft* alle prime due, nel tentativo di fare dello *Übergang*, del *trans-situs*, del passaggio, il “luogo” della filosofia<sup>24</sup>. In un

---

<sup>20</sup> Cfr. l’intera Notizia Kant 3 e la frase 182 che la segue in J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris 1984, pp. 189-197; tr. it. *Il dissidio*, di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 166-173. Il termine *Mittelglied* è riferimento a KU B XXI; tr. it. p. 13, che Lyotard nelle pagine della Notizia Kant 3 sta commentando. Per la ripresa lyotardiana di Kant, invece, almeno in merito al problema estetico, mi permetto di rinviare ad A. BRANCA, *L’estetica denaturata. J.-F. Lyotard e le Lezioni sull’Analitica del sublime*, Introduzione a J.-F. LYOTARD, *Lezioni sull’Analitica del sublime*, tr. it. di A. Branca, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 11-41. – Mentre a testimonianza del fatto che anche Adorno abita lo stesso luogo, cfr. l’incipit di T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 13; tr. it. p. 5, che ritiene che la filosofia si trovi oggi a “regredire” a critica perché ha mancato lo «*Augenblick ihrer Verwirklichung*», «il momento della sua realizzazione»; o ancora ivi, p. 90; tr. it. p. 79: «La filosofia esige oggi, come ai tempi di Kant, la critica della ragione per mezzo di questa». Frase che va intesa ovviamente con le dovute differenze, perché a doversi criticare è per Adorno la ragione “nel proprio fallimento”.

<sup>21</sup> Cfr. J.-F. LYOTARD, *Le différend*, cit., pp. 9-11; tr. it. pp. 11-13.

<sup>22</sup> Cfr. ID., *L’enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire*, Galilée, Paris 1986, pp. 15-30; tr. it. *L’entusiasmo. La critica kantiana della storia*, di F. Mariani Zini, Guerini, Milano 1989, pp. 15-26; ancora ID., *Le différend*, cit., pp. 193-196, 200-206, 227; tr. it. pp. 170-172, 175-180, 198 e ID., *Judicieux dans le différend*, in ID. (a cura di), *La Faculté de Juger*, Minuit, Paris 1985, pp. 200-209. Nonché tutto l’ampio e recentissimo dibattito su (bio-)politica e ontologia, da R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002 a G. AGAMBEN, *L’irrealizzabile. Per una politica dell’ontologia*, Einaudi, Torino 2022.

<sup>23</sup> Cfr. a mero titolo d’esempio i grandi studi sulla prima *Critica* e sulla “deduzione” di H.-J. DE VLEESCHAUWER, *La Déduction transcendantale dans l’Oeuvre de Kant*, 3. voll., Leroux, Paris 1934-1937, D. HENRICH, *The Unity of Reason. Essays in Kant’s Philosophy*, a cura di R.L. Velkley, Harvard University Press, Cambridge-London 1994 e H.E. ALLISON, *Kant’s Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2015 o ancora di L. SCARAVELLI, *Scritti kantiani*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol. II, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968. – Un discorso a parte meriterebbe, invece, da questo punto di vista, il *Kantbuch* di Heidegger, perché in esso la preferenza della prima *Critica* come termine di confronto può come minimo essere letta come sintomo di una rimozione della terza. In questo senso, l’interpretazione heideggeriana di Kant verrà fatta valere nel punto 5 come controparte di quella di Hegel e inclusa nell’orizzonte interpretativo fichtiano (cfr. *infra*, pp.33-41).

<sup>24</sup> Cfr. anzitutto J.-F. LYOTARD, *Le différend*, cit., pp. 189-191; tr. it. pp. 166 sg. E poi, a dimostrazione della preferenza del ‘900 italiano e francese per la terza *Critica*, almeno R. ASSUNTO, *Libertà e fondazione estetica. Quattro studi filosofici*, Bulzoni, Roma 1975; L. PAREYSON, *L’estetica di Kant*, in ID., *Estetica dell’idealismo tedesco*. I. *Kant*



panorama spoglio di grandi costruzioni e in cui queste sembrano ormai impossibili, ha significato la ratifica della «debolezza [*Unkraft*: letteralmente, dell'*impotenza*] del pensiero spossato, che di fronte alla preponderanza del corso del mondo [*vor der Übermacht des Weltlaufs*] dispera di costruirlo»<sup>25</sup>. Ma davvero, va chiesto a Adorno, è possibile accontentarsi di una filosofia in fondo burocrate? Con questi interrogativi usciamo dalla risposta “storico-contestuale” alla domanda sul senso dell’ennesimo “ritorno a Kant”, in direzione di una teoretica. – Davvero è possibile e *sufficiente* fermarsi alla *prescrizione* per cui «la realtà *non deve più* essere costruita [*soll nicht mehr konstruiert werden*] perché sarebbe da costruire troppo a fondo [*weil sie allzu gründlich konstruieren wäre*]»<sup>26</sup>?

3. Il senso teorico della rilettura di Kant che ho tentato nelle pagine seguenti sta proprio nel mettere in questione, nel panorama delineato, la rinuncia da parte della filosofia alla propria “vocazione costruttiva”.

Vero, soprattutto a fronte delle scienze fisico-matematiche, la filosofia non può pretendere di avere lo stesso ruolo né tanto meno lo stesso potere di legiferazione sulla natura. Ma è uno dei capisaldi del pensiero kantiano che non per questo la si debba ritenere riducibile alle scienze o si possa fare a meno di quella “vocazione”. Non solo nella *Critica*<sup>27</sup>, ma anzi proprio nell’incipit della *Grundlegung* Kant si impegna in questa direzione, sottolineando che la filosofia *trascendentale* si differenzia dalla logica formale perché non analizza «le operazioni e le regole del pensiero *in generale*», bensì «le *particolari* operazioni e regole del pensiero *puro*»<sup>28</sup>. In entrambi i suoi domini, pratico e

---

*e Schiller*, a cura di U. Perone, Mursia, Milano 2005, pp. 9-159; M. CACCIARI, *Kant e la fondazione ideologica dell'estetica*, «Angelus Novus», 8, 1966, pp. 1-57; G. CARCHIA, *Kant e la verità dell'apparenza*, a cura di G. Garelli, Ananke, Torino 2006; F. DESIDERI, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, il melangolo, Genova 2003; M. DONÀ, *La relazione estetica. Kant e l'arte contemporanea*, in ID., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, pp. 341-372, in Italia. Insieme a J. DERRIDA, *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978; G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 2004<sup>3</sup>; nonché il volume di J.-L. NANCY (a cura di), *Du sublime*, Belin, Paris 1988. – Tutti questi testi vengono citati qui non solo a testimonianza della direzione seguita dagli studi *teoretici* su Kant negli ultimi cinquant'anni, ma più ancora perché, fermandosi il nostro lavoro sulla soglia della terza *Critica*, la maggior parte di essi non potrà essere discussa. Nondimeno andavano citati. Se non altro perché visibili spesso in controluce, per la finalizzazione del lavoro, già attraverso la ricostruzione dell'orizzonte ontologico kantiano stesso.

<sup>25</sup> T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 17; tr. it. p. 9. – Sia detto per inciso, non è vero che nel panorama non si vedono grandi costruzioni. Una ancora si staglia: Severino.

<sup>26</sup> Ivi, p. 32; tr. it. p. 24 (corsivo mio).

<sup>27</sup> Cfr. il capitolo sulla *Disciplina delle ragion pura nell'uso dogmatico*, KrV A 712-738, B 740-766; tr. it. pp. 1015-1047, su cui mi soffermerò *infra*, Cap. II, §6.

<sup>28</sup> GMS, Ak IV, 390; tr. it. p. 11. Il termine “puro” nell'originale è in grassetto.

teoretico<sup>29</sup>, per il fatto di considerare gli atti e le forme della ragione nel loro *riferimento* oggettivo e materiale<sup>30</sup>, essa «crea a priori» (il verbo usato è *schöpfen*) una «*Belehrung*»<sup>31</sup>, una lezione o un insegnamento (la *Sittenlehre* e la *Naturlehre*: la dottrina dei costumi e quella della natura), in cui *ricostruisce* le strutture a propri, e cioè le *condizioni* che rendono possibili i due oggetti universali del pensiero: *l'essere* e *il dovere*<sup>32</sup>. Nella *ricostruzione* della *sintesi*, della produzione di tali oggetti e dunque nella formulazione di quelle *Belehrungen*, di quelle “dottrine”, si edifica *a sistema*. E ciò non per una mera presa di posizione, che oggi le contingenze storiche o la storia del pensiero renderebbero oramai impossibile. Ma per la stessa definizione della filosofia critica e del suo oggetto – *la ragione* – che consiste *in se stessa* nella propria realizzazione e sistematizzazione.

Se, infatti, «la peculiarità della filosofia trascendentale sta nel fatto che essa, oltre alla regola [...] che viene data nel concetto puro dell'intelletto, può indicare a priori anche il caso a cui quella regola deve essere applicata»<sup>33</sup>, è perché la ragione, “*il trascendentale*”, è risolto già da sempre e unicamente nella propria *applicazione*. La *Anwendung* non è qualcosa che si aggiunga dal di fuori alle condizioni del pensiero. È il loro stesso “tenore”, la loro consistenza, che le rende *delle operazioni*: appunto delle *Be-dingungen*, delle condizioni. In un senso quasi fisico, è quel *momento intrinseco al trascendentale* che lo definisce come «determinato a nulla più che a rendere possibile la conoscenza dell'esperienza [*als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen*]]»<sup>34</sup> – perché *costitutivo della stessa*. Secondo una modalità che va riconosciuta si risalire alla ragione stessa, in quanto *atto* di costituzione. Ma che è “costitutiva” dell'*Erfahrungserkenntniß*, del darsi *della realtà effettiva stessa*, anzitutto perché dice *di quest'ultima* la “costituzione” nel senso della *Beschaffenheit*. Cioè della determinatezza.

---

<sup>29</sup> Cfr. ivi, 388; tr. it. p. 5 e KU B XVI-XX; tr. it. pp. 10-12.

<sup>30</sup> Per specificare cosa vuol dire in questo contesto “puro”, il brano sopra citato continua con lo specificare che si tratta delle operazioni di quel pensiero «attraverso cui gli oggetti vengono conosciuti interamente a priori» (GMS, Ak IV, 390; tr. it. p. 11). Ma cfr. anche ivi, 387 sg.; tr. it. pp. 3-5, in cui Kant distingue la metafisica dalla logica proprio perché rivolta a dei determinati oggetti del pensiero, i suoi oggetti universali, mentre la logica non ha a che fare invece che con la forma. Il sottinteso è la definizione del trascendentale data in KrV A 11 sg., B 25; tr. it. p. 103.

<sup>31</sup> GMS, Ak IV, 389; tr. it. p. 7 (corsivo mio).

<sup>32</sup> Cfr. ivi, 387 sg.; tr. it. p. 3.

<sup>33</sup> KrV A 135, B 175; tr. it. p. 299.

<sup>34</sup> *Prol.*, Ak IV, 373, nota; tr. it. p. 315.

Che si legga la Prefazione in B alla *Ragion pura*, l'*Opus postumum*, la *Grundlegung* o la II *Critica*, il punto è che la c.d. “rivoluzione copernicana” enunciata nel *principio dell’idealismo trascendentale* (che «la ragione riesce a vedere [*einsieht*] soltanto ciò che essa stessa produce [*hervorbringt*] secondo il proprio progetto»<sup>35</sup>) non è “a senso unico”. Non vale esclusivamente per la ragione, che deve poter “penetrare”, *einsehen* la realtà, e dunque possedere in sé delle forme che glielo rendano possibile. Ma definisce allo stesso modo e allo stesso tempo anche la “qualità” *della realtà stessa*.

L’idealismo trascendentale è tale, *idealismo*, perché toglie la possibilità che le forme del pensiero siano solo “del pensiero”, e le riconosce come forme (costitutive) *del reale stesso*. Se tutta la filosofia moderna si muoveva nella differenza, *nella distanza* aperta tra il pensiero e la cosa stessa, che doveva poi colmare *presupponendo* la loro identità nella volontà di Dio<sup>36</sup>, il gesto fondamentale del pensiero critico consiste nel trasportare quella distanza all’interno del pensiero umano stesso, dimostrando, nella Deduzione trascendentale, che il sapere è solo dell’essere, e che l’essere non è che il proprio “essere-saputo”. Certo, il risvolto di questa operazione è il sacrificio dell’ideale dell’Essere assoluto, a favore della riduzione dell’essere all’*Erscheinung*, all’apparire, al *tempo*; cui corrisponde *non* l’affermazione dell’*identità* tra essere e pensiero, come pure può sembrare, ma *la rottura radicale* tra di essi. La Cosa in sé, il *Sollen*, la morale stessa vivono di questa frattura, che *il sistema* registra nella distinzione della *Be-lehrung* in *Naturlehre* e *Sittenlehre* – e *la logica* trascendentale in quella tra *conoscere* e *pensare*<sup>37</sup>. Ma questo, evidentemente, secondo una proporzione che non è sbilanciata a favore dell’essere, quanto piuttosto *del pensare*. L’essere, in quanto non è altro che apparire, è il suo “essere-costituito”. È tutto nella pro-posizione del pensiero, tutto nel tempo, che i giudizi sintetici a priori “istituiscono a natura”. Mentre *il pensiero*, viceversa, nell’atto stesso in cui si pone come tale istituzione – questa *la dialettica kantiana* – *si trascende*, si rivela *altro da sé*. Se la filosofia moderna, al di sotto della distanza tra cosa e pensiero,

---

<sup>35</sup> KrV B XIII; tr. it. p. 31.

<sup>36</sup> Cfr., a mero titolo d’esempio, R. DESCARTES, *Meditazioni. Obiezioni e risposte, Meditatio III*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012<sup>2</sup>, pp. 726-749; e G.W. LEIBNIZ, *Principi razionali della natura e della grazia*, in ID., *Monadologia*, tr. it. a cura di S. Cariati con testo originale a fronte, Bompiani, Milano 2014<sup>5</sup>, §§ 7-15, pp. 47-53. Al riguardo, si veda invece almeno il fondamentale studio di D. HENRICH, *La prova ontologica dell’esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell’età moderna*, tr. it. di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983.

<sup>37</sup> Cfr., oltre al già citato GMS, Ak IV, 388; tr. it. p. 5, KrV A 841, B 869; tr. it. p. 1181 e, per la distinzione conoscere-pensare, ivi, B XXVI; tr. it. p. 47.

presupponeva ancora (implicitamente) l'identità tra i due, il senso della rivoluzione, della *secolarizzazione critica*, consiste nell'invertire i termini e, portato il principio identitario nel pensiero umano stesso, nel mostrare che questo è *finito* non perché incommensurabile a un essere infinito che gli rimarrebbe "esterno", ma perché, pur costituendo esso stesso l'essere (*finito*), in tale costituzione non riesce a porre il proprio *in sé*, e cioè la *propria* assolutezza.

*Il pensiero*, per ritenere come fondamentale alla critica un'indipendenza che Adorno gli riconosce solo in via ipotetica, in Kant «sporge oltre l'oggetto, con cui non finge più di essere uno»<sup>38</sup>. In senso proprio, sporge *oltre sé*: oltre l'identità, oltre l'*essere-cosciente* in cui si pone. Ma ciò – è questo che si tratta di mostrare – non perché l'identità venga infranta "anche dall'altro lato": da una "realtà" che sopravanzerebbe il concetto per la propria infinità e molteplicità<sup>39</sup>. Bensì *nell'atto di costituzione del reale stesso*.

Ritornando dall'idealità alla *transcendentalità* del gesto critico, il punto che qui si tratta di mostrare contro tutte le rese e ammissioni di debolezza della filosofia recente, è *che il reale è il trascendentale, e viceversa*. Che l'essere è la sua propria costruzione; che è *il costruirsi del pensiero*, come Kant concluderà nell'*Opus*, che anticipa il proprio darsi costituendolo nelle sue forme. In un movimento che consiste, certo, in un continuo *sich vertiefen*, in un continuo approfondirsi o *zu Grunde gehen*, andare a fondo. Ma che non per questo può o deve portare la filosofia a rinunciare a costruire la realtà stessa – se non altro perché l'approfondirsi, così come la determinazione della realtà per la dinamica condizione-fondamento vengono a quest'ultima dal suo essere prodotta *dalla ragione*<sup>40</sup>.

È la *Machenschaft* del pensare a stare "al fondo" della *Übermacht*, della strapotenza del reale: è la ragione a organizzarsi in mondo e a porsi, demoltiplicarsi e disseminarsi nelle infinite istanze che nel mondo si contrappongono e confliggono. Di modo che non si darà in generale possibilità di giudizio, di pacificazione o di ponteggio tra quelle infinite istanze senza la ricostruzione del "processo" che ha portato alla loro affermazione.

---

<sup>38</sup> T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 37; tr. it. p. 28.

<sup>39</sup> Cfr. *contra* ivi, pp. 16-22; tr. it. pp. 8-14.

<sup>40</sup> Cfr. *contra* Adorno, appunto, la cui dialettica negativa è certo rivolta più contro Hegel che contro Kant, ma che nel contesto del nostro studio comunque fa problema, appunto perché è attraverso la situazione della critica kantiana al livello della logica hegeliana che si vuole mostrare la sua alternatività e a Hegel e alla nostra situazione. Da un punto di vista in senso stretto hegeliano così come da uno kantiano le posizioni di Adorno rappresentano una resa.

I due estremi del pensiero critico si tengono. Senza costruzione, senza edificazione del sistema del pensare non si dà critica, allo stesso modo in cui non è possibile “edificare il mondo” senza *ricordare nella costruzione* la Parola: «fin qui tu giungerai, e non oltre»<sup>41</sup>. – Qualsiasi ripresa di Kant che guardi soltanto a uno dei due lati non ritorna a Kant ma ne fa uso, non comprendendo che per Kant il mondo si apre “nei margini” – *perché i margini sono il mondo*. Ciò deve valere come un monito per qualsiasi filosofia futura, così come per la filosofia presente. Se dimentica di guardare al limite, smette di essere *critica*: perde il proprio φιλῆν e si fa *ideologia* (ch’è il pericolo *non dell’idealismo* ma dell’idealismo *assoluto*). Mentre se rinuncia al sistema e alla propria vocazione costruttiva rinuncia ad aver presa sul reale: a comprendere *la ragione stessa che si fa in esso*. Si aliena con ciò in una specie di «voyeuristica passione»<sup>42</sup>, per citare Cacciari, in cui non le resta che descrivere “il corso delle cose”, il *Weltlauf*, e alienarsi in esso<sup>43</sup>. Così, in tutti i sensi, *abdica a se stessa*.

Recuperare la costruzione del pensiero è pertanto un compito necessario sia per comprendere Kant, sia per rispondere alla crisi che la filosofia sta vivendo, secondo Adorno, «dopo che non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla»<sup>44</sup>. Il tutto sottolineando che ad aver mancato quella promessa non è *la filosofia, in quanto tale*, ma *una filosofia*, quella di Marx ed Hegel, e cioè *un idealismo*, come notava Heidegger, in cui Kant è stato «übersprungen», «*scavalcato*», e non «überwunden», «*superato*»<sup>45</sup>. In Kant resta sopita almeno *la possibilità* d’un idealismo differente. La domanda è: quale?

4. Sebbene gran parte della letteratura filosofica recente non su Kant ma *sull’idealismo in generale* abbia risposto a questa domanda sostenendo che l’idealismo “alternativo” reso possibile dalla critica kantiana è quello che approfondisce la «finitudine irriducibile racchiusa nella sintesi trascendentale»<sup>46</sup> – e cioè, *all’interno dell’“idealismo storico”*

---

<sup>41</sup> Gb, 38, 11.

<sup>42</sup> M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 153.

<sup>43</sup> Cfr. *contra* T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 22; tr. it. p. 14.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 13; tr. it. p. 5.

<sup>45</sup> HGA XLI, 58; tr. it. p. 56.

<sup>46</sup> M. VETÖ, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l’Idéalisme allemand*, 2 voll., vol. II, Millon, Grenoble 2000, p. 231.

stesso, quello teorizzato dalle tarde filosofie di Fichte e Schelling<sup>47</sup> –, il recupero di Kant e dell'idealismo che voglio provare a sostenere nelle pagine seguenti muove invece in tutt'altra direzione.

I motivi, di base, sono tre. Un primo: perché proprio l'affermazione della coappartenenza dei due “estremi”, o di quelli che ormai potremmo definire i due *Grundzüge*, i due “tratti fondamentali” della critica, rende impossibile identificarli con “due vie”, come solo per ultimo ha fatto Vetö<sup>48</sup>, e intendere il pensiero della finitezza come *alternativo* a quello del sistema. Un secondo: perché in tal modo non si esce affatto dalla tendenza filosofica del '900, e si continua a rinunciare, per la finitezza, a costruire l'esperienza – costruzione che abbiamo detto essere invece nostro obiettivo. E un terzo, infine: perché, cercando in ciò che è venuto dopo Kant la sua “verità” o *il compimento* di un pensiero che nella critica resterebbe meramente *in nuce*<sup>49</sup>, si continua a scavalcarlo senza uscire appunto dall'idealismo storico; e anzi presupponendo come legittima una lettura *storicistica* (i.e. lineare, *progressiva*) dell'idealismo che fa torto non solo a Kant, ma all'originalità e alla compiutezza di tutti i tentativi filosofici (idealisti e non), risolti indebitamente nella loro “cronologia”.

In opposizione a un tale modo di leggere la storia della filosofia, la tesi storiografico-teoretica che mi ha guidato in tutto il corso del lavoro può essere riassunta nell'idea per

---

<sup>47</sup> Oltre a Vetö, i cui due ampi volumi rappresentano comunque il “fiore” di questa linea interpretativa, in tale direzione si sono mossi, rispetto a Schelling: W. Schulz (al cui studio faccio riferimento solo indirettamente, appoggiandomi sulla ricostruzione della sua prospettiva data da E.C. CORRIERO, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012, pp. 56-61, in quanto il suo testo, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, è diventato ormai praticamente irripetibile), X. TILLIETTE, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris 1987 e J.-F. COURTINE, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, tr. it. di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1998, pp. 199-232. Mentre sull'alternatività di Fichte a Hegel hanno insistito (in ottica teoretica, più che storica, e dunque spesso senza far intervenire il concetto storicistico di “compimento”) M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 180-194; R. LAUTH, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996, pp. 93-97; e soprattutto L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2016<sup>2</sup>, che ha indubbiamente il merito di aver mostrato per primo che non solo Fichte è irriducibile alla figura con cui Hegel pretende di integrarlo nel sistema, ma può essere pensato anche come «critico *ante litteram* di Hegel» (ivi, p. 7).

<sup>48</sup> Cfr. la presentazione del progetto della sua storia dell'idealismo: M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, 2 vol., vol I, Millon, Grenoble 1998, pp. 13-24.

<sup>49</sup> Cfr. ivi, p. 13, dove Vetö riduce i due estremi dello spazio critico a «deux possibilités différentes de développement et d'élaboration». – È appena il caso di notare che questa interpretazione è stata iniziata tuttavia da Hegel (cfr. VGPh, W XVIII, 47-58; tr. it. pp. 39-50, insieme allo spaccato di storia dell'idealismo: ivi, W XX 314 sg., 454-462; tr. it. pp. 268 sg., 410-418), e che, proseguita a stretto giro da Schelling (cfr. MV, SW I.10, 3; tr. it. p. 55 e la nota ivi, 73 sg.; tr. it. pp. 119 sg.), è stata resa canonica dal monumentale studio di inizio '900, solo recentemente tradotto in italiano, di R. KRÖNER, *Da Kant a Hegel*, 2 voll., vol I, *Dalla critica della ragione alla filosofia della natura*; vol. II, *Dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito*, tr. it. di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia vol. I 2020, vol. II 2021.

cui la vicenda *speculativa* della c.d. “filosofia classica tedesca” non si è sviluppata affatto in modo lineare: come un progressivo “inveramento” della filosofia kantiana. Ma può – e deve – essere considerata, invece, come il risultato *dell’esplosione* dello spazio teorico aperto dalla critica, a partire da una ben precisa ricezione dei suoi assunti, tutt’altro che scontata o innocente.

Dal punto di vista del metodo seguito, ciò ha richiesto la sostituzione dell’approccio storico ai testi – sia esso quello di Vetö o quello della storicamente imprescindibile *Konstellationsforschung*<sup>50</sup> – con uno davvero *teoretico*: critico-filosofico, nel senso in cui intende questi ultimi termini Kant<sup>51</sup>. E cioè con quello che potremmo definire un approccio “*topologico-archeologico*” all’idealismo, volto ogni volta a esplorare i *luoghi* (plurali e unici) di pensiero dischiusi dai vari autori per le loro posizioni *di principio*<sup>52</sup>.

*Dopo Kant* – per riprendere il titolo di uno degli studi più importanti e spesso dimenticati sul primo post-kantismo<sup>53</sup> – la riproposizione del problema della certezza e della conoscenza chiara e distinta<sup>54</sup>; la declinazione dell’impianto concettuale critico come un insieme di risultati rispetto ai quali occorre risalire alle premesse e, in senso

---

<sup>50</sup> In merito a quest’ultimo indirizzo di ricerca che ha la sua origine e il massimo esponente in Henrich, cfr. almeno D. HENRICH, *Kontellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 (in particolare, per il problema metodologico, la *Einleitung*, ivi, pp. 7-26), insieme alla recente collettata di M. MULSOW, M. STAMM (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

<sup>51</sup> Cfr. KrV A 837 sg., B 865 sg.; tr. it. 1175-1177, da cui ripartiremo *infra*, §1.

<sup>52</sup> Cfr. V. VITIELLO, *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994, in particolare pp. 9-13, 47-64, il cui metodo topologico può essere definito anche archeo-logico perché fondato sull’individuazione del problema originario che “fa spazio” alle filosofie dei vari autori. In questo senso, particolarmente importanti è ivi, pp. 61-64, dove, dopo aver ammesso che «non ci sono verità eterne» e che «neppure la storia che noi conosciamo e pratichiamo è eterna» (ivi, p. 63), ponendosi il problema del “prima” della storia stessa, Vitiello conclude che «essere veramente *storici* significa tener distinti la pre-istoria e il più antico passato. Pre-istoria non è l’antico, il più antico. Pre-istoria è *l’arcaico*: il “luogo” delle ἀρχαί, dei principi. E i “principi”, le archai, hanno una temporalità che non è quella della storia» (ivi, p. 64).

<sup>53</sup> Cfr. V. VERRA, *Dopo Kant. Il criticismo nell’età preromantica*, Edizioni di Filosofia, Torino 1957.

<sup>54</sup> Cfr. BWL, GA I.2, 116; tr. it. p. 90 di Fichte, dov’è evidente come la gestazione dell’idealismo passi attraverso una riconduzione della critica kantiana a problemi *cartesiani*. Il problema della dottrina della scienza viene posto infatti con la domanda: «come si può fondare *la certezza* del principio in sé, come la capacità di derivare da esso in un modo determinato la certezza di altre proposizioni?». E cioè – come ha notato R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, Guida, Napoli 1986, pp. 71-83 (ma cfr. ancora, più nel dettaglio, ID., *La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir*, in I. RADRIZZANI (a cura di), *Fichte et la France*, vol. I, Beauchesne, Paris 1997, pp. 35-62) – attraverso la riproposizione del problema della prima conoscenza “certa ed evidente” che Descartes arrestava nel *cogito*, i.e. nell’io (cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in ID., *Opere*, cit., pp. 45-47, 59-61).

“fondamentale”, al loro *principio*<sup>55</sup>; o ancora il tentativo di superare quella che veniva percepita come una forma d’intellettualismo soggettivista e astratto, in direzione di un pensiero vivente<sup>56</sup>: tutto ciò ha spinto la filosofia in una direzione estremamente particolare, a cui le filosofie di Hegel, Fichte e Schelling hanno cercato di rispondere. Ognuna *dando luogo* non a uno, o a due o a tre, bensì a molteplici tentativi<sup>57</sup>. Nell’interazione tra i quali ciascun autore ha costruito e rimodulato la propria prospettiva, e la tradizione successiva, che lo sappia o meno, si è insediata.

Il risultato di un tale movimento storico-teoretico è stato ed è il nostro presente, non solo filosofico, bensì concreto, vissuto: *effettivo*. È stato ed è l’orizzonte *della scienza*, del “*sapere generale*”, che ha pervaso ogni aspetto della vita, perché si è posto come la vita stessa<sup>58</sup>. Rispetto al quale, la domanda in merito all’alternatività dell’idealismo critico che si poneva alla fine del punto precedente può essere ora specificata, *declinata* in senso *storico*: davvero Kant, che pure sta *all’origine* di questo, del *nostro* luogo – se non altro perché la critica è *l’ordigno* che è stato fatto esplodere per far spazio all’idealismo – doveva portare *necessariamente* (e dunque non storicamente ma *logicamente*) a questo? Si ammetta che questo è quanto è effettivamente (storicamente)

---

<sup>55</sup> Si veda al riguardo, come mera testimonianza, la lettera di Schelling a Hegel del 6 gennaio 1795, che riprende motivi rinvenibili in tutto il panorama del primo postkantismo: «La filosofia non è ancora alla fine. Kant ha dato i risultati, ma mancano le premesse. E chi può comprendere i risultati senza le premesse?» (HB 14). Sulla filiazione di questa lettera dalla ricezione reinholdiana di Kant, cfr. invece M. FRANK, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg&Sellier, Torino 2010, pp. 32-37, analisi in cui Frank riporta anche un importante brano di Jacobi sulla *Gewissheit*, sulla certezza come uno degli altri *Grundgedanken* dell’idealismo (cfr. *ivi*, p. 34).

<sup>56</sup> Cfr. a tal riguardo la ricostruzione del panorama postkantiano rispetto alla necessità di trovare un modo adeguato di concepire la vita offerta da S. ACHELLA, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 81-153.

<sup>57</sup> Si pensi a Schelling, il cui percorso di pensiero può facilmente essere inteso come il “ritorno ossessivo” di e su un medesimo problema, quello dell’Identità, che Schelling tenta in ogni modo di risolvere. In ogni modo: tradotto, mutando ogni volta la propria prospettiva.

<sup>58</sup> Cfr. a tal proposito le considerazioni di M. ADINOLFI, *Infinito*, in AA.VV., *Nova theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvechi, Roma 2021, pp. 128-141 e in particolare *ivi*, pp. 135-138, dove per rispondere alla domanda prima posta: «in quale forma, se una forma v’è, viene oggi perseguita l’idealizzazione del finito?» (*ivi*, p. 133), e per descrivere il funzionamento della nostra razionalità tecnica, Adinolfi porta ad esempio Google (e nella pagina seguente Amazon), il cui algoritmo è programmato in modo tale che «a furia io di cercare e Google di raccogliere dati su quello che io cerco, i due poli si avvicinano sempre di più» (*ivi*, p. 137). – È questo quello che definisco “sapere generale”: quello che toglie (e qui bisogna essere precisi: *toglie – non “esclude”, né “può o mira a togliere”*) lo scarto tra il finito e il suo altro, tra ricerca e risultati, tra *vita* e *comprensioni*, in un processo di *anticipazione* in cui sono già da sempre presentati tanto l’una che gli altri. Adinolfi, che inizia il suo intervento da Hegel, rinvia al riguardo all’hegeliano andare a fondo dell’essenza (cfr. *ivi*, p. 138) che, per quanto la razionalizzazione non sia (o forse *non sembri?*) dialettica (cfr. *ivi*, p. 134), costituisce ancora in realtà la logica alla base della nostra situazione. E qui credo si debba porre una domanda ad Adinolfi: se Hegel è *di fatto* l’inizio imprescindibile della nostra riflessione (*ivi*, p. 133), non è che forse per appropriarsi altrimenti il rapporto finito-infinito occorre rigettare proprio questo inizio, e rigettarlo, come egli scrive, «per principio» (*ivi*, p. 139)? A prescindere dal fatto che ambito, senso e conclusioni di questa domanda siano “moralì”, non è che deve essere messa in discussione la stessa distinzione (onto)logica di finito e infinito, la determinazione del qualcosa per il suo altro – *qualsiasi logica della negazione?*



avvenuto: che l'idealismo s'è fatto spazio facendo esplodere la critica. Cos'è che definisce *propriamente* la posizione di Kant nella storia della filosofia? È ciò stesso su cui si edificherà l'idealismo, una posizione che quest'ultimo ha assunto e radicalizzato, di modo che le ragioni dell'"esplosione" della critica erano già iscritte in essa, – o non piuttosto una concezione del pensiero che l'idealismo si è impegnato a *far saltare* in modo doloso? Queste domande possono essere riassunte in una, puramente teoretica, che è *obiettivo* del lavoro. Ovverosia: davvero *il principio* dell'idealismo critico-trascendentale *deve* concludersi nell'idealismo successivo?

Ancora una volta, a permetterci di dare una risposta almeno preliminare a tali domande è la prima definizione di filosofia data nella *Vorrede* alla *Grundlegung*. Nella quale Kant si preoccupa egli stesso di sottolineare la specificità del gesto critico e l'unicità del sistema da esso edificato, di contro a quelli precedenti – così come, va mostrato, di contro a quelli successivi – col portare in primo piano *non* la tematizzazione della finitezza del pensiero, bensì *la Säuberung*. E cioè il fatto che la *Critica*, citiamo, in netta opposizione alla «massima barbarie» di «coloro i quali sono soliti vedere empirico e razionale mescolati in svariate proporzioni, a loro stessi ignote», inizia col chiedersi «se *la natura della scienza* non esiga di separare sempre accuratamente la parte empirica dalla razionale». E *perciò* di «anteporre [*voranzuschicken*]» alle scienze vere e proprie (fisica e antropologia) due dottrine interamente pure – le *Belehrungen*: la metafisica della natura e dei costumi, appunto – «accuratamente purificate da ogni elemento empirico [*von allem empirischen sorgfältig gesäubert*]»<sup>59</sup>.

Lo scopo, con questo, continua Kant, è di «sapere quanto *la ragion pura*, in ambo i casi, è in grado di *produrre* [*um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne*]»<sup>60</sup>; – in un senso che tacitamente determina la critica *in due diverse direzioni*. Da un lato, cioè, per così dire “verso il basso”, *rispetto al sistema*, perché lo riduce a sistema *della ragione pura*, mentre i sistemi dogmatici come quello di Wolff o di un Baumgarten pretendono di enunciare il sapere dell'essenza delle cose<sup>61</sup>. Dall'altro (o verso l'alto e

---

<sup>59</sup> GMS, Ak IV, 388; tr. it. p. 5 (corsivi miei).

<sup>60</sup> Ibidem, sg.; tr. it. pp. 5-7 (i corsivi, così come il tondo all'originale, sono miei).

<sup>61</sup> L'obiettivo polemico dichiarato della *Vorrede* alla *Grundlegung*, sotto il rispetto pratico, è il primo: cfr. *ivi*, 390; tr. it. p. 9. In merito alla collocazione storica di GMS, essenziale il sopra citato H.E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, cit.

proprio in conseguenza del primo lato, invece), perché, come Kant dice in modo troppo rapido e addirittura riassumendo il § VII della *Einleitung* alla *Critica* in due parole<sup>62</sup>, la ragione *pura* che qui si sta considerando non è la ragione *in generale*. Non è la ragione “vivisezionata” dalla logica formale, il pensiero astratto dall’oggettività del pensare stesso<sup>63</sup>. Ma la ragione (*pura*) nel suo *leisten*: nel suo “esercizio” o *nella propria prestazione*. – E questo è il punto.

Se prima di Kant la logica non era nient’altro che un mero atto d’astrazione, e la *Absonderung* “del pensiero puro” una mortificazione: un atto di sublimazione che faceva evaporare dal pensiero la sua vita; con la *Critica* – e molto prima di Hegel, *contro* Hegel – il *puro* pensiero, l’astrazione o, meglio, *l’astrattezza* diventa *produttiva*. Il *genitivo* “del pensiero puro”, da oggettivo qual era per la tradizione prekantiana, diviene *soggettivo*. Viene scoperto *un nuovo senso della logicità* che muta il concetto di “purezza”, compresa adesso come un intelligibile, per citare Vetö, che è «indissociabile dall’empirico che struttura»<sup>64</sup> perché ne è, propriamente, *la strutturazione*. Nasce, con ciò, *la logica trascendentale*, volta a ricostruire le «*particolari* operazioni» del pensare grazie a cui «gli oggetti vengono conosciuti interamente a priori»<sup>65</sup>, e cioè le “semplici” operazioni di oggettivazione. Si apre uno spazio, un *écart*, uno scarto – una “*dis-stanza*” tra la logica e la realtà per come vengono tradizionalmente intese, tra il puro (o *a priori*) e l’empirico, *lo storico*<sup>66</sup>, *che viene riconosciuta essere il logico stesso*. *Distanza del logico dal suo stesso essere*, come visto nel punto precedente, dalla e *nella* quale:

1. Si genera, si *crea* il sistema stesso (con questa creazione continua il brano su citato)<sup>67</sup>, perché *il logico* non è che nella propria *Leistung*. La *Grundlegung* afferma l’inseparabilità del logico dalla sua esecuzione rilevando, rispetto alle leggi *e ai principi* morali, che le forme a priori «richiedono ancora una facoltà di giudizio affinata attraverso l’esperienza» grazie alla quale l’uomo non resta inerme alla mera «idea d’una ragione pura pratica» ma è capace «*sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen*»,

---

<sup>62</sup> Cfr. KrV A 10-16, B 24-30; tr. it. pp. 101-109.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, A 55, B 79; tr. it. p. 173. Uso poi il termine “vivisezionare” in riferimento all’immagine del «gabinetto del naturalista» del giovane Hegel (cfr. FS, GW I, 88; tr. it. pp. 124 sg.).

<sup>64</sup> M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, vol. I, cit., p. 18.

<sup>65</sup> GMS, Ak IV, 390; tr. it. p. 11.

<sup>66</sup> Cfr. KrV A 836 sg., B 864 sg.; tr. it. p. 1173, dove la contrapposizione del «razionale all’empirico» viene tradotta da Kant stesso in quella tra razionale e *storico*, o tra *cognitio ex principiis* ed *ex datis*.

<sup>67</sup> Mi riferisco al brano da cui siamo partiti. Cfr. GMS, Ak IV, 389; tr. it. p. 7.

«di renderla efficace in concreto nel corso della sua vita»<sup>68</sup>. Dicevo che la finalizzazione della critica sopra citata riassume il §VII dell'Introduzione alla prima *Critica*. È in questo senso che il sistema è la «*ausführliche Anwendung*», la «compiuta applicazione»<sup>69</sup> della logica trascendentale in quanto *organon dell'oggettività*<sup>70</sup>.

2. Si ottiene la vera determinazione teoretica del criticismo, la comprensione dello statuto del suo discorso – perché, essendo il sistema effettuazione di forme (certo intese non “formalisticamente” ma come forme *formanti*, forme operative, *funzioni*, scrive Kant, e tuttavia pur sempre forme, *condizioni*), le sue “applicazioni” saranno anch'esse *solo forme*. Nell'esercitare la logica trascendentale, il sistema non costituirà il reale stesso nella propria *Stufenfolge*, come per l'idealismo<sup>71</sup>, ma dispiegherà soltanto il modo in cui il pensiero puro può “farsi oggetto di essere e pensiero”. – Che è come dire che, invece di costituire la realtà, *ricostruirà le condizioni* della realtà: il processo della *realizzazione*.

E, 3., da ultimo, dal punto di vista propriamente storico, si descrive la vera situazione di Kant nella tradizione, perché per Kant questo scarto è ineliminabile, *essenziale*. Per la critica si tratta infatti *dello spazio dell'esperienza* e del mondo. Della dis-stanza, della *dis-crasia* di quella stessa *synthesi a priori* che costituisce lo «*eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft*»: «il vero compito della ragione pura»<sup>72</sup>. Intendendo la parola “discrasia” come calco letterale del termine *Verbindung*, si tratta dell'atto *unico e unitario* con cui il pensiero si compone in mondo e l'a priori condiziona, *rende possibile* l'empirico. – Atto che la logica formale e le filosofie precritiche non conoscevano, perché per esse l'empiria non abbisognava affatto di essere “resa possibile” ma doveva soltanto essere *appresa*<sup>73</sup>. E che l'idealismo successivo, presa coscienza della distanza che quell'atto istituisce e

---

<sup>68</sup> Ivi, 389; tr. it. p. 7. Il corsivo a “idea” è mio.

<sup>69</sup> KrV A 11, B 25; tr. it. p. 103.

<sup>70</sup> Cfr. ivi, A 11, B 24 sg.; tr. it. pp. 101-103 e, su questo intero capoverso, L. SCARAVELLI, *Kant e la fisica moderna*, in ID., *Scritti kantiani*, cit., p. 145, nota, dove Scaravelli sottolinea appunto come il carattere produttivo della ragione con la relativa limitazione pratica sia già presente nella prima *Critica*.

<sup>71</sup> Cfr. il paradigmatico STI, HkA I.9.1, 25; tr. it. p. 47 la cui impostazione deduttiva è all'opera e sottintesa nell'intero idealismo: dalla PhG hegeliana alla WL 1811 fichtiana. Mentre sull'idealismo storico come idealismo del e dei contenuti, cfr. invece M. VETÒ, *De Kant à Schelling*, cit., pp. 18 sg. e, a riprova, i § 3, 6 dell'Introduzione alla *Enz.*, W VIII, 44 sg., 47-49; tr. it. pp. 125-127, 128-130, insieme al brano di WdL, W III, 41 sg.; tr. it. p. 29, in cui Hegel esplicitamente sposta il problema dalla relazione materia-forma a quella forma-contenuto.

<sup>72</sup> KrV B 19; tr. it. p. 95.

<sup>73</sup> Si vede in ciò la matrice fondamentalmente aristotelica della filosofia precritica, per la quale cfr. ARST., *An.*, III 2, 425b 25-426a 19; tr. it. ARISTOTELE, *L'anima*, di G. Movia, Bompiani, Milano 2014<sup>6</sup>, pp. 195-197; e ivi, III 4-6 429a 10-430b 30; tr. it. pp. 213-221, capitoli che in III 3, 427b28-30; tr. it. p. 205 vengono detti avere a oggetto proprio la *ὑπόληψις*, l'apprensione.

percepita quest'ultima come una lacerazione<sup>74</sup>, si impegnerà in ogni modo a sanare e a riassorbire a grandi linee in tre passaggi. Prima, tacciandolo di astrattezza (non nel senso kantiano, ma in quello precritico). Poi col *reduplicarlo* e il *concepirlo dialetticamente* in una «*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*»<sup>75</sup> in cui i due lati, crasi e discrasia, vengono opposti, non identificati come in Kant, per poter essere maneggiati separatamente e solo dopo *unificati*. E, infine, risolvendoli – atto e discrasia – nel divenire dell'unico Soggetto, il Concetto, appunto, tutto assorto nel proprio movimento<sup>76</sup>.

L'“ordigno” critico esplode in questi tre momenti: nella *rimozione* della *Säuberung* (in senso quasi psicanalitico) non più in favore della mera indistinzione di puro e empirico, ormai irrecuperabile, ma dell'idea, in termini hegeliani, secondo cui «il vero è il divenire di se stesso»<sup>77</sup>. Per l'idea che empirico e a priori in fondo *coincidono*, cioè, *perché il primo è la posizione del secondo*. Perché «la verità [si legga: *l'a priori*] è il movimento che essa fa in se stessa»<sup>78</sup>, vale a dire il suo proprio esistere effettivo. – Cosa che produce esattamente l'«alienazione integrale»<sup>79</sup> nel reale che Adorno pensa ancora come un obiettivo da raggiungere, mentre è la sua stessa situazione (e la nostra), che egli si limita soltanto a registrare. E che allo stesso tempo causa, una volta tramontata la figura del sistema<sup>80</sup>, la dispersione del sapere assoluto nel “sapere generale” del quale si diceva sopra.

---

<sup>74</sup> Cfr. F. HÖLDERLIN, *Urtheil und Seyn*, in ID., *Sämtliche Werke*, 8 voll., a cura di F. Beissner, vol. IV.1, Kohlhammer, Stuttgart 1961, pp. 216 sg.; tr. it. *Giudizio ed essere*, in ID., *Scritti di estetica*, di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1996, pp. 52 sg. che parla del giudizio come della «*Ur-theilung*», della «cesura originaria» (ivi, p. 216; tr. it. p. 52), per cui l'essere non è semplicemente posto ma predicato. Nonché, oltre Hölderlin: GWL, GA I.2, 359; tr. it. pp. 405-407 (dove il conflitto, il *Widerstreit* è pensato come essenza non del giudizio ma, significativamente, dell'*immaginazione*) insieme alla nota ivi, 259; tr. it. p. 149; o PhB, SW I.1, 294; tr. it. p. 18, in cui Schelling recupera l'orizzonte fichtiano traducendo il problema dei giudizi sintetici a priori nella domanda «com'è che in generale io esco dall'Assoluto e pervengo a un opposto?»; e da ultimo *Diff.*, W II, 20-25; tr. it. pp. 13-17, dove Hegel fa risalire il «bisogno della filosofia» alla «*Entzweiung*», allo «stato di scissione» a cui costringe l'intelletto (ivi, 20; tr. it. p. 13; stesso concetto, per inciso, si trova anche in Schelling: *Ideen*, SW I.2, 13 sg.; tr. it. pp. 3 sg.).

<sup>75</sup> FS, GW II, 344; tr. it. p. 618: «Unione di unione e non-unione». – Leggermente mutata, l'espressione ricorre nelle opere a stampa anche in *Diff.*, W II, 96; tr. it. p. 79, dove Hegel definisce l'Assoluto come «*Identität der Identität und der Nichtidentität*»: come «identità dell'identità e della non-identità». Ma lo stesso pensiero, bisogna dire, si trova anche in Schelling. Anzitutto nel *Bruno*, SW I.4, 236; tr. it. p. 21, dove, dialogando con Luciano-Fichte, Bruno-Schelling sostiene doversi determinare l'Identità assoluta «come ciò in cui l'unità e l'opposizione, ciò che è uguale a se stesso e il diverso, sono uno»; o in FD, SW I.4, 431; tr. it. p. 105, dove i momenti stessi dell'Assoluto, le Idee, sono definiti «ognuno per sé *assoluta unità di unità e pluralità*». E ancora, da un punto di vista certo molto differente, anche in Fichte: cfr. WL 1804-II, 56-58; tr. it. pp. 118-121. – Ciò per sottolineare la fondamentale unitarietà dell'idealismo.

<sup>76</sup> Cfr. WdL, W V, 26 sg.; tr. it. p. 16.

<sup>77</sup> PhG, W III, 23; tr. it. p. 14.

<sup>78</sup> Ivi, 47; tr. it. p. 34.

<sup>79</sup> T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 22; tr. it. p. 14.

<sup>80</sup> Il riferimento è ovviamente a PhG, W III, 14; tr. it. p. 5: «La vera figura in cui la verità ha esistenza non può che esserne il sistema scientifico».

5. Ora, ai fini della nostra analisi è opportuno soffermarsi più accuratamente su questo processo di “rimozione” della critica per tre motivi.

a. Per chiarire più approfonditamente il gesto idealista nei confronti di Kant.

b. Per mostrare qual è il legame di questo gesto con il nostro presente, e dunque definire la nostra situazione nei confronti della critica.

c. Più ancora, per precisare il senso in cui la costruttività e la *Säuberung* kantiane dovranno essere recuperate nel corso del lavoro come alternative e alla nostra situazione, e al gesto che ha condizionato la sua ricezione attraverso l’idealismo.

In quella che è forse, storicamente, una delle note più importanti e meno considerate del *Vom Ich*, tra i testi a tutti gli effetti fondativi dell’idealismo, Schelling dà due definizioni dell’empirico e dell’a priori che permettono di vedere più di qualsiasi altro brano, anche fichtiano o hegeliano, la rimozione della *Säuberung* e l’esplosione della critica.

Siamo nel § 6, in cui, dopo aver distinto l’Io puro dall’io empirico, Schelling pone nella relazione tra i due il problema da risolvere per la fondazione del sistema. Lo fa, anzitutto, notando che la scienza «parte dall’Io assoluto» (o puro) nel senso che «esclude ogni opposto»<sup>81</sup>. Che l’opposizione, il “non-io”, sta nell’Io solo perché *l’Io stesso* si pone in un «*empirisch-bedingten Ich*», in un «io condizionato, “fatto cosa” empiricamente»<sup>82</sup>. – E qui aggiunge la detta nota, in cui lamenta che «il termine *empirico* viene preso abitualmente in un senso fin troppo ristretto»<sup>83</sup>.

Sebbene Schelling non specifichi oltre qual è questo senso “ristretto”, è facile ipotizzare che sia quello kantiano per cui empirico è ciò in cui è contenuta una sensazione<sup>84</sup>. Contro il quale egli scrive che «empirico è tutto ciò che è opposto all’Io

---

<sup>81</sup> *Vom Ich*, HkA I.2, 100; tr. it. p. 49. Affermazione che in fondo vale anche per Hegel, rispetto al quale hanno ragione, seppure nella distanza tra le loro prospettive, Adorno e Severino, quando scrivono: il primo, che «il primato del principio di contraddizione nella dialettica adegua l’eterogeneo al pensiero dell’unità» (T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 15; tr. it. p. 7) o ancora che «mentre egli [Hegel] acuisce la critica al giudizio analitico sino alla tesi della sua “falsità”, in lui tutto è giudizio analitico, un girare e rigirare il pensiero senza citare niente che gli sia esterno» (ivi, p. 70; tr. it. p. 60). Il secondo, invece, con una frase che dev’essere estesa all’idealismo *tout court*, per cui «nel suo significato più profondo, la dialettica hegeliana è la volontà di pensare lo “stesso” – il *tautón*, l’*idem*, l’*identità*, dunque – e di pensare il divenir altro come l’autoproduzione dello “stesso”» (E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 2009<sup>2</sup>, p. 47).

<sup>82</sup> *Vom Ich*, HkA I.2, 100; tr. it. p. 49. Per la definizione schellinghiana del *bedingen*, cfr. ivi, 89; tr. it. p. 37.

<sup>83</sup> Ivi, 100, nota; tr. it. p. 49.

<sup>84</sup> Cfr. KrV A 50, B 74; tr. it. p. 167.

puro e che è in generale in relazione a un non-io, *persino l'opposizione, originaria e fondata nell'Io stesso, di un non-io*, mediante la cui azione [*durch welche Handlung*] questo diviene dappertutto possibile»<sup>85</sup>. Ciò lo porta a ampliare il senso dell'empirico fino a includervi tutto quanto discenda dalla “*Handlung*” (che qui significativamente vale davvero come *azione* e non, kantianamente, come *operazione*) dell'Io assoluto. Al punto da chiudere la nota con le suddette definizioni: «*A priori* è ciò che è possibile soltanto *in relazione* a oggetti (ma non *attraverso* oggetti) [*was nur in Bezug auf Objecte (nicht durch sie) möglich ist*]. – *Empirico*, ciò *attraverso cui* [*das, wodurch*] gli oggetti sono possibili [*Objecte möglich sind*]]»<sup>86</sup>.

Difficilmente l'importanza – storica e teoretica – di queste due “semplici proposizioni” può essere sovrastimata. Poiché, nel guardare all'a priori a partire dal *suo* esser-possibile e nel dire che l'empirico è “l'attraverso cui” gli oggetti sono possibili, in esse Schelling espone il *capovolgimento totale* della filosofia trascendentale da cui si è generato l'idealismo. Lo si può riassumere col dire che, se, in Kant, il trascendentale è *funzione* dell'empirico, da Schelling in avanti è *l'empirico a essere in funzione* del trascendentale. Che quest'ultimo, in quanto *Tathandlung* di un Io assoluto (il Sapere, lo Spirito: vero e unico “trascendentale”) altro non è che *il processo di realizzazione* per cui l'Io assoluto genera *in se stesso* il mondo. *Das Wodurch*: l'*attraverso universale* che sarà per Hegel *l'esperienza*<sup>87</sup>. Al quale il “puro” non è per così dire sovraordinato come le forme kantiane: interne all'empirico solo in quanto strutture «*indispensabili alla possibilità dell'esperienza*»<sup>88</sup>; ma *immanente*: come il sostrato-soggetto del suo stesso movimento<sup>89</sup>.

Ciò significa, al di là di quello che Schelling stesso sostiene nel *Vom Ich*<sup>90</sup>, la fluidificazione del rapporto tra Io e io. Se con queste definizioni si trattava di risolvere il problema della differenza tra i due – per la matrice fichtiana: di risolvere il problema della

---

<sup>85</sup> *Vom Ich*, HkA I.2, 100, nota; tr. it. p. 49 (corsivo mio). – Tolgo la maiuscola a “non-io” proprio in ragione della sua asserita interiorità all'Io e riconduzione all'io.

<sup>86</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 50. L'ultimo corsivo è mio.

<sup>87</sup> Cfr. PhG, W III, 78; tr. it. p. 65.

<sup>88</sup> KrV B 5; tr. it. pp. 73-75 (corsivo mio).

<sup>89</sup> Cfr. il notissimo PhG, W III, 22 sg.; tr. it. p. 13.

<sup>90</sup> Sulla problematicità della posizione schellinghiana in questo testo, cfr. M. FRANK, *Natura e spirito*, cit., pp. 87-106.

differenza tra *posizione* e *riflessione*<sup>91</sup> –, la ridefinizione dell’empirico va vista come il primo passo in direzione della sua “sublimazione” nella dialettica per cui la posizione è posizione della riflessione, e viceversa<sup>92</sup>. Va vista più ancora come la radicalizzazione del primo vero capovolgimento della critica, *quello fichtiano*, per cui il pensare non è forma bensì *attività* e l’attività è originariamente quella dell’Io che oscilla *nell’immaginarsi io-non-io*<sup>93</sup>. In un senso che, se, da un lato, attraversa lo sviluppo dell’intero idealismo, segnando, nonostante le precauzioni critiche, anche quello fichtiano e l’ultima filosofia di Schelling<sup>94</sup>. Dall’altro, ha non in Schelling ma proprio in Fichte, tanto la sua origine, proprio per l’accentramento delle facoltà kantiane nell’attività dell’*Einbildungskraft*, della capacità di immaginazione; quanto l’espressione più evidente del suo significato rispetto alla critica.

Entrambi questi punti trovano la loro esplicitazione in un passaggio della *Wissenschaftslehre nova methodo*, in cui Fichte, a partire dalla relazione *Sollen-Können*, ripropone la critica di mera analiticità a Kant. Leggendo insieme i due manoscritti che ci sono pervenuti<sup>95</sup>, gli rimprovera di essersi attenuto a «ciò che è dato originariamente nel tempo», e di non aver dedotto quell’“originariamente temporale” – *l’empirico*, appunto – dall’«unificazione di tutta la nostra coscienza in *un punto*»<sup>96</sup>. Motiva quindi

---

<sup>91</sup> Per la prima posizione del problema, cfr. GWL, GA I.2, 259, nota; tr. it. p. 149. Non è un caso che questa differenza venga considerata da Schelling, dicevamo, il punto fondamentale da chiarire per la fondazione del sistema. Fichte stesso la presenterà come tale, arrivando a dire nella WL 1811, GA II.12, 226; tr. it. p. 207 che si tratta della questione «più importante di tutte per la dottrina della scienza». Al riguardo, cfr. G. RAMETTA, *Introduzione* alla tr. it., ivi, pp. 56-58 e F. CROCI, *L'immanenza immaginata. Il circolo tra posizione e riflessione nella Wissenschaftslehre 1813*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2018 (1), pp. 143-153.

<sup>92</sup> Cfr. la conclusione (storica e teoretica) del filo di pensieri schellinghiano: WdL, W VI, 24-35; tr. it. pp. 443-454, e cioè il capitolo della *Scienza della logica* hegeliana sulla riflessione.

<sup>93</sup> Cfr. GWL, GA I.2, 256, 359-361; tr. it. pp. 139, 405-411, e, in merito, la tanto rapida quanto splendida ricostruzione di J.-C. GODDARD, *Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte*, in ID. (a cura di), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, cit., pp. 55-75, in particolare pp. 58-60. Mentre sulla radicalizzazione schellinghiana della posizione fichtiana e le *essenziali* differenze tra i due si vedano, oltre agli accenni sviluppati *infra*, §14.c-e, almeno le considerazioni di F. MOISO, *Introduzione* a CSP, pp. 10-24. Non a caso, queste differenze, già agli albori dei due pensieri, non vengono rilevate da M. VETÒ, *De Kant à Schelling*, cit., vol. I, pp. 454-461.

<sup>94</sup> Cfr. i due casi esemplari dell’affermazione dell’Assoluto in WL 1804-II, 150-159; tr. it. pp. 229-239 e della “prova a posteriori dell’esistenza di Dio” in PhO, SW II.3, 126-131; tr. it. pp. 209-217.

<sup>95</sup> Cfr.: WL nm, K 146 sg.; H, GA IV.2, 138 sg. Sebbene il più attendibile dei due manoscritti sia il primo, l’unico del quale si sia certi, come nota E. FUCHS, *Einleitung* a K, p. XIX, che sia di prima mano di un uditore, la decisione di integrare i due testi si impone, seguendo l’esempio della tr. ingl. di Breazeale, perché l’attenzione con cui Krause annota il dettato fichtiano tende a diminuire a partire dal §6. Da lì in avanti il manoscritto di Halle rappresenta una fonte se non più certa più sviluppata. Tant’è vero che nell’ambito della stessa *Gesamtausgabe* fichtiana è in corso un’edizione “complessiva” dei due manoscritti (più un terzo) a cura di I. Radrizzani e M. Malimpensa.

<sup>96</sup> WL nm H, GA IV.2, 139, punto corrispondente alla «höhere absolute Einheit», alla «suprema Unità assoluta» (*Vom Ich*, HkA I.2, 72; tr. it. p. 17) che Schelling sostiene debba essere anteposta all’appercezione, risolvendo, proprio grazie alla suddetta definizione dell’“empirico”, l’Io penso in quell’“io” *attraverso cui* viene determinata l’esperienza.

“storicamente” una tale critica col dire che «nella stesura della *Critica della ragion pura* Kant non si trovava ancora del tutto a livello di ciò che è puro. In quella, il discorso verte sul pensare sensibilmente oggettivo, e l’Io vi appare non come è per sé, ma solo in quanto *accidente*. Nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del Giudizio*, invece, è esposto per sé»<sup>97</sup>. Cosa che *anzitutto*, come Fichte stesso continua nel *Nachschrift Halle*, porta alla conclusione che occorra «umzuarbeiten», «rielaborare» la critica della ragione teoretica. Per Kant una tale rielaborazione «avrebbe richiesto uno sforzo enorme: perciò rimase com’era»<sup>98</sup>, mentre il sottinteso è che Fichte, viceversa, se ne fa carico. – Ma che, a sua volta (e *in seconda battuta*), situa l’orizzonte a partire dal quale dev’essere condotta tale *Umarbeitung* nell’affermazione «*selbstständig*», «indipendente»<sup>99</sup> dell’Io, ottenuta: nella seconda *Critica*, rispetto *alla sua essenza* (pratica); e *nella terza* con la deduzione, grazie alla mediazione del concetto di *fine*, della dialettica dell’Io *nel suo proprio farsi mondo*.

Che sia in direzione del sistema o della finitezza; che sia per recuperare, nella terza *Critica*, il ruolo di “passaggio”, di “mediatore” del giudizio *e dell’immaginazione* oppure la differenza inevitabile tra *Wirklichkeit* e *Möglichkeit*<sup>100</sup>, non solo Fichte, non solo l’idealismo, ma *tutto ciò ch’è stato dopo Kant* si è edificato (positivamente e negativamente) su questa *pretesa*, enunciata da Pareyson: di «riscrivere la *Critica della ragion pura* nei termini della *Critica del Giudizio*»<sup>101</sup>.

Così come per Fichte, anche per Schelling e Hegel, per Heidegger, Lyotard, Deleuze e ancora per Melandri e persino per le interpretazioni linguistiche di Kant, il punto è stato quello di ricondurre le «*Äußerungen des menschlichen Geistes: Denken, Wollen, Lust*

---

<sup>97</sup> WL nm K 147. Il brano, in H, è riportato in modo molto diverso e meno ampio.

<sup>98</sup> Ivi, H, GA IV.2, 139

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Cfr. KU §76, B 339-344; tr. it. pp. 233-237 – paragrafo che Schelling già nel *Vom Ich*, HkA I.1, 175, nota; tr. it. p. 134 giudicava uno dei testi più importanti della storia della filosofia: «Mai forse tanti pensieri profondi si sono affollati in così poche pagine, com’è accaduto nel §76 della Critica del giudizio teleologico». La rilettura di questo paragrafo della *Critica del Giudizio* da parte di Schelling rappresenta uno dei grandi sottintesi della PhO, e in generale dell’ultima fase, antihegeliana, del suo pensiero.

<sup>101</sup> L. PAREYSON, *Fichte*, cit., p. 369. Anche se la stessa tesi ricorre o viene argomentata nei testi di Pareyson più volte: ivi, pp. 76 sg., 165, 396; in ID., *L’estetica di Kant*, cit., pp. 23 sg., nonché infine nel fondamentale ID., *L’estetica di Fichte*, in ID., *Estetica dell’idealismo tedesco. II. Fichte e Novalis*, a cura di G. Garelli e F. Vercellone, Mursia, Milano 2014, pp. 15-97, in particolare pp. 24-26, in cui l’interpretazione del pensiero di Fichte in riferimento alla *Critica del Giudizio* porta Pareyson a intendere l’intera dottrina della scienza come tutta animata da un sottinteso estetico.



*oder Unlustempfinden*»<sup>102</sup>, che in Kant sarebbero – e sono – solo «coordinate», a un “unico principio”. «Aufs erste», «a un Primo»<sup>103</sup> che in fondo è sempre stata l’immaginazione<sup>104</sup>. Vista per la sua doppiezza<sup>105</sup>, ora come facoltà “inferiore”, sensibile della coscienza; ora come facoltà “superiore” logica, del pensiero, e come incarnazione del Giudizio.

In tal senso, nei loro rispettivi confronti con Kant, Heidegger ed Hegel rappresentano i due estremi storico-teoretici di quest’alternativa. Estremi che, accomunati dal pensare l’immaginazione come il “centro” del Soggetto, sono opposti dal considerarla: l’uno, come l’apertura estatica dell’esser-ci, che mette in crisi il primato della logica<sup>106</sup>; l’altro come la *ragione inconscia*, la cui immediata mediatezza deve essere portata a conoscenza nel medio sillogistico<sup>107</sup>. Tra i due si estende lo spazio “colonizzato” dalla filosofia del ‘900: lo spazio della *ragione infranta*, che si è talmente concentrata nei particolari da “distrarsi”, disperdersi (*sich zerstreuen*) nell’infinità dei suoi pensieri. Ma questo spazio, possiamo e dobbiamo dire ora, non è quello aperto da Kant. È lo spazio aperto da Fichte e dall’accentramento nella *Einbildungskraft* del complesso delle azioni dello spirito<sup>108</sup> – in cui possiamo rintracciare infine quello *Übersprung*, quel “salto oltre Kant” che denunciava Heidegger.

---

<sup>102</sup> WL nm K 5: «le estrinsecazioni dello spirito umano: pensare, volere e sentire piacere o dispiacere»

<sup>103</sup> Ibidem. Sulla “coordinazione” delle facoltà kantiane ha insistito V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983, pp. 130 sg., che mostra come la dialettica hegeliana si fondi (non a caso, aggiungiamo) sulla diacronizzazione di quella che per Kant è a tutti gli effetti una sincronia. Un’altra citazione è però ancora opportuna: a HGA LVI-LVII, 37; tr. it. p. 46 dove il giovane Heidegger si confronta con Fichte, in positivo e in negativo, proprio a partire da questa pretesa di deduzione delle strutture e delle forme del pensiero «da un principio unitario [...], e cioè come il sistema degli atti necessari della ragione richiesti al fine della ragione stessa».

<sup>104</sup> Cfr. GWL, GA I.2, 372-377; tr. it. pp. 441-453, dove Fichte si impegna appunto a dedurre dall’immaginazione le altre facoltà dell’animo. Stesso tentativo si trova in Schelling (AU, HkA I.4, 72-78; tr. it. pp. 15-20).

<sup>105</sup> Cfr. KrV B 151 sg.; tr. it. p. 267-269, e per la doppiezza del suo prodotto, dello schema, ivi, A 138 sg., B 177 sg.; tr. it. pp. 301-303.

<sup>106</sup> Cfr. HGA III, 214-218; tr. it. pp. 185-188, nonché la conclusione del *Kantbuch*, ivi, 243-246; tr. it. pp. 208-211, in cui, dopo aver notato che, letta la *Critica* all’interno della sua analitica dell’esserci, «la “logica” perde il primato goduto fin dall’antichità in seno alla metafisica» (ivi, 243; tr. it. p. 209), Heidegger si rivolge alla «lotta promossa dall’idealismo contro la “cosa in sé”» intendendola come «la progressiva dimenticanza di ciò che Kant aveva conquistato, ossia del fatto che l’intrinseca possibilità e la necessità della metafisica (e cioè la sua essenza) si sorreggono e si mantengono in fondo mediante l’elaborazione più originaria e il costante inasprimento del problema della finitezza» (ivi, 244; tr. it. ibidem). È contro questo Heidegger che va letta la “seconda via dell’idealismo” di cui parla Vetö. Giacché il primato della logica in fondo era venuto meno già nell’affermazione della nullità del sapere da parte della *Wissenschaftslehre*, o ancora in quella schellinghiana dell’insufficienza del concetto, del *was*, a qualsiasi *daß*. Che lo voglia o meno, Heidegger abita sempre un margine dell’orizzonte dischiuso da Fichte.

<sup>107</sup> Cfr. GuW, W II, 307; tr. it. p. 142.

<sup>108</sup> Cfr. WL nm K 5.

Lo spazio della critica, lo spazio compreso tra il sistema e la finitezza resta ancora da esplorare. E ciò, per tornare alla *Säuberung* e alla distanza che essa apre tra empirico e a priori, perché la pretesa di riscrivere la prima *Critica* dal punto di vista della terza comporta la riduzione del pensiero all'atto o al movimento con cui si ripiega su se stessa per comprendere *la contingenza*<sup>109</sup>.

Mentre la critica si fonda sulla distinzione di *diverse facoltà*, a cui riferisce le diverse occupazioni o *Geschäfte* del pensiero<sup>110</sup> (facoltà che sono essenziali perché descrivono le diverse istanze di quella distanza di e in cui il pensiero si con-pone), la *Umarbeitung* di matrice fichtiana comporta la riduzione del pensare a quell'unico momento, *il giudizio riflettente*, in cui la ragione: è «principio a se stessa»<sup>111</sup> e, in uno, non consiste che nel proprio *figurarsi* per inventare o escogitare (il verbo tedesco è in questo caso “*ausdenken*”) in sé un universale per la (propria) datità particolare<sup>112</sup>.

Questo ha per conseguenza la riduzione delle facoltà *al* “movimento” con cui il Soggetto “fa fronte ai propri casi”; nonché la riduzione del *Verstand*, della *Vermögen* propriamente *logica*, a una «facoltà servizievole»<sup>113</sup> dedotta dall'essere principio a sé della ragione e tutta dedita a trattenere un processo che non è in suo potere, perché l'essenza *oppositiva* che lo definisce la soverchia<sup>114</sup>. Nel tentativo di identificare la ragione stessa con questo processo oppositivo – col *vivere*, ben più che con la vita<sup>115</sup> – richiede che il Λόγος sia coinvolto nel *Weltlauf*, nel corso del mondo. *Che sia reso*

---

<sup>109</sup> Cfr. KU B XXVI sg.; tr. it. p. 15 sg.

<sup>110</sup> Cfr. GMS, Ak IV, 388; tr. it. p. 5 e il qui sottinteso KrV A 842, B 870; tr. it. p. 1181.

<sup>111</sup> KU B 312; tr. it. p. 218.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, B XLIV; tr. it. pp. 25 sg., brano che cito solo perché in esso si pone l'orizzonte del problema. Per discutere estesamente il movimento cui faccio riferimento si dovrebbe sviluppare l'intera deduzione del sentimento in connessione con il problema teleologico. Il che è certo necessario all'interno della deduzione dell'esperienza, ma che non sarà possibile né in sede di Introduzione né nel testo, perché l'ultimo è finalizzato propriamente alla posizione del problema di una tale deduzione. Sulla dinamica che lega il momento riflettente a quello figurativo mi sono soffermato tuttavia, sebbene soltanto ancora dal lato “logico”, in A. BRANCA, *From the first to the third Critique. Judgment sensible position and Kant's concept of Zweckmäßigkeit*, «Aisthesis», 14, 2021 (2), pp. 55-64, a cui per questo mi permetto di rinviare. – Per lo “*ausdenken*”, cfr. invece *Anthr.*, Ak VII, 44; tr. it. p. 200.

<sup>113</sup> AU, HkA I.4, 77; tr. it. p. 19. Ma già Fichte ne parlava in realtà come di un «*bloße Behälter*», di un «mero recipiente di ciò che prodotto dall'immaginazione, e determinato e ancora da determinare per la ragione» (GWL, GA I.2, 374; tr. it. p. 445).

<sup>114</sup> Cfr. PhG, W III, 36; tr. it. p. 24.

<sup>115</sup> Il riferimento, più che a Hegel, è a Fichte (WL 1807, GA II.10, 118 sg.; tr. it. pp. 37 sg., su cui si veda G. RAMETTA, *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995, pp. 118-141), sebbene la riduzione del logico al mondo e del mondo al logico resti in Fichte, per così dire, sempre “con riserva”. La riserva è in Fichte l'Assoluto, l'*Urseyn* che il logico vive sì annichilendosi ma annichilendosi *nel mondo*. A tal riguardo, cfr. M. IVALDO, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983, pp. 11-55.

*l'esperire*, secondo quanto abbiamo visto dalle definizioni del *Vom Ich*, e che non sia tenuto à *l'écart*, in scarto, a distanza rispetto a esso. – Cosa che determina il precipitare della razionalità nelle sue molteplici e per principio (*storico*) infinite declinazioni; “elevabili a concetto” (rappresentazioni in generale, così come facoltà e categorie) solo in quanto *figure* del Soggetto o *essenzialità* del Pensiero nel proprio movimento<sup>116</sup>.

Il riferimento al concetto hegeliano di esperienza che si faceva sopra, in questo senso, non è affatto casuale. Esso sta a indicare il vero *punto di fuga* dell'orizzonte aperto da Fichte e statuito da Schelling; il *punto d'incongruenza* decisivo tra questo orizzonte e lo spazio critico; e, allo stesso tempo, la posta, l'*enjeu* del ritorno a Kant che si annunciava nelle prime pagine di questa “introduzione”.

Figlio della dispersione della totalità hegeliana che ha scatenato l'onnipotenza del sapere al di fuori della circolarità dell'assoluto – in realtà *compiendo*, non uscendo dal «*Kreis von Kreisen*»<sup>117</sup> (non è forse la circolarità solo l'immagine che usiamo per *rappresentarci*, rispetto all'universo, l'estensione infinita in tutte le direzioni?) –, il nostro tempo ha radicalizzato il «*reine Zusehen*»<sup>118</sup> hegeliano nella alienazione integrale nel contenuto, e si è *deciso storicamente* per la *storicità assoluta*. Oscillando tra i due sensi che dà l'aggettivo “assoluta” a quest'espressione (per cui o *la storicità* è assoluta o *assoluto* è la storicità), ha rimosso la dis-stanza critica nell'asserzione – detta di nuovo, *malgré lui*, da Adorno – che «la mediazione della  $\omega\lambda\eta$  è la sua storia implicita» e che l'«irrevocabilità dell'ente» non è altro che «un feticcio»<sup>119</sup>. Nella sua branca teoretica, la filosofia ha rinunciato così anche solo a interrogarsi sulla *possibilità* di una ontologia generale degna di questo nome, tutta compiaciuta delle tante misere ontologie regionali in cui ha restaurato l'ontologia classica (precritica e acritica)<sup>120</sup>. Si è vantata della sua micrologia. Ma proprio nell'attenzione che continua a riservare alla *Kritik der Urteilskraft* a fronte delle altre, e soprattutto a fronte della rimozione dello *eigentliche Aufgabe* della

---

<sup>116</sup> Cfr. PhG, W III, 31 sg., 37; tr. it. pp. 21 sg., 25 e WdL, W III, 17; tr. it. p. 7.

<sup>117</sup> *Enz.*, W VIII, 60; tr. it. p. 142: dal «circolo dei circoli».

<sup>118</sup> PhG, W III, 77; tr. it. p. 65: «il puro stare a vedere».

<sup>119</sup> T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 58; tr. it. p. 49.

<sup>120</sup> Non è superfluo osservare come di questa direzione dello “spirito del tempo” fosse cosciente lo stesso Hegel, che nella *Vorrede* alla seconda edizione della *Enz*, W VIII, 15 sg.; tr. it. p. 91 nota che è la «disperazione» dovuta al fatto che «sulla via del concetto finito non sarebbe possibile alcuna mediazione con la verità» a rendere l'uso dei pensieri «meno consapevole e acritico». Ora, Hegel imputa questa piega alla ricezione di Kant e della critica. Ma non è meno vero che si tratta di una (e anzi *della*) conseguenza del sistema hegeliano stesso. Profeticamente, Hegel vede qui, come se stesse già dietro di lui, l'indice di ciò che lui e Fichte hanno prodotto.

critica, ha lasciato e lascia emergere il sintomo di questa stessa rimozione, che denuncia la nostra condizione. A suo modo per “sanare” con l’aiuto della teoria kantiana del Giudizio riflettente la dispersione del sapere. Ma in realtà ripetendo il gesto che ha causato quella dispersione stessa.

Recuperare la costruttività kantiana in questo quadro è possibile soltanto a patto di invertire questa direzione. Di smettere di voler riscrivere con Fichte la *Critica della ragion pura* dalla prospettiva di quella Giudizio: di smettere di pensare come scontata la dissoluzione del pensiero nel linguaggio, nel movimento storico o, in generale, *nel fatto empirico*, per rimettere al centro, viceversa, la distanza, *la sintesi a priori*. Nei termini della *Vorrede* alla *Grundlegung*, si tratta di ripercorrere l’esperienza nella direzione opposta rispetto a quella canonizzata da Fichte, e mostrare come la *Critica del Giudizio* sia teoreticamente *conseguenza* della *Critica della ragion pura* e abbisogni di quella come “fondazione” dello stesso movimento riflettente che altrimenti girerebbe a vuoto<sup>121</sup>. Si tratta di seguire la *Säuberung* kantiana nella sua *Absonderung* produttiva, e cioè di mostrare come *l’esercizio* della ragione *pura* dia luogo a quello stesso “spazio” (riflessivo) che poi si pretende riassorbire l’esercizio stesso. Problema, questo, che è di fatto il problema *dell’idealismo in generale*: di concepire il rapporto dell’empiria con il logico; o viceversa di spiegare come il logico “effettui” l’empiria. Detto in modo ancora più preciso: di mostrare *come il pensiero si fa mondo*<sup>122</sup>. Ma che dal punto di vista di Kant permette di approcciare differentemente (in modo puro, per paradosso) *la storicità*, in cerca d’un altro principio della stessa.

L’“incongruenza” tra il nostro orizzonte e quello critico kantiano, in questo senso, lungi dall’essere un anacronismo che renda superfluo tornare a Kant, è ciò che rende *necessario* rileggere ancora le tre *Critiche*, – perché solo il confronto con esse ci consente di valutare il gesto con cui *Fichte* ha fondato il nostro tempo e di pensare alternativamente a esso. Qualsiasi pensiero successivo si scelga a mo’ di metro di giudizio è fazioso:

---

<sup>121</sup> Mi limito qui a un unico esempio, tutt’altro che casuale: la dinamica di demoltiplicazione simbolica del significato del denaro descritta da G. SIMMEL, *Il significato del denaro per il ritmo della vita*, in ID., *Denaro e vita. Senso e forme dell’esistere*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 77-91.

<sup>122</sup> Cfr. *Enz.*, W VIII, §6, 47; tr. it. pp. 128 sg. Su questo paragrafo hegeliano e sul senso dell’idealismo che comporta nell’Introduzione all’*Enciclopedia* e rispetto alla filosofia della natura si è soffermato L. ILLETTERATI, *Pensiero e realtà. Sul problema della giustificazione della razionalità della natura in Hegel*, in L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (a cura di), *Critica della ragione e forme dell’esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 241-261.

interno a ciò che dovrebbe valutare, e perciò tale da decidere la questione ancor prima ch'essa sia posta. Mentre rivolgersi a Kant significa, a suo modo, fare un passo indietro. Risalire “alle spalle dell'idealismo”, “un attimo prima della sua decisione”, e qui ottenere i mezzi per convocare a giudizio tanto l'idealismo, quanto il nostro tempo stesso. È nota la distinzione kantiana tra ciò che è stato e ciò che, razionalmente, *ex principiis*, avrebbe dovuto essere<sup>123</sup>. È a questo tipo di valutazione che il confronto con Kant permette di sottoporre, in generale, l'idealismo.

6. La digressione precedente era necessaria per chiarire l'orizzonte e l'intenzione del lavoro a livello teoretico: per dare uno scorcio storico-critico del luogo che mi propongo di esplorare. Chiarito questo, è possibile enunciare in modo esplicito obiettivi, struttura e limiti del lavoro.

Alla luce dei passaggi tra i vari punti, gli obiettivi ormai dovrebbero essere bene o male chiari. Lo scopo generale che mi sono prefisso è quello di seguire la critica kantiana dell'esperienza per vedere come in essa Kant ponga il problema dell'idealismo nel suo risolto per così dire materiale: in quanto problema della costituzione dell'empiria. E ciò con l'intento di cercare in Kant la possibile fondazione di un idealismo alternativo tanto all'idealismo storico quanto alla situazione attuale di dispersione del sapere, in cui sia sempre *la ragione* a costituire la realtà e a demoltiplicarsi in essa, ma in un senso al tempo stesso a-dialettico e formale, che mostri come questa costituzione accada “a distanza” dal reale stesso.

I concetti cardine di questa fondazione sono quelli impiegati: di condizione, di forma, di sintesi a priori e, complessivamente di *discrasia*. Concetti che nel corso del lavoro ho cercato di non sviluppare in modo astratto, limitato al modo in cui Kant li definisce o a quello in cui possono essere determinati a partire dalla critica; bensì concretamente, all'interno della deduzione kantiana dell'esperienza.

Dico deduzione kantiana *dell'esperienza* perché la prima preoccupazione che ho avuto, proprio in dialogo con l'idealismo, è stata quella di difendere Kant dall'accusa di fattualismo, per mostrare che la Deduzione critica è *già genetica*, e che la sintesi a priori,

---

<sup>123</sup> Cfr. KrV A 547-550, B 575-578; tr. it. pp. 805-809.

in quanto *Leistung*, non si risolve in mera analisi. Ho voluto mostrare viceversa come nel contesto critico l'analitica sia *ab origine* sintetica: che l'analisi corrisponde solo al primo lato della deduzione, di individuazione dei momenti dell'esperire che, tuttavia, consistendo unicamente nel loro operare, non esistono separatamente, ma solo nel loro con-porsi.

La sintesi a priori è in tal senso l'oggetto proprio del lavoro: dall'istituzione logica dell'essere alla costruzione pura dell'empiria, come recita il titolo. E cioè, per tradurre il problema dentro Kant, dalla *Kritik der reinen Vernunft* all'*Opus postumum*.

Questi due termini non sono casuali. Entrambi i testi indicano in Kant l'inizio e la fine di una fase di pensiero in cui Kant – ho sostenuto – lavora allo stesso problema, alla stessa questione, quella della Deduzione, prima a livello di pura logica trascendentale (*Critica della ragion pura*), e poi provandosi nell'applicazione, nella *Anwendung* della logica dell'essere ottenuta (*Metaphysische Anfangsgründe, Opus*).

Il fine, con ciò, è stato quello di ripercorrere la costruttività kantiana dalla sua prima “posizione”, puramente logica, alla sua posizione effettiva nell'empiria, in modo tale da arrivare come dicevo alla *Critica del Giudizio* come *conseguenza* della *Critica della ragion pura*. Rispetto alle interpretazioni teoretiche già citate, ho voluto con ciò cercare di mostrare come *la dottrina kantiana delle facoltà* sia uno degli aspetti più importanti del pensiero critico, e che, sebbene Kant stesso ammetta che le diverse facoltà risalgono e *devono risalire a un principio comune* – alla ragione stessa<sup>124</sup> –, nella ragione esse “sono in uno molte”. Come dicevo sopra, le diverse istanze della dis-stanza del pensiero, della *sintesi a priori* all'atto in cui essa accade.

Il risultato del lavoro, da questo punto di vista, è stata la descrizione dell'orizzonte di *compresenza* del pensiero, con cui questo istituisce l'essere nella sua oggettività, nella sua oggettualità e persino in quanto oggetto. È stata la deduzione, la descrizione della struttura logica del reale nel momento in cui accade: l'individuazione delle istanze e delle funzioni – delle *condizioni* che *cooperano* nell'unico (e all'apparenza immediato, o “evidente”) atto di presenzialità dell'ente. Deduzione che, mi sembra, non solo

---

<sup>124</sup> Cfr. GMS, Ak IV 391; tr. it. pp. 11-13: «per la critica di una ragione pura pratica io esigo – scrive Kant – che, se dev'essere completa, si debba insieme poter mostrare la sua unità con la speculativa *in un principio comune, perché infine può essere solo un'unica e medesima ragione* [nur eine und dieselbe Vernunft] *a dover essere distinta meramente nella applicazione* [die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß]».

rappresenta a tutt'oggi una possibile ontologia generale, tutt'altro che indagata. Ma che, rispetto al problema *dell'idealismo*, consente di pensare la ragione stessa e il suo sistema come sottesi alla e sviluppantisi nella realtà medesima, senza con ciò pretendere di risolvere o di alienare integralmente il pensare in essa.

Per quanto il risultato del lavoro, da questo punto di vista, sia stato la descrizione solo di un insieme di funzioni, del complesso delle *Bedingungen*, anzi, che rendono possibile esperire, comunque in esso si è delineata la possibilità di un idealismo e di un sistema tali da poter essere pensati come irriducibili alla dispersione e alla disseminazione del reale, perché costitutivi, condizionanti la dispersione stessa. Si tratta senz'altro di un sistema *minimo*: di un'ontologia limitata alla mera strutturazione e incapace di parlare di qualsiasi fatto, di enunciare qualsiasi essenza. Ma che è in grado di rovescio, accettata la critica kantiana all'ontologia classica (quella che vuole cogliere le essenze, appunto), di garantire alla *ontologia* tradotta nella «semplice analitica dell'intelletto puro»<sup>125</sup>, i.e., in generale, *alla filosofia*, uno spazio, uno scarto o una distanza – quella *della ragione pura stessa* – che può appartenere solo a essa e che la rende *necessaria*, perché *i saperi*, essendo in fondo la realtà stessa, presuppongono tale scarto come colmato – e con ciò saltano la realizzazione.

Per passare alla struttura del lavoro, la descrizione di tale scarto ha richiesto che si attraversassero cinque diversi momenti, rintracciabili nei cinque Capitoli che lo compongono.

Il recupero della critica all'interno del nostro orizzonte di pensiero abbisognava infatti, anzitutto, che fosse messa in questione la nostra situazione, in modo da portare il discorso quanto più addentro possibile allo spazio critico, salvaguardando e non obliando l'incongruenza tra esso e la problematica attuale della filosofia. Posto il problema dello studio, il Cap. I, da questo punto di vista, si preoccupa di elaborare la rimozione della critica della ragione pura a partire dall'estremo a noi più prossimo del territorio problematico fichtiano/post-kantiano. È Heidegger, pertanto, a esser messo in questione, sia come matrice dell'interpretazione ermeneutico-linguistica di Kant, sia rispetto al suo

---

<sup>125</sup> KrV A 247, B 303; tr. it. p. 465.

personalissimo confronto con la critica, sia, ancora, rispetto ai fondamenti dello spazio di pensiero che egli ha aperto nell'analitica dell'esserci.

Riacquisito attraverso il confronto con Heidegger l'orizzonte critico – o almeno ottenuta una sua prima mappatura –, il Cap. II passa allora a discutere il modo in cui il problema dell'empiria è stato posto da Kant stesso. In questione sono il senso critico della filosofia e della *sintesi filosofica*, la sua relazione con la matematica e la determinazione kantiana del sistema e del suo statuto. Temi a partire dai quali ottiene una prima determinazione il *formalismo* dell'idealismo trascendentale ed emerge in primo piano la peculiarità della posizione kantiana del problema dell'empiria e del sistema in termini di problema del *concetto* empirico. Ovverosia di definizione non del reale stesso, ma delle *condizioni* che ne costituiscono (*rendono possibile*, non “originano”) l'essere (o apparire).

Il Cap. III, visto questo, inizia la vera e propria deduzione dell'esperienza. Dapprima, col mostrare che il problema deduzionale coincide pienamente con quello dei giudizi sintetici a priori. Poi con il discutere la relazione tra la deduzione trascendentale e quella metafisica – passo essenziale per poter legittimare la struttura dell'istituzione logica kantiana. Indi con l'operare la vera e propria deduzione, ricostruendo a partire dal solo accadere di un pensiero come quell'accadere debba aprirsi nello spazio-tempo universale, nell'oggettività dell'essere. Infine, tornando sul problema del formalismo critico e precisando ulteriormente, rispetto alle Anticipazioni della percezione e alla definizione dei concetti di materia e forma nell'Anfibolia, lo statuto proprio della ragione pura critica.

Il risultato del Cap. III è la piena descrizione dell'istituzione logica dell'essere. Rispetto alla quale il Cap. IV inizia l'applicazione della struttura logica a priori seguendo la costruzione kantiana della materia negli *Anfangsgründe*. Con la deduzione della natura fisica, dell'oggettualità dell'ente a partire dal movimento, esso compie la vera e propria *costruzione* (matematica) dell'esperienza. Dal semplice istituirsi dell'oggettività risale alla *figurazione* dell'oggettività stessa all'atto in cui è *effettivamente dato* un essere. *Deduce* il movimento come fenomeno della materia. Ma all'interno della costruzione presuppone un momento, quello della forza, non spiegato. Ciò dà occasione di vedere i limiti storici degli *Anfangsgründe* e di proporre un primo confronto con l'idealismo postkantiano dal punto di vista di Schelling e delle critiche che egli muove alla costruzione critica nella prima filosofia della natura. Confronto a partire dal quale il Cap.



V esamina, infine, il tentativo dello stesso Kant di rielaborazione della prima *Critica* a cavallo con la terza e, a partire dal dialogo tra Kant e Beck, introduce l'*Opus*.

Seguendo, a causa dello stato del testo in oggetto, una via innanzitutto storica, più che teoretica, l'ultimo momento del nostro confronto con la critica si rivolge, allora, a questo testo. Ricostruisce il problema originario che porta Kant a dedicarsi alla sua stesura, fino alla "prova" dell'etere. E qui, nella prova dello "spazio realizzato", individua il momento propriamente culminante della costruzione pura dell'esperienza, che anticipa l'essere e pone l'intero tessuto logico e matematico descritto dai Capitoli III e IV come la realtà fisica stessa.

Il lavoro si conclude dunque con la posizione del problema dello statuto che occorre attribuire alle *immaginazioni* della qualità dell'esperienza: non con la soluzione, ma propriamente con la *posizione* del problema del concetto empirico nell'orizzonte critico.

Di qui i limiti del lavoro.

Il primo: che, pur ripercorrendo una fase ben precisa dello sviluppo del pensiero di Kant, lo studio ha dovuto "fare astrazione" da tutti gli elementi storici di questo percorso, allo scopo di produrne solo i momenti propriamente teoretici, *deduttivi*. Dal punto di vista testuale, si è trattato di prescindere dai fini dei testi volta a volta esaminati (posizione del problema della legittimità delle affermazioni della metafisica; fondazione della possibilità di una scienza pura della natura; posizione del problema della possibilità di una fisica sperimentale) per attenersi unicamente alla ricostruzione della *Leistung* della ragione pura nella cui spiegazione Kant stesso cerca volta a volta una risposta a essi. Il risultato è un Kant molto diverso da quello della vulgata. È un Kant puramente logico-trascendentale – *idealista* in senso *formale* e *strutturale*, che rappresenta però – ritengo – l'unica figura capace di mettere in crisi, di criticare il nostro tempo.

Il secondo – quello davvero essenziale, *positivo*, la cui importanza non posso che sottolineare sin da questa Introduzione, senza attendere la Conclusione: che il vero fine di questo lavoro non è affatto la semplice ricostruzione del sistema critico, la de-scrittione del processo di realizzazione per come è concepito nella prospettiva trascendentale della *Ragion pura* – bensì la posizione, a conclusione della ricostruzione stessa, del *problema* della *riflessione*. Del problema della contingenza e della *storicità*. Dell'empiria nella sua *fatticità: del mondo*, per accettare il termine di Heidegger, e della dinamica da cui dipende la demoltiplicazione della *ragione pura* nell'infinità dei significati evidenti, quotidiani e

nella loro spesso dialettica dispersione. Problema che, come si vede, coincide pienamente con quello idealista della relazione tra Io e io, tra posizione e riflessione o tra Spirito e tempo – e pertanto con il problema che ha generato il nostro tempo. Ma che in Kant richiede una problematizzazione differente – per lo “scarto” della ragione – proprio nel momento in cui la critica raggiunge il punto di massima tangenza all’idealismo, i.e. nell’*Opus*.

Se l’*enjeu* di questo studio, se la posta in gioco ch’esso riconosce appartenere al nostro tempo può e deve essere individuata, dunque, nella ridefinizione del concetto di “esperienza” – ridefinizione che, per quanto visto in questa Introduzione, potrebbe essere ottenuta solo confrontando direttamente Kant con Fichte ed Hegel – il vero limite che occorre riconoscere a questo lavoro è che esso non approccia apertamente la questione, ma si limita a portare quanto più vicini ad essa. Ad arrivare sulla soglia del problema – a scrostare la figura-Kant dalle pregiudiziali di cui l’abbiamo sovraccaricata dopo Fichte, in modo da descrivere uno spazio di pensiero da far interagire (in seguito, in futuro) con il dopo Fichte stesso. In questo senso, in esso ho voluto – e forse sarebbe più giusto dire che ho *dovuto* – unicamente sviluppare un orizzonte di comprensione dell’essere che attende da altro la propria “fondazione”. Che arriva al punto in cui *Kant* pone il problema che poi sarà dell’idealismo nei *suoi* termini – di rapporto tra *determinazione* e *riflessione* – senza però discuterlo direttamente. Con la conseguenza che *l’intero lavoro non può essere pensato come compiuto ma soltanto come “preliminare”*: come prima parte di un percorso che, iniziato e anzi sviluppato pienamente *dal punto di vista logico*, resta a metà, *sospeso* alla posizione della questione da cui dipende la legittimazione della sua intera operazione.

Occorreva riconquistare la logica trascendentale, prima di opporla all’idealismo. Occorreva andare “controtempo”, contro il testo: “fare violenza al senso interno” sia rispetto alla critica, sia rispetto alla sua ricezione, sia rispetto alla nostra situazione. Cosa che si vede nel corso del lavoro in più passaggi, e che è facile interpretare come un inconveniente. Ma che può (e forse dovrebbe) essere vista anche come un modo di corrispondere alla storicità a distanza che qui si sta considerando, dando un esempio *storico*, appunto, del paradosso nel quale per così dire “si contorce” la storicità medesima. – Faccio tre esempi. 1. Il confronto con Heidegger, che, iniziato nel Cap. I, viene interrotto, perché può essere ripreso solo una volta definita la riflessione rispetto alla

determinazione, cioè in sede di esame della *Critica della capacità di giudizio*. 2. La definizione del problema del lavoro che, presentato proprio attraverso Heidegger in termini di “deduzione della mondità”, è subito tradotto nella determinazione, senza mettere in questione la significazione-riflessione. E, 3., il confronto con l’idealismo che emerge varie volte e spesso in nota in modo solo episodico, svolto in modo tematico e concluso solo rispetto a Schelling.

Da questo punto di vista, ritengo opportuno segnalare anche un ultimo limite (sarebbe meglio dire: un’ultima *assenza*) relativo a un concetto presentato in questa Introduzione. Si tratta del concetto di *Verbindung*, di *discrasia* per designare la sintesi trascendentale, che nel corso del lavoro non sarà *mai* tematizzato. E cioè del concetto cardine attorno a cui ruotano, per me, il recupero della logica kantiana nel suo complesso e il confronto con l’idealismo. Del concetto e della *dinamica logica*, anzi, a partire dai quali credo che si debba ridefinire l’esperienza. – Che sono costretto, tuttavia, a tenere meramente sottinteso perché la sua discussione può avvenire solo al cuore del confronto di Kant con l’idealismo. E nella fattispecie *al massimo dell’incongruenza*: interrogando la differenza essenziale tra il concetto kantiano e quello hegeliano di “esperienza”.

Detto in poche battute, che valgono al più come indicazione di ciò che ancora dev’essere pensato: dis-crasia è *ciò che è la logica, il logico stesso nel suo comporsi alla storicità, all’esperire*.

7. Chiariti obiettivi, struttura, e limiti del lavoro, è opportuno esplicitare ancora la situazione in cui esso si iscrive.

Il tentativo che ho condotto in questo lavoro – storico, così come teoretico o ermeneutico – non è infatti isolato all’interno nel panorama degli studi più recenti, ma vuole inserirsi in un ampio contesto di ricerca che, sebbene venga dalla situazione di dispersione e dissoluzione del sapere sopra descritta, tra post-modernismo e decostruzionismo, da trent’anni ormai è impegnato a cercare una alternativa e a ripensare la ragione, in dialogo più o meno diretto con Kant e/o con l’idealismo.

Di contro alla rielaborazione di matrice fichtiana<sup>126</sup>, è da decenni che l'attenzione dei lavori critici su Kant ha cercato di autonomizzare le tre *Critiche*, con studi di enorme spessore teoretico, oltre che storico, come quelli di Vitiello, Ferrarin e Gorla, in Italia<sup>127</sup>, o di Benoist e Longuenesse in Francia<sup>128</sup>. L'attenzione kantiana alla ragione *pura*, così come la definizione del suo senso di sistema sono stati al centro di molti tentativi di lettura che, a partire dall'Appendice alla Dialettica trascendentale e dalla Dottrina trascendentale del metodo, hanno cercato di riportare alla luce la fecondità e l'organicità del progetto critico della ragione<sup>129</sup>. Essenziale è poi, rispetto al nostro problema nello specifico, il fatto che negli ultimi anni sia aumentato progressivamente l'interesse per la filosofia della natura kantiana. Per l'*Opus*, sia per merito di Mathieu, sia sulla scia degli studi recenti di Förster<sup>130</sup>. Ma anche per gli *Anfangsgründe*, che fino a vent'anni fa venivano citati solo di sfuggita e in riferimento a poche tesi, astratte dal contesto.

In generale, da quando Rawls ha definito l'etica kantiana come costruttivista<sup>131</sup>, l'idea che la critica esiga di esser concepita in termini di "costruzione" si è sempre più diffusa. Rockmore l'ha applicata a Kant anche dal punto di vista teoretico, mettendo a confronto la critica col costruttivismo dichiarato degli idealisti<sup>132</sup>. Il tema del "costruttivismo kantiano" s'è talmente diffuso, anzi, che l'anno scorso è stato il *Kant Yearbook* a bandire una *call for papers* sul tema. – E sarebbe anche superfluo parlare del rinnovato interesse

---

<sup>126</sup> Che comunque sopravvive nell'attenzione ossessiva con cui si continua a leggere la terza *Critica*. Cfr. ad esempio gli studi – fondamentali, a livello di riflessione – di C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999, di F. FRAISOPI, *Adamo sulla sponda del Rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Armando, Roma 2005 o di M. SGARBI, *Kant e l'irrazionale*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>127</sup> Cfr. V. VITIELLO, *Immanuel Kant. L'Architetto della Neuzeit. Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inshibboleth, Roma 2021; A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015 (testo di cui è recentemente uscita anche una tr. it., *I poteri della ragion pura*, di L. Filieri, ETS, Pisa 2022) e G. GORLA, *Il fenomeno e il rimando. Sul fondamento kantiano della finitezza della ragione umana*, ETS, Pisa 2014.

<sup>128</sup> Cfr. J. BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Paris 1996 e B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, PUF, Paris 1993 (di questo testo esiste anche una tr. ing., *Kant and the Capacity to Judge*, di C.T. Wolfe, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2000<sup>2</sup>, che lo ha reso negli anni uno dei libri fondamentali nel dibattito internazionale).

<sup>129</sup> Mi limito qui a rinviare solo ad alcuni lavori di quello che è un dibattito al momento in grande fermento: L. SALA, *Systematicity, Purposiveness, Necessity: from the transcendental deduction of the ideas to the transcendental deduction of the principle of purposiveness of nature*, «Aisthesis», 14, 2021 (2), pp. 41-53 e L. FILIERI, *Natura e funzione delle idee trascendentali*, «Con-textos kantianos», 7, 2018, pp. 393-409.

<sup>130</sup> Dei quali si vedano V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991 ed E. FÖRSTER, *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000.

<sup>131</sup> Data l'ampiezza del dibattito e la complessità dell'interpretazione dello stesso Rawls, al riguardo preferisco rinviare ad A. FALDUTO, *Il "costruttivismo kantiano" in teoria morale*, «Studi kantiani», 2007, 20, pp. 53-72.

<sup>132</sup> Di questi si veda, almeno, T. ROCKMORE, *German Idealism as Constructivism*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2016.

per il rapporto tra Kant e l'idealismo (e tra Kant ed Hegel, soprattutto), che si è ritagliato un ampio spazio nel dibattito internazionale. Studi come quelli di Ferrarin, Longuenesse, Illetterati o Nuzzo<sup>133</sup> testimoniano dell'acutezza con cui è percepita la problematicità del rapporto tra il concetto kantiano e quello hegeliano di esperienza, complici sia la *Hegel Renaissance* in ambito anglosassone, sia l'influsso che i lavori storico-teoretici di Henrich hanno esercitato tra Germania e Stati Uniti per quasi metà del '900<sup>134</sup>.

Anche il versante fenomenologico ha risposto a questi indirizzi di recupero del paradigma idealista della ragione, soprattutto in Francia. Scritti come quelli di Schnell<sup>135</sup> o collettanee come quella curata da Goddard costituiscono apripista straordinari a cui fanno eco tentativi teoretici di confronto con gli idealisti come quello di Dumont<sup>136</sup>. In cui, certo, Kant è assente o presente solo nelle retrovie, rispetto alla massiccia ripresa della prospettiva fichtiana. Ma grazie ai quali la figura critica ottiene comunque rilevanza e nuova luce.

In questo quadro, recuperare la critica kantiana in contrasto all'idealismo; ridescriverne il profilo, innanzitutto dal punto di vista teoretico, in modo critico, cercando di mostrare l'irriducibilità di Kant a ciò che lo ha seguito e la sua attualità e freschezza; tentare di recuperare la concezione kantiana del processo *determinativo* dell'esperienza, a partire dalla quale risalire poi a quello *riflessivo* – tutto ciò ha voluto dire per me provare a interagire *col presente*. Sia per inserirmi in un dibattito accademico tanto ampio e complesso coi mezzi a mia disposizione e dalla prospettiva (limitata come lo sono tutte)

---

<sup>133</sup> Cfr. A. FERRARIN, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016; B. LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris 2015<sup>2</sup>; L. ILLETERATI, *Logica dell'apparenza e logica della realtà. L'articolazione del concetto di ragione tra Kant e Hegel*, «Polemos», 2016 (1), pp. 13-74 e A. NUZZO, "Idee" bei Kant und Hegel, in C. FRICKE, P. KÖNIG, T. PETERSEN (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1995, pp. 81-120 (anche se in questo caso è da tenere presente l'intero volume). – Esempi di lavori su Kant e Fichte o Kant e Schelling sono rappresentati invece dallo splendido numero tematico di C. ASMUTH (a cura di), *Kant und Fichte – Fichte und Kant*, «Fichte-Studien», 33, 2009 e, per Schelling, il cui rapporto con Kant è discusso in un modo più frammentario, ad esempio dai lavori di M. FRANK, *Natura e spirito*, cit., o ID., *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 293-352.

<sup>134</sup> Per uno scorcio sulla *Hegel Renaissance*, cfr. A. NUZZO (a cura di), *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, London-New York 2010; mentre per degli esempi di lavori di Henrich si vedano, oltre ai già citati, D. HENRICH, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, a cura di D.S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge-London 2003, e ID., *The Unity of Reason*, cit.

<sup>135</sup> Cfr. A. SCHNELL *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantale chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble 2009 e ID., *L'effondrement de la nécessité*, Millon, Grenoble 2015.

<sup>136</sup> Cfr. rispettivamente J.C. GODDARD (a cura di), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, cit. e la monografia di A. DUMONT, *Le Néant et le pari du possible. Puissance de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin)*, Hermann, Paris 2020.

dalla quale posso osservarlo. Sia a livello reale, “effettivo”: nella convinzione che Kant non sia solo il nostro passato ma davvero un rimosso col quale non possiamo smettere di confrontarci.

8. A chiusura di quest’Introduzione, mi si consentano infine alcune precisazioni e dei ringraziamenti.

Le precisazioni, innanzitutto. Che sono:

a. La prima, di carattere terminologico. In tutto il corso del lavoro (e già nel titolo) si parla di una “costituzione”, di “istituzione”, di “costruzione” – termini, questi, che per quanto possano sembrare sinonimi devono essere sempre distinti. La costituzione è il genere, del quale gli altri due termini sono specie. Rispettivamente, l’istituzione, in quanto costituzione *logica a priori*; la costruzione, in quanto costituzione *pura*, in particolare *matematica*.

b. La seconda di carattere “grammaticale”, ma che in realtà presuppone una ben precisa concezione metafisica. Nel corpo del testo ho evitato, infatti, di usare la prima persona singolare. Ho usato al più la prima plurale e, quasi sempre, la terza singolare, riservando all’“io” (*a me*) solo i luoghi “marginali” del lavoro, cioè le note e l’Introduzione – nella convinzione che, per corrispondere allo sforzo critico di ricostruzione del sistema *della ragione pura*, occorra far parlare questa, i.e. “*la cosa stessa*”. Solo alla fine di questa ricostruzione può emergere, col problema della riflessione, quello della e/o di una “prospettiva”.

c. Una terza, infine, di carattere “stilistico” – perché nello scrivere il lavoro ho cercato sempre di declinare la distinzione tra il “corpo” e i “margin” del testo in modo da seguire l’esempio di Bodei e autonomizzare quanto più possibile il primo dai secondi, al fine di favorire al massimo la leggibilità del testo senza ledere all’interesse dello studioso nei confronti della letteratura<sup>137</sup>. I risultati sono stati ovviamente relativi, come si vede, da un lato in questa stessa Introduzione, dove il margine si è fatto (e *ha dovuto*) farsi testo. Dall’altro, nei §§ 10, 13, 16, in cui, viceversa, la “cosa stessa”, *la deduzione vera e propria*, ha monopolizzato il testo in modo tanto violento da ridurre al minimo i margini

---

<sup>137</sup> Cfr. R. BODEI, *La civetta e la talpa*, cit., p. 16.

e le possibilità di confronto con la bibliografia. In tal senso, il discorso condotto in quei tre paragrafi può sembrare a tratti limitarsi a una ricostruzione del percorso critico. A narrarlo, quasi, senza discuterlo. In realtà non fa affatto questo, costituendo invece *l'unico luogo* in cui, all'interno di un lavoro che si è mosso nell'elemento storico per "decostruirlo", è emersa "la cosa stessa". È significativo, pertanto, che lì il nostro alessandrinismo sia venuto meno.

I ringraziamenti, quindi.

In primo luogo, al mio "*Doktorvater*", il prof. Francesco Valagussa, che ha seguito nel corso degli anni lo sviluppo di queste ricerche, alimentandole con suggerimenti, osservazioni e critiche. Senza il confronto (sotterraneo o esplicito) tra le nostre prospettive, difficilmente esse avrebbero condotto a questo risultato.

Ai prof. Vincenzo Vitiello e Massimo Donà, quindi, il dialogo coi quali – su Kant e non – è forse all'origine di ogni parola che qui si trovi scritta.

Al prof. Giacomo Petrarca e al dott. Nicola Cirulli, per le (spesso lunghe) discussioni in merito ai più vari punti del lavoro – e a Nicola, in particolare, per il nostro *Mitphilosophieren*.

A Carla, per aver condiviso un tratto del cammino e aver rivisto i Cap. I-III.

A Cesare, Pina e Ulisse per avermi accolto in questi "anni milanesi".

Alla mia famiglia, infine – semplicemente perché davvero tale.

## CAPITOLO I.

### POSIZIONE GENERALE DEL PROBLEMA DELL'EMPIRIA

#### §1. Chiarimento dello *Standpunkt*: metodologia, oggetto e dimensione problematica della ricerca

Qualsiasi analisi filosofica che voglia essere adeguata, e dunque “veritiera”, ha da porsi in primo luogo il compito di rendersi quanto più trasparente possibile lo *Standpunkt*, la collocazione che le è propria e nella quale si inserisce il suo stesso analizzare. Se non si vuol seguire Heidegger, che aveva individuato nel *Blickstand*, nella *Blickrichtung* e nella *Sichtweite* le caratteristiche principali di ogni interpretazione<sup>1</sup>, è forse più semplice e teoreticamente meno impegnativo, in generale, iniziare con il chiarimento, almeno: della metodologia che si intende adottare; dell’oggetto che si ha di mira; e della dimensione problematica che, con questo, si intende guadagnare. Ne sarebbe corollario l’occasione che ha dato luogo all’analisi, e che, nel nostro caso, si può riassumere col nome non di un autore, ma di una filosofia: Kant. Ma questa, nel suo essere primaria “secondo il tempo”, è in fondo secondaria. Così come per l’intenzione, l’occasione deve trovare la propria giustificazione nel corso della stessa analisi. Ne è interamente coinvolta e interrogata. È, anzi, l’interrogazione stessa.

Soffermandoci invece su quei tre momenti, in sé “più oggettivi”, e muovendo dalla *metodologia*, è opportuno dire sin dall’inizio che *il modo* in cui questo lavoro vuole confrontarsi con il suo oggetto non è storico, bensì *teoretico*. Non punta, cioè, a ricostruire quale sia stata *l’effettiva* posizione che il singolo uomo Kant ha filosoficamente sostenuto, né a risolvere o discutere delle ambiguità testuali in funzione di un tal genere di ricostruzione. Bensì a mettere in questione, *con e per Kant*, *la prospettiva teoretica*, il luogo problematico che la sua filosofia ha aperto. Se esso segue dunque l’evoluzione del pensiero kantiano, non lo fa con una convinzione di attinenza e completezza storiche, ma per vedere piuttosto le *Einstellungen* che l’autore ha tenuto nei confronti del problema;

---

<sup>1</sup> Cfr. HGA LXII, 345 sg.; tr. it. pp. 7 sg.



cercando di rinvenire per loro tramite un filo conduttore nella ricostruzione della dimensione che appartiene al problema stesso.

È questa, oltretutto, una maniera di confrontarsi con la filosofia critica richiesta dallo stesso Kant e dalla definizione del suo pensiero. Il quale, in quanto criticismo, se non esclude da sé la conoscenza storica (che è comunque essenziale, dato che altrimenti non si avrebbero i dati, e i princìpi sarebbero, come i concetti, vuoti)<sup>2</sup>, ha in ogni caso solo nel razionale il suo elemento. Dopo aver indicato nella filosofia «la semplice idea di una scienza possibile, che non è mai data *in concreto*»<sup>3</sup>, infatti, lo stesso Kant dà una descrizione precisa del modo in cui bisogna comportarsi rispetto a una tale idea, dicendo che si può «esercitare il talento della ragione»<sup>4</sup> *soltanto*<sup>5</sup> «applicandone i princìpi universali *in certi tentativi presenti* [*vorhandenen Versuchen*], *sempre però riservandosi il diritto*, proprio della ragione, di indagare *quei princìpi* nelle loro fonti per confermarli [*zu bestätigen*] o per rifiutarli»<sup>6</sup>. La prassi filosofica suggerita è, perciò, chiaramente delineata. In quanto deve muovere sì da dei «*Versuche zu philosophieren*»<sup>7</sup> già dati (e dunque storici): da un precedente (nel nostro caso, la filosofia di Kant). Ma questo deve assumerlo sempre *criticamente*: indagandolo cioè nei suoi princìpi razionali, più che nella sua presentazione (storica); e commisurandolo con ciò a un tempo alla ragione e alla stessa idea della filosofia<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. rispettivamente: KrV A 836, B 864; tr. it. pp. 1173 e il Capitolo sulla “Storia della Ragion Pura”, ivi A 852-856, B 880-884; tr. it. pp. 1195-1199, in merito alla conoscenza storica e alla storia (della filosofia) per la critica; e ivi, A 51, B 75; tr. it. p. 169, per il noto passo su concetti e intuizioni.

<sup>3</sup> Ivi, A 838, B 866; tr. it. p. 1177.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Questo “soltanto” non è un’aggiunta nostra, ma è premesso dallo stesso Kant. La frase che si sta citando è infatti la spiegazione della precedente affermazione per cui «*man kann nur philosophieren lernen, d.i.*»: «si può *soltanto* imparare *a filosofare, cioè...*» (ibidem; corsivi miei).

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> «Tentativi di filosofare» (ibidem).

<sup>8</sup> È opportuno notare che con questa frase si inserisce all’interno del discorso – e del discorso filosofico in particolare – una frattura molto importante tra la presentazione (ovverosia: *la storia*) e il razionale (*l’ideale*) che nella presentazione dev’esser presentato. Questa frattura è uno dei problemi più importanti e ambigui non solo della critica kantiana ma della filosofia in generale. Che ha certato di affrontarla, affermarla o rimuoverla, da Platone a oggi, in infiniti modi. L’esempio più tangibile è offerto da Hegel, che ha posto la coscienza di questa *Entzweiung* all’origine del «bisogno della filosofia» (*Diff.*, W II, 19; tr. it. p. 13, o, a riconferma: PhG, W III, 14; tr. it. pp. 5, dove Hegel parla di «quella meta in cui essa può dismettere il suo nome di *amore* del *sapere*, per essere *sapere effettivo*», e ivi, 15 sg.; tr. it. p. 7: «lo spirito esige ora dalla filosofia [...] la capacità di riuscire [...] a ristabilire la sostanzialità perduta»; su ciò cfr. almeno L. LUGARINI, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973, pp. 49-101). Ma se non bastasse si può richiamare anche l’incipit del *Trauerspiel* di Benjamin: «È proprio della letteratura filosofica ritrovarsi sempre di nuovo, a ogni sua svolta, di fronte al problema della rappresentazione [*Darstellung*, esibizione]. [...] La dottrina filosofica si fonda sulla codificazione storica» (W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol I.1, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, p. 207; tr. it. *Origine del dramma barocco tedesco* di A. Barale, Roma 2018, p. 71).

La metodologia teoretico-filosofica che si è deciso di seguire è dunque già “interna” al termine di confronto e all’occasione che si sono rilevati. È richiesta per corrispondere alla sua particolare prassi, e rappresenta pertanto una precondizione all’accesso alla *Sache*, alla “Cosa” o alla questione che quel pensiero pone. Questa, trattandosi di Kant, può essere facilmente ricondotta al problema dell’esperire e delle sue condizioni di possibilità. Dato che – malgrado in passi giustamente noti egli abbia indicato il problema della filosofia nelle tre domande: «1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare?»<sup>9</sup>, assommandole nella *Logica* in quella «4. Che cos’è l’uomo?»<sup>10</sup> – la considerazione dell’esperienza e del trascendentale come legati unicamente alla prima domanda, che chiede del sapere, manca come minimo di notare che anche di tutto ciò che è interrogato nelle altre, in un certo senso, si fa esperienza. Il dovere, la speranza e l’uomo, così come il sapere, sono esperiti. E le tre *Critiche* chiedono *di tutti* le condizioni di possibilità. Anzi: se si sta alla lezione della *Logica*, alle quattro domande corrisponderebbero (più che la *Critica della ragion pura*, la *Critica della ragion pratica* e la *Critica della capacità di giudizio*) rispettivamente: la metafisica, la morale, la religione e l’antropologia<sup>11</sup>. Delle *dottrine*, dunque, rispetto alle quali le *Critiche* sono per Kant sovraordinate<sup>12</sup>, indagando quest’ultime non singole discipline, ma quelle “facoltà” o princìpi della ragione in generale che le rendono possibili. «Il compito supremo [*Die höchste Aufgabe*] della filosofia trascendentale è dunque il seguente: com’è possibile l’esperienza?»<sup>13</sup>. Frase che può anche esser tratta da un contesto in cui Kant parla unicamente della conoscenza: comunque si adatta all’intera filosofia trascendentale. Se non altro perché “*Erkenntnis*” vale per Kant tanto quanto “*Erfahrung*”<sup>14</sup>, indicando, per così dire, la “cognizione” (in greco γνῶσις), la “coscienza in generale”, di cui il sapere, la scienza, è soltanto il modo più appropriato ed oggettivo<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> KrV A 805, B 833; tr. it. p. 1133, e *Logik*, Ak IX, 25; tr. it. p. 19.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*. Alla cui considerazione Kant dedica, nell’ordine stabilito nella *Logica*: MA, MS, *Rel.* e *Anthr.*

<sup>12</sup> Cfr. KrV A 841, B 869; tr. it. p. 1181.

<sup>13</sup> FM, Ak XX, 275; tr. it. p. 83.

<sup>14</sup> Sulla cosa, specie in FM, mi limito per il momento a rinviare a H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, tr. it. di A. Fadini, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 166.

<sup>15</sup> Su ciò, cfr. R. GEORGE, *Vorstellung and Erkenntnis in Kant*, in M.S. GRAM (a cura di), *Interpreting Kant*, University of Jowa Press, Jowa 1982, pp. 34-38, che proponeva appunto di tradurre in inglese *Erkenntnis* con *cognition* o *reference*, invece che con *knowledge*. La prima soluzione è diventata in seguito corrente, nel dibattito anglosassone, perché accettata da P. Guyer e A.W. Wood nella loro tr. ingl. della prima *Critica*.

Siamo condotti con ciò direttamente dinanzi al *nostro oggetto*. Il quale, dovendo interrogare Kant e la questione che gli è propria, l'esperienza, si rivela perciò in se stesso duplice. Non si tratta, infatti, solo di Kant, ma di Kant *e della costruzione estetica del mondo*, di Kant e della *Sache* che egli pone. E, in essa, dell'esperienza e del trascendentale, del trascendentale *e dell'empiria*. Già in questa prima formulazione, il nostro oggetto risulta considerato da un preciso angolo visuale. In quanto, muovendo *dall'esperienza* per rinvenirne le condizioni di possibilità, non considera il trascendentale *puramente*: in quanto tale. – Non si rivolge, cioè, alle semplici strutture aprioriche della ragione pura e alla loro interconnessione. Ma interroga il trascendentale nel suo esser-condizione, o “nell'esercizio delle sue funzioni”: *nell'atto di costituire l'empiria*. L'esperienza deve essere con questo analizzata nella sua totalità e nella totalità dei suoi nessi costitutivi, formali, così come materiali. E va pertanto intesa nel duplice senso: di *esperire*, di un andare attraverso le cose che è essenzialmente un fare, un farle; e di *evidenza*, di “evenienza” – di empiria<sup>16</sup>.

Sin dalla prima formulazione del criticismo, questi due lati convivono all'interno della prospettiva kantiana sotto i due titoli di Logica e di Estetica trascendentali; e, in quanto tali, vengono trattati nella *Kritik der reinen Vernunft* come i due lati del conoscere (intendendo per “conoscere” l'esperienza nel suo complesso) discendenti dalle due fonti indipendenti della sensibilità e dell'intelletto. Esperienza è in tal senso per Kant, provvisoriamente, quell'incedere attraverso le cose, quel *fare* che raccogliendo l'evidenza secondo i propri modi, le dà un senso e un ordine, e rende le cose, propriamente, cose. Ma in quest'ottica tutto rimane entro il conoscere. La logica – meglio: *il logico* – assomma in sé entrambi i lati, e perciò si dimostra sovraordinato e onnicomprensivo. In quanto conoscenza, esso contiene in sé l'estetico soltanto come suo margine, come quella *dimensione di spessore* che riferisce il pensiero al proprio oggetto, dandogli *profondità* e concretezza. Si tratta, rifacendoci a Lyotard, soltanto *di un differenziale*: di un momento interno alla funzione stessa, che in essa vale come indice di ciò di cui è funzione la

---

<sup>16</sup> Per il momento, mi limito ad assumere questa distinzione, la cui legittimazione potrà essere data solo nel corso del lavoro. Una sua prima legittimazione è stata già fornita tuttavia da A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 122.

funzione<sup>17</sup>. Questo “di cui” indica “l’esterno”, il patico, l’estetico, come *il suo altro*; che tuttavia, proprio così dicendo, resta pur sempre “*soltanto suo*”. La datità, l’evidenza, l’empirico sono ridotti infatti in quest’ottica al “fatto” del fare stesso: alla presenza o alla posizione dell’elaborazione. Per cui che ne è della molteplicità empirica, dell’infinita ricchezza estetica dell’empiria?

È questa domanda che il nostro lavoro si pone e a partire dalla quale vuole interrogare Kant. Nella coscienza: 1) del fatto che tale questione non è estranea a Kant, ma è una domanda che egli stesso ha posto esplicitamente nella *Kritik der Urteilskraft*, e alla luce della quale si può intendere, forse, lo sviluppo della posizione teoretica di Kant a partire dal 1786; e 2) che essa comporta uno spostamento degli equilibri e della distinzione tra Logica ed Estetica su un nuovo piano, che non può, a sua volta, non far sorgere altre questioni. Già assunti in via preliminare, entrambi questi punti sono confermabili da una lunga serie di evidenze testuali. Per quanto riguarda il primo, dalle due *Einleitungen* alla *Kritik der Urteilskraft*, nella misura in cui pongono il problema del terzo molteplice<sup>18</sup>, e dai *Metaphysische Anfangsgründe*<sup>19</sup>. Mentre, per quanto concerne il secondo, può valere come testimonianza anche solo l’accostamento della critica a Baumgarten contenuta nella prima *Kritik*<sup>20</sup>, alla ridefinizione del senso dell’estetico cui dà luogo l’introduzione del Giudizio<sup>21</sup>.

Tra la prima e la terza *Critica* si può scorgere così un’evoluzione dello spazio problematico in cui si muove Kant, il cui senso è tutto da indagare. Si può infatti pensare

---

<sup>17</sup> Cfr. J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971, p. 293; tr. it. *Discorso, figura* di F. Mazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 348 e, per la questione dello spessore e della profondità, *ivi*, pp. 9-23; tr. it. pp. 35-54. Al riguardo, cfr. infine la bella Introduzione alla tr. it. di E. FRANZINI, *Lyotard come diavolo? Note per un’introduzione*, *ivi*, pp. 9-31. Mentre per una presa d’atto dell’interiorità dell’Estetica alla “logica”, cfr. KpV A 161; tr. it. p. 193, dove Kant articola la «Analitica della ragione pura teoretica» in Estetica e Logica. Su questo passo si è soffermato il già citato A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, *cit.*, pp. 206, 262-265, valutandolo negativamente insieme ad altri riassunti kantiani del “processo” alla ragione pura, perché sminuirebbe l’indipendenza dell’intuizione. Dal nostro punto di vista ha, invece, un enorme valore positivo, perché mostra il riconoscimento, da parte di Kant, di una problematicità irrisolta nella distinzione tra le facoltà che, come vedremo (cfr. *infra* §15), e come Ferrarin stesso riconosce (cfr. *ivi*, pp. 206 sg.), sarà responsabile della rielaborazione della critica teoretica, parallelamente a Beck, in FM e OP.

<sup>18</sup> Cfr. rispettivamente EE, Ak XX, 203 sg.; tr. it. pp. 74-76 e KU B XXVI-XXVIII; tr. it. pp. 15 sg. E, per il concetto di “terzo molteplice”, L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla “Critica del Giudizio”*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol II, *cit.*, pp. 357-368.

<sup>19</sup> Cfr. MA, Ak IV, 532; tr. it. p. 277.

<sup>20</sup> Cfr. KrV A 21, B 35 sg., nota; tr. it. p. 115.

<sup>21</sup> Per il che si veda ad esempio KU B XLII sg.; tr. it. pp. 24 sg. e, sul mutamento del concetto di “estetico” dalla I alla III *Critica*, l’abbozzo di ricostruzione di E. GARRONI, H. HOHENEGER, *Introduzione a I. KANT, Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, pp. XXIII sg. (anche se il riferimento andrebbe esteso all’intero § 3, *ivi*, pp. XIX-XXVIII).

che Kant cambi radicalmente il proprio paradigma, come anche che invece non faccia altro che approfondire l'orizzonte generale già impostato<sup>22</sup>. Ma, a prescindere dal modo in cui si crede che Kant – *l'uomo Kant* – si sia comportato rispetto al problema cui provava a dare una risposta, resta il fatto che quel problema è nel suo sviluppo un tutto unico. Che va seguito e osservato nella sua complessità, e che, stante la distinzione tra ideale e storia che abbiamo visto aprirsi in sede metodologica, non è detto che debba essere necessariamente ricostruito secondo quella che è stata la scansione cronologica dei suoi momenti. Una delle tesi che questo lavoro vuole provare a sostenere è invece che, “*idealmente*”, il problema teoretico posto nella *Critica della facoltà di giudizio* non è anteriore a quello che poi Kant porrà nell'*Opus postumum*, ma ne è piuttosto la conseguenza più importante e radicale. Opponendosi perciò tanto all'interpretazione di Mathieu, che vuole la terza *Critica* confutata dall'*Opus postumum*<sup>23</sup>; quanto a quella di Lehmann, che in essa vede all'inverso un primo livello di trattazione del problema, poi ulteriormente sviluppato nei manoscritti kantiani successivi al '96<sup>24</sup>.

Delle due, storicamente, è più attinente la seconda: Kant si pone il problema della derivazione del passaggio dai princìpi metafisici alla fisica solo nel momento in cui ha posto a tema l'empiricità e ha trovato carente la coerenza dei momenti della propria costruzione. Ma ciò non vuol dire che dal punto di vista problematico la progressione storica non debba essere invertita: al punto che non solo la *Kritik der Urteilskraft* può essere la conclusione necessaria dell'*Opus postumum*, ma che la stessa *Critica della ragion pura* dev'essere coinvolta in questo movimento, e pertanto riletta – *se non riscritta* – sulla base della riformulazione del “principio dell'idealismo trascendentale” che la

---

<sup>22</sup> Cfr., solo a titoli d'esempio, E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 64, che parla di una «autocritica dello stesso Kant [al concetto di “trascendentale”], quale si delinea a partire dalla *Kritik der Urteilskraft*», ed E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio di Kant*, Unicopoli, Milano 1998<sup>2</sup>, pp. 28-34, che sostiene l'emergenza della terza *Critica* dalla problematica epistemologica affrontata dalla prima.

<sup>23</sup> Cfr. V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., pp. 47-49, 246-253.

<sup>24</sup> Cfr., per ciò, G. LEHMANN, *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*, in ID., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin 1969 (tesi di abilitazione sostenuta nel '39), anche se queste tesi furono moderate negli anni successivi. Un esempio si trova nell'articolo ID., *Zur Problemanalyse von Kants Nachlaßwerk*, «Il Pensiero», VI, 1961, pp. 5-27, 137-163; tr. it. *Analisi del problema dell'Opus postumum di Kant*, di A. Cantoni, ivi, pp. 117-136, 238-260.

problematica dello *Übergang* ha portato a maturazione<sup>25</sup>. – Il percorso interpretativo così descritto va in tal modo dalla *Critica della ragion pura*, passando per i *Metaphysische Anfangsgründe* e l'*Opus*, alla *Critica della ragion pura* (riletta alla luce dell'*Opus*); e da questa, implicitamente, alla *Critica del Giudizio*. E cioè, tematicamente, da una prima statuizione del trascendentale alla sua rimessa in discussione, grazie alla sua messa in relazione con l'empiricità – così da aprire una via, a sua volta, da questa all'effettiva costruzione dell'empiria.

L'oggetto “costruzione estetica del mondo” è con ciò situato nell'oggetto “Kant” e riportato alla sua occasione. Ne è mostrato il nesso e l'originaria coappartenenza. Senza chiarire tuttavia l'uso della parola forse più problematica che compare in questa dicitura, e che dà accesso alla *dimensione* della nostra analisi: cioè di “mondo”. Se la caratterizzazione della costruzione empirica come “estetica” è infatti già acquisita, *a un primo livello*, grazie al riferimento all'evidenza, il fatto che a esser costruito (o a costruirsi) sia *il mondo* è invece ancora fuori quadro. Alla prima occorrenza di questa dicitura, la parola “mondo” è stata sin da subito sostituita da “empiria”. Cosa che fa già pensare a una sostanziale equivalenza tra i due termini, tanto più rilevante quanto più si riconosce che essi sono semanticamente molto differenti e hanno per Kant, quando li usa, significati divergenti da quelli con i quali li si intende oggi.

---

<sup>25</sup> Un tentativo in questa direzione è stato fatto, seppur con risultati discutibili, da B.W. HALL, *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus postumum*, Routledge, New York-London 2015, testo nel quale l'autore prova a tornare su problemi della prima *Critica*, quali quello della sostanza, dell'affezione e della Cosa in sé, alla luce delle tarde teorie kantiane. Ora, lodevole per la scelta di intendere l'*Opus* come punto di arrivo del percorso teoretico della filosofia kantiana, alla luce del quale leggere il suo sviluppo complessivo, questo tentativo porta a risultati discutibili perché influenzato da polemiche proprie unicamente alla letteratura secondaria ed estranee a Kant. Un esempio è la pretesa ambiguità del concetto kantiano di sostanza, ivi, pp. 36-70, discussa in risposta al dibattito anglosassone tra J. BENNETT, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, New York 2016, pp. 194-214; J. VAN CLEVE, *Substance, Matter and Kant's first Analogy*, «Kant-Studien», 70, 1979, pp. 149-161, ripreso in: ID., *Problems from Kant*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 105-121, da cui cito; H.E. ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, New Haven-London 2004, pp. 236-246, che pure distingue i diversi livelli, e P.F. STRAWSON, *Kant on Substance*, in ID., *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford University Press, New York 1997, pp. 268-279. Dibattito che poggia sulla mancata comprensione della funzionalità logica delle categorie, e che si scioglierebbe se solo si tenesse a mente quella rivoluzione moderna del concetto di sostanza – “funzionalizzato” e perciò reso mero operatore logico di determinazione di un fenomeno, in grado di servire tanto per la sedia, quanto per il c.d. *backdrop*, per lo sfondo assoluto, la natura, la materia –, sulla quale si è soffermato kantianamente E. CASSIRER, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1999 (sulla sostanza tornerò, infra §§ 3, 10). – Ma questo è solo un esempio. Il vero difetto del testo di Hall è che manca di una comprensione globale della filosofia kantiana, e perciò confonde termini e piani distinti da Kant con grande attenzione, per di più continuando a interpretare Kant in senso psicologista.

“Empiria (*Empirie*)”, addirittura, non è termine di Kant. Le occorrenze di questa parola nel *corpus* delle sue opere sono talmente scarse, se ci sono, che il *Kant-Lexikon* non la segnala; riportando invece l’aggettivo “*empirisch*”, e chiarendo subito che si intende: «“riferito all’esperienza”»<sup>26</sup>. Vi è così “un lato empirico” dell’esperienza: e cioè un’intuizione, una rappresentazione o un concetto *empirici*, che sono tali solo in virtù di un riempimento materiale (dove resta del tutto indeciso cosa ciò significhi) che li contrappone a un’intuizione, a una rappresentazione e a un concetto *puri*. Ma in generale non c’è una empiria. C’è l’*Erfahrung*, l’esperienza. Mentre, se si vuol trovare un uso filosofico del termine che le corrisponda, bisogna guardare a Fichte o a Schelling, e alla riformulazione (dal punto di vista teoretico tutt’altro che innocente) che questi hanno dato della *Ragion pura*<sup>27</sup>. Il quadro di riferimento con ciò muta. E muta ulteriormente se si considera l’ipotizzata equivalenza con il “mondo”.

“*Welt*”, infatti, a differenza di “*Empirie*”, è un termine che Kant usa ricorrentemente e per definire aspetti cruciali della sua filosofia. Nella *Kritik der reinen Vernunft*, egli precisa, «la parola “mondo”, intesa nel senso trascendentale, significa la totalità assoluta del complesso delle cose esistenti [*des Inbegriffs existierender Dinge*]»<sup>28</sup>; «l’oggetto di ogni possibile esperienza»<sup>29</sup>; o ancora, come idea, il concetto razionale che «contiene l’unità assoluta della *serie delle condizioni del fenomeno* [*der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen*]»<sup>30</sup>. Ma in generale, nei suoi composti, non è inusuale che Kant parli di un *Weltbau*, di un *Weltraum*, di una *Weltgröße* o, persino, della filosofia come *Weltweisheit*<sup>31</sup>. I significati di mondo spaziano così dall’indicazione di una cosmicità (nei composti) a un senso invece più tecnico (trascendentale); ma, in generale, fanno

---

<sup>26</sup> D. DOHRN, “*empirisch*”, in M. WILLASCHECK ET AL. (a cura di), *Kant-Lexikon*, De Gruyter, Berlin 2015, p. 497, ivi, pp. 497-499 per l’intera voce. Segnalo però che in EE, Ak XX, 214; tr. it. p. 89 Kant usa l’espressione «das Empirische», «l’*empirico*», per riferirsi al particolare dato nella natura, e che in *Prol*, Ak IV, 306; tr. it. p. 123 e FM, Ak XX, 276; tr. it. p. 84 essa ricorre come sinonimo di “sensazione”, per indicare, cito dall’ultimo testo, «ciò per cui un oggetto viene rappresentato come dato secondo la sua esistenza».

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio LT-1, e in merito A. BERTINETTO, *L’essenza dell’empiria. Saggio sulla prima Logica trascendentale di J.G. Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli 2001. A testimonianza della mutazione del senso dell’empirico sin dall’inizio del pensiero fichtiano, cfr. F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979, p. 42, dove questi nota come Fichte estenda anche all’intuizione empirica il processo costruttivo che Kant limitava invece all’intuizione matematica.

<sup>28</sup> KrV A 419, B 447; tr. it. p. 646.

<sup>29</sup> Ivi, A 605, B 633; tr. it. p. 877.

<sup>30</sup> Ivi, A 334, B 391; tr. it. p. 579. I corsivi nell’italiano sono di Kant; nel tedesco li ho tolti io.

<sup>31</sup> Per una panoramica sull’intero plesso semantico, cfr. M. WILLASCHECK ET AL. (a cura di), *Kant-Lexikon*, cit., pp. 2612-2631. In merito, cfr. invece S. MARCUCCI, *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di C. La Rocca, ETS, Pisa 2010, pp. 227-242.

riferimento a una “complessività” o “totalità” del dato che serve da concetto-limite della composizione del dato stesso. In ciò l’empiria non è inclusa che nel riferimento al dato e alla datità, o al fenomeno, e proprio perciò viene sopraffatta dal momento dell’unità e della sintesi, di cui il mondo deve rappresentare la totalità. Si tratta pertanto, sì, per fare riferimento all’interpretazione heideggeriana, di un concetto che «sta, per così dire, *tra* la “possibilità dell’esperienza” e “l’ideale trascendentale”»<sup>32</sup>. Ma non ancora *della trascendenza*: del mondo come «*das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt*»<sup>33</sup>. – La *Bedeutung*, il *significato*, rimane nella spiegazione kantiana, *sembra*, non tematizzato: imputato all’intuizione e alla datità che questa offre, e cioè proprio *all’empirico*. L’equivalenza tra il mondo e l’empiria va intesa pertanto in quest’ottica, in questo non casuale riferimento a Heidegger, come la vera congiuntura e dimensione problematica che il nostro lavoro vuol provare a guadagnare.

Il termine “mondo” utilizzato nell’espressione “costruzione estetica del mondo” non indica perciò il concetto kantiano, o l’idea cosmologica di cui la prima *Critica* enumera le antinomie, ma *la mondità heideggeriana*: «il complesso di rimandi [*Verweisungszusammenhang*] che, in quanto significatività [*Bedeutsamkeit*], costituisce l’essenza del mondo [*Weltlichkeit*]»<sup>34</sup>. E cioè l’apertura di senso propria dello stesso essere dell’esserci, in cui questo è e che costituisce la precomprensione dell’essente nella quale esso si muove. – Se la *Critica della ragion pura* sembra fornire in tal senso l’intelaiatura logica o categoriale dell’esperienza, la tematizzazione dell’empiria (o del mondo) vuol dire la ridiscussione del rapporto che lega quell’intelaiatura alla sua fatticità (per Heidegger: esistenziale). Come dire, per riprendere i termini già usati per definire la questione: della relazione tra trascendentale ed empirico, tra logico ed “estetico”, tra *a priori* e *a posteriori*.

---

<sup>32</sup> HGA IX, 152; tr. it. p. 109. Come dire: tra la strutturazione formale dell’esperienza e il complesso della *realitas*.

<sup>33</sup> HGA IX, 157; tr. it. p. 113: «ciò a partire da cui l’esserci *si dà a significare*». Il brano per intero suona: «Welt als Ganzheit “ist” kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*»: «Il mondo in quanto totalità non “è” un ente, ma ciò a partire da cui l’esserci *si dà a significare* [Volpi: “dà da intendere a se stesso”] a che ente e come si *può* relazionare». – Sul concetto heideggeriano di trascendenza, si veda V. VITIELLO, *Alla radice dell’intenzionalità. Husserl e Heidegger*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, il melangolo, Genova 2006, pp. 127-154.

<sup>34</sup> SuZ, 88; tr. it. p. 114. In merito a questo concetto di mondo, ritengo necessario rinviare sin da ora a V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo*, cit., nello specifico pp. 74-78; e a V. COSTA, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003 – studi entrambi sottintesi, d’ora in avanti, pur nella loro differenza, per la ricostruzione dello sviluppo del discorso heideggeriano.



Una tale impostazione, che trae da Heidegger la dimensione del proprio confronto con la *Critica*, può facilmente far pensare che la *Auseinandersetzung* con Kant che ne risulterà sarà “heideggeriana”. Questo sospetto dev’essere smentito sin da adesso – dato che forse nessuna delle letture di Kant prese in esame è tanto lontana dalla nostra, nei fondamenti, quanto quella; e richiede che si spieghi, come parte integrante della descrizione della dimensione problematica, in che senso il significato e il mondo vengono assunti, insieme alla tradizione da cui sono tratti. Una tale acquisizione del problema della “mondità” indica in effetti che l’ambito in cui si vuole provare a riproporre la questione centrale della filosofia kantiana è quello a noi più prossimo: è la fenomenologia, con la sua condanna, talvolta non motivata, dell’impostazione trascendentale<sup>35</sup>; è la distruzione della metafisica e della tradizione<sup>36</sup>; è, inoltre, l’affermazione del “discorso” e del linguaggio come ambito preferenziale di analisi seguita al *linguistic turn*<sup>37</sup>. Tutti questi indirizzi teorici sono, heideggerianamente, il nostro *Blickstand*. – Che è “nostro” perché noi tutti, oggi, abbiamo a nostra presupposizione le svolte che il pensiero filosofico ha subito negli ultimi duecento anni.

Ovviamente, di un lasso di tempo tanto ampio sono da tener presenti solo quei termini di confronto che hanno una connessione evidente con lo stesso Kant, col nostro oggetto o con l’angolo prospettico dal quale si prova a considerarlo. Dunque Heidegger, in primo luogo; quella che può esser definita, a grandi linee, l’interpretazione linguistico-semantica di Kant; e infine l’idealismo, nella misura in cui l’empiria è stata elevata a questione filosofica dalla sua ricezione del kantismo.

E qui è opportuno aprire un’ulteriore parentesi relativa al modo in cui le si farà interagire. Stante, infatti, che il confronto con Heidegger serve in generale da più precisa definizione della dimensione problematica, la lettura di Kant che offriremo procedendo sarà sempre più improntata dal riferimento all’idealismo. Fichte, Hegel e Schelling

---

<sup>35</sup> Faccio qui solo un esempio: E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., pp. 64 sg. o p. 152, che scrive: «apparentemente oggi non c’è più bisogno di motivare con ponderate ragioni il rifiuto della problematica kantiana del trascendentale» (ivi, p. 64), motivandolo, per ciò che lo riguarda, con la sua riduzione all’istanza trascendentale fenomenologica husserliana.

<sup>36</sup> Cfr. SuZ §6, 19-27; tr. it. pp. 33-41.

<sup>37</sup> Dal punto di vista “continentale”, cfr. per adesso la sola posizione di J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, cit. e ID., *Le différend*, cit., p. 11; tr. it. p. 13, dove Lyotard si colloca da sé nel contesto del “*tournant langagier*”; e, in generale, l’antologia che ha reso celebre l’espressione: R. RORTY (a cura di), *The Linguistic Turn. Essays in philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1992<sup>2</sup>.

serviranno progressivamente “da reagenti a Kant” in positivo e in negativo. In positivo: in quanto hanno spesso radicalizzato aspetti teoretici che in Kant erano solo abbozzati, *in nuce*. In negativo, invece: perché il confronto con la critica kantiana per loro non è mai indipendente dalla speculazione personale, e alla luce di questa prende vie distanti o opposte da quelle che imbecca il criticismo. In questo senso, il ricorso all’idealismo rappresenterà nel corso del lavoro una *Auseinandersetzung* nella *Auseinandersetzung* – rispetto alla quale le interpretazioni linguistiche di Kant servono infine a svolgere una funzione mitigante o di “messa a terra”. Queste sono infatti più attinenti e attente ai testi; offrono posizioni problematiche più specifiche e a tratti minuziose di quelle delle letture “metafisiche”, avvezze ad andare direttamente a quello che ritengono essere il cuore del problema e a sorvolare su aspetti che ne possono invece mutare anche radicalmente la configurazione (esempio: lo stesso problema del concetto empirico); e hanno già accesso, nel linguaggio, come loro presupposto, alla dimensione del significato e della significatività che altrimenti in Kant può sembrare assente.

## **§2. Ricognizione preliminare della dimensione problematica: l’interpretazione linguistica della critica kantiana, Heidegger e l’orizzonte ermeneutico della “mondità”**

L’indicazione appena data della tradizione all’interno della quale ci inseriamo e della bibliografia di riferimento dà già occasione di operare una prima ricognizione della dimensione problematica che si è aperta con la posizione della questione del nesso tra trascendentale ed empiria. Per accedere del tutto a essa è sufficiente chiedersi quale sarà il senso in cui si farà riferimento alla bibliografia. Dato che, anche solo a una prima occhiata, sembra quanto meno arduo oscillare tra gli idealisti, Heidegger e la semiotica, assumendo come termine d’intersezione “solo Kant”.

Le interpretazioni del criticismo che queste tre correnti di pensiero offrono sono infatti sotto molti aspetti divergenti e dipendono da assunti e obiettivi spesso opposti, che possono far sembrare anche arbitrario il loro accostamento. Nei fatti, quest’ultimo dipende invece dalla stessa prospettiva assunta nei confronti del problema – heideggerianamente: dalla *Blickrichtung* (per rifarci a quella distinzione metodica messa tra parentesi all’inizio, e che invece ci si sta imponendo da se stessa) –, e va mostrata

dunque direttamente in riferimento a esso. Anticipando, si vedrà con ciò che la lettura heideggeriana e quella linguistica di Kant condividono lo stesso orizzonte, definibile ermeneutico. Che lo intendono in senso “opposto”. E che con questo mancano di rilevare che l’ontologia critica rende possibile anche un altro tipo di considerazione della dimensione logica dell’esperienza, che ha trovato non meramente nelle interpretazioni idealistiche di Kant, ma *nell’idealismo in quanto tale* una posizione peculiare. È questa che proveremo a far interagire con la dimensione critica. In direzione d’una riproposizione del problema della mondità che abbia i mezzi per dedurre la stessa significatività che la lettura linguistica di Kant e Heidegger danno per presupposta.

Ora, volendo definire in modo più preciso la dimensione problematica, la *Blickrichtung* e, per essa, anche la *Sichtweite*, l’estensione della vista che il lavoro vuole avere, iniziare dalle letture linguistiche di Kant offre più di un vantaggio. Primo fra tutti, quello di mettere in questione il modo oggi corrente di intendere Kant e la filosofia. E, secondo, quello di porsi per suo tramite direttamente al livello della relazione tra trascendentale ed empiria. Pensato il primo come condizione di possibilità della seconda, l’interpretazione linguistica di Kant intende infatti il categoriale come già rivolto all’utilizzo effettivo, concreto della nostra comprensione delle cose, e perciò all’empirico. Ne fa una struttura significativa, e trova quindi già dischiuso in esso tanto il linguaggio, quanto la determinazione dell’oggettualità e degli oggetti.

Hogrebe, che a questa interpretazione ha dato inizio, è a tal proposito eloquente. La sua concezione dell’analisi trascendentale si determina in effetti grazie alla definizione del categoriale come insieme delle «“regole costitutive” o “della costituzione”»<sup>38</sup> del «quadro intenzionale»<sup>39</sup> della significazione. Vede in esse la “trama strutturale” della *Verfassung*, della *costituzione* del «significato di qualcosa *in quanto* qualcosa»<sup>40</sup>. E può dare così alla logica trascendentale il senso di una «teoria della costituzione del mondo dell’esperienza»<sup>41</sup>, che presuppone l’esperire stesso come caratterizzato “essenzialmente” da una «significanza (*Bedeutsamkeit*)»<sup>42</sup> (si noti il termine

---

<sup>38</sup> W. HOGREBE, *Per una semantica trascendentale*, tr. it. di G. Banti, Officina, Roma 1979, p. 32.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 52 (l’originale tedesco tra parentesi è riportato come citato nella tr. it. stessa).

heideggeriano) che il trascendentale ha per scopo di dedurre. – Gli è così possibile tradurre direttamente il problema dei giudizi sintetici *a priori* nella domanda: «come è possibile in generale l’oggettività dei giudizi empirici?»<sup>43</sup>, e riarticolare il rapporto tra la prima *Critica* e la terza sulla base della distinzione tra *il significato*, in quanto tale, e *i significati*. Ma con una premessa implicita fondamentale: il giudizio, cui con ciò si guarda come unità di misura basilare, dev’essere inteso infatti come *già significante*. Per leggere la logica trascendentale come una forma di semantica occorre che il σημαίνεiv dell’ente sia assunto come immediato e in sé indubitabile, e che si riconosca all’ontologia non lo statuto di comprensione del puro essente in quanto essente, e cioè, *in primo luogo* del suo *esser-essente*, ma quello di una teoria dell’ente *in quanto tale*. In quanto è *ente*, cioè, ed è *quell’ente* che è: determinato per la sua sostanza o essenza. Si tratta di una premessa aristotelica di grande rilevanza<sup>44</sup>. Che non viene meno solo perché si ritiene il trascendentale giustificare questa costituzione – che resta radicalmente fattuale<sup>45</sup> –; e anzi si acuisce man mano che l’interpretazione linguistica si sviluppa, passa a considerare l’intersoggettività del significativo<sup>46</sup>, e perviene alla coscienza che il linguaggio è l’unico vero orizzonte di comprensione<sup>47</sup>.

Quando La Rocca recupera le lezioni di *Logica* kantiane mostrando che Kant intende con giudizio l’enunciato e che la critica, presupponendo il linguaggio come filo

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 27.

<sup>44</sup> Cfr. nello specifico ARST., *Metaph.*, IV 3 sg., 1005a 19-1009a 5; tr. it. ARISTOTELE, *Metafisica*, di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 135-151, e, sul σημαίνεiv dell’ente e sul principio di contraddizione, almeno: V. VITIELLO, *L’ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 84-86; E. BERTI, *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Morcelliana, Brescia 2012, Cap. IV, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, pp. 73-107; e, più ancora, L. LUGARINI, *L’orizzonte linguistico del sapere in Aristotele e la sua trasformazione stoica*, «Il Pensiero», VIII, 3, 1963, pp. 327-351, nonché l’essenziale monografia di W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, tr. it. di C. Gentili, Rosenberg&Sellier, Torino 2018.

<sup>45</sup> Nel senso in cui muove a Kant quest’accusa Fichte, cfr. WL 1804-II, 28-30; tr. it. pp. 84-88.

<sup>46</sup> Cfr. lo stesso W. HOGREBE, *Per una semantica trascendentale*, cit., pp. 125-139.

<sup>47</sup> Per il che cfr. ad esempio M. RIEDEL, *Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 2, 1982, pp. 1-15. – Per un’indicazione più precisa dei testi in cui si è sviluppata fino alla fine del secolo scorso l’interpretazione linguistica di Kant, si veda invece C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 15, nota 6 – testo che è per noi termine di confronto preferenziale, nonostante le differenze di vedute su cui ci soffermeremo a breve, per il fatto che La Rocca per primo ha esplicitamente cercato in Kant e nella *Critica della capacità di giudizio* la fondazione di un’«ontologia del “mondo”» (ivi, p. 24; per la trattazione estesa della cosa, cfr. ivi, pp. 228-233). L’unico precedente che mi è noto è quello di K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn 1986<sup>2</sup>, che prende esplicitamente da Husserl e Heidegger per individuare in Kant una prima posizione di quel problema del mondo che il ‘900 a elevato a questione necessaria della filosofia. Si tratta da questo punto di vista di un termine di confronto essenziale per la nostra prospettiva. Il quale, essendo tuttavia per buona parte già interno all’orizzonte che qui vogliamo guadagnare, non trova in questo studio il momento più adatto alla propria discussione.

conduttore, può essere letta come una «grammatica trascendentale»<sup>48</sup>, con ciò egli non sta soltanto facendo per Kant quello che Wieland ha fatto per Aristotele: sta portando alle estreme conseguenze l'intera interpretazione linguistica del criticismo. Più che essere il momento costitutivo dell'essente – la pro-posizione dell'essere e la sua oggettivazione “meramente in quanto essente”<sup>49</sup> –, il giudizio è assorbito in questo quadro all'interno linguaggio. Si fa parola, discorso, *enunciazione*. In un senso in sé così immediato che la stessa critica non sente più il bisogno di mettere in discussione né il significato, né il linguaggio stesso. In quanto analisi trascendentale, essa offre la deduzione di questo fatto nel senso che Kant chiama *oggettivo*<sup>50</sup>: mostrando cioè che non è possibile esperienza che non sia “grammaticalmente” e “semanticamente” strutturata, e che perciò il linguaggio e la stessa significazione sono *validi oggettivamente*. – Ma con questo non dice nulla né sul *perché*, né sul *donde* del linguaggio. Certo, «l'*Analitica* viene a delineare una ontologia delle *condizioni di senso* dell'uso delle forme del linguaggio, che muove dal linguaggio per risalire alle sue implicite assunzioni ontologiche»<sup>51</sup>, e in questo senso lo deduce e per suo tramite definisce l'ente. Ma proprio per questo, le assunzioni restano pur sempre *sue: del linguaggio*. Il quale, lungi dall'essere assunto solo come «*primum metodico*»<sup>52</sup>, si amplia a dimensione della stessa critica, fino a ridurla a sé.

Il linguaggio non è con ciò dedotto *soggettivamente*, esponendo quindi l'interpretazione linguistica alla stessa obiezione che muovevano a Kant gli idealisti, quando affermavano che qualsiasi deduzione che non sia anche soggettiva è in sé

---

<sup>48</sup> *Metaphysik* L2, Ak XXVIII, 576 e, in merito, la lettura data da C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., pp. 46-53.

<sup>49</sup> Sulla cosa, cfr. infra, §3.

<sup>50</sup> Il riferimento è ovviamente alla distinzione tra deduzione oggettiva e deduzione soggettiva che Kant fa, rispetto alle categorie, in KrV A XVI sg.; tr. it. p. 17, che intendo qui in un modo molto largo, prescindendo da come questa pagina è stata letta dalla letteratura secondaria. Se si prende infatti tale distinzione in senso per così dire anfibolico, *metodologico*, per riferirsi a due diverse specie di dimostrazione, che provano l'una la validità oggettiva, l'altra invece la *Entstehung* o, come Kant stesso scrive riguardo alle Idee, la «*subjektive Ableitung*», la «derivazione soggettiva» (KrV A 336, B 393; tr. it. p. 581, modificata) di un momento logico-trascendentale, essa può essere applicata in generale a qualsiasi struttura di pensiero per cui si costituisca *mediatamente* l'esperienza. In questo senso, una deduzione soggettiva può essere richiesta tanto per le categorie, quanto per il linguaggio o per le Idee – o, come pretendono Fichte e Schelling, anche per l'intelletto stesso; trovando il proprio limite soltanto in forme, concetti e funzioni che, per essere dedotti, presupporrebbero già, come il principio aristotelico di non-contraddizione, la propria applicazione (cfr. ivi, B 145 sg.; tr. it. pp. 259, o, ancora, ivi, A 448, B 476; tr. it. p. 681; e, *soprattutto*, *Prol*, Ak IV, 319; tr. it. p. 151; per il riferimento ad Aristotele, cfr. invece ARST., *Metaph.*, IV 4, 1006a 5-11; tr. it. p. 139).

<sup>51</sup> C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 20.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 16.

incompiuta<sup>53</sup>. Ovviamente a questa si può rispondere, come si fa di solito, che l'ontologia critica non è "costruttiva" ma "analitica", e che quindi la dimostrazione della validità oggettiva è sufficiente<sup>54</sup>. Il pensiero (o il linguaggio) da cui si parte fattualmente è legittimato nelle sue pretese dal riconoscimento che quel fatto è necessario per la determinazione dell'orizzonte esperienziale, aggiungendo a ciò che è assenza di giudizio (Kant dice «stupidità»<sup>55</sup>) chiedere il perché dell'orizzonte stesso, dato che da esso non si può uscire<sup>56</sup>. Resta un fatto, nondimeno: che una cosa è dire che l'orizzonte "oltre il quale non si può saltare" è la *coscienza* – o *il pensiero*; tutt'altra che a esserlo è *il linguaggio*. In un senso molto più ampio bisogna dire che non è lo stesso chiedersi "come è possibile che ci sia un'esperienza?" o "com'è possibile che ci sia un'esperienza *linguistica*?". Dato, se non altro, che la specificazione, per cui l'esperienza su cui ci si interroga è *linguistica*, restringe il problema e lo orienta preliminarmente in una direzione tale da marginalizzare (o escludere) lo stesso *esserci* dell'esperienza e il suo *essere esperienza*. L'interrogazione che mette in discussione questi è, all'inverso, più comprensiva: potendo ben darsi che tra le condizioni di possibilità dell'esperienza ci sia il suo essere *linguistica*; e più restrittiva: in quanto la linguisticità perde con questo la sua funzione di *Leitfaden* e viene a essere parificata alle altre eventuali condizioni. Certo, in tal caso va spiegato in che senso il giudizio possa essere assunto a filo conduttore della deduzione delle categorie in quanto forme e concetti fondamentali del pensiero; perché e in che senso Kant si rivolga alla logica generale per definire la logica trascendentale; e, infine, per quale motivo il linguaggio si imponga in modo così evidente e pervasivo quale elemento fondamentale

---

<sup>53</sup> Mi limito qui soltanto ad alcuni esempi. Rispetto a Fichte: EEWL, GA I.4, 200-203; tr. it. pp. 61-65 e L. PAREYSON, *Fichte*, cit., pp. 136-139, che nota che l'intera parte teoretica della *Grundlage* può essere intesa come un tale tentativo di deduzione genetica delle categorie. Mentre per Schelling cfr. MV, SW I.10, 79; tr. it. p. 124 (anche se, in un altro passo dello stesso testo, ivi, 62 sg.; tr. it. p. 108, Schelling stesso riconosce l'impossibilità di una deduzione genetica delle categorie) o ancora gli accenni, più o meno espliciti, in AU, HkA I.4, 135, 143; tr. it. pp. 65, 71 e STI, HkA IX.1, 211 sg.; tr. it. pp. 369-371. Per quanto riguarda Hegel, che meriterebbe un discorso a parte, una critica simile può essere ricostruita accostando invece WdL, W V 59; tr. it. pp. 45 sg. (dove Hegel parla d'una corrispondenza parziale della sua Logica oggettiva alla logica trascendentale, rimproverando a Kant di lasciar cadere quel lato di quest'ultima per cui essa si volge al proprio contenuto e costruisce il riferimento del concetto all'oggetto) a ivi, W VI, 245; tr. it. p. 652, in cui la Logica oggettiva viene definita da Hegel, proprio per la costituzione in essa del riferimento all'oggetto, «*esposizione genetica del concetto*».

<sup>54</sup> Cfr. ad esempio J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger*, § 23-29, p. 38; tr. it. *Lezioni sull'Analitica del sublime*, a cura di A. Branca, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 93 sg. e D. HENRICH, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in E. FÖRSTER (a cura di), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford University Press, Stanford 1989, pp. 29-46.

<sup>55</sup> KrV A 133, B 172, nota; tr. it. p. 297.

<sup>56</sup> Cfr. i su citati ivi, B 145 sg.; tr. it. p. 259 e *Prol*, Ak IV, 319; tr. it. p. 151.

della riflessione. Ma queste sono domande che il problema ontologico, se portato *sull'essere*, impone a prescindere.

Sebbene sia evidente che non c'è essere che non sia “significato”, che i significati sono solo “nei giudizi”, e che qualsiasi giudizio, qualsiasi proposizione dell'ente avviene linguisticamente – proprio *tale evidenza* deve, a sua volta, far riflettere e diventare oggetto di critica e di deduzione<sup>57</sup>. Occorre chiedersi perché l'esperienza sia linguistica e quali dei due termini sia quello determinante l'altro: se l'esperienza o il linguistico. Sospendendo perciò l'adesione alla tesi per la quale sembra essersi deciso il nostro tempo: che prioritario è il linguaggio come orizzonte discorsivo di comprensione dell'ente<sup>58</sup>; e verificando se la preposizione dell'empirico al linguistico non possa fornire una differente chiave d'accesso alla fenomenalità.

Anche questa strada, questo accesso all'ente vuole significare il ritorno alla mondità. In quanto per Heidegger quel presupposto che in Hogebe si è visto essere implicito – quello della determinazione semantica dell'ente – viene enunciato, presupposto e posto nel circolo ermeneutico, come un carattere dell'esserci legittimato, sembra, proprio dalla immediata identità tra l'esserci e il proprio essere-nel-mondo. Heidegger e le letture linguistiche di Kant condividono in tal senso il medesimo orizzonte. Si pongono entrambe entro un'apertura preliminare dell'essente della quale occorre spiegare la struttura. Solo che, mentre nell'un caso, quello di La Rocca, ad esempio, alla fine a essere determinanti sono il linguaggio e l'interpretazione<sup>59</sup>, in Heidegger la priorità dev'essere assegnata al significato in quanto apertura dell'orizzonte stesso.

In entrambi i casi, infatti, il linguaggio (heideggerianamente sarebbe meglio dire: il discorso<sup>60</sup>) è l'unico orizzonte di comprensione dell'essente. È parlando, nel λόγος che si fa esperienza esplicita di *che cos'è* l'ente che si incontra: è il linguaggio a *determinare* l'essenza delle cose<sup>61</sup>. E tuttavia, mentre la critica linguistica intende con ciò che il

---

<sup>57</sup> Cfr. HGA XXI, 141; tr. it. p. 94.

<sup>58</sup> Cfr. SuZ, 32-34; tr. it. pp. 47-49.

<sup>59</sup> Cfr. C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., pp. 120-140.

<sup>60</sup> Per il concetto heideggeriano di *Rede*, discorso, e la sua differenza dalla *Sprache*, cfr. SuZ, § 34, 160-166; tr. it. pp. 197-204; in merito: L. AMOROSO, *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al §34 di Sein und Zeit di M. Heidegger*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III, 4, 1976, pp. 1263-1275.

<sup>61</sup> Cfr. HGA XXI, 153-161; tr. it. pp. 102-108.

linguaggio è l'orizzonte ultimo in cui solo è possibile il significato<sup>62</sup>, nel piano ermeneutico heideggeriano questo rapporto è originariamente determinato dal darsi dell'essente. Le *Vorlesungen* del *Wintersemester* '25-26 dedicate alla logica filosofica (durante le quali Heidegger è condotto per la prima volta, dalla sua impostazione, al confronto con la *Critica* kantiana)<sup>63</sup> hanno per obiettivo, infatti, di dimostrare che la comprensione della verità a partire dalla *Aussage*, dall'enunciazione, è in realtà un «fenomeno derivato»<sup>64</sup>, che dipende essenzialmente da un contesto significativo cui dà espressione.

“Prima” della «verità-λόγος»<sup>65</sup> vi è per Heidegger una «verità-voũς»<sup>66</sup>, l'apertura del significato<sup>67</sup>, nella quale il discorso si muove già da sempre. Che è atematica e antepredicativa<sup>68</sup>. Ma sulla quale si fonda in generale qualsiasi enunciazione, perché la *che cosa* che in essa viene espresso non dipende dall'enunciazione o dalla predicazione che lo riconosce, ma da un “*Als*”, da un *in quanto*, in sé molto *più prossimo*, immediato, che si impone come struttura *ermeneutica* fondamentale già all'interno del commercio con le cose. «La lavagna, infatti, è presente in carne ed ossa, in senso vero e proprio, nella più propria effettiva presenza che essa possa mai avere, proprio quando la si usa in quel

---

<sup>62</sup> Cfr. C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., pp. 52 sg. – Tralascio qui intenzionalmente il capovolgimento (sembra radicale) di prospettiva che accadrebbe nel pensiero heideggeriano con HGA XII, dato che un suo chiarimento imporrebbe un'analisi dettagliata del senso in cui la c.d. *Kehre* inverte il rapporto tra essere ed esserci. Sono propenso a credere, in realtà, che ciò non muti di molto il quadro teorico delineato in SuZ, o che lo faccia al più in senso “prospettico”: guardando al rapporto essere-esserci non *dall'esserci*, ma *dall'essere*. Che SuZ, come sostiene Vitiello, rimanga a prescindere il vero orizzonte heideggeriano di comprensione dell'essere (cfr. V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Argalia, Urbino 1976: la Conclusione, ivi, pp. 467-479 e in particolare p. 470). Ma ciò è inessenziale, nel contesto di questa ricerca. Dato che qui si tratta di Kant e che le basi della sua interpretazione da parte di Heidegger vengono gettate nella prima “fase” del suo pensiero, a noi è sufficiente fermarci a essa prescindendo da una ricostruzione accurata dell'evoluzione della concezione heideggeriana del linguaggio (per un esame della quale, cfr. qui soltanto F. DASTUR, *Heidegger. La question du Logos*, Vrin, Paris 2007). Non ritengo tuttavia superfluo dare il polso dell'apparente capovolgimento rinviando a una glossa manoscritta di Heidegger a un passo di *Sein und Zeit* che afferma che il linguaggio è possibile solo sulla base della significatività. Nella glossa egli commenta: «Non vero. Il linguaggio non è costruito sopra, ma è l'essenza originaria della verità in quanto Ci» (SuZ, 442; tr. it. p. 113; nell'edizione tedesca il passo annotato si trova a p. 87).

<sup>63</sup> Cfr. in merito almeno: F. VOLPI, “Comincio ad amare realmente Kant”. Heidegger scopre Kant, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, cit., pp. 211-229; ID., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. MICHELI, G. SANTINELLO (a cura di), *Kant a due secoli dalla Critica*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 161-179; e A. FABRIS, *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant, «Teoria»*, 1, 1987, VII, pp. 105-129.

<sup>64</sup> HGA XXI, 112; tr. it. p. 76. Lo stesso pensiero si trova espresso, in modo meno esteso, in SuZ, 33 sg.; tr. it. pp. 48 sg.

<sup>65</sup> HGA XXI, 110; tr. it. p. 74.

<sup>66</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 75.

<sup>67</sup> Cfr. SuZ § 15, 66-72; tr. it. pp. 89-95, e ivi, 85 sg.; tr. it. pp. 111 sg. Si badi che qui “significato” dice quanto “senso” per W. HOGREBE, *Per una semantica trascendentale*, cit., pp. 28, 55.

<sup>68</sup> Cfr. HGA XXI, 144 sg.; tr. it. p. 97. Su questi aspetti della teoria heideggeriana del giudizio cfr. V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., e in particolare, sul senso dell'antepredicatività in Heidegger, ivi, pp. 175-177, 265-272.



che essa è»<sup>69</sup>. Quando si scrive su di essa, vale a dire, durante la lezione. E in quanto ente può diventare oggetto di un'enunciazione solo nel momento in cui un suo aspetto o la sua presenza viene astratta dal contesto d'uso e resa tema («*Worüber*», «intorno-a-che»<sup>70</sup>) di un'enunciazione. – Ma perché possa esserci ed esser-tale, la lavagna non ha affatto bisogno dell'enunciazione. Anzi: «Nell'indicante interpellare [*Im hinweisenden Ansprechen*]: qui la lavagna, là la finestra, gesso, porta, tutto ciò si trova già dischiuso [*liegt darüber Aufschluß*]. E quest'essere-dischiuso in che consiste? Nel fatto che l'ente considerato è scoperto a partire dal per-cui della sua utilizzabilità; è già posto in un'interpretazione – è significato [*es ist schon in eine Deutung gestellt – es ist bedeutet*]»<sup>71</sup>. E, aggiungiamo, mi si fa presente a partire dalla significazione e dall'interpretazione immediata che, nel commercio con esso, se ne appropria.

Perché possa esserci *non il linguaggio*, ma già solo *il logico* (di cui il linguaggio è per Heidegger soltanto la «*Verlautbarung*», «l'espressione fonetica»<sup>72</sup>) è dunque necessario che prima sia *visibile* o *intuibile* la connessione significativa in cui l'ente è già da sempre precompreso. È necessario che ci siano dei nessi per cui gli enti rinviano l'uno all'altro e un "contesto", un *Verweisungszusammenhang*, appunto, che li abbracci<sup>73</sup>; nonché, rispetto alla conoscenza, che a questo "contesto" e al significato si abbia in qualche modo accesso a prescindere dalla predicazione. Il mondo e l'esserci, il significato e il senso devono perciò essere prioritariamente e originariamente "schiusi" e articolati in una verità (*Erschlossenheit*, ἀλήθεια) in cui l'ente è già sempre interpretato a partire dalla *Verweisung*, dal rinvio che gli è costitutivo. – Al punto che il discorso potrà valere da orizzonte di determinazione dell'ente, da *Aus-sage*, e-nunciazione del suo che cos'è, soltanto in quanto l'enunciazione stessa esponga nella propria «*Satzgefüge*» o «struttura proposizionale»<sup>74</sup> quella relazione nella quale *e come la quale* l'ente è. Al di sotto dello

---

<sup>69</sup> HGA XXI, 104; tr. it. p. 71. Sulla *Als-Struktur* come struttura ermeneutica fondamentale, cfr. invece ivi, 143-153; tr. it. pp. 95-102.

<sup>70</sup> Ivi, 155; tr. it. p. 104. Ma cfr. anche SuZ, 157 sg.; tr. it. p. 194.

<sup>71</sup> HGA XXI, 144; tr. it. p. 96. Ma cfr. anche SuZ § 13, 59-62; tr. it. pp. 81-84 – in particolare, ivi, 61 sg.; tr. it. p. 83.

<sup>72</sup> HGA XXI, 111; tr. it. p. 75, o, ancora, ivi, 151; tr. it. p. 101, dove il termine è reso con «emissione di voce». E SuZ, 32; tr. it. p. 48, dov'è tradotto invece con «comunicazione».

<sup>73</sup> Cfr. HGA XXI, 146-150; tr. it. pp. 98-100. Sulla strutturazione del *Verweisungszusammenhang*, cfr. invece almeno la ricapitolazione alla fine del §17 di SuZ, 82 sg.; tr. it. p. 107.

<sup>74</sup> HGA XXI, 111; tr. it. p. 75.

«*Aussagesatz*», della «proposizione enunciativa»<sup>75</sup>, e dentro lo stesso *voûç* si pone così una *Gefüge dianoetica* “originaria” in cui l’ente è risolto e definito<sup>76</sup>. Da essa le cose emergono, come *ἔν*, come un uno, aristotelicamente, perché con-poste, poste assieme, *zusammen*, dalla *σύνθεσις* e dalla *διαίρεσις*, dall’interrelazione e dalla disgiunzione dei rimandi che lo collocano e distinguono nel conteso, costituendolo<sup>77</sup>. Trovando perciò non in se stesse, ma *nell’esserci*, nel suo comportarsi o mantenersi in relazione rispetto a esse – nel suo *sich verhalten*, l’unico senso loro possibile. In quanto cose, *πράγματα*, la loro essenza si schiude infatti solo nella prassi – già *da sempre ermeneutica* – che le interpreta in un modo, in un uso e a uno scopo piuttosto che in un altro; e dipende perciò da quegli “atteggiamenti” fondamentali, da quelle *ἔξεις* o disposizioni che l’esserci assume nei loro confronti<sup>78</sup>.

Quest’ultimo passaggio, questo precipitare dell’analisi del mondo nel *Dasein* è quanto la conclude. Dato che, se, da un lato, aggancia all’esserci, in quanto *sensu*, il complesso relazionale in cui sembra che l’ente si risolva, trovando proprio nel *Dasein* come *Worumwillen* – “in-vista-di-cui” e “in-grazia-di-cui”<sup>79</sup> – l’«a-che primario [*das primäre Wozu*]»<sup>80</sup> in cui si arresta la *Bewandtnis*, l’opportunità del mondo<sup>81</sup>. Dall’altro riconosce

---

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, 9; tr. it. p. 8.

<sup>76</sup> Su ciò, cfr. *ivi*, 164-166; tr. it. pp. 110 sg. e la panoramica da Heidegger offerta in HGA XVIII 273-281; tr. it. pp. 301-308. Si tratta, credo, di uno degli aspetti più interessanti e meno discussi dell’interpretazione heideggeriana di Aristotele (su cui cfr. almeno gli studi di F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010 e E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 44-111), in quanto capovolge l’interpretazione che vede nel *voûç* il momento “intuitivo” interno alla *διάνοια*, e situa all’inverso questa in quello. Un accenno in tale direzione si trova in V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, p. 112, che nota che «il passo indietro dal logico al prelogico non toglie al disvelamento la sua struttura connettiva. Al contrario, l’amplia e la rafforza». Anche se questo accenno non viene qui ricollegato direttamente alla lettura heideggeriana di Aristotele.

<sup>77</sup> Cfr., oltre al primo brano citato nella nota precedente, HGA XXI, 189 sg.; tr. it. p. 127. E, per la fonte aristotelica, ARST., *Metaph.*, IX 10, 1051b 2 sg.; tr. it. p. 395, dove Aristotele dice, dell’esser-vero, che *ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι*: «per le cose consiste nell’essere congiunte o separate» (tr. mia).

<sup>78</sup> Il rimando è ovviamente ad ARST., *Nic.*, VI, 1138b 15-1145a 11; tr. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>6</sup> – per l’interpretazione heideggeriana del quale cfr., oltre al già citato HGA LXII, sul quale ci soffermeremo a breve, anche HGA XIX, 21-188; tr. it. pp. 67-217.

<sup>79</sup> Riguardo a questa fondamentale struttura dell’esserci e alla sua doppia valenza e traduzione, cfr. la ricostruzione di V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, cit., pp. 317-320, 329-334.

<sup>80</sup> SuZ, 84; tr. it. p. 109.

<sup>81</sup> Cfr. l’intero §18, *ivi*, 83-88; tr. it. pp. 107-114.

il mondo stesso come una struttura dell'esserci. Come *il suo* Da, il suo "ci", e con ciò lo riconduce all'apertura di senso che l'esserci, esistendo, è<sup>82</sup>.

È questa «*Selbstheit*», questa «ipseità»<sup>83</sup> dell'esserci e del mondo quanto Heidegger si propone di illustrare nel confronto con Aristotele – nelle lezioni del '25-26 sulla logica, e in realtà già dal *Natorp-Bericht*<sup>84</sup>. Ché, volendo fare il percorso inverso rispetto a quello che abbiamo appena visto, la pratica di vita ha, sì, delle strutture fondamentali e dei modi "più appropriati": la φρόνησις, la «fürsorgende Umsicht»<sup>85</sup> che «custodisce nel suo proprio essere il verso-che dell'avere-a-che-fare [*das Worauf des Umgangs*] della vita umana con se stessa e il modo di questo avere-a-che-fare»<sup>86</sup>; e la comprensione, che ha già da sempre a che fare con l'ente e che lo custodisce nel suo proprio essere – la σοφία<sup>87</sup>. Ma questi modi possono costituire in generale un ambito d'intensione dell'essente solo in quanto l'ambito stesso si trovi aperto. E dunque purché alla base di quelle due disposizioni, o ἔξεις, dell'esserci operi un'altra ἔξεις, il νοῦς, il «puro *percepire* [*Vernehmen*] in quanto tale»<sup>88</sup>, come lo definisce Heidegger, che «*gibt überhaupt Sicht, ein Etwas, ein "Da"*»: «dà in generale vista, un qualcosa, un "ci"»<sup>89</sup>; e del quale le altre ἔξεις sarebbero solo «*Vollzugsweisen*»: «modi di compimento»<sup>90</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. su ciò i fondamentali §§ 43-44 di SuZ, 200-230; tr. it. pp. 243-277, che concludono l'analitica dell'esserci *come essere-nel-mondo* e, ponendo il problema della sua totalità, aprono a quello della temporalità. In questo senso, è opportuno sottolineare qui che in essi non si conclude la *Daseinsanalyse in generale*, bensì solo l'analisi *del mondo*, che apre al vero problema heideggeriano, quello del *senso dell'essere*, l'unico ambito possibile di posizione. Al mondo subentrano così la storicità e la temporalità, nelle loro conformazioni autentiche e inautentiche. Ma tutto ciò non ci interessa. In questa sede e per i nostri scopi, ciò che deve essere chiarito è infatti solo il carattere d'immediatezza della mondità.

<sup>83</sup> HGA IX, 138; tr. it. p. 95. Al riguardo, cfr. V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, cit., pp. 74 sg, dove l'autore descrive quella tra l'esserci e il mondo come la «relazione originaria – perché in essa, da essa si originano i suoi termini».

<sup>84</sup> Su di esso, cfr. S. POGGI, *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, cit., pp. 41-53; il già citato E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 55-64, 79 ss.; e lo studio (particolarmente importante, perché offre una puntuale ricostruzione dell'argomentazione teoretica del saggio) di V. VITIELLO, *Dialogando con Heidegger: Mondo tempo ipseità*, in AA.VV., *Il destino dell'io*, a cura di G. Severino, il melangolo, Genova 1994, pp. 121-150, riedito in ID., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, Cap. II.II, pp. 131-160 (da cui citerò d'ora in avanti).

<sup>85</sup> HGA LXII 376; tr. it. p. 47. Ruoppo traduce questo termine con «avvedutezza che si prende cura». Rispetto a quello greco, segnalo però che la traduzione heideggeriana di φρόνησις non rimarrà costante, ma verrà sostituita, nel periodo di Marburgo, con "*Gewissen*" (cfr. H.-G. GADAMER, *I sentieri di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin, Marietti, Genova 1987, p. 28).

<sup>86</sup> HGA LXII, 383; tr. it. p. 56: «avvedutezza che si prende cura».

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, 382; tr. it. p. 55. Per la comprensione come un modo fondamentali dell'esserci, insieme alla *Befindlichkeit*, cfr. SuZ, 133; tr. it. p. 166, le cui affermazioni verranno sviluppate da Heidegger nei §§ successivi. Sull'assenza in questa considerazione, delle ultime due virtù dianoetiche aristoteliche, la τέχνη e l'ἐπιστήμη, perché modi deietti, inappropriati o inautentici di φρόνησις e σοφία, cfr. V. VITIELLO, *La voce riflessa*, cit., pp. 139 sg.

<sup>88</sup> HGA LXII, 376; tr. it. p. 47.

<sup>89</sup> *Ivi*, 381; tr. it. p. 53 (corsivo mio).

<sup>90</sup> *Ivi*, 376; tr. it. p. 47.

Al cap. 10 del libro  $\Theta$  della *Metafisica* e alla definizione dell'essere come verità<sup>91</sup> Heidegger arriva, dunque, unicamente sulla base di tale interpretazione *aristotelica* dell'esserci e della sua orizzontalità. Lo fa presupponendo che il dato fenomenologico essenziale sia l'evidenza originariamente offerentesi – la fatticità dell'esserci in cui l'essere e l'ente sono da sempre con-scoperti, con-posti come apertura di significato rispetto alla quale l'esserci stesso fa da senso. E dunque, *aristotelicamente*, inquadrando anche Kant all'interno del medesimo orizzonte. Il risultato di una tale progressione è che, per quanto, con Kant, Heidegger voglia mettere in discussione questa verità e ottenere un livello più profondo di comprensione della mondità, in cui questa sia descritta nel carattere fondamentale del suo schiudersi, comunque il senso ermeneutico del mondo non verrà più discusso. Si tratterà della sua temporalità e della relazione, della radice tra la verità del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  e quella del  $\nu\omicron\delta\varsigma$ <sup>92</sup>. Ma  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  e  $\nu\omicron\delta\varsigma$  continueranno a essere intesi anche in Kant come *Aussage* e *Anschauung*: enunciazione ed intuizione, conoscenza e commercio ermeneutico con l'ente. Sottintendendo una loro sovrapposizione alla distinzione kantiana d'intelletto e sensibilità e perciò evitando anche di porre la domanda di quale sia, possa o debba essere lo *Standpunkt* della filosofia critica, da questa indicato nella dottrina delle facoltà.

Attraverso il filtraggio fenomenologico-aristotelico, all'inverso, Heidegger si accosta alla *Critica* kantiana caratterizzandola sin da subito come una forma di soggettivismo di matrice cartesiana<sup>93</sup>. Che avrebbe come obiettivo principale sì la ridefinizione della metafisica, ma sulla base di una scientificità tratta acriticamente dalle scienze fisico-matematiche, e dunque in riferimento a un ben preciso modo della comprensione, la scienza, al quale Kant darebbe la priorità indiscussa<sup>94</sup>. Il quadro che ne risulta è quello classico del Kant “gnoseologo”, che si colloca nel punto di vista del soggetto conoscente per spiegarne le strutture conoscitive<sup>95</sup>. Mentre, *al di fuori* del soggetto, rimane “un

---

<sup>91</sup> Cfr. HGA XXI, 170-190; tr. it. pp. 114-128; analisi ripresa significativamente, come “introduzione” a Kant, in HGA XXXI, §9, 73-109; tr. it. pp. 165-237.

<sup>92</sup> Cfr. insieme HGA XXI, 109; tr. it. p. 74; ivi, 113; tr. it. p. 77; ivi, 194; tr. it. p. 130 e, alla loro luce, il §29, ivi, 334-337; tr. it. pp. 227-229. È questa direzione che porterà, attraverso HGA XXV, alla tesi fondamentale di HGA III, per cui la radice è l'immaginazione (cfr. ivi, 138-171; tr. it. pp. 123-148).

<sup>93</sup> I riferimenti testuali a tal proposito si potrebbero moltiplicare. Mi limito qui solo ai più importanti in HGA XXI, 278, 292, 318, 324 e 353; tr. it. rispettivamente pp. 184, 193, 210, 213 e 233. E a uno solo in SuZ, 24; tr. it. p. 38.

<sup>94</sup> Cfr. ancora, a mo' d'esempio, HGA XXI, 248, 281, 306, 312; tr. it. pp. 165, 186, 202, 206.

<sup>95</sup> Cfr. ivi, 318; tr. it. p. 210, dove Heidegger spiega il senso del “soggettivo” e dell’“a priori” in relazione a questo, e ivi, 322 sg.; tr. it. p. 213.

mondo” – *il* mondo, appunto, in cui le cose sono e si tengono reciprocamente in relazione, interagendo anche sul soggetto grazie alla capacità che ha quest’ultimo di essere affetto dalla loro azione<sup>96</sup>. La sensibilità e l’intelletto vengono intese pertanto da Heidegger come facoltà *psichiche* del *soggetto*: come le strutture per cui questo, che “ha luogo tra le cose”, si relaziona a esse nella *loro* intuizione e conoscenza<sup>97</sup>. Dando, sì, all’apparenza delle cose stesse delle forme, quelle soggettive, appunto, in cui soltanto esse si possono manifestare. Ma rimanendo *il* soggetto, nonostante l’esser-forma, del tutto dipendente dal darsi del mondo stesso: dall’apertura che egli riceve dall’intuizione (la cui priorità è riaffermata da Heidegger grazie al brano in cui Kant scrive che a essa «ogni pensiero tende come suo mezzo»<sup>98</sup>) e dalla fatticità, contestuale *e storica*, in e come la quale l’essente *e gli enti* gli si offrono nel commercio.

È questo l’orizzonte interpretativo che Heidegger condivide con la lettura linguistica di Kant. Dato che, per quanto la sua esegesi della *Critica* si strutturi su più livelli (dei quali, tra l’altro, è il secondo, quello “ontologico”, il più noto e il più rilevante)<sup>99</sup>, comunque gli altri livelli si svilupperanno sempre e solo “*in verticale*”: approfondendo il piano orizzontale delineato nel primo, ma non mettendone più in questione l’appropriatezza. L’acquisizione della finitezza originaria dell’essere dell’uomo può così senz’altro reinterpretare la posizionalità del soggetto tra gli oggetti come la sua trascendenza e il suo esser-libero-per... l’ente<sup>100</sup>. L’individuazione del tempo e dell’Io penso come principi di sensibilità e intelletto potrà anche, a sua volta, mostrare che Kant trascende il piano “gnoseologico” e descrive, nella loro relazione, l’identità fondamentale

---

<sup>96</sup> Cfr. l’importantissima pagina *ivi*, 116 sg.; tr. it. p. 79. Mentre, per la collocazione dello stesso Heidegger in questo quadro (grazie all’appropriazione di Kant), cfr. HGA III, 25-35; tr. it. pp. 33-39 e, in particolare, *ivi*, 26; tr. it. p. 34, dove Heidegger caratterizza l’esserci finito come quell’esserci «esistente in mezzo all’ente che già è», e che, per questo, deve esserne affetto. Questo suo “esser-già” l’ente da cui è affetto, si spiega se si tiene a mente che l’esserci non è un ente, ma l’essere di quell’ente che è nel mondo. Sulla cosa, cfr. *infra* §3.

<sup>97</sup> Per un esempio, cfr. HGA XXI, 269; tr. it. p. 178, insieme al brano di questo testo cui si faceva riferimento nella nota precedente.

<sup>98</sup> Per l’originale kantiano cfr. KrV A 19, B 33; tr. it. p. 113. Mentre per la sua ripresa heideggeriana, HGA III, 21 sg.; tr. it. p. 31 e HGA XXV, 81-84; tr. it. pp. 53-55.

<sup>99</sup> Si tratta di una distinzione di livelli nelle interpretazioni heideggeriane che riprendo da V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, cit., p. 371, che la estende a Kant dopo averla applicata a Nietzsche (*ivi*, pp. 197, e, di qui, pp. 198-241). Mi sembra tra l’altro che questa spieghi anche quell’“ambiguità” nella lettura heideggeriana di Kant notata, tra tanti, anche da C. ESPOSITO, *Heidegger e Kant: 1919-1929 un’ipotesi di lettura*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Bari», XXII, 1979, pp. 221-248, per cui Heidegger criticerebbe Kant, il Kant della seconda edizione della *Critica*, nel ’27, per recuperare quello della prima nel ’29.

<sup>100</sup> Cfr. HGA IX 163-175; tr. it. pp. 119-131; HGA XXXI. E, prima, già HGA III: §3, 13-19; §25, 120-125; e §41, 226-231; tr. it. rispettivamente pp. 21-25, 106-110 e 195-198.

della *Weltzeit*, del tempo-mondo, in quanto apertura della sua estaticità<sup>101</sup>. Nondimeno queste acquisizioni non segneranno mai un abbandono dell'orizzontalità ottenuta nel primo livello di interpretazione, ma ne indicheranno solo dei presupposti, che il più delle volte saranno addirittura *esclusivamente heideggeriani*<sup>102</sup>. Se *Kant* prende posizione nei confronti del problema della mondità, *per Heidegger* lo fa solo al livello ermeneutico descritto. Il che è “comodo”, per lo stesso Heidegger, perché gli consente di muovergli delle critiche che altrimenti avrebbero poca consistenza<sup>103</sup>. Ma è più ancora determinato proprio dallo stesso orizzonte ermeneutico nel quale egli si muove (a prescindere da Kant).

Che il mondo ci sia già; che a esso ci debba essere un accesso rispetto al quale “noi” (e non importa chi sia questo “noi”) siamo passivi; che sia *l'ente stesso* a comandare la sua datità; e che la logica e *il discorso* siano, rispetto a questo darsi, dei modi “secondari”, riflessi ed espressivi: “mera conoscenza” – tutto ciò descrive una “situazione” che Heidegger cerca di “dedurre”, come i linguisti, mostrandone soltanto le strutture, le condizioni e le presupposizioni. Ma il “perché” dell'orizzonte stesso non viene, di nuovo, mai in questione. *Di nuovo manca la deduzione soggettiva del significato*. Solo che, mentre per Heidegger, appunto, questa domanda non ha più alcuna legittimità, dato che la mondità e l'esserci si pongono come orizzonte intrascendibile e presupposto che è sufficiente assumersi<sup>104</sup>, nel contesto della linguistica, invece, la decisione di muovere dal

---

<sup>101</sup> Cfr. HGA XXI, 248; tr. it. p. 164 insieme all'analisi dello Schematismo data ivi, §31, 357-380; tr. it. pp. 236-251 e (al netto delle differenze tra i due testi, dovute alla mutata prospettiva di HGA XXV) in HGA III, 171-188; tr. it. pp. 149-162.

<sup>102</sup> Cfr. la nota ammissione dello stesso Heidegger ivi, XIV; tr. it. p. 4 e, al riguardo, F. VOLPI, “*Comincio ad amare realmente Kant*”, cit., p. 228, dove questi nota che il confronto di Heidegger con Kant è condotto sempre «pensando in parallelo la struttura del soggetto kantiano e la costituzione ontologica dell'esserci».

<sup>103</sup> Ad esempio, quella relativa alla *Confutazione dell'idealismo*, sulla quale cfr. infra, §3. O ancora quella condotta in SuZ, §64; tr. it. pp. 376-384, in particolare pp. 380 sg. nota (ripresa anche il HGA XXIV), per la quale manca in Kant una tematizzazione esplicita della relazione tra io teoretico e io pratico. Si tratta, nell'ottica di Heidegger, d'un fraintendimento dell'originarietà del commercio con l'ente, e dunque della dimensione pratica che caratterizza la fatticità. Ma nel contesto kantiano questa critica non coglie il punto. Trattandosi nell'un caso dell'essere e, nell'altro, *del dovere*, pensare per Kant una qualsiasi coappartenenza dei due, anche e proprio sul piano del commercio con l'ente, significa ridurre all'essere il dovere, e dunque perdere la specificità di statuto che lo caratterizza. Certo, nota V. VITIELLO, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 43-78, nella *nullità dell'esserci* e nel Nulla “al di là dell'essere” rimane un'eco del dovere (cfr. in merito SuZ, §§56-58, 272-289; tr. it. pp. 326-344). Ma con questo si perdono due tra le determinazioni più importanti del concetto di dovere in Kant: il suo essere *il pensiero “oltre” l'essere*; e *l'imperatività*, il comandamento di questo “oltre” – ovverosia *la Legge*. Resta solo il *Gewissen*, la sua “voce”.

<sup>104</sup> Cfr. la su citata critica alla *Confutazione dell'idealismo* e la critica all'interpretazione del circolo ermeneutico come circolo vizioso, ivi, 152 sg.; tr. it. pp. 188 sg. – Sulla circolarità heideggeriana, non solo dell'ermeneutica ma dello stesso esserci, cfr. infine V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, cit., pp. 297-302, 330-332.

linguaggio mantiene questo presupposto bene o male in ombra. Il fatto che la significatività heideggeriana riemerge sia in Hograebe che in La Rocca quando si tratta di dimostrare che *ambito di senso* abbia il *significato*, testimonia di un'inversione<sup>105</sup>. – Determinato come ciò che, lyotardianamente, dà spessore al significare del discorso<sup>106</sup>, il senso non si raccoglie più nell'esserci come *Worumwillen*, ma indica piuttosto l'apertura in cui la significazione ha presa<sup>107</sup>. La significatività heideggeriana si trasforma in un «orizzonte di senso»<sup>108</sup> di cui il logico è orizzonte «di necessità»<sup>109</sup>. E perde con ciò: tanto il punto ultimo a cui agganciare l'infinita rimandatività dei significati (punto che non a caso La Rocca deve riguadagnare nel Giudizio come interpretante)<sup>110</sup>; quanto la coscienza della circolarità e della presupposizione (per noi problematiche) del mondo e del significato.

Certo in tal modo si arriva alla piena comprensione della pervasività del logico: del fatto, cioè, che si può parlare di un'intuizione indipendente dal concetto (e viceversa) solo al livello analitico, perché di fatto, effettivamente, c'è solo l'esperienza<sup>111</sup>. E che, dunque, l'intuizione deve già da sempre essere stata strutturata dalle categorie, dalle idee e dalle interpretazioni del Giudizio<sup>112</sup>. Ma tutto ciò veniva enunciato anche da Heidegger, quando questi presupponeva la *Gefüge* dianoetica *nel*  $\nu\omicron\delta\varsigma$ . Affermare che l'esserci è il medesimo che il mondo non vuol dire, infatti, che tale medesimezza è assolutamente semplice. Anzi: «l'indeducibilità di un fenomeno originario [la medesimezza di esserci ed essere-nel-mondo: nel caso del testo citato, l'*in-essere*, che è lo stesso] non esclude

---

<sup>105</sup> Cfr. sia W. HOGREBE, *Per una semantica trascendentale*, cit., pp. 52-54, sia C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990, pp. 29, 53, 64.

<sup>106</sup> Cfr. J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, cit., pp. 73-116; tr. it. pp. 107-155, dove Lyotard si confronta con il problema in dialogo con Benveniste, Saussure e Frege.

<sup>107</sup> Cfr. C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, cit., pp. 28 sg., 53-61.

<sup>108</sup> Ivi, p. 58.

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Cfr. ID., *Esistenza e Giudizio*, cit., pp. 21, 129-135, e soprattutto il successivo § III.7: *La radice comune non c'è. Ed è il Giudizio*, ivi, pp. 135-140, dove La Rocca rovescia la tesi heideggeriana dell'immaginazione radice dei due ceppi.

<sup>111</sup> Cfr. di nuovo sia W. HOGREBE, *Per una semantica trascendentale*, cit., p. 55, sia C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, cit., pp. 59 sg. e p. 61, nota, in cui questi scrive, nel modo più chiaro possibile, che «il sensibile si mostra come strutturato logicamente già in quanto tale», cioè in quanto *sensibile*.

<sup>112</sup> Cfr. ID., *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 92, dove La Rocca intende (in modo più che condivisibile) la deduzione come dimostrazione della presupposizione delle categorie alla stessa presentazione del sensibile; e ivi, pp. 133 sg. per il Giudizio come momento di questa stessa presentazione. Sulla necessità di coinvolgimento anche delle idee nella strutturazione del sensibile, cfr. invece, per quanto non immediatamente connesse col discorso di La Rocca (in cui pure si potrebbero trovare altre referenze), le belle pagine di S. ZECCHI, *La fondazione utopica dell'arte. Kant, Schiller, Schelling*, Unicopoli, Milano 1984, pp. 39-41.

una molteplicità di caratteri costitutivi del suo essere»<sup>113</sup>. – Solo: una tale immediatezza è ancora, in un certo senso, *ἄνευ λόγου*: per come Heidegger legge Aristotele, “senza discorso”. E ciò nemmeno in senso proprio.

A ben guardare il decadimento dal mondo fattivo delle pratiche a quello teoretico della conoscenza è infatti inscritto “a priori” nella stessa determinazione dell’esserci. Dipende dalla *σοφία*, che è una *ἔξις appropriata* tanto quanto la *φρόνησις*. E rappresenta un movimento che è essenziale all’essere così come il coinvolgimento nella mondità. Si tratta, per citare Vitiello, di «un’esigenza fondamentale della stessa vita effettiva, quella di cogliersi nella sua propria motilità, e cioè nella sua pura essenza, nel suo *Wesen*, in ciò che fa essere tutte le singole particolari modalità effettive di realizzazione della vita»<sup>114</sup>. E corrisponde, pertanto, a quella “spinta centrifuga” – in senso proprio alla *Uneigentlichkeit*, senza la quale l’esserci collasserebbe nel Sé stesso e nel proprio Nulla<sup>115</sup>.

Mondo e esserci, *σοφία* e *νοῦς*, *Aussage* e *Anschauung* si appartengono perciò così originariamente che la priorità dell’intuizione sul discorso può avere un qualche valore soltanto *di diritto*. Dipenderà dal fatto che l’apertura deve “esserci” già da sempre perché il discorrere possa avere significato. Ma non vorrà dire che *di fatto* si dia una intuizione in cui il discorso non sia già entrato, in modo esplicito o implicito. Di più: se si pensa che il *νοῦς* è, per così dire, la *ἔξις* fondamentale, rispetto alla quale le altre quattro sono soltanto dei “modi di compimento”, bisognerà dire che l’intuizione non “è” se non nell’attuazione da parte delle attitudini – e dunque anche *del discorso*. Concedendole perciò, sì, un *Vorrang*, una priorità per così dire “di principio” sulle altre. Ma allo stesso tempo coinvolgendola in una *Wechselbestimmung* che non può essere misconosciuta, come se Heidegger fosse un intuizionista. Da un lato, perché vorrebbe dire non accorgersi di quanto profonda fosse l’avversione di Heidegger alle “filosofie dell’intuizione” e alta

---

<sup>113</sup> SuZ, 131; tr. it. p. 164.

<sup>114</sup> V. VITIELLO, *La voce riflessa*, cit., p. 143. Ma cfr. lo stesso Heidegger: «L’essere della vita è inteso come la motilità che scorre nella vita stessa. [...] Questa motilità è nella *σοφία* in quanto *ἔξις*» (HGA LXII, 385; tr. it. pp. 59 sg.).

<sup>115</sup> Cfr. V. VITIELLO, *La voce riflessa*, cit., pp. 145 sg.



la sua coscienza della logicità<sup>116</sup>. E dall'altro, infine, perché con ciò si renderebbero inintelligibili le ragioni del passaggio da Aristotele a Kant nel '26, quando diventa problematica proprio la relazione tra la verità del λόγος e quella del νοῦς.

È questo insieme di questioni, oltre all'esplicita assunzione, da parte di Heidegger, del presupposto del significare dell'essente, ciò che rende il suo pensiero e il suo confronto con Kant i più appropriati per rimettere in questione quale altrimenti possa essere la dimensione che la critica kantiana apre. In quanto l'essere dell'esserci è immediatamente il proprio "ci", il mondo, è ancora possibile intendere l'analisi trascendentale come una deduzione "genetica" dell'esperienza<sup>117</sup>? L'esperienza è con questo previamente caratterizzata come significativa, in un senso per cui il significato stesso non pare poter esser messo in discussione. Lo è, al più, oggettivamente. Con il che lo si assume tuttavia ancora come *indeducibile* (per usare l'espressione dello stesso Heidegger) e "immediato". Ma qual è il senso d'una tale immediatezza? Per quanto si possa assumere l'essere-nel-mondo come un dato originario, come un orizzonte "oltre il quale non si può saltare", resta quanto meno il dubbio se non si debba estendere anche a esso la richiesta idealista di una deduzione soggettiva.

### **§3. Riacquisizione del problema: la critica heideggeriana alla Confutazione dell'idealismo e i concetti kantiani di "coscienza" e di "giudizio"**

La priorità del confronto con la filosofia di Heidegger e con la sua interpretazione della *Critica* di Kant per una riproposizione del problema della mondità riposa in effetti su più di una ragione. Quelle che abbiamo visto in conclusione al paragrafo precedente sono sufficienti a sostenerla; ma non sono ancora tali da individuare un punto specifico dell'interpretazione heideggeriana dal quale muovere e che funga in generale da luogo della riacquisizione. Rispetto a questo, è essenziale riferirsi alle pagine di *Sein und Zeit* in cui Heidegger rilegge e critica la kantiana *Confutazione dell'idealismo*. E ciò per più

---

<sup>116</sup> Cfr. qui, solo di sfuggita HGA LIX, corso che meriterebbe un esame a sé. O, ancora, HGA LVI-LVII, in particolare ivi, 88; tr. it. p. 92. – Su ciò, cfr. V. VITIELLO, *La voce riflessa*, cit., pp. 132 sg. Ma anche J.-F. COURTINE, *Les "Recherches Logiques" de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être*, in ID. (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, pp. 7-31, e H. SEUBERT, *La logica come domanda sulla verità negli anni di Marburgo*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, cit., pp. 259-291.

<sup>117</sup> Cfr. HGA XXI 198; tr. it. p. 131.

motivi. La discussione che Kant conduce con l'idealismo cartesiano in quel capitolo della *Critica* ha infatti il pregio di porre trascendentalmente lo stesso problema dell'evidenza o dell'empiria. Così che la sua assunzione da parte di Heidegger a termine di riferimento critico permette di saggiare tanto la consistenza della presupposizione della mondità da parte di quest'ultimo (che è quanto egli intende ribadire confutando Kant); quanto il senso della logica trascendentale riferita all'empiricità. – Nella misura in cui i precedenti paragrafi hanno fornito il chiarimento dello *Standpunkt* e della dimensione problematica della ricerca, si tratta con ciò di riacquisire, nell'esame di quest'incontro testuale, una posizione adeguata del problema che è nostro oggetto, e un accesso effettivo alla filosofia kantiana. Chiarendo così, infine, la *Sichtweite* del nostro studio, e completando l'esposizione della situazione ermeneutica di esso. Risultato di quest'analisi sarà infatti l'introduzione del lavoro a un livello logico diverso da quello che Heidegger attribuisce alla *Aussage*, e a partire dal quale la sola presenza della mondità, che ci si impone prima di qualsiasi discorso nel commercio ermeneutico con l'ente, si rivela anch'essa derivata e bisognosa di una deduzione.

La cosa andrà ottenuta grazie a passaggi logici precisi che muovano: 1. da una prima esposizione dell'argomentazione di Kant; attraversino le critiche di Heidegger, mostrandone fondamenti e limiti; e perciò pervengano: 2. a un chiarimento sommario della logicità kantiana da cui porre effettivamente, in senso critico, la questione dell'empiria. Prima di soffermarci sul testo heideggeriano, in particolare, una veloce ricostruzione del discorso critico è fondamentale per avere poi un termine di riferimento da contrapporre a quello. Giacché, sebbene la lettura heideggeriana di queste pagine abbia fatto epoca (e per il livello a cui situa la *Confutazione* sia corretta), nell'argomentazione di Kant vi sono ambiguità che fanno cenno ad altri tipi di considerazioni.

#### **a. *L'immediatezza dell'essere-nel-mondo e la presupposizione della determinazione***

Pur volendo confutare infatti l'idealismo «psicologico»<sup>118</sup> di Descartes e addurre, come lo stesso Kant afferma nella nota aggiunta alla seconda edizione della Prefazione,

---

<sup>118</sup> KrV B XXXIX; tr. it. p. 61.

«una rigorosa dimostrazione [...] della realtà oggettiva dell'intuizione esterna»<sup>119</sup>, la vera leva dell'argomentazione critica consiste nel passaggio dalla semplice *coscienza logica* alla *determinazione della coscienza nell'intuizione*<sup>120</sup>. Stante il fatto che il tempo è soltanto la «forma del senso interno»<sup>121</sup>, e dunque una pura consecuzione e successione di istanti che avviene «all'interno della coscienza stessa», perché di questi si possa *fare esperienza* è necessario, spiega Kant, che la coscienza non sia isolata: che non si riferisca unicamente al susseguirsi in sé dei propri stati (che neppure si susseguirebbero perché l'uno sarebbe immantinentemente l'altro, e l'altro un altro, e così via all'infinito, senza possibilità di individuazione). Ma che in essa la successione temporale *si determini*, all'inverso, in base alla relazione che intrattiene con un qualcosa di permanente. Con lo spazio, dunque, e con le sostanze che lo riempiono. E pertanto con il mondo esterno all'animo – *al soggetto*, legge Heidegger<sup>122</sup> – che in questo spazio è posto. Kant può così affermare nel teorema della confutazione (che per lui è di per sé già una dimostrazione)<sup>123</sup> che «la semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza [*das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins*] prova l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me [*im Raum außer mir*]»<sup>124</sup>, e ritorcere contro l'idealismo cartesiano le sue premesse *senza nemmeno uscire dal punto di vista del soggetto*<sup>125</sup>.

---

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Mi riferisco qui implicitamente all'interpretazione di queste pagine kantiane di F. DESIDERI, *La misura del sentire. Per una riconfigurazione dell'estetica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, Cap. IV.I, *Spazialità. Senso interno e senso esterno nella critica kantiana dell'idealismo cartesiano*, pp. 169-184 – la quale ha il merito indiscusso di mostrare che «il punto decisamente nevralgico dell'argomentazione kantiana» (ivi, p. 180) dev'essere individuato nel ripensamento dell'Estetica trascendentale in seguito alla Deduzione e all'Analitica dei principi. Contro la lettura più comune – secondo cui la molla del capitolo kantiano sta nella contrapposizione della permanenza delle sostanze all'io (cfr. ad esempio P. GUYER, *Kant's Intentions in the Refutation of Idealism*, «The Philosophical Review», XCII, 1983, pp. 329-383; ripreso in ID., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 277-329) –, Desideri fa notare infatti che la critica di Kant allo psicologismo si gioca interamente al livello dell'incontro della coscienza trascendentale con quella empirica (cfr. F. DESIDERI, *La misura del sentire*, cit., pp. 173, 175). Si tratta di una tesi fondamentale per correggere la lettura heideggeriana e rispondere alle sue critiche. Dalla quale ci differenzia in realtà solo il diverso senso che attribuiamo ai termini «empirico» e «trascendentale», per noi meno vincolati alla prospettiva «soggettiva».

<sup>121</sup> KrV A 33, B 49; tr. it. p. 135. Da qui in poi riassumo sommariamente l'argomentazione kantiana contenuta ivi, B 275-277; tr. it. pp. 427-431.

<sup>122</sup> Cfr. SuZ, 204; tr. it. p. 248.

<sup>123</sup> Cfr. KrV B 276, nota; tr. it. p. 429.

<sup>124</sup> Ivi, B 275; tr. it. p. 427.

<sup>125</sup> Cfr. ivi, B 276; tr. it. p. 429, dove, a incipit della *Anmerkung* 1, Kant dichiara a chiare lettere che si tratta di ritorcere il gioco condotto dall'idealismo contro di esso.

Sebbene in quasi tutto il corso della *Critica* la “coscienza” (come l’animo, il *Gemüt*) sia un termine per così dire “ibrido”, a metà tra l’analitica trascendentale e una mera generalizzazione dell’empirico per astrazione<sup>126</sup>, nella *Confutazione dell’idealismo* essa è spogliata di qualsiasi ambiguità e assunta unicamente in senso *empirico* – o, meglio, *soggettivo*. Kant parla qui del “me”; inizia la dimostrazione dicendo: «io»<sup>127</sup>. Volendo con ciò mostrare che, per provare la realtà del mondo esterno, è necessario sì il *metodo* trascendentale. Ma che questo non richiede affatto che ci si ponga al di fuori del punto di vista dei soggetti empirici. Come ha scritto Desideri, infatti, «per giungere a tale prova non c’è affatto bisogno di abbandonare il terreno problematico cartesiano; si tratta piuttosto di mostrarne l’intima contraddittorietà, di far emergere il carattere non puramente interno della *experientia sui*»<sup>128</sup>. Di modo che se, da un lato, la *Confutazione* può dare l’impressione che l’intera *Critica* si riduca alla descrizione della *relazione soggetto-mondo* qui dedotta: che le forme *a priori* siano le facoltà o *disposizioni* psico-fisiche del soggetto cosciente, da cui il darsi del mondo viene filtrato e conformato; e che, pertanto, a essere dedotta nella *Confutazione* sia la *realtà* nel senso del *Reale*, della *res* – vale a dire: *la materia*. Dall’altro, proprio per questo essa *sembra* confermare la legittimità delle critiche che vengono mosse a Kant nella risposta heideggeriana.

Nell’ottica di Heidegger, che tratta della *Confutazione* come primo punto dell’esame del nesso tra esserci, mondità e realtà<sup>129</sup>, questo capitolo della *Critica* serviva infatti a Kant per sciogliere un’aporia – quella della realtà del mondo esterno, appunto – che il coscienzialismo cartesiano aveva posto, ma non aveva i mezzi per risolvere<sup>130</sup>. – Operando una fondamentale riduzione del suo problema a quello “ontico” del rapporto tra le rappresentazioni psichiche dell’io e il loro oggetto, che la rappresentazione stessa pretende, in sé, esserle esterno; o, ancora, a quello del rapporto tra la “sfera psichica”

---

<sup>126</sup> Per un esempio di individuazione astrante delle forme dell’animo, cfr. ivi, A 22; tr. it. p. 117.

<sup>127</sup> Cfr. ivi, B 275; tr. it. p. 427, «*Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt*»: «Io sono cosciente della mia esistenza in quanto determinata nel tempo» (corsivo mio), che enuncia in una sola frase il risultato delle analisi svolte nel corso della seconda Deduzione rispetto alla soggettività: ivi, B 150-159; tr. it. pp. 265-277.

<sup>128</sup> F. DESIDERI, *La misura del sentire*, cit., p. 172.

<sup>129</sup> Cfr. il titolo del §43 di SuZ, 200; tr. it. p. 243: «*Dasein, Weltlichkeit und Realität*».

<sup>130</sup> Cfr. ivi, 89-101; tr. it. pp. 115-128 e ivi, 206 sg.; tr. it. pp. 250 sg.

dell'essere e quella del reale<sup>131</sup>, la lettura di Heidegger di questo capitolo della prima *Critica* si sviluppa infatti a partire dall'imputazione a Kant di una concezione del soggetto come soggetto «*weltlos*»<sup>132</sup> o «*isoliert vorfindlich*»<sup>133</sup>: astratto e, anzi, *de-tratto* dal rapporto essenziale con il mondo a causa della deiezione dello sguardo teoretico, dall'esserci, nella distinzione soggetto-oggetto<sup>134</sup>. La ragione della posizione della richiesta stessa d'una deduzione della mondità dovrebbe essere per questa rinvenuta nel mancato chiarimento dell'essenza dello stesso esserci, e cioè di quell'essente che ricerca questa deduzione ed è, essenzialmente, l'interrogazione stessa<sup>135</sup>. Così che, se Kant poteva scrivere, nella nota alla seconda Prefazione, che «è uno scandalo per la filosofia e per la ragione umana in generale il dover ammettere l'esistenza delle cose fuori di noi solo per fede»<sup>136</sup>, Heidegger può rispondergli, all'inverso, che «lo “scandalo della filosofia” non consiste nel fatto che finora questa dimostrazione [dell'esistenza del mondo esterno] non è ancora stata data, ma *nel fatto che tali dimostrazioni continuano a essere attese e tentate*»<sup>137</sup>. L'immediatezza dell'esserci che Heidegger aveva ottenuto nel corso del '25-26 grazie alla traduzione in ottica fenomenologica del concetto aristotelico di *voûç* viene in tal modo ribadita e anzi introdotta all'interno dell'analitica dell'esserci. Nel contesto della quale non resta ora meramente presupposta, come durante l'esame del fenomeno della verità, ma trova nella spiegazione dell'essere-nel-mondo una risposta alla domanda che abbiamo posto in chiusura all'ultimo paragrafo riguardo al senso che bisogna attribuirle.

Intesi esserci e mondo come un fenomeno unitario originario, infatti, – già sempre «scoperto come *fatto primario e non ulteriormente derivabile*»<sup>138</sup>, e perciò “evidente” nel

---

<sup>131</sup> Cfr. ivi, 204, 206; tr. it. pp. 248, 250, dove si vede anche l'influenza, nella traduzione del problema in questi termini, dell'approccio diltheyano alla questione. Da questo punto di vista, le critiche di Heidegger colpiscono in effetti gran parte della tradizione che da R. DESCARTES, *Meditazioni, Meditatio VI*, cit., pp. 777-779, arriva fino a W. DILTHEY, *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 228-276 (cui Heidegger fa esplicito riferimento in SuZ, 205, nota; tr. it. p. 250); o all'esperimento mentale dei “cervelli in una vasca” teorizzato da H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1981, pp.1-21 e ancora al centro del dibattito analitico (cfr. S.C. GOLDBERG [a cura di], *The Brain in a Vat*, Cambridge University Press, Cambridge 2016). Le critiche di Heidegger, tuttavia, non toccano Kant.

<sup>132</sup> SuZ, 206; tr. it. p. 250: «senza-mondo».

<sup>133</sup> Ivi, 204; tr. it. p. 248 – alla buona: «previamente trovato come isolato»

<sup>134</sup> Cfr. ivi, 206; tr. it. p. 251.

<sup>135</sup> Cfr. rispettivamente ivi, 202 sg.; tr. it. p. 246 e ivi, §2, 5-8; tr. it. pp. 16-20.

<sup>136</sup> KrV B XXXIX, nota; tr. it. p. 61.

<sup>137</sup> SuZ, 205; tr. it. p. 249.

<sup>138</sup> HGA XV, 372; tr. it. p. 146 (corsivo mio).

sensu su chiarito – l'identità che li caratterizza dovrà essere compresa nel senso di una "medesimezza" che è "di fatto" anteriore a qualsiasi scissione. Si tratterà dell'esser-ci, del *Da-sein*, come Heidegger scrive durante la trattazione dell'in-essere (che di tale medesimezza indica la forma)<sup>139</sup>, in quanto «*wesenhafte Erschlossenheit*»: «apertura essenziale»<sup>140</sup> del darsi dell'essente. Rispetto alla quale il mondo non sarà altro dall'esserci, ma ne esprimerà invece la stessa «*Seinsverfassung*» o «costituzione d'essere»<sup>141</sup>. Ora, la radicalità di questa semplice espressione heideggeriana può essere apprezzata a pieno soltanto se viene ricondotta alle definizioni (negative e "positive") che Heidegger dà dell'esserci all'inizio della trattazione. Dato che questo, *negativamente*, sarà irriducibile all'io, al soggetto, all'anima e anche all'uomo – dei quali dice il *Wesen*, nel senso di ciò che li *fa essere* e rende possibili le loro distinzioni<sup>142</sup>. Mentre, *in senso positivo*, proprio per questa sua funzione di "essenza" – o di "essere" – di tali termini, andrà compreso invece come una «*pura espressione d'essere*»<sup>143</sup> che indicherà *un essente* a condizione che con ciò si intenda "un che è" – un *fatto d'essere*: la *fatticità* – e non *un ente*.

La struttura di questo fatto, la *Verfassung* della fatticità, o di questa *essenza*, sarà pertanto il mondo perché, nell'unità dei momenti che formalmente definiscono la sua apertura (il *nel-mondo*; il *Seiende*, l'*essente*, o *che è*, nel mondo; e l'*in-essere*)<sup>144</sup>, si articola quella *Gefüge* dianoetica in cui si compie il *voûç*. L'immediatezza che caratterizza l'essere-nel-mondo di nuovo non potrà così essere intesa come semplicità o come assenza di mediazione. Sarà mediata, anzi, nel doppio senso per cui è la mediazione

---

<sup>139</sup> Cfr. SuZ, 54; tr. it. p. 75.

<sup>140</sup> Ivi, 132; tr. it. p. 165.

<sup>141</sup> Ivi, 53; tr. it. p. 73. Sul fatto che l'essere-nel-mondo non sia una "proprietà" dell'esserci, cfr. invece ivi, 57; tr. it. p. 78.

<sup>142</sup> Cfr. ivi, 46; tr. it. p. 65, per l'irriducibilità dell'esserci a quei termini, e HGA XXX, 442, 486, 531; tr. it. pp. 390 sg., 429, 468, per la sua identificazione col *Wesen* dell'uomo (per il che si veda inoltre la nota successiva).

<sup>143</sup> SuZ, 12; tr. it. p. 25 (corsivo mio). È questa l'unica vera definizione "positiva" dell'esserci data da Heidegger in SuZ. Per cui non ritengo superfluo citare qui il capoverso per intero: «L'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi [*verhalten kann*] in un modo o nell'altro, e verso cui sempre in qualche modo si comporta [*und immer irgendwie verhält*], noi lo chiamiamo *esistenza* [Existenz]. E poiché la determinazione dell'essenza di questo essente [*die Wesensbestimmung dieses Seiendes*] non può essere ottenuta attraverso l'indicazione della quiddità di un contenuto cosale [*eines sachhaltigen Was*], e la sua *essenza* [*sein Wesen*] consiste piuttosto *nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo* [*daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat*], per designare questo essente [*dieses Seiendes*] è stato scelto il titolo "esserci", *in quanto pura espressione d'essere* [*als reiner Seinsausdruck*]» (ibidem; tr. it. ibidem sg., corsivi miei).

<sup>144</sup> Cfr. ivi, §12, 52-59; tr. it. pp. 73-81. Ma è Heidegger stesso (ivi, 53; tr. it. p. 74) a dire che l'essere-nel-mondo è ancora insufficiente a definire compiutamente l'essere dell'esserci. Ne dirà la forma. Mentre la sua totalità (o effettività) dovrà esser rinvenuta nel fenomeno della Cura.

dell'esser-ci con sé: la sua “strutturazione”; e per cui, come *Verweisungszusammenhang*, rappresenta la relazione sintetico-diairetica che abbiamo visto definire *gli enti*. Ma in quanto tale potrà guadagnare un altro senso di immediatezza che prescinde da quello logico e ch'è *effettivo*. Essendo il mondo «*das Seiende im Ganzen*», «l'essente in totalità»<sup>145</sup>, come dice Heidegger, la sua immediatezza sarà, infatti, quella del tutto della mediazione, o dell'*intero che è in essa*. Il quale, occorre precisarlo, non potendo essere meramente un ente – la mela, per esempio, che comunque “è” anch'essa perché “nella” totalità, ma che ha tuttavia il suo essere solo per l'opportunità che la individua<sup>146</sup> –, dovrà essere indentificato e rinvenuto in quell'*essente*, cioè nell'esser-ci, che è lo stesso in-essere (nel mondo), come senso della significatività, e che ne è il *Worumwillen*. Per questo, l'immediatezza della mondità si convertirà nella “appropriatezza” (*Eigentlichkeit* o *Uneigentlichkeit*: è indifferente – dato che ci si riferisce in tal caso, in generale, all'*esser-proprio* che ogni esserci *ha da essere*) che Heidegger definisce, come momento strutturale dell'esserci, con il termine “*Jemeinigkeit*”. Si tratta dell'*esser-semprè-mio* dell'esser-ci che è detto nel suo “ci”; e dunque non di un “altro essere”, ma *dell'esser-ci*, “semplicemente” – in tedesco: *schlechthin* –, che ha nel mondo, come suo momento, *la propria “seità”*<sup>147</sup>. Col risultato che l'ipseità dell'esser-ci, la sua medesimezza potrà anche esser definita come il senso *fattivamente essente*, volta a volta dato, in senso storico e anzi *singolare*: nondimeno con questo si continueranno a presupporre una *determinazione* e un “*esserci*” che la descrizione appena offerta, pur avendo articolato nelle sue strutture, avrà soltanto presupposto.

Dal punto di vista “soggettivo”, che l'esser-ci *ci sia* e che ci sia *determinatamente* non viene infatti mai in questione. È un fatto, una *fatticità*, in senso heideggeriano, che l'analisi ha lo scopo di chiarire soltanto nella sua costituzione. Mentre, se si ritorna adesso all'argomentazione critica riassunta sopra, la prima cosa che si nota è che nell'esplicita – e letterale – posizione del problema della *Confutazione*, ciò che viene messo in discussione non è affatto il rapporto “ontico” tra la dimensione fisica e quella psichica

---

<sup>145</sup> HGA IX, 110; tr. it. p. 66.

<sup>146</sup> Cfr. insieme SuZ, 53; tr. it. p. 74 e ivi, 84; tr. it. p. 109.

<sup>147</sup> Sul concetto heideggeriano di *Jemeinigkeit*, tra i più importanti e complessi del suo pensiero, cfr. le considerazioni essenziali di V. VITIELLO, *La voce riflessa*, cit., pp. 154-156, e, in precedenza, in ID., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, pp. 218-222, che mostra come esso vada purificato da qualsiasi sottinteso soggettivista.

della rappresentazione. Bensì, citando, solo l'essere «*empirisch bestimmte*»: «*empiricamente determinata*»<sup>148</sup> della coscienza.

Al di là della nota alla seconda Prefazione e del fatto, a cui Heidegger si ferma, che la *confutazione*, in quanto tale, dovrebbe essere una forma di dimostrazione, il *contenuto* della *Confutazione* stessa è tale che quella che Kant definisce pure una “prova”<sup>149</sup> non è affatto un processo logico che, dato l'io, *inferisce* il mondo a esso esterno, ma è bensì una mera *attestazione* di quella stessa immediatezza *ed evidenza* che per Heidegger verrebbe messa in discussione. Per definire lo scopo della *Confutazione* Kant scrive, infatti, che «qui noi dimostriamo che l'esperienza esterna è *propriamente immediata*»<sup>150</sup>. Che è “diretta”, intuitiva ed evidente così come per Heidegger è evidente l'apertura della *mondità*<sup>151</sup>. Con la differenza che questa ammissione di evidenza non significa un'esclusione del problema – ora *ontologico* – dell'*esserci del mondo* (o dell'*esser-ci*, “semplicemente”). Ma lo include viceversa nella richiesta di individuazione di condizioni di possibilità dell'esperienza (dello stesso *esser-ci*) che siano per così dire *costituenti*, e *non* meramente *costitutive*.

Allo stesso modo che per l'intuizione, che è immediata nella misura in cui è diretta – è la *presenza* stessa dell'*essente*, il *fenomeno* – ma che, *per esserci*, dev'essere già stata mediata, *istituita* dalle pure forme dello spaziotempo e dalle sintesi dell'immaginazione che, sole, le rendono possibili<sup>152</sup>; così della “semplice evidenza” di un *soggetto empirico effettivo* (i.e., di un io *in relazione* al mondo) bisognerà dire che sottintende dei *processi di determinazione* o degli *atti logici* – evidentemente irriducibili al *λόγος*, al *discorso* heideggeriano – la cui spiegazione non può essere fornita dalla mera descrizione della fatticità. La critica avrà dunque per scopo di chiarire *questa* “logica”. Di modo che, scrivendo che il vero oggetto della *Confutazione* è «*certamente* [zwar] non la coscienza

---

<sup>148</sup> KrV B 275; tr. it. p. 427.

<sup>149</sup> Più volte Kant parla in proposito di un *Beweis*: non solo nella nota alla seconda Prefazione (ben quattro volte nella sola prima parte: ivi, B XXXIX; tr. it. p. 61), ma come intestazione di tutto ciò che segue al *Lehrsatz* della *Confutazione* (ivi, B 275; tr. it. p. 427) e per riferirsi alla sua parte centrale sia introducendola (cfr. ibidem), sia in apertura della prima *Anmerkung* (ivi, B 276; tr. it. p. 429).

<sup>150</sup> Ibidem (corsivo mio). Una conferma si trova anche nella prima versione del Quarto Paralogismo, dove Kant negava esplicitamente che potesse darsi una deduzione degli oggetti esterni (ivi, A 371; tr. it. p. 1275).

<sup>151</sup> Cfr. HGA XXI, 337; tr. it. p. 222. Sulla cosa cfr. anche C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 104 sg. – per il quale l'affermazione di questa “immediatezza” già in Kant e la relativa obiezione a Heidegger sono funzionali al recupero della *Ragion Pura* entro quel medesimo orizzonte ermeneutico, dal quale l'ultimo, altrimenti, la escluderebbe.

<sup>152</sup> Cfr. insieme KrB A 19, B 33; tr. it. p. 113 e ivi, A 99 sg.; tr. it. pp. 1207-1209.



della nostra propria esistenza [il semplice: “io sono”, che è un atto meramente logico], ma *la sua determinazione nel tempo*<sup>153</sup>, Kant si porrà per così dire nel punto d’intersezione di due diversi movimenti. Un primo che, grazie alla precisazione che la determinazione è *della semplice coscienza logica*, riduce la determinazione stessa e con essa *il mondo* (ché in questa direzione Kant stesso inclina esplicitamente in alcuni frammenti successivi)<sup>154</sup> a essere la concrezione del complesso di operazioni logiche e *categoriali* che la *Critica* ha spiegato nelle Sezioni precedenti. E un secondo, verso l’alto e *contra* Heidegger, che, dato quel complesso di strutture, dovrà chiarire e in tal senso sì, *dedurre* lo stesso *processo di concrezione*. Rendendo l’esserci, il *Dasein* kantiano irriducibile alla *Wirklichkeit* nel senso della realtà – e perciò alla *Vorhandenheit*, come invece pretende Heidegger<sup>155</sup>. E aprendo nella *Wirklichkeit* medesima, in quanto *relazione* tra l’io empirico e il mondo a esso esterno – in cui i due termini, come mostra la *Confutazione*, non sono separabili né separati – uno spazio, quello della *trascendenza* del *Da-sein* come *soggetto empirico, kantianamente*, che le obiezioni heideggeriane e le interpretazioni gnoseologiche di Kant ritengono che al criticismo sia precluso.

Nella misura in cui si assume, infatti, che la logica trascendentale sia la descrizione della relazione *io-mondo*, e che, pertanto, debba essere ridotta a quei modi in cui *il primo* filtra e *comprende* la datità dell’altro che è accessibile nell’intuizione<sup>156</sup>, il fatto che nel

---

<sup>153</sup> Ivi, B 277; tr. it. p. 431. Sull’“io sono” come atto logico, cfr., invece, ivi, B 157-159; tr. it. pp. 275-277 e lo sviluppo che questa distinzione di piani avrà nella ripresa della *Widerlegung* negli anni ’90-91 (cfr. la *Refl.* 6313: Ak XVIII, 613-616, e in particolare 615) e nella *Selbstsetzungslehre* dell’*Opus* (ad esempio in OP, Ak XXII, 89 sg.; tr. it. pp. 299 sg.)

<sup>154</sup> Cfr. il frammento Leningrad I, edito da R. BRANDT, *Eine neue aufgefundene Reflexion Kants «Vom inneren Sinne»* (Loses Blatt Leningrad 1), in R. BRANDT, W. STARK (a cura di), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Kant-Forschungen*, Bd. I, Meiner, Hamburg 1987, pp. 1-30, per il frammento in sé, in particolare, pp. 18-21; tr. it. I. KANT, *Sul senso interno* (Loses Blatt Leningrad 1), di L. Fonnesu e C. La Rocca, «Studi kantiani», IV, 1991, pp. 128-133. In merito, imprescindibile la sua ricostruzione da parte di C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 53-76.

<sup>155</sup> Cfr. *contra* SuZ, 203; tr. it. p. 247.

<sup>156</sup> Cfr. ad esempio il già citato HGA XXI, 318; tr. it. p. 210, dove quella che emerge è la riduzione heideggeriana del trascendentale critico a quello fenomenologico. Si tratta di un movimento essenziale al pensiero di Heidegger (per il che, si veda V. COSTA, *La verità del mondo*, cit., pp. 105-113) che non solo viene da Husserl, ma che per entrambi (e soprattutto per l’enorme influenza che il *Kantbuch* ha avuto sulla letteratura kantiana del ’900) è diventato un presupposto sottinteso a gran parte degli studi sul trascendentale, spesso commisto promiscuamente a una sua storicizzazione che Heidegger per primo ha tentato (cfr. ivi, pp. 170-172). – Un esempio, ma solo un esempio, è da questo punto di vista il Cap. X, *Adam e Immanuel. Il mercato e il trascendentale* di F. VALAGUSSA, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 245-269, nella descrizione del quale non solo il trascendentale funziona per *l’invenzione* di «*macchine immaginative*: assiomi dell’intuizione, anticipazioni della

logico possa essere determinata l'apertura stessa della mondità – *lo stesso νοῦς* – resta precluso e incomprensibile. La logica rimane vincolata a un discorso che è di fatto sempre secondo: che *si impianta* sull'apertura stessa e che, al più, *ne esprime* la *Gefüge*. In questo senso, che è quello heideggeriano, la determinazione che essa offre non produce propriamente l'ente, ma ne resta appunto unicamente l'*Aus-sage* o l'espressione. Mentre nel momento in cui si introietta il logico *nella* *Gefüge*, e la si intende come *l'atto di istituzione dello stesso νοῦς*, si ottiene invece – è questa la direzione che Kant ci sembra perseguire – un capovolgimento nell'ordine di appartenenza, tale da mutare la stessa concezione della logicità e da “anteporla” al darsi dell'essente – e all'esser-ci in cui fattivamente questo “esiste”.

Distinta la *διάνοια* dall'articolazione del discorso e posta la sua operazione alla base della noesi in cui viene acquisito l'ente (che, per inciso, viene con questo ricondotta alla *αἴσθησις*, perdendo quella connotazione “intellettuale” che continua ad assegnarle Heidegger)<sup>157</sup>, il ruolo della “logica” che deve ricostruirne l'articolazione muta di conseguenza. Trattando delle condizioni di possibilità che devono istituire la mera determinazione – o *l'essere-determinato*, anzi –, essa si porta sulla semplice apertura dell'essente. Coinvolge la strutturazione dell'essere-nel-mondo fin (e proprio) nel suo essere-il-“ci”. E in tal modo viene a interrogare l'esser-ci stesso, chiedendo che se ne mostri la ragione e negandone l'immediatezza alla radice.

---

percezione...» (ivi, p. 266: con il che anche le nozioni *a priori*: i.e. *le categorie*, sono ridotte ai modi *storici* in cui “l'umanità” comprende “la realtà”); ma, «per mantenere l'universalità, il trascendentale deve “confessare” il proprio carattere prospettico» (ivi, p. 273). Dev'essere equiparato cioè al “concetto” aristotelico: dovuto all'arrestarsi nell'anima di un singolare che, per il proprio progressivo svuotamento e per l'imitazione degli altri singolari, si propone come universale (cfr. ivi, Cap. III, pp. 91-112). Mentre il “Chaos dell'essere”, la “materia greggia” gli rimane “esterna”, costringendo il trascendentale a reinventarsi continuamente per corrispondere al reale (cfr. in merito ID., *L'arte del genio. Note sulla terza Critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 11). Si tratta, evidentemente, di un'interpretazione della critica di matrice simmeliana che vive ancora dell'opposizione *Forme-Vita* (cfr. le considerazioni in ID., *Kant per Simmel*, Introduzione a G. SIMMEL, *Cos'è per noi Kant?*, tr. it. di F. Valagussa, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 11-19). La quale è senz'altro “dialetticamente” molto sottile, perché la *Vita* non è mai tanto esterna alle *Forme* da non essere loro interna, e *viceversa* – vivendo la *Vita* nelle *forme*. Ma che perde inevitabilmente il senso della *logica* kantiana, facendo corrispondere l'ontologia alla “gnoseologia”, o quanto meno risolvendo l'essere “nella cultura” (cfr. in merito G. SIMMEL, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, tr. it. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopoli, Milano 1999<sup>2</sup>, pp. 95-100, 121-126).

<sup>157</sup> Per il riferimento heideggeriano, cfr. HGA XXI, 52; tr. it. p. 36, dove Heidegger pone la differenza tra *αἴσθησις* e *νοῦς* a partire da Platone, e ivi, 181; tr. it. p. 121, dove recupera la cosa all'interno di Aristotele. Per la riconduzione critica dell'acquisizione dell'“essere” alla sensibilità e la relativa negazione di qualsiasi tipo di noesi – problema coincidente di fatto con l'interdetto kantiano di un'intuizione intellettuale –, cfr. X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, tr. it. di G. Losito rivista da F. Tomatis, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 19-46, che, pur essendo molto sommario e a tratti superficiale, rappresenta uno dei pochi studi critici sulla questione. Per una ricostruzione testuale della questione, si veda, invece, A.L. SIANI, *I limiti dell'umano. Osservazioni su Kant e l'intuizione intellettuale*, «Studi kantiani», XXIII, 2010, pp. 57-75.

Più che per Kant – che qui occorre *introdurre* e nel quale tale capovolgimento può essere mostrato solo tramite due vie, per il momento e in questa sede impercorribili: l’una perché è, di fatto, il nostro studio; l’altra, perché dovrebbe sviluppare l’intera logica trascendentale, dimostrando che quella che lo stesso Heidegger definisce come la “sintesi ontologica veritativa” viene a ragione attribuita da Kant all’intelletto e non all’immaginazione<sup>158</sup>. Più che per Kant, si diceva, la dimostrazione del valore che la distinzione del logico dal discorsivo e la sua preposizione al *voûç* assumono, rispetto al presupposto della determinazione (ermeneutica) dell’esser-ci e all’indeducibilità del mondo, va cercata adesso in Hegel. La presenza di una tale dimostrazione è rinvenibile in effetti anche all’interno dell’esercizio fenomenologico, nel momento in cui si abbandona l’approccio meramente *descrittivo* in favore di uno *genetico* o *trascendentale*, appunto, che, come prova a fare Husserl nell’ultima fase del suo pensiero, risalga alle condizioni di possibilità dell’intenzionalità e del senso<sup>159</sup>. In tal caso *sembra* però potersi applicare ancora alla fenomenologia l’accusa heideggeriana di soggettivismo. La ricerca di tali condizioni potrebbe pur sempre essere ridotta, *sembra*, al rapporto *io-mondo*, ed essere assunta come predeterminata dalla collocazione nel punto di vista del “soggetto”<sup>160</sup>. Mentre in Hegel proprio questa possibilità, di fatto, viene meno.

La deduzione *soggettiva* della mondità, e cioè dell’essere significativo dell’essente, che questi offre nella *Scienza della logica*, si differenzia infatti da tutte quelle che da altri

---

<sup>158</sup> Rispettivamente: la ricostruzione stessa della deduzione della mondità a partire dalle categorie, la cui *possibilità* verrà raggiunta alla fine del nostro studio (e che qui dev’essere introdotta); e la discussione di un altro punto estremamente intricato dell’interpretazione heideggeriana della *Critica*, per cui Heidegger individua nell’immaginazione la radice delle altre due facoltà (cfr. HGA III, 160; tr. it. p. 140, o ancora ivi, 151; tr. it. p. 133, dove lo schematismo viene definito come «l’essere originario dell’intelletto»), la facoltà della sintesi ontologica veritativa (cfr. ivi, 38 sg., 59-65, 69-76; tr. it. pp. 42 sg., 58-63, 66-71) e quell’abisso che Kant «vide» e dinanzi al quale «dovette indietreggiare» (ivi, 168; tr. it. p. 145) – intendendo la sua riconduzione all’interno dell’intelletto (cfr. KrV B 152; tr. it. p. 269) come questo passo indietro.

<sup>159</sup> Cfr. ad esempio E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in Id., *Husserliana*, Nijhoff, Den Haag 1950, vol. I, a cura di S. Strasser, pp. 1-183, in particolare la *V Meditation*, pp. 121-177; tr. it. *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia 2017, pp. 165-233. Rispetto alla quale mi limito qui a rinviare a: R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, Paris 2015, pp. 218-226, soprattutto p. 220, dove all’analisi dell’intersoggettività trascendentale l’autore attribuisce l’onere di compiere la fenomenologia e cioè di costituire il mondo nel suo essere effettivo; D. PRADELLE, *Cinquième Méditation Cartésienne. 1<sup>re</sup> Partie (§§42-48)*, in J.-F. LAVIGNE (a cura di), *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*, Vrin, Paris 2016, pp. 135-174, in cui è tematizzato, anche se brevemente, il rapporto Heidegger-Husserl; e, sull’intersoggettività nell’ultima fase del pensiero di Husserl, in generale, D. ZAHAVI, *Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in D. WELTON (a cura di), *The New Husserl. A critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 233-251.

<sup>160</sup> Cfr. almeno la critica heideggeriana a Husserl in HGA XV, 372-390; tr. it. pp. 145-168 e, in merito al rapporto tra Heidegger e Husserl in generale, K. HELD, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, «Aut Aut», 223-224, 1988, pp. 88-110.

sono state presentate (Fichte e Schelling *in primis*)<sup>161</sup> perché risale alla significazione ottenendola solo alla fine della spiegazione genetica dell'oggettività del "semplice concetto"<sup>162</sup>. *Dall'alto*, dunque, secondo il metodo speculativo – il cui movimento viene descritto da Hegel come un «andare innanzi [che] è un *tornare addietro al fondamento*»<sup>163</sup> –, mostrando che il mondo con i suoi rimandi, la *teleologia*, dice Hegel, è condizione già del pensiero immediato e semplicissimo dell'essere. *Dal basso*, invece, nella misura in cui anche la teleologia non è il punto di arrivo ultimo del logico, ma presuppone ancora la differenza della vita dalla sua concezione, che si rileva nell'Idea. Vale a dire: la stessa distinzione tra la fatticità del vivere nel mondo e la conoscenza da cui muove Heidegger. È nell'Idea che l'essere presupposto come inizio è speculativamente *tolto* (*aufgehoben*), e dunque che il fondamento è risolto *in fine* nel suo esistere<sup>164</sup>. Così che il mondo perde l'immediatezza attribuitagli da Heidegger in ambo i sensi. Rispetto all'essere la totalità della mediazione, perché questa non consiste più nel vivere fattivo nella mondità, ma *nel porsi del pensiero a essere concreto*: nell'Idea<sup>165</sup>. Rispetto alla *Jemeinigkeit*, invece, perché su questo piano è impropria qualsiasi attribuzione dell'essere a un esserci. L'esempio dell'aratro, che per Hegel è «più nobile»<sup>166</sup> degli scopi che permette di raggiungere, perché «lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengono dimenticati»<sup>167</sup>, sta in effetti a significare l'indipendenza e la priorità della trama teleologica dell'essere rispetto a qualsiasi *sensu* che le può essere riconosciuto. Il mezzo è lo scopo «*aufgeführte*»<sup>168</sup>, raggiunto, *realizzato*, come scrive Hegel, perché è concretamente, *in individuo*, il rapporto teleologico *in quanto tale*. Perché incarna, come medio, quell'interrelazione sillogistica in cui nessun termine può pretendere priorità, pena

---

<sup>161</sup> Cfr. rispettivamente STI, HkA I-9.1, 250-255; tr. it. pp. 439-447 e TB, GA II-12, 97-127; tr. it. pp. 157-195.

<sup>162</sup> Cfr. WdL, W VI, 257; tr. it. p. 662: «Allo stesso modo anche il concetto non deve essere considerato qui come atto dell'intelletto autocosciente, non *l'intelletto soggettivo* si deve qui considerare, ma il concetto in sé e per sé, che costituisce un *grado* tanto della *natura* quanto dello *spirito*».

<sup>163</sup> Ivi, W V, 70; tr. it. p. 56.

<sup>164</sup> Cfr. in merito L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della Logica*, Guerini, Milano 1998, pp. 513 sg. Mentre sulla dialettica tra fondamento ed esistenza, che qui, sulla base dell'indicazione metodologica hegeliana, estendo all'intera *Scienza della logica*, cfr. invece V. VITIELLO, *Dialettica ed ermeneutica*, cit., pp. 71-102.

<sup>165</sup> Sulla posizione del pensiero a essere nell'Idea, in conclusione alla *Scienza della logica*, cfr. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., pp. 495-515.

<sup>166</sup> WdL, W VI, 453; tr. it. p. 849.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Ivi, 451; tr. it. p. 847; per la spiegazione del capovolgimento del mezzo nello scopo realizzato, come sua realtà, cfr. invece ivi, pp. 458 sg.; tr. it. pp. 852-854.

l'esteriorizzazione della relazione. In un senso così ampio e pervasivo da negare la dimensione esistenziale, in favore di una *(teleo)logicità dell'essere* in cui l'unico "senso" che "funga da soggetto" è il concetto e il suo proprio movimento.

Quando in Kant si vedeva, dunque, una coscienza logica che si determinerebbe in quella empirica; quando nella *Confutazione dell'idealismo* si scorgeva l'implicita ammissione di un livello logico che la *Critica* avrebbe già chiarito nell'Estetica trascendentale e nelle Analitiche dei concetti e dei princìpi – con questo si cercava di mostrare la *possibilità* di un orizzonte logico sotteso alla coscienza empirica che: 1) si ponesse in essa, e 2) non le fosse riducibile, se non al costo di assumere come presupposto evidente e indiscutibile lo stesso esser-ci (determinatamente) che la coscienza empirica pur sempre è. *Come il concetto hegeliano* si traduce nella teleologia, trapassando in se stesso per se stesso<sup>169</sup>, così, come minimo, si può pensare che vi sia in Kant un Λόγος, un pensiero *irriducibile ai discorsi*, che si determina nell'effettivo. Che ha delle strutture proprie che lo istituiscono, e che non sono determinate, ma *determinano* quelle del soggetto empirico. Di modo che, se si accompagna a ciò la seconda metà del §24 della *Critica*, dove Kant parla del «paradosso che deve aver colpito tutti durante l'esposizione della forma del senso interno»<sup>170</sup>, secondo cui anche la coscienza di sé è possibile solo nel tempo, con ciò, da un lato, si aprirà per noi un ambito problematico che deve essere chiarito: in che senso, infatti, si può parlare ancora della coscienza, *trascendentalmente*, come del "soggetto dei pensieri"? Mentre, dall'altro, per ritornare ad Heidegger, si dimostrerà, infine, l'impossibilità di intendere il mondo e la determinazione come un esserci immediato, e si rovescerà (paradossalmente) sull'accusatore l'accusa di soggettivismo.

Per quanto con lo spostamento del baricentro filosofico dal soggetto all'esserci Heidegger volesse infatti uscire dalle angustie del coscienzialismo e "superare" *l'io* come soggetto *weltlos*, in direzione della sua essenza, il fatto che egli definisca quest'essenza *o* *esistenza* (anche hegelianamente)<sup>171</sup> come pur sempre "*del soggetto*" continua a vincolare

---

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, p. 454; tr. it. p. 849: «Il processo teleologico è una *traduzione* del concetto [Übersetzung des ... Begriffs], che esiste distintamente come concetto, nell'oggettività. Si vede che questo tradurre in un presupposto Altro è il fondersi [das Zusammengehen] del concetto *con se stesso mediante se stesso*».

<sup>170</sup> KrV B 152; tr. it. p. 269. Oltre al paragrafo citato, *ivi*, B 152-156; tr. it. pp. 269-275, cfr. anche il seguente: *ivi*, § 25, B 157-159; tr. it. pp. 275-277.

<sup>171</sup> Cfr. WdL, W VI, 128; tr. it. p. 541.

la sua prospettiva a quello che, *soprattutto in Kant*, è il livello *del soggetto empirico*. Il rivolgersi alla *Faktizität* non toglie infatti che questa sia sempre la fatticità *dell'apertura del soggetto*, l'immediatezza della relazione che *l'io* intrattiene con il mondo o quella «*soggettività del soggetto*»<sup>172</sup> che Heidegger rimprovera a Kant (e alla tradizione cartesiana in generale) di non aver chiarito<sup>173</sup>. Mancando tuttavia, con questo, il senso *ontologico* della richiesta trascendentale di individuazione delle condizioni di possibilità *dell'esperienza in quanto tale*, e perciò non avvedendosi dell'impossibilità di sostenere criticamente un'immediatezza più profonda della semplice evidenza.

### **b. Il problema della permanenza e lo “spazio logico” della “coscienza”**

Siamo giunti con ciò alle porte dell'Analitica kantiana, e abbiamo delineato anzi un'ipotesi di lettura della *Critica* che occorre confermare. Secondo questa, la logica trascendentale si pone a un livello problematico e (onto)logico del tutto a sé che, pur individuandosi di fatto nel soggetto empirico effettivo, cioè nell'immediata (nel senso di evidente) relazione io-mondo, prescinde da tale relazione. La posizione della questione della mondità, possiamo ipotizzare ancora, correrà pertanto in parallelo alla spiegazione del modo in cui *si realizza* questa posizione o *concrezione*; così che la strada per la riacquisizione del problema del nostro studio risulta, in fondo, già tracciata. Si tratta di chiarire qual è il senso della logica trascendentale e in che modo essa pretende di essere, per così dire, “concretata”. E ciò: iniziando, intanto, da un esame più accurato della *Critica*, che dimostri che quel *possibile* piano logico che si è individuato in Hegel è in realtà lo stesso che la logica trascendentale critica ha lo scopo di dedurre; e poi cercando una dimostrazione di questa *necessità* nella *Confutazione* stessa.

Se non la si legge, infatti, a prescindere dal contesto in cui è inserita, ma la si colloca nel Sistema dei *Grundsätze*, raffrontandola in particolare con la prima Analogia, si nota subito che la *Widerlegung* può esser intesa come chiave d'accesso alla (o descrizione della stessa) dimensione problematica del criticismo solo a costo di insolubili contraddizioni. Dedicati entrambi alla sostanza, questi due capitoli divergono in effetti,

---

<sup>172</sup> SuZ, 24; tr. it. p. 38 (corsivo mio).

<sup>173</sup> Cfr. ad esempio HGA XXI, 290; tr. it. p. 192. O ancora la panoramica storica di posizione del problema in HGA XXIV, 172-176; tr. it. pp. 117-120.

nella concezione di ciò su cui dovrebbero esser concordanti, almeno su due fronti. E cioè, da un lato, perché non è la stessa la forma della sensibilità che viene detta essere permanente: nella *Confutazione* è *lo spazio* con le sue sostanze, nella prima Analogia è invece *il tempo*, del quale Kant dice paradossalmente che «*bleibt und wechselt nicht*»<sup>174</sup>, poiché «il mutamento non riguarda il tempo stesso ma *i fenomeni nel tempo*»<sup>175</sup>. E, dall'altro, – mettendo da parte questa prima divergenza, su cui torneremo alla fine del paragrafo – soprattutto perché, sebbene la permanenza vada identificata necessariamente con la sostanza stessa, rispetto alla *Vorstellung*, o alla “rappresentazione”, essa è per così dire una volta *esterna* e l'altra *interna*. Nella *Confutazione* Kant dice che «la percezione di questo permanente è possibile solo grazie a *una cosa* fuori di me, e non in virtù della mera *rappresentazione* di una cosa fuori di me»<sup>176</sup>. Nella prima Analogia definisce, invece, “sostrato” la «*forma permanente dell'intuizione interna*»<sup>177</sup>, e lega a doppio filo la sostanza al *fenomeno*<sup>178</sup>. Di modo che, se si rimane all'interno del “punto di vista” empirico, e cioè all'interno della relazione io-mondo, l'unica soluzione che sembra potersi dare a questo paradosso consiste nell'accentuare l'affermazione fatta da Kant nella prima citazione, grazie alla polarizzazione della relazione nell'io (con il che *la relazione* viene ridotta a sua volta alla conoscenza effettiva di quest'ultimo) e all'esteriorizzazione del *presunto* “oggetto” al modo della conoscenza. Il mondo e quegli “oggetti” che vi si assommano verrebbero però con questo *esclusi* dal soggetto, *isolato* nuovamente *nell'io* e nelle sue immagini mentali. Col risultato di mancare non solo il senso del soggetto empirico della *Confutazione*, essenzialmente e immediatamente pensato come *relazione* io-mondo; ma più ancora il senso della logica kantiana, che si rivolge all'“interiorità” e alla rappresentazione a prescindere da *qualsiasi* riferimento “soggettivo”.

Nella misura in cui il piano logico-trascendentale viene distinto infatti da quello empirico-effettivo e inteso viceversa come descrizione delle strutture della coscienza trascendentale, cioè dell'apparenza determinata di un essere-nel-tempo, il fatto che la rappresentazione possa contenere al proprio interno la sostanza si spiega perché con

---

<sup>174</sup> KrV B 225; tr. it. p. 365: «permane e non muta».

<sup>175</sup> Ivi A 183, B 226; tr. it. p. 367.

<sup>176</sup> Ivi, B 275; tr. it. p. 429.

<sup>177</sup> Ivi, B 224; tr. it. p. 363 (corsivo mio), volendo confrontarsi sulla stessa edizione.

<sup>178</sup> Cfr. ivi, B 225; tr. it. p. 365: «negli oggetti della percezione, cioè *nei fenomeni*, deve ritrovarsi il sostrato» (corsivo mio).

“rappresentazione” non viene intesa né l’“immagine mentale” dell’io, singolo e isolato, né tanto meno l’atto (fisiologico) che le dà luogo – bensì, piuttosto, quel “semplice” *movimento logico* della “coscienza” per il quale l’ente viene *proposto* determinatamente. *Vor-stellung* in senso etimologico, perché *pro-posizione di un essere determinato* e cioè di un oggetto, di un *Gegen-stand* (o di un qualcosa che si oppone nella sua stabilità), la rappresentazione può contenere al proprio interno la sostanza solo perché questa – che pure, *effettivamente*, non è altra dall’oggetto contrastante l’io – viene intesa, *logicamente*, come il *risultato* di quell’*operazione di pensiero* per cui quest’ultimo raccoglie gli eventi temporali che accadono internamente alla coscienza pura in un coagulo di tempo, e cioè *in un’invarianza che funga* da “sostrato” al quale riferirli come suoi *accidenti* o *attributi*<sup>179</sup>. La sostanza ha in tal senso una funzione logica istitutiva che prescinde dall’oggetto volta a volta istituito e che la pone a un livello *categoriale* differente da quello del soggetto empirico. E come della sostanza ciò va detto anche della “causa”, della “realtà”, della “grandezza” – o del “pensiero”.

Per quanto *nell’effettività* tutti i termini impiegati dalla critica possano e *debbano* fare riferimento pur sempre “alla cosa stessa” che *ci* è data sotto gli occhi (*a noi*: io – e *soggetti* – *empirici*), la critica deve assumere quegli stessi termini designando con essi non le “cose” ma le strutture costituenti della loro semplice evidenza. In quanto logica *trascendentale*, il suo obiettivo è quello di descrivere il modo in cui, per tramite di quelle forme pure, viene istituita l’esperienza. Essa riguarda, come scrive Kant, letteralmente, «ogni conoscenza che in generale si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo

---

<sup>179</sup> Cfr., insieme alla determinazione del rapporto sostanza-accidente nella Prima Analogia (ivi, A 186 sg., B 229 sg.; tr. it. p. 371 e ivi, A 184, B 227 sg.; tr. it. p. 369, dove emerge con più evidenza il senso funzionale della *categoria* di sostanza), anche ivi, A 144, B 183; tr. it. p. 309, dove la sostanza viene definita in quanto *schema*, vale a dire *regola*. – Sul concetto kantiano di *Gegenstand*, cfr. invece HGA XLII, 140-143; tr. it. pp. 122-125, dove però Heidegger intende il “*gegen-*” come espressivo dell’opposizione dell’oggetto al soggetto rappresentante. Mentre, rispetto alla definizione della sostanza come invarianza funzionale nella sintesi, cfr. *contra* J. VAN CLEVE, *Problems from Kant*, cit., p. 105, che ritiene quella tra sostanza e accidente una distinzione tra entità ontologiche e non grammaticale, mancando così il senso di quell’identificazione tra la grammatica – sebbene diversa, *trascendentale*, e cioè *costruttiva dell’esperienza* – e l’analitica dell’intelletto puro, in cui Kant risolve la stessa ontologia. Si tratta, in generale, di un difetto proprio dell’intero dibattito anglosassone (per il quale cfr. *supra*, nota 25), che, anche se non manca di notare che bisogna distinguere il senso logico della sostanza da quello reale (cfr., ad esempi, H.E. ALLISON, *Kant’s Transcendental Idealism*, cit., pp. 241 sg., che coglie incidentalmente il suo essere funzione; o le stesse domande preliminari all’analisi di P.F. STRAWSON, *Kant on Substance*, cit., p. 268), non si avvede che la logica kantiana è di genere *toto caelo* differente dalla logica formale odierna. Ciò si nota già soltanto dalle domande che vengono poste. Perché, ad esempio, Strawson può chiedere «cosa giustifica Kant a pensare che c’è *qualcosa* di permanente nell’orizzonte delle apparenze o dei fenomeni?» (ivi, p. 272) solo perché non si avvede che la funzione del concetto di sostanza consiste precisamente nella costituzione dei fenomeni in quel “qualcosa”.



di conoscere gli oggetti, *nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori*<sup>180</sup>. Per cui – chiarito che con “conoscenza” non si intende qui la scienza o il sapere effettivo, bensì la “*cognizione dell’essente*: la “coscienza”, *che esso è* –, il fatto che essa riguardi la semplice possibilità apriori della conoscenza se, da un lato, impone che termini quali “intuizione”, “pensiero” o “sensazione” non siano riferiti alle rispettive concrezioni empiriche (mentali e fisiologiche), bensì ai momenti logici puri che *le* rappresentano: nell’ordine, al *darsi* dell’essente, alla *determinazione* e all’*accadere* del darsi stesso. Dall’altro non può non far pensare alla “logica dell’essere” hegeliana, confermando, grazie alla lettura comparata della *Confutazione* e della prima Analogia, che anche per la critica è *necessario* distinguere il piano logico da quello empirico – e anteporre per questo la *διάνοια* allo stesso *νοῦς*.

La questione che ponevamo in conclusione al passaggio precedente, in merito al senso in cui deve essere intesa trascendentalmente la “coscienza”, trova in tal modo qui a un tempo la propria posizione e soluzione. Dato che essa potrà anche esistere in effetti pur sempre solo nel soggetto empirico, e cioè nella relazione io-mondo e nell’*autocoscienza*; ma, *per il mero statuto logico a cui è ricondotta*, dovrà essere considerata dalla critica *a prescindere* da questa concrezione. In quanto coscienza *non* empirica bensì *trascendentale*, essa indicherà il “*Be-wußt-sein*” come quell’essere, *sein*, prodotto stabilmente, *be-*, nel *wissen*, nel sapere – o meglio nell’*essere-saputo*. Dirà l’*essere-cosciente*, in tutti i sensi in cui può essere letta questa espressione<sup>181</sup>. Significando, perciò, più che una mera *fictio analitica* per dire quelle caratteristiche che definiscono i soggetti (*empirici*), e dunque *un universale*, come scriveva già Schelling, «astratto dall’*io di ognuno*»<sup>182</sup>, quella stessa *apertura* della trascendenza che Heidegger riteneva ineducibile e attribuiva all’immaginazione. Se questi poteva dire nel seminario di Zähringen che il *Da-sein* si differenzia dal *Bewußt-sein* perché il primo non è che la mera

---

<sup>180</sup> KrV A 11 sg., B 25; tr. it. p. 103 (corsivo mio).

<sup>181</sup> Eccettuato uno. *Sein*, “essere”, non dice infatti *Wesen*: nel linguaggio di Kant “ente”. Indica in uno: il *fatto d’essere*, o l’*essere, tout court* (la cui l’entità, nell’espressione “essere-cosciente”, è detta piuttosto dal “cosciente”); e l’essere nel senso metafisicamente più problematico. Come *quell’essere*, cioè, che è ambito e problema dell’Occidente.

<sup>182</sup> FD, SW I.4, 355; tr. it. p. 39, dove l’espressione ricorre non a caso per indicare il concetto dell’io empirico affetto dall’oggetto a cui secondo Schelling si ridurrebbe quello fichtiano (per il che cfr. anche MV, SW I.10, 90; tr. it. p. 133), in contrapposizione all’Io assoluto, il cui estrinsecarsi porrebbe tanto l’io empirico, quanto l’affezione che subisce, quanto l’oggetto dell’affezione stessa. – Noto qui incidentalmente che quest’espressione si adatta però anche a qualsiasi soggetto trascendentale *fenomenologico*.

*trascendenza*, l'«essere e-staticamente il Ci»<sup>183</sup>, mentre il secondo è vincolato al “me”: è «l'essere-coscienti-di-se-stessi»<sup>184</sup> che conclude tutto nel riferimento all'io – il senso in cui occorre intendere il kantiano essere-cosciente è invece quello di un *universale funzionale* che funge allo stesso tempo da *dimensione pura e a priori* di ogni *essere*. Il suo ruolo, nella descrizione dell'esperienza, è quello di designare lo “spazio logico” in cui si costituisce l'evenienza determinata di ogni ente. Esso è la “coscienza” nel senso della “luce”, fichtianamente, in cui è o c'è ogni vedere. È il *logico* di Hegel, il *sapere* di Schelling o il *riflesso* dello stesso Fichte<sup>185</sup>. I quali, anche se trovano, effettivamente, soltanto nel soggetto empirico incarnazione ed esistenza, restano sempre *sovraordinati* e (logicamente) *sottintesi* a questa loro incarnazione, come quel pensiero o quella *ragione* che, nell'essere dell'incarnazione, *si* costituisce<sup>186</sup>. Si tratta per capirsi di quel Λόγος sotteso a ogni apparire, e che nei discorsi del soggetto è unicamente *espresso*. Rispetto al quale non ha alcun senso adesso, come pretende Heidegger, pensare la soggettività come un residuo psicologista: come il cartesiano “*cogito me cogitare cogitata*” che dice la “situazione” della coscienza empirica<sup>187</sup>. Ma occorre anzi scindere l'“*universalità*” logica della coscienza pura da qualsiasi genere di riflessività, ivi compresa quella che gli idealisti pensano nel *Selbst-bewußtsein* dell'io.

E qui occorre fare una precisazione. Sebbene, infatti, la coscienza trascendentale indichi lo “spazio logico dell'essere”, e in tal senso sia sottintesa a ogni essente, la sua

---

<sup>183</sup> HGA XV, 383; tr. it. 159.

<sup>184</sup> Ivi, 382; tr. it. p. 157.

<sup>185</sup> Pur con tutte le differenze dovute alle diverse prospettive cfr. rispettivamente: per Hegel, la definizione in *Enz.*, W VIII, 68; tr. it. p. 150: «...in quanto il logico [*das Logische*] è la forma assoluta della verità e, più ancora, la stessa verità pura» (Verra traduce “*das Logische*” con “l'elemento logico”; corsivi miei) e, in generale, la *Einleitung* a WdL, W V, 35-56; tr. it. pp. 23-42. Per Schelling: STI, HkA I-9.1, 29, 43-51; tr. it. pp. 53, 77-93. Mentre per Fichte, infine: WL 1811, GA II.12, 199-209; tr. it. pp. 169-181, in particolare ivi, 207-209; tr. it. pp. 180 sg., dove Fichte equipara il Riflesso all'appercezione di Kant. – Per il concetto fichtiano di “luce” si vedano poi WL 1804-II, 37, 66-72; tr. it. pp. 96 sg., 131-138 e WL 1807, GA II.10, 111-118; tr. it. pp. 23-35; e, al riguardo, almeno G. RAMETTA, *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza*, cit., pp. 59-65, insieme a A. SCHNELL, *Réflexion et spéculation*, cit., studio in cui viene discusso anche il concetto di Sapere schellinghiano.

<sup>186</sup> Cfr. su ciò A. FERRARIN, *Il pensare e l'io*, cit., pp. 71-111, la cui analisi del logico hegeliano ritengo che si debba estendere, non solo a Kant, con le dovute differenze (per il che cfr. ivi, pp. 216-227), ma all'intero orizzonte speculativo dell'idealismo. Sullo stesso tema, ma da un punto di vista più centrato su Kant, cfr. ID., *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 255-259, pagine in cui Ferrarin arriva tra le altre cose alla conclusione, per noi fondamentale, che dal punto di vista critico «la coscienza deve realizzare [...] di essere un risultato, non un'origine» (ivi, p. 259).

<sup>187</sup> Cfr. la ricostruzione del senso della *personalitas transcendentalis* in HGA XXIV, 177-182; tr. it. p. 120-123 e nello specifico ivi, 177; tr. it. p. 120. – Per l'acquisizione dell'orizzonte cartesiano da parte della fenomenologia, cfr. invece V. VITIELLO, *Grammatiche del pensiero*, cit., Cap. I.III, *Dal cogito al sum. Edmund Husserl*, pp. 53-74.

sovrapponibilità all'affermazione, al «Satz: *Ich denke*»<sup>188</sup> sarà solo parziale. In quanto essere-cosciente, la coscienza rileverà in se stessa, per così dire, tanto *l'essere* quanto *il pensare*. Conterrà, *in uno*: l'universalità logica per cui *si pensano* i pensieri; e la pura dimensione, o *dimensionalità d'essere – sensibile* – in cui questi sono *dati*. Mentre nello: Io penso questa “complessività”, anche sensibile, della coscienza viene meno. *Indicando*, come Kant scrive, il «veicolo [*das Vehikel*] di tutti *i concetti in generale*»<sup>189</sup> che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»<sup>190</sup> o, ancora, «solo l'unità *nel pensiero* [*die Einheit im Denken*]»<sup>191</sup> che attraversa la datità dell'essere e la istituisce in un universo articolato, lo *Ich denke* non farà riferimento alla sensibilità nella coscienza, né alla coscienza stessa, bensì solo a quel *Wissen*, al *sapere* e *all'unità (analitica, numerica)*<sup>192</sup> della coscienza che, in quest'ultima, *si istituisce*. Intenderà “il principio del pensare”, più che la “coscienza”, che ne è “il pensato”. E potrà in tal senso *esprimere* quest'unità con il *pronome* “io” soltanto perché con questo trasporrà a livello logico – per dire la mera *relazione di appartenenza* dei pensieri all'unico pensare<sup>193</sup> – quell'identità dell'autocoscienza con se stessa di cui, nell'effettività e *nel linguaggio*, si fa esperienza per la semplice coscienza: io<sup>194</sup>. «Tramite questo Io, o Egli, o *Esso (la Cosa)*, che pensa, – scrive infatti Kant – non viene rappresentato nient'altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = *x*, il quale viene conosciuto solo tramite i pensieri che sono i suoi predicati, e di cui, separatamente, non possiamo avere il benché minimo concetto»<sup>195</sup>. Si tratta, per riprendere un esempio della seconda Deduzione, di quell'identità o *medesimezza* che caratterizza *ogni concetto*, «per esempio [...] il *rosso* in generale»<sup>196</sup>, in quanto funge da rappresentazione unitaria al di sotto della quale vengono raccolte una molteplicità di

---

<sup>188</sup> KrV A 347, B 405; tr. it. p. 595. Si tratta, in realtà, di un'espressione più volte ricorrente nei Paralogismi (per il cui riferimento appena fatto vale come esemplare), talvolta sostituita con: «Urteil: *Ich denke*» (ivi, A 341, B 399; tr. it. p. 587), o con «Vorstellung: *Ich*» (ivi, A 346, B 404; tr. it. p. 593).

<sup>189</sup> Ivi, A 341, B 399; tr. it. pp. 587-589 (corsivo mio).

<sup>190</sup> Ivi, B 131; tr. it. p. 241 (il corsivo è di Kant).

<sup>191</sup> Ivi, B 421; tr. it. p. 615.

<sup>192</sup> Cfr. ivi, A 107; tr. it. p. 1217.

<sup>193</sup> Cfr. la continuazione del passaggio sul “veicolo” (ivi, A 341, B 399 sg.; tr. it. p. 589), dove Kant precisa che esso «serve *soltanto* [*nur*] a che *ogni pensiero* sia addotto [*aufzuführen*] come appartenente alla coscienza [*als zum Bewußtsein gehörig*]» (tr. it. modificata; corsivo mio).

<sup>194</sup> Cfr., per esempio, ivi, B 132; tr. it. p. 243, dove Kant scrive che l'*appercezione pura*, «per distinguerla da quella empirica, [...] è quella autocoscienza [*dasjenige Selbstbewußtsein*] che, producendo la rappresentazione *Io penso* – la quale deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza [*in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist*] – non può essere a sua volta accompagnata da nessun'altra rappresentazione» (corsivi miei).

<sup>195</sup> Ivi, A 346, B 404; tr. it. p. 593.

<sup>196</sup> Ivi, B 133, nota; tr. it. p. 243.

rappresentazioni differenti – e, dunque, di «quell’unità analitica della coscienza che fa di essa un *conceptus communis*»<sup>197</sup>. Rispetto alla quale, ora, i passaggi che sono necessari per arrivare al chiarimento dell’intero orizzonte critico della ragione pura sono, di fatto, due.

A partire, infatti, dall’analisi della stessa identità della “coscienza” e dal suo significato all’interno dell’istituzione logica dell’ente, il chiarimento del suo senso “*reale*”, oltreché “ideale” (primo passo), non può non mutare radicalmente (secondo passo) il modo in cui devono essere compresi i momenti della “coscienza” (essere *e* pensiero), e con essi quelle “facoltà” – *Vermögen, potenze* – che il *Bewußt-sein* rileva.

Cominciamo dall’identità dell’essere-cosciente in generale, e da quest’ultima discendiamo ai suoi “momenti”. Il fatto che Kant indichi l’identità analitica della coscienza con l’appellativo di “soggetto” o di “appercezione trascendentale” non deve far dimenticare che tale “soggetto” è sempre il «soggetto trascendentale *dei pensieri*»<sup>198</sup> – e perciò un soggetto *logico*, a cui essi sono riferiti come suoi attributi. Dato infatti un qualsiasi concetto, e cioè una qualsiasi funzione che operi sulle datità congiungendole in un’unica rappresentazione, l’operazione di congiunzione stessa può avere luogo soltanto a patto di presupporre, *nel concetto*, un’unità, una medesimezza, in primo luogo «*della regola*»<sup>199</sup>, per cui viene istituita la proposizione. Per *identificare* un orologio, infatti, è necessario che il molteplice, il *divers*, in francese, dello spazio-tempo che mi è dato sia sussunto sotto un unico concetto (di “orologio”) che serva logicamente da soggetto a quelle differenze. La determinazione presupporrà in tal senso un atto sintetico unitario che operi sui dati, dando loro *un unico riferimento*. E questo, se, logicamente, sarà la nota comune del concetto, che verrà assunta come soggetto della proposizione – una volta proposto, e cioè *rappresentato*, indicherà “realmente” «la rappresentazione *dell’oggetto* = *x* che io penso tramite i suddetti predicati»<sup>200</sup>. La soggettività e l’oggettività trascendentali, entrambe = *x*, verranno perciò a coincidere, nello stesso atto logico di istituzione, in quel *Selbst*, in quello “stesso” o in quell’“identità” a cui le “conoscenze” (i

---

<sup>197</sup> Ivi, B 134, nota; tr. it. p. 245.

<sup>198</sup> Ivi, A 346, B 404; tr. it. p. 593 (corsivo mio).

<sup>199</sup> Ivi, A 105; tr. it. p. 1215.

<sup>200</sup> Ibidem (corsivo mio).

fatti di coscienza) vengono “annodati” per possedere una validità oggettiva<sup>201</sup>. Saranno in uno: «l’unità necessaria della coscienza, *quindi anche* della sintesi del molteplice mediante una funzione comune dell’animo, per congiungere il molteplice in una rappresentazione»<sup>202</sup>; e quella «relazione di ogni conoscenza con il suo oggetto»<sup>203</sup> che è l’unità necessaria stessa<sup>204</sup>. E dovranno, in questo senso, essere identificate – più che con un soggetto o una soggettività, che, per citare una bella espressione di Lyotard, serva da «epicentro [point zéro]»<sup>205</sup> del flusso delle rappresentazioni – con la mera *Gegenständlichkeit*, o oggettività, che definisce la consistenza di ogni ente<sup>206</sup>.

Il risultato principale di una tale equivalenza sarà pertanto una fondamentale desoggettivizzazione non solo della coscienza, ma *dell’unità* trascendentale della coscienza stessa. Questa, a sua volta, da un lato avrà come propria conseguenza la riduzione del pensiero all’attività sintetico-determinativa del molteplice dell’intuizione, cioè dell’essere, che per essa viene *istituito* nel *Bewußtsein*. E dall’altro – proprio alla luce di questa riduzione del *Denken* alla *determinazione* del *Vorstellen* –, presupporrà che lo stesso essere-cosciente che risulta da una tale istituzione si ampli fino a descrivere un orizzonte di apparenza degli oggetti, o *degli enti*, che ne costituisca la stessa *statuizione* e *consistenza*. In questo senso, il punto che occorre mettere adeguatamente in luce è il senso per cui tale orizzonte deve essere definito uno “spazio logico”. Giacché, per quanto la sua traduzione nella luce fichtiana o nel riflesso, per esempio, sia corretta, in questa semplice denominazione resta in ombra un aspetto che è essenziale tanto per la critica quanto per la dottrina della scienza – e cioè quello per così dire *mathematico*, “operativo”,

---

<sup>201</sup> Cfr. *ivi*, A 109; tr. it. p. 1219. Sorvolo poi sul fatto (che alla luce di quanto detto ritengo pienamente comprensibile) per cui, rispetto al semplice pensare, quest’unità possa e debba essere identificata da Kant con l’intelletto stesso, in quanto potenza dei pensieri (per il che, cfr. *ivi*, B 134, nota; tr. it. p. 245).

<sup>202</sup> *Ivi*, A 109; tr. it. p. 1219-1221 (corsivo mio).

<sup>203</sup> *Ivi*, A 104; tr. it. p. 1215.

<sup>204</sup> Cfr. perciò l’intero brano (già citato due volte): *ivi*, A 108-110; tr. it. pp. 1217-1221.

<sup>205</sup> J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l’Analytique du sublime*, cit., p. 32; tr. it. p. 86.

<sup>206</sup> Una nota a margine. Sono perfettamente consapevole di star avvicinando con tale affermazione, e quasi legando la traduzione kantiana della soggettività in oggettività alla traduzione corrispondente delle due l’una nell’altra della *Scienza della logica*, così come sono consapevole che la cosa è tutt’altro che innocente e anzi problematica. Nondimeno, un tale accostamento mi sembra: innanzitutto *lecito* e richiesto già dal fatto che, nel punto precedente, abbiamo potuto guadagnare la dimensione problematica kantiana solo confrontando Heidegger con la teleologia hegeliana. E poi persino *necessario*, come indice di quello che si porrà alla fine come problema dalla cui soluzione dipende la fondazione della nostra stessa deduzione. Quella vicinanza tra Kant ed Hegel che qui rappresenta un sottinteso – che non può né deve essere celato – da ultimo si dimostrerà essere *il* punto da cui dipende la stessa possibilità di una costituzione “idealistica” dell’esperienza – sia questa formale, *trascendentale* e *finita*, sia invece “reale”, *dialettica* e assoluta.

per cui il sapere consiste nella propria produzione. Al netto, infatti, dell'impossibilità di qualsiasi "Alethologia" in un contesto critico – del che lo stesso Fichte era cosciente<sup>207</sup> – il carattere "auto-costruttivo" del sapere su cui si fonda la Fenomenologia della *Wissenschaftslehre* (del 1804-II, e non)<sup>208</sup> non solo va riconosciuto appartenere anche alla critica per la sua stessa trascendentalità<sup>209</sup>, ma, proprio a causa dell'assenza di un'Alethologia o di un Assoluto di cui il sapere sarebbe immagine, viene a definire per Kant la coscienza – l'esperienza – fino a esserne la stessa consistenza.

Mathematico nella sua essenza, l'essere-cosciente è cosciente, e cioè *gewusst, saputo*, solo perché rappresenta – come scrive, paradossalmente, Heidegger, che non mette a frutto questa consapevolezza per compensare la sua interpretazione soggettivista – «quella disposizione fondamentale nei confronti delle cose [*jene Grundstellung zu den Dingen*], nella quale noi ci pre-figuriamo [*vor-nehmen*] le cose in base a ciò per cui esse ci sono già date, e possono e debbono esserci date»<sup>210</sup>. Definisce perciò quel tessuto di leggi, forme e determinazioni che rendono possibile che ci sia un qualsiasi essere che possa esser-conosciuto, in quanto tale – che per Kant è come dire *la natura*<sup>211</sup>. E consente, in questo senso, di pensare l'intelletto e la sensibilità come *Vermögen* di questo "soggetto universale" che è a un tempo essere e pensare – *Bewußtsein*, che è *Natur* – solo nella misura in cui essi stiano non per le disposizioni psico-fisiche di un soggetto (o dell'uomo,

---

<sup>207</sup> È in questo senso che declinerà infatti la critica di fattualismo a Kant nella c.d. *Spätphilosophie*: non più accusando Kant di non aver costruito l'esperienza, di averla meramente descritta (cfr. *supra*, nota 27 e *infra*, nota 209), ma rilevando che la ricostruzione dell'esperienza kantiana non prende coscienza della *Bildlichkeit* del sapere. Che non si rende conto che l'appercezione è *ab origine* riflessibilità: un'immagine che, in quanto tale, è solo perché immagine dell'Assoluto – e in tal modo resta "interna" al sapere stesso, vincolata alla sintesi del molteplice cui dà erroneamente priorità (cfr. LT-2, 164-166). Di qui tutti quelli che Fichte ritiene errori e limiti della *Critica* (dalla distinzione astratta di concetto e intuizione alla posizione della cosa in sé) e il fatto che la logica trascendentale kantiana resti ancora incapace, da un lato, di liberarsi della logica formale; dall'altro, di elevarsi a dottrina della scienza. – Per una ricostruzione complessiva e accurata delle obiezioni dell'ultimo Fichte a Kant cfr., almeno, A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria*, cit., pp. 149-164 e ID., *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 129-159. Mentre per la distinzione tra Alethologia e Fenomenologia cfr. WL 1804-II, 150 sg.; tr. it. p. 230 e, in merito, M. IVALDO, *I principi del sapere*, cit., pp. 303-305. – Resta da vedere come Kant avrebbe risposto alle critiche di Fichte.

<sup>208</sup> Sulla cosa cfr. l'accurata analisi di A. DUMONT, *Le Néant et le pari du possible*, cit., Cap. II, *Devoir de faire advenir un monde et "fiction scientifique"*. La "Konstruktionslehre" de Fichte, pp. 83-163.

<sup>209</sup> Cfr. LT-2, 113: «Questo lo fanno Kant e la dottrina della scienza: questo è loro comune», vale a dire «il fatto che egli [Kant] risolve la coscienza fattualmente data nella sua genesi e la fa sorgere davanti agli occhi dello spettatore».

<sup>210</sup> HGA XLI, 76; tr. it. p. 70 (modificata).

<sup>211</sup> Cfr. intanto KrV A 216, B 263; tr. it. p. 413. Ma sulla cosa torneremo varie volte.

men che meno)<sup>212</sup> che rimarrebbe presupposto a qualunque comprensione (persino esistenziale). Bensì, letteralmente, per quelle *potenze dell'essere-cosciente* in e per cui quest'ultimo – *la mathesis universalis*, non nel senso della «dottrina pura delle quantità»<sup>213</sup>, ma in quello della ragione che si fa ordine del mondo<sup>214</sup> – è in se stesso istituito.

Pensati adeguatamente non come *atti psichici* né come *attitudini fisiologiche* della coscienza di un dato ente, ma come *semplici elementi logici fondamentali della pura sintesi dell'essere*, l'intuizione e il giudizio corrisponderanno a loro volta, in questa, unicamente all'*essere-dato* e all'*essere-pensato*. Diranno i momenti della *presentazione* e della *strutturazione* dell'essere-cosciente, per i quali questo c'è, *si dà* – e perciò è fenomeno e *coscienza*. Di modo che, se si ritorna adesso all'inizio del paragrafo e alla necessità di cui parlavamo in sede introduttiva, di dimostrare, *contra* Heidegger, che è possibile pensare una “logica” che trascenda l'enunciato e si riferisca a una dimensione a esso sottintesa, questa stessa dimensione si rivelerà infine proprio nella relazione tra il

---

<sup>212</sup> Cfr. *contra* Heidegger e, nello specifico, HGA XXI, 116; tr. it. p. 79, dove questi afferma dell'espressione kantiana “almeno per noi uomini” che «non si comprende nulla se non si tiene presente questa determinazione preliminare nella sua centralità», implicitamente giudicando in modo negativo il fatto che Kant la ometta più volte nella stesura dell'87. In realtà, sia detto di sfuggita, questa spoliatura dall'umano che Kant propone, *a tratti*, nella seconda edizione della *Critica* è importante e *positiva* perché, in uno: mette l'accento sulla pura coscienza logica, a prescindere dall'ente che di volta in volta è posto come suo soggetto; e sposta quel riferimento all'esistenza umana, che per Kant è e resta sempre essenziale, all'interno dell'empiria. L'uomo, più che come “presupposto” della critica, che in quanto tale rimarrebbe inesplorato, può esser inteso in questo senso, infatti, come il vero e proprio *risultato* della costruzione criticista. La questione globale della filosofia resta pertanto sì “che cos'è l'uomo?”, ma solo perché in essa si concludono le altre: perché quelle strutture pure, quei *Bestimmungsgründe* che le tre *Critiche* individuano trovano *in fine* nell'uomo la loro effettività. – A testimonianza di ciò, si veda in generale quanto Kant scrive della morale in GMS, Ak IV, 389; tr. it. p. 7, sottolineando che, dato che la critica è filosofia *pura*, il suo “soggetto” non è mai l'uomo, bensì sempre la ragione.

<sup>213</sup> MA, Ak IV, 489; tr. it. p. 153, ma cfr. già *Diss.*, Ak II, 397; tr. it. p. 249.

<sup>214</sup> Cfr. in tal senso A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., la cui tesi centrale può essere compendiata proprio nell'affermazione che il problema della sintesi a priori è problema della realizzazione della ragione. – Da questo punto di vista, ritengo corretta inoltre anche l'idea che Ferrarin avanza ivi, p. 9 sg., secondo cui Kant non compie ma mette in crisi il progetto moderno di una *mathesis universalis*. Ma con una precisazione, e cioè se si intende con la *mathesis* moderna il prodotto di una ragione ridotta a «strumento logico e calcolante». Se la ragione moderna è questo; se, cioè, essa non è altro che il mezzo per pervenire all'apoteosi della matematizzazione, nel senso della quantificazione del reale – allora sì, in Kant quella ragione viene radicalmente criticata e messa in crisi. Definendo la *mathesis* “dottrina pura delle quantità”, Kant sta anzi identificando e *limitando* le sue pretese, riconoscendo a quella matematizzazione un ambito estremamente circoscritto. E anzi vedremo *infra*, §6 come tutti gli sforzi kantiani siano volti a distinguere la filosofia della matematica. Tuttavia – e questo mi sembra il punto – la *mathesis* non è la matematica. Sia “in avanti”, in riferimento alla costruzione idealista, sia “all'indietro”, solo a considerare la centralità che l'umano ha nel progetto cartesiano di una “geometria delle passioni” (dove a torto l'accento può esser messo sul termine “geometria”) o in quelli spinoziano, humiano, rousseauiano di istituzione di un'etica e di una politica, la *mathesis* moderna pretende a uno spessore tale da non permettere che la si riduca a mero scientismo. Il problema, come emergerà in Hegel, è semmai quello *del sistema*: di una comprensione della realtà umana che sappia essere totalizzante e rendere ragione della ragione stessa in tutte le sue forme. E da questo punto di vista è meno scontato che Kant non compia una tale *mathesis*, anche prima di Hegel. Nulla osta, infatti, a che proprio la sua messa in crisi, proprio l'individuazione dei limiti della ragione sia in uno il suo stesso compimento.

giudizio e l'intuizione: tra l'accadere, il presentarsi di un evento di coscienza e quell'atto che lo "riconosce" in essa.

"Apofantico" perché *fa vedere* l'ente, perché *ne costituisce*, come ha più volte sottolineato Vitiello, «l'orizzonte di apparizione e di conoscenza»<sup>215</sup>, il giudizio, in particolare, dovrà essere distinto dalla *Aus-sage* – in cui *la stessa apofansi* avrà effettività – perché sarà, piuttosto, la *Zusammensetzung*: la *composizione* dell'essere operata dal pensiero in cui l'ente trova la sua pro-posizione. Dato l'atto della rappresentazione, in cui l'ente *si propone*, esso costituirà in effetti l'operazione (*Handlung*) sintetico-determinativa per cui quello consiste. Dirà l'istituzione originaria dell'essere in un tessuto di relazioni spazio-temporali organizzate ed oggettive – e cioè in una natura – di cui i giudizi sintetici a priori, i *Grundsätze*, costituiscono (si badi: *attivamente*) l'intelaiatura e la struttura. E, in tal senso, potrà anche *esistere* soltanto nelle *Aussagen*, nei discorsi che l'esserci, o il soggetto empirico, fa intorno al mondo: nondimeno, al livello analitico-trascendentale a cui si pone, se ne dovrà distinguere – se non altro per l'importantissima ragione che non sono lo stesso *proporre* l'ente ed *enunciarlo*.

Quando La Rocca si rifà all'ampia mole di frammenti critici in cui il giudizio è detto consistere di parole o in cui s'afferma che non può essere distinto dall'enunciazione<sup>216</sup>, con ciò egli manca di notare che *tutti* questi brani si trovano non all'interno di una delle tre *Critiche* – dove soltanto è in questione il *trascendentale* – ma *sempre* nel contesto di discussioni concernenti *l'effettivo*. Per questo, la validità che essi hanno all'interno del discorso critico deve essere riconosciuta relativa ai corrispettivi empirici del discorso trascendentale puro: alla logica formale o all'antropologia, all'analisi della conoscenza, dell'uomo o dell'esistere *come sono fattualmente*. Mentre se si cerca nella *Critica* una definizione del giudizio, l'unica che si trova è quella data al § 19, che non a caso è al centro della seconda Deduzione. Per essa, «un giudizio [*ein Urteil*] non è nient'altro che

---

<sup>215</sup> V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, cit., p. 18; ma cfr. anche ID., *Elogio dello spazio*, cit., p. 19.

<sup>216</sup> Cfr., ad esempio, *Entdeckung*, Ak VIII, 193; tr. it. pp. 67 sg.; *Logik Pölitz*, Ak XXIV-2, 580; *PhEnz*, Ak XXIX-1, 31; tr. it. pp. 161-163; e *Anthr.*, Ak VII, 192; tr. it. 190 – commentati in C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., pp. 37-45. L'affermazione che ritengo più importante in queste pagine è quella che le apre, per cui «Kant non ha una concezione del giudizio come atto mentale indifferente al suo essere espresso in una proposizione» (ivi, p. 37), in quanto la presentazione del giudizio-atto-mentale come (unica) alternativa al giudizio-atto-linguistico dimostra che La Rocca chiude anch'egli la problematica trascendentale nei limiti del soggetto empirico. Che vi possa essere, al di sotto delle strutture della relazione io-mondo, un insieme di strutture ontologiche in senso forte, *ideali* (per non dire *idealiste*), che poi *si pone* nelle strutture empiriche, ciò è in La Rocca fuori quadro tanto quanto lo è in Heidegger (a ennesima conferma dell'identità della dimensione problematica di queste due visioni).



il modo di portare conoscenze date [*gegebene Erkenntnisse*] all'unità *oggettiva* dell'appercezione»<sup>217</sup> – e cioè di determinare l'essere volta a volta dato grazie alla sua riconduzione all'unità della coscienza e alle funzioni che la istituiscono. Si tratta, in questo senso, più che di un atto linguistico o enunciativo, di quell'operazione rappresentativa delle cose che rende possibile il loro essere-coscienti. La quale, ripetiamo, se, da un lato, dev'essere sì pur sempre data e anzi espressa in quanto determinazione nell'enunciazione e nei discorsi intorno all'ente; dall'altro, quello logico, non va perciò ridotta a una tale e-nunciazione che, *linguistica*, è a sua volta sempre *storica*, contingente e *soggettiva*.

Ora, come per l'intelletto, potenza del pensare, e per il giudizio, atto istitutivo dell'oggettività degli enti, una tale separazione dalla dimensione fisiologica varrà poi anche per la *sensibilità* e l'*intuizione*. Giacché, sebbene non si possa spiegare che cosa Kant intenda con questi termini senza fare esplicito riferimento alla prospettiva singolare in cui si trova l'io effettivo, tratte a livello logico-trascendentale per dire l'essere-dato della coscienza pura, la sensibilità e l'intuizione si riferiranno, rispettivamente: 1. la sensibilità, alla recettività quale «capacità di ricevere rappresentazioni»<sup>218</sup>, di “subire”, di essere affetti dalla datità dell'essere – vale a dire *alla potenza d'essere*; e 2. la *Anschauung*, l'intuizione, alla “veduta”, allo scorcio<sup>219</sup> che per questa è presentato.

La definizione del tempo quale “senso interno”, nello specifico, dovrà smettere di fare riferimento all’“interiorità” degli io empirici (che con essa resterà comunque *effettivamente* intesa)<sup>220</sup> per tradursi, sul piano logico-trascendentale, più che in un’“interiorità”, *nell'immanenza* degli eventi o dei pensieri alla coscienza trascendentale. Data infatti l'unica dimensione universale di apparenza, e cioè la stessa *mathesis*

---

<sup>217</sup> KrV B 141; tr. it. p. 255, che solo in parte passa nella definizione data da Kant in sede di logica formale, secondo cui «un giudizio è la *rappresentazione* dell'unità della coscienza di *rappresentazioni diverse*, ossia la rappresentazione del loro rapporto, *in quanto esse costituiscono un concetto*» (*Logik*, Ak IX, § 17, 101; tr. it. p. 93). I corsivi, miei, sono funzionali a sottolineare nel modo quanto più rapido possibile la differenza tra le due definizioni, che può essere riassunta dicendo che, mentre nella *Critica* l'accento cade sull'atto di riconduzione delle rappresentazioni all'unità della coscienza, nella *Logica* (formale), il punto è piuttosto la *rappresentazione unitaria*, che non a caso precipita infine nel “concetto”.

<sup>218</sup> KrV A 19, B 33; tr. it. p. 113.

<sup>219</sup> Cfr. HGA XXV, 94; tr. it. p. 60. O ancora ivi, 128; tr. it. p. 79, dove Heidegger parla di una «*Hinblicknahme*», di una «presa visuale».

<sup>220</sup> Cfr. ad esempio la trattazione dell'*Anthr.*, che non avrebbe senso trasposta a livello trascendentale; e la stessa prima parte dell'*Estetica* trascendentale, in cui Kant, per portare il lettore al livello puro, muove dall'autocoscienza degli “io” o “me” empirici, astraendo progressivamente tutti gli aspetti materiali e arrivando perciò alle forme pure del sentire (KrV, A 20 sg., B 35; tr. it. p. 115).

*universalis* come tessuto di proposizioni fondamentali che determina il *Bewußt-sein*, il *sensu interno* a questa si risolverà nell’“orizzontalità”: *nell’apertura* o, per citare Lyotard, *nello spessore e nel differirsi* del *λόγος* da se stesso che *lo amplia in dimensione*<sup>221</sup>. Costituirà *la pura dimensionalità di evenienza dei fenomeni*, che non può essere toccata dal loro scorrere e avvicinarsi, ma che rimane identica nel mutare delle relazioni al proprio interno. E, se potrà perciò spiegare perché mai il tempo venga definito nella prima Analogia come *il sostrato*, «forma permanente dell’intuizione interna»<sup>222</sup>: forma d’ogni scorcio d’essere ch’è dato; rispetto alla coscienza trascendentale pura comporterà inoltre che, per la fondamentale *spazialità* che definisce la *dimensionalità* già per il suo “ampliarsi” (o per il suo essere *orizzonte*), le forme della sensibilità si troveranno a ricadere “in una”.

Compresi infatti entrambi trascendentalmente, come la pura dimensionalità dell’essere, il semplice fatto che lo spazio e il tempo indichino, il primo la forma della giustapposizione e, l’altro, quella della consecuzione non sarà sufficiente a fare di essi due *dimensionalità* diverse. Ne farà due “dimensioni”, al più, nel senso fisico, o *due forme* – dato che, *nell’essere, extra e iuxta* non dicono lo stesso<sup>223</sup>. Ma, una volta compreso il tempo come immanenza del *Bewußt-sein* trascendentale, e cioè, citando Kant, come la «condizione formale *a priori* di tutti i fenomeni in generale»<sup>224</sup> – quindi anche di quelli nello spazio, secondo la priorità che egli gli riconosce nell’*Estetica*<sup>225</sup> – entrambe le dimensioni dovranno precipitare ontologicamente nella stessa “orizzontalità”, nella stessa “interiorità all’animo” – e perciò proprio nel tempo.

Posto come *esteriorità* dell’essere *in* (e mai “a”) se stesso, *lo spazio* sarà ricompreso nell’interiorità del tempo come *l’estensione* della dimensionalità d’essere che la caratterizza in quanto “*luogo logico*” della coscienza. Si convertirà in questo: *nell’unico, immanente e “universale” spaziotempo*, nel quale accadono gli eventi e i pensieri. E potrà

---

<sup>221</sup> Cfr., oltre al citato, J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, cit., pp. 9, 293; tr. it. pp. 35 e 348, ID., *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Paris 1990, pp. 23 sg.; tr. it. *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, di A. Ceccaroni, il Mulino, Bologna 1992, p. 27.

<sup>222</sup> KrV B 224; tr. it. p. 363.

<sup>223</sup> Cfr. ad esempio OP, Ak XXII, 18; tr. it. p. 278. Sull’importanza della distinzione delle due forme al livello stesso della costituzione, cfr. invece V. MATHIEU, *Intuizioni kantiane dell’«Opus Postumum» e la fisica contemporanea*, in AA.VV., *Kant e l’«Opus Postumum»*. *Convegno della società italiana di studi kantiani*, IEPI, Pisa-Roma 2001, pp. 15-33, in particolare pp. 29-33.

<sup>224</sup> KrV A 34, B 50; tr. it. p. 135.

<sup>225</sup> Per il che cfr. l’intero capoverso della precedente citazione: ivi, A 34, B 50 sg.; tr. it. pp. 135-137.

essere distinto dal tempo stesso solo perché la determinazione operata dall'intelletto nella dimensionalità sensibile comporterà un "accentramento" dell'essere in un dato ente, per cui l'ente, oggettivato lo spazio-tempo universale, si riferisce: a sé, e perciò *interiorizza* la coscienza e "ha un tempo"; e a ciò che esso *non è*, e per questo si pone e si distingue *nello spazio*<sup>226</sup>. L'introduzione di un "*Selbst*", di "uno stesso" o di una identità nell'intuizione formale indifferenziata dello spaziotempo, i cui termini sono omogenei ed equivalenti, comporta, infatti, che *il riferimento a sé* della pura coscienza logica venga ricondotto dall'intelletto all'identità dell'oggetto stesso, e cioè al *Selbst* istituito. Rispetto all'essere che gli verrà accentrato, bisognerà dire pertanto che esso *sarà* o si porrà nell'ente come *uno* spazio e *un* tempo *propri* – che, sintetizzati dall'intelletto per le categorie *di qualità*, verranno a costituire la realtà specifica (*spezifische Realität*) che differenzia quell'ente da ogni altro. Si tratta, per rimanere nel contesto della *Critica*, di quella "materia della sensazione" che, in quanto realtà dell'accadere dell'oggetto, lo pone come *un fenomeno* nella coscienza logica. Ma ciò, a sua volta, secondo una dinamica che non potrà lasciare intatta l'unità dell'intuizione.

Nell'istante in cui il tempo viene accentrato, infatti, nel riferimento a sé dell'ente, per movimento uguale e contrario lo spazio viene *decentrato* dall'oggetto stesso e portato a *rappresentare*, in quanto orizzonte, lo stesso *essere* che è *dimensione* della coscienza universale<sup>227</sup>. Proiettato "all'esterno" del *Selbst* istituito, esso "dis-pone", *ver-setzt*, la coscienza nella sua apertura, assommando in sé, di contro al tempo "empirico" ottenuto: *a.* lo spaziotempo universale; *b.* la coscienza pura, che, come *spazio* logico, accompagna l'apparenza; e *c.* lo spazio "empirico", che rappresenta, quale apertura *data*, questi termini. Opponendosi al fluire degli stati dell'oggettività, al differirsi del tempo entro se stesso, lo spazio viene assunto inoltre come la permanenza o l'orizzonte stabile *del tempo*, rispetto a cui *si individua* lo stato temporale del soggetto: *dell'io*, anch'esso *fenomeno tra gli altri*, per cui il tempo non è permanenza, ma *Ablauf*, fluire. E se, da un lato, è "indice"

---

<sup>226</sup> Glisso sulla definizione "dialettica" di spazio e tempo appena data perché non è questo il luogo in cui discuterne. Una sua trattazione esplicita richiede, infatti, la spiegazione del senso della realtà all'interno della costruzione empirica dell'esperienza e dell'identità tra questa e la dialettica medesima. Si tratta di un punto estremamente controverso, su cui si gioca la possibilità di intendere la *Critica* kantiana come alternativa alla *Logica* hegeliana. Punto che in quanto tale può essere discusso solo nel momento in cui si è riguadagnata la posizione problematica adeguata e si è avviato il confronto tra le due cui si accennava *supra*, nota 206.

<sup>227</sup> Cfr. la *Anmerkung* 2, alla *Confutazione*, ivi, B 277 sg.; tr. it. p. 431, e ivi, B 225; tr. it. p. 365, dove Kant definisce la sostanza nella percezione come «il sostrato che rappresenta il tempo in generale».

al soggetto empirico della dimensione universale nella quale esiste – spiegando perciò, infine, quella prima divergenza tra la *Erste Analogie* e la *Widerlegung* che avevamo rintracciato all’inizio del passaggio: perché a permanere è per l’Analogia il tempo nel senso dello *spaziotempo* “universale”, mentre, nella *Confutazione*, è quello stesso tempo, ma, a causa della posizione empirica, “*rappresentato dallo spazio*”. Dall’altro, dal punto di vista logico, impone ancora di prendere atto di una differenza radicale tra il piano empirico e quello puro che dipende dalla stessa “posizione” dell’ultimo nel primo.

– Nel momento in cui ci si pone infatti nella prospettiva del soggetto, dove vale la critica di Herder (o dei fisici einsteiniani), volendo essere netti, per cui ogni ente ha un proprio tempo, e la misura della vita di una quercia è inadatta a esprimere quella di un ragno<sup>228</sup>, la presupposizione di uno spaziotempo logico e universale impone che si spieghi come questo, che è omogeneo e equivalente, giunga a porsi in quelli che lo stesso Kant definisce *luoghi temporali*, «*Stellen (positus)*»<sup>229</sup>, dotati di realtà specifica. Data l’unica e indifferenziata *mathesis universalis*, la coscienza pura, o *l’oggettività*, perché ci possa essere *un esistere effettivo*, un oggetto – e non un oggetto *in generale*, ma una penna, un’ape e io, nel mondo – è necessario che il tessuto logico a priori delle proposizioni dell’intelletto puro *si realizzi* in una *fatticità* che è in se stessa storica, empirica ed *effettiva*. Il mondo, nel senso heideggeriano della significatività dell’esserci, deve emergere *dall’atto di giudizio*, che noi stessi abbiamo detto riconosce all’ente uno spazio e un tempo *propri* grazie all’introduzione di un’identità nella coscienza universale. Ma, in tal senso, com’è possibile che nel giudizio si costituisca il mondo? Com’è che, dalla logica, *si passa* all’effettivo, che *il trascendentale* si pone *nello storico*? E più ancora:

---

<sup>228</sup> Cfr. J.G. HERDER, *Metacritica. Passi scelti*, tr. it. di I. Cubeddu, L. Formigari, I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 43 sg., brano su cui ha fatto leva R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995<sup>3</sup>, p. 10; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, di A. Marietti Solmi, CLUEB, Bologna 2007, p. 4. Ma in generale, sulla critica herderiana a Kant, si vedano: A. NUZZO, *Sensibility in Kant and Herder’s Metakritik*, in M. HEINZ (a cura di), *Herders Metakritik. Analysen und Interpretationen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, pp. 17-42; V. VERRA, *Dopo Kant*, cit., pp. 182-192 e S. ZECCHI, *La fondazione utopica dell’arte*, cit., pp. 17-25. – Per la critica einsteiniana si vedano, invece, A. EINSTEIN, *La relatività e il problema dello spazio*, in ID., *Relatività: esposizione divulgativa*, a cura di B. Cermigniani, Bollati Boringhieri, Milano 1967, pp. 294-313, soprattutto p. 296, nota; e ID., *Lo spazio, l’etere, il campo*, in ID., *Come io vedo il mondo – La teoria della relatività*, tr. it. di R. Valori, Newton Compton, Roma 1999<sup>7</sup>, pp. 80-95, dove, a p. 82, Einstein si rivolge direttamente alla teoria kantiana dell’a priori confessando di non averla mai capita.

<sup>229</sup> OP, Ak XXII, 517; tr. it. p. 243; anche se si tratta di una concezione dello spazio empirico che egli aveva già trattato nel periodo precritico, in particolare in EG (sul quale cfr. l’essenziale L. SCARAVELLI, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, voll. II, cit., pp. 295-335) e che qui viene in realtà solo trasposta nel contesto critico e derivata dal trascendentale.

com'è possibile che dalla mera istituzione sorgano *i significati*, si definiscano gli essenti nelle loro specificità – i.e. *si costruisca* l'empiria?

Attraverso l'esame delle obiezioni heideggeriane alla *Confutazione* abbiamo visto che nell'esserci rimane presupposta la determinazione della sua esistenza. Quest'ultima è stata riacquisita, a sua volta, grazie al chiarimento della logica trascendentale, all'inversione del rapporto tra la *δίανοια* e il *νοῦς* e alla spiegazione del senso del *Bewußtsein*. Ma una volta giunti a questo, come si torna dall'oggettività equivalente e astratta, dal *puro λόγος*, a un esistere ogni volta singolare, appropriato, *jemeinige*, nel quale gli enti non sono parti o punti di un piano indifferente, ma *sostanze*, in senso aristotelico: dotate di una loro essenza e persistenza? Quello che può esser definito problema *della costituzione* (in senso attivo), o *della determinazione*, si dimostra perciò il vero problema attorno a cui ruota il nostro studio. Per esso, la dimensione problematica rappresentata dal concetto della mondità viene interrogata nella sua radice. La filosofia di Kant, *la critica*, è riproposta in essa; mentre la *Sichtweite*, l'estensione della vista del lavoro viene definita dai limiti delle questioni appena poste. Se al di sotto del *Dasein* vi è un *Bewußtsein* logico e universale, una pura *mathesis* che informa ogni essere in quanto è, ed *è-cosciente*, l'estensione del nostro sguardo è tracciata dalla domanda che chiede come, *per il giudizio*, il *Bewußt-sein* possa essere effettivo o giunga all'esser-ci. Il problema della costituzione del giudizio si converte per questo nella doppia questione "dell'esserci del mondo": come *concretamente essere-dato*; e come *essere-mondo*, e dunque *essere-significato*. E alla sua luce impone di tornare a leggere Kant, *la critica* e "noi stessi".

#### **§4. Ricapitolazione della situazione. Necessità di un superamento della posizione storica di Kant e legittimità di una posizione kantiana del problema della mondità**

Prima di concludere l'illustrazione della posizione generale del problema dell'empiria, non è forse superfluo fare un passo indietro e tornare a precisare, incidentalmente, un aspetto della nostra ricerca che abbiamo enunciato già in sede di chiarimento della sua metodologia. Quando si sosteneva, infatti, che il nostro "atteggiamento" nei confronti della *Critica* kantiana sarebbe stato teoretico e non storico, si è aggiunto che con ciò si

intendeva guardare a essa da un punto di vista problematico: per riproporne la *Sache* – la Cosa, o la questione che le sta alla base – all’interno del contesto storico-teoretico in cui “noi, oggi” ci muoviamo. I due ultimi paragrafi sono stati funzionali a una tale riproposizione. Hanno descritto l’orizzonte definito dal contesto, e hanno situato in esso la questione critica. Ma, con questo, hanno lasciato spazio per la posizione di una domanda collaterale che può sembrare intaccare di diritto la legittimità della nostra operazione. Vale a dire: anche ammesso che il categoriale abbia in Kant la funzione logica che gli abbiamo attribuito, come mai Kant stesso non sembra essere pervenuto a una tale problematizzazione della mondità? Più ancora: è effettivamente presente – e come –, nella critica, la questione della significatività dell’esperire?

Queste domande, che sembrano soltanto “storiche”, hanno in realtà dei risvolti teoretici di grande rilevanza. In quanto se, da un lato, sottintendono ancora l’immagine del Kant gnoseologo newtoniano, legato alla fisica del suo tempo e occupato dalla sua fondazione (non è dopo tutto questa, la *mathesis* moderna?)<sup>230</sup>. Dall’altro rinviano, soprattutto la seconda, a un’accusa simile a quella heideggeriana – per la quale Kant non avrebbe mai messo in questione l’empiria. Benjamin e Schelling rappresentano in tal senso due ottimi esempi di posizione di quelle obiezioni. Giacché, mentre il primo rimprovera a Kant di non comprendere affatto la singolarità e la storicità dell’esperire, a causa di una concezione del reale «di ordine inferiore, forse infimo»<sup>231</sup>, dovuta all’influenza che la scarsità di peso metafisico della temperie illuministica ha esercitato sulla critica (per continuare a citare, «intrapresa a confronto con un’esperienza ridotta in certo modo al punto zero [*auf den Nullpunkt*], al significato minimo [*auf das Minimum von Bedeutung*]»<sup>232</sup>). Nelle sue *Lezioni monachesi*, l’altro arriva invece fino ad accusare

---

<sup>230</sup> Cfr. sulla cosa J.-F. LYOTARD, *L’inhumain*, cit., pp. 76 sg.; tr. it. p. 94, e *supra*, nota 214.

<sup>231</sup> W. BENJAMIN, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, cit., p. 158; tr. it. *Sul programma della filosofia futura*, di A. Marietti Solmi, in ID., *Opere complete*, vol. I, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, pp. 329.

<sup>232</sup> Ivi, p. 159; tr. it. p. 330, dove si trova anche la critica all’Illuminismo in quanto tale, privo di spessore metafisico per il rifiuto dell’autorità, nel senso delle «forze spirituali» che, sole, possono dare all’esperienza «un grande contenuto». E perciò privo persino *del bisogno* di una metafisica (cfr. ivi, p. 160; tr. it. p. 331). – Il sottinteso di questa condanna, sia detto tra sfuggita, è la convinzione dello stesso Benjamin per cui la portata d’una filosofia si misura dal modo in cui questa si rapporta alla storia. È solo questo a permettere di misurare l’affinità delle filosofie con quella che egli, in riferimento allo studio dell’ebraismo (che allora conduceva in dialogo con Scholem) chiama “dottrina”. Al

Kant – lo stesso Kant che altrove dice aver presentato nel concetto di organismo la più alta idea della natura<sup>233</sup> – di non averne proseguito la genesi e la costruzione. Di essersi arrestato, cioè, al complesso di leggi a priori dello spirito che ne costituiscono l'intelaiatura generale, la presenza; e con ciò di aver eluso la richiesta di una spiegazione di quel processo per cui «siamo costretti a rappresentarci un tale mondo [*eine solche Welt*] con queste determinazioni e con tali gradazioni [*mit diesen Bestimmungen und mit solchen Abstufungen*]]»<sup>234</sup>. A ciò va aggiunto, nel caso di Schelling, che tali “determinazioni e gradazioni” sono le intuizioni progressive in cui il principio del pensiero, la pura autocoscienza “Io = Io”, si concretizza per la filosofia trascendentale: che non si arrestano alla semplice natura, ma per dare realtà all'ideale, si innalzano all'esistenza pratica, sociale, storica ed estetica<sup>235</sup>. Che ripercorrono la genesi *del mondo* dal primo bagliore del suo sapersi, fino all'intuizione concreta di quel «passato trascendentale»<sup>236</sup>, l'Assoluto, che gli resta alle spalle<sup>237</sup>. Di modo che le due critiche a Kant vengono a coincidere nell'opinione per cui questi avrebbe descritto, sì, *l'intelletto puro*, la legalità universale e l'oggettività dell'esperire, ma non avrebbe avuto alcuna sensibilità per le singolarità, la contingenza, l'empiria. E perciò per l'Assoluto che traluce in esse.

---

riguardo, cfr. la lettera a G. Scholem, del 22 ottobre 1917, in Id., *Briefe I*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1978, pp. 149-156; tr. it. (parziale) *Lettere 1913-1940*, di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 34-40 e ciò che ne scrive G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, tr. it. di M. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano 2008, pp. 89-138; nonché W. BENJAMIN, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, cit., p. 168; tr. it. p. 338, dove il concetto di dottrina viene riguadagnato da Benjamin a partire dalla necessità di riflettere sulla natura linguistica della conoscenza. Su tutto questo insieme di questioni, si vedano infine, come minimo: G. CARCHIA, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 11-41 e F. DESIDERI, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 61-67.

<sup>233</sup> Si tratta di un pensiero ricorrente, ad esempio nel *Vom Ich*, HkA I.2, 174 sg.; tr. it. p. 134; nella lettera a Fichte del 3.10.1801, in CSP, 133 e sviluppato criticamente in DNp, SW I.10, 365-380; tr. it. pp. 153-179; sul significato del quale, nel contesto della prima ricezione della III *Critica*, cfr. E. FÖRSTER, *Die Bedeutung von §§76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», Pt. I, 56, 2002 (2), pp. 169-190; Pt. II, 56, 2002 (3), pp. 321-345.

<sup>234</sup> MV, SW I.10, 85; tr. it. p. 129. Sul concetto kantiano di natura come complesso delle leggi per cui lo spirito si fa reale, cfr. invece AU, HkA I.4, 79; tr. it. pp. 20 sg.

<sup>235</sup> Per il che cfr., in generale, STI, HkA I-9.1, 146; tr. it. p. 257: «La filosofia trascendentale non è nient'altro che un costante potenziarsi [*beständiges Potenzieren*] dell'Io: l'intero suo metodo consiste nel condurre l'Io da un livello di auto-intuizione [*Selbstanschauung*] all'altro, sinché esso venga posto con tutte le determinazioni [*mit allen den Bestimmungen*] che sono contenute nell'atto libero e cosciente dell'autocoscienza». E nello specifico: ivi, 59-61; tr. it. pp. 107-111 per la costruzione a partire dal principio; e ivi, Cap. IV-VI, 230-329; tr. it. pp. 403-581, per lo sviluppo della Filosofia pratica e della Teleologia. Per la ricostruzione della posizione schellinghiana nel *Sistema*, cfr. invece X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., vol. I, Vrin, Paris 1992, pp. 185-236 e G.V. DI TOMMASO, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, ESI, Napoli 1995.

<sup>236</sup> MV, SW I.10, 93; tr. it. p. 136.

<sup>237</sup> Cfr. STI, HkA I-9.1, 47; tr. it. p. 85.

Ora, di contro a queste obiezioni, la stessa spiegazione della coscienza trascendentale che abbiamo dato ci ha portato a riconoscere che la *mathesis universalis*, non solo può, bensì *deve*, nella sua stessa operazione, porsi nel *Da-sein: realizzarsi* nell'esser-ci effettivo in cui si identifica il *Bewußt-sein*. Per quanto possa arrestarsi infatti alle semplici condizioni di possibilità dell'esperienza, il fatto che l'atto sintetico introduca una medesimezza nell'unica dimensionalità dello spaziotempo impone già che la realtà che con questo viene determinata sia ogni volta "appropriata" a un dato essente. Impone che ci siano degli spazi e dei tempi propri, in cui l'universale spaziotempo deve essere costituito non dalla datità (pretesa estetica) dell'intuizione, ma dalla stessa operazione del giudizio. – Per cui ci sono solo due alternative. O in Kant si può, *e si deve*, proprio per questo, rinvenire una qualche posizione della questione dell'empiria, tale da coinvolgerla nelle stesse condizioni trascendentali pure e da spiegarla a partire da esse. Oppure l'intera riacquisizione della questione critica qui tentata è *arbitraria, nostra*: colpevole di voler vedere in Kant un problema che non gli appartiene e di servirsi del suo nome come occasione per suffragare, per sottinteso principio d'autorità, delle *opinioni* che altrimenti avrebbero scarsa attenzione. Alle critiche a Kant di cui si parlava sopra si accompagna, in tal senso, sembra, una critica per così dire *storicista* anche all'impostazione del nostro tentativo. Questa presuppone che ci sia una "filosofia di Kant", statica, fissa e (paradossalmente) non più soggetta al divenire (che è come dire: *divenuta eterna*), che ha avuto luogo in un'epoca precisa. Che è stata determinata da quest'ultima e ch'è nostro dovere, se ci volgiamo a essa, comprendere nella *sua* oggettività. Mentre il nostro studio si muoverebbe, invece, nella direzione inversa: operando un trasferimento (in senso psicanalitico: una *Übertragung*) della critica in quel contesto oggettivo che è storicamente nostro. E per questo tradendo tanto Kant e la posizione storica, *oggettiva*, della sua filosofia – che, con ciò, viene legata alla scienza moderna e alle scienze, nelle condizioni in cui versavano nel '700; quanto la nostra stessa situazione, per una tale obiezione interpretata con strumenti di pensiero anacronistici.

Che Kant, l'uomo Kant così come il Kant delle tre *Critiche*, dialoghi sempre con la scienza e anzi abbia costruito l'edificio criticista in rapporto a essa, è cosa che non si può negare. La prima *Critica*, in entrambe le sue edizioni, ne porta le tracce e ne è determinata nei suoi scopi e nel suo sviluppo. In quanto critica della ragione pura, essa analizza infatti l'apparato di strutture del pensiero per verificare la possibilità o meno di edificazione *di*



una scienza, la metafisica, il cui statuto, a paragone con quello di altre scienze (la matematica e la fisica), è incerto<sup>238</sup>. Prende perciò a modello queste ultime. E può inoltre permettere che i principi che individua siano presentati a partire dalle domande sulla possibilità di quelle scienze che su di essi si fondano, come accade nei *Prolegomena*<sup>239</sup>, non perché si subordini alle scienze stesse, ma perché è rivolta essenzialmente alle condizioni di possibilità di ogni sapere. Il suo scopo, almeno per la I *Critica*, resta quello di rispondere alla domanda “che cosa posso sapere?”. Per cui non deve destare meraviglia che Kant si rifaccia alle scienze e ai loro principi (che comunque ha sempre cura di distinguere da quelli *trascendentali* e di definire *metafisici*)<sup>240</sup> o che riformuli anche i *Grundsätze* in diretta analogia con le leggi di Newton, per esempio<sup>241</sup>. Ma bisogna stare molto attenti a non schiacciare Kant, viceversa, su questo suo riferimento.

Per quanto la critica possa infatti tenere sempre come termine di confronto la scienza empirica del tempo, il fatto che essa ne rinvenga la fondazione a partire dalla coscienza in generale, e cioè risalendo alle strutture dell'essere-cosciente, del *Bewußt-sein*, come orizzonte di apparenza in cui ogni essere è *saputo*, e ogni *sapere* è (dell'essere), dà a quella fondazione una base *ontologica* che prescinde dalla scienza concretamente data e che vale per qualsiasi tipo di sapere. Sotto l'istanza “conoscitiva” – sia epistemologica che gnoseologica – la critica individua una *mathematica dell'essere*, un tessuto di atti logici e predicati ontologici che costituiscono *la semplice coscienza* e che, pertanto, valgono per ogni tipo di sapere che vuole avere una realtà oggettiva. Come ha mostrato Garroni, in essa coesistono due spinte, l'una in direzione della dimostrazione dell'apoditticità delle conoscenze; e l'altra, sulla quale la prima poggia, in direzione della descrizione della semplice possibilità dell'esperienza<sup>242</sup>. A livello testuale è la prima che governa il gioco delle *Critiche*. È per essa che Kant “critica”: che porta davanti al

---

<sup>238</sup> Cfr. ad esempio KrV A X-XII; tr. it. pp. 9-11 e ivi, B X-XV, XXII-XXIV; tr. it. pp. 29-33, 41-43. O ancora ivi, B 14-18; tr. it. pp. 89-95, che riprendono i *Prolegomeni*. Sorvolo qui sulla differenza tra le due Prefazioni.

<sup>239</sup> Cfr. le domande poste qui in apertura delle diverse sezioni: *Prol.* Ak IV, 280, 294, 327; tr. it. rispettivamente pp. 61, 95, 169; e la stessa spiegazione kantiana della metodologia utilizzata in questo testo, analitica, a partire dalle scienze date, ivi, 263 sg., 274 sg., 276 nota; tr. it. pp. 21-23, 47-49, 305.

<sup>240</sup> Cfr. KU B XXIX; tr. it. p. 17.

<sup>241</sup> Per la distinzione tra principi trascendentali e principi metafisici, cfr. MA, Ak IV, 469 sg., 472; tr. it. pp. 101-107. Per la riformulazione delle Analogie, nello specifico, su modello dei principi newtoniani, cfr. invece, insieme, I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, tr. it. di A. Pala, UTET, Torino 1965, pp. 113-116 e le versioni delle Analogie in: KrV A 182 e B 224; tr. it. p. 363, per la sostanza; ivi A 189 e B 232; tr. it. p. 375, per la causalità; e ivi A 211 e B 256; tr. it. p. 405, per la simultaneità.

<sup>242</sup> Cfr. E. GARRONI, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 70.

tribunale della ragione le affermazioni della ragione stessa, dell'intelletto o del Giudizio<sup>243</sup>. È per essa, ancora, che egli perviene di fatto all'ontologia. Ma a livello più profondo: al livello, cioè, che è davvero problematico, è l'altra quella che consente il gioco.

Descrivendo un insieme di strutture che istituiscono in effetti il mero essere-cosciente, che è come dire l'esperienza in generale, a prescindere dalla fisica (o addirittura dall'esperimento)<sup>244</sup>, i princìpi e i predicati che la critica individua articolano una dimensione che è sì pura, ma che non per questo va intesa come astratta. L'esperienza di cui descrive la possibilità – e ciò sia detto in risposta a Benjamin, in primo luogo – è l'esperienza per l'appunto *in generale* e quindi anche quella quotidiana<sup>245</sup>. È quella dell'uomo nella concretezza delle sue pratiche di vita e delle costruzioni e simbolizzazioni storiche e culturali, oltretutto scientifiche, in cui comprende l'essere<sup>246</sup>. La quale può anche essere descritta, nelle sue strutture, tenendo come termine di riferimento privilegiato l'oggettività scientifica: non per questo produrrà un'oggettività per così dire "universale" che sia riducibile alla prima. Anzi.

Rispetto al modo in cui le scienze settecentesche erano portate a vedere l'esperienza, Kant propone dei mutamenti di paradigma significativi. Come ha sottolineato Pecere, si discosta da Newton in punti di massima importanza<sup>247</sup>. Condanna l'ipotesi atomistica in favore di una dinamica che ha nella stessa definizione della sostanza come *Kraft*, forza, la propria condizione<sup>248</sup>. E se si lega esplicitamente alle matematiche euclidee e ai *Principia* newtoniani, in punti altrettanto rilevanti, quali, ad esempio, le Anticipazioni della percezione (o proprio nel rifiuto dell'atomismo) apre la strada a teorie scientifiche

---

<sup>243</sup> Cfr. KrV A XI sg.; tr. it. p. 11 e il modo in cui intende questo gesto J.-F. LYOTARD, *Judicieux dans le différend*, cit., pp. 200-205.

<sup>244</sup> Cfr. *contra* E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G.A. De Toni, Castelvecchi, Roma 2016, p. 183, che qui prendo a modello e radicalizzazione della direzione interpretativa neokantiana.

<sup>245</sup> Cfr. su ciò L. SCARAVELLI, *Il mondo dell'uomo comune nella Critica della Ragion Pura*, in ID., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 209-212 che in questo breve testo si rende conto della possibilità, almeno, di liberare il concetto kantiano di esperienza da quella che, con Garroni, abbiamo definito questione dell'apoditticità e il cui filo conduttore Scaravelli stesso aveva sempre seguito nei suoi lavori maggiori.

<sup>246</sup> Cfr. gli esempi a mio parere più che eloquenti delle BGSE e di *Anthr.*

<sup>247</sup> Cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, pp. XXI sg., 252 sg., 258 sg. e 300-318

<sup>248</sup> Cfr. MA, Ak IV, 530-535; tr. it. pp. 269-285 e, per la sua fondazione trascendentale, KrV A 203-207, B 249-252; tr. it. pp. 395-399. Sulla determinazione kantiana della sostanza in quanto forza, si veda invece G. GORIA, *Il fenomeno e il rimando*, cit., pp. 179-186.

che già Scaravelli, negli anni '40, ha riconosciuto essere più vicine alla fisica contemporanea che non a quella classica<sup>249</sup>. Ciò ha permesso, negli ultimi anni, di cercare *e di trovare* in Kant una fondazione anche della fisica dei quanti, dei campi o delle stringhe<sup>250</sup>. E, per quanto il pregiudizio che vuole Kant e la *Critica* cadere insieme alla meccanica classica risulti ancora diffuso<sup>251</sup>, ha posto e pone l'esigenza di tornare a leggere il complesso di condizioni di possibilità rilevate dal trascendentale a prescindere da qualsiasi applicazione scientifica che possa essere data alla *mathematica* della coscienza.

Una volta separato infatti il problema dell'apoditticità da quello della possibilità dell'esperienza, i concetti critici acquistano una "libertà" e un'universalità che ne impedisce qualunque risoluzione nei corrispettivi empirici. Garroni nota la cosa in riferimento al § 70 della *Critica della facoltà di giudizio* e alla distinzione che vi si fa implicitamente tra la "causalità pura" e la "causalità meccanica", opposta alla teleologia<sup>252</sup>. Ma, come abbiamo visto, lo stesso discorso va fatto per la sostanza, nel senso della mera funzione d'invarianza, a prescindere dal modo in cui è compresa e dall'oggetto a cui è applicata – e per ciascuna categoria. Tutte le forme che la critica scopre analizzando l'intelletto puro, siano poi estetiche, intellettuali o razionali: tutte le strutture che rintraccia come istitutive dell'essere-cosciente universale devono essere pensate indipendenti da qualsiasi forma di sapere che sia volta a volta dato. In quanto momenti della descrizione-ricostruzione della possibilità dell'esperienza in generale, in cui si articola la *logica*, o la *mathematica dell'essere*, essi dispiegano quella *Gefüge dell'essere-cosciente* che resta implicita e presupposta al di sotto di qualsiasi scienza. Volendo rimanere nella comprensione ingenua della conoscenza, costituiscono

---

<sup>249</sup> Cfr. il fondamentale L. SCARAVELLI, *Kant e la fisica moderna*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol. II, cit., pp. 3-189, che, edito in origine nel '47 col titolo *Saggio sulla categoria kantiana di realtà*, mostra, a partire dalle Anticipazioni della percezione (KrV A 166-176, B 207-218; tr. it. pp. 341-355), che il concetto kantiano di grado e di realtà contiene *in nuce* quello di quanto e anticipa pertanto, formalmente, molte delle teorie fisiche attuali.

<sup>250</sup> Cfr. J.L. MCCALL, *Metaphysical Foundations and Ponderomotive Nature*, «Kant-Studien», 96, 2005 (3), pp. 269-311; J. EDWARDS, M. SCHÖNFELD, *Kant's Material Dynamics and the Field View of Physical Reality*, «Journal of Chinese Philosophy», 32, 2006, pp. 109-123; e il meno "scientifico", ma più interessante (perché scritto da un fisico) P. DRECHSEL, *Immanuel Kant als Quantenphilosoph. Eine neue Sichtweise des Opus postumum*, Amazon Createspace PoD, 2016. Sulle analogie-differenze tra la dinamica kantiana e la teoria dei campi, cfr. invece P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 526-528.

<sup>251</sup> Cfr. *contra* lo storico e ancora troppo poco criticato H. SCHOLZ, *Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit*, «Kant-Studien», 29, 1924, pp. 21-69, nonché, più di recente, per testimoniare la sopravvivenza di questo pregiudizio, C. ROVELLI, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014, pp. 73 sg.

<sup>252</sup> Cfr. E. GARRONI, *Senso e paradosso*, cit., pp. 76 sg. Per il paragrafo della terza *Critica* in questione, si veda invece KU B 313-316; tr. it. pp. 219-221.

quell'essere, quel "reale" che viene conosciuto dalle scienze. Di modo che – *dentro la Critica* – il fatto che la ricostruzione ontologica sia presentata come testimone chiave al processo alle pretese di scientificità avanzate dalla metafisica, non impedisce che, per la sua stessa istanza (trascendentale), le debba essere riconosciuto un ruolo distinto da e molto più ampio di quello che gioca nel processo in cui viene prodotta a testimone.

Un tale riconoscimento è stato, anzi, la spinta per cui, in un certo senso, si è sviluppato l'idealismo successivo. L'istanza matematica addotta da Fichte e Schelling<sup>253</sup> ne dipende così come ne dipendono gran parte delle accuse di fattualismo che questi hanno rivolto a Kant. L'accentuazione del momento costruttivo, *genetico* che è *insito nel trascendentale* non poteva non far risaltare infatti in modo ancora più evidente la finalizzazione alla dimostrazione dell'apoditticità delle conoscenze a cui Kant aveva subordinato l'esercizio critico. Essa produceva, nelle due diverse concezioni del trascendentale, delle differenze – in realtà *solo apparenti* – che cadono nel momento in cui si considerano le condizioni di possibilità trascendentali individuate dalla critica come *istituenti il Bewußt-sein*. Così che non soltanto non ha senso accusare Kant, come fa Schelling, di avere formulato una filosofia meramente riflessiva, cui egli contrappone il suo idealismo *intuitivo* (che per Schelling è come dire *costruttivo*)<sup>254</sup>; o, ancora, d'essersi interessato unicamente alla delegittimazione della metafisica wolffiana<sup>255</sup>. Ma non gli si può nemmeno imputare, secondo quanto pretende Fichte, di non aver fornito una deduzione genetica delle strutture del pensiero e di averle enumerate «così come esse si trovano già immediatamente applicate agli oggetti»<sup>256</sup>. Entrambe queste critiche considerano la ricostruzione kantiana dell'esperienza come un momento "secondario" della deduzione trascendentale: pienamente risolto nella mera analisi del processo conoscitivo, cui la critica si ridurrebbe; e la deduzione stessa come disarticolazione della relazione effettivamente data delle

---

<sup>253</sup> Dato che i riferimenti potrebbero moltiplicarsi, mi limito qui a farne uno solo per Fichte: WL 1804-II, 160-169; tr. it. pp. 241-251; e due per Schelling: AU, HkA I.4, 170-181; tr. it. pp. 93-102 e CPh (testi, questi ultimi, su cui tornerò più avanti, rispettivamente *infra*, §14 e Cap II, nota 74).

<sup>254</sup> Cfr., per la critica a Kant, STI, HkA I-9.1, 152 sg.; tr. it. p. 267, e per l'identità di intuizione e costruzione, *ivi*, 60; tr. it. p. 109.

<sup>255</sup> MV, SW I.10, 73-75, 85 sg.; tr. it. pp. 119 sg., 129 sg.

<sup>256</sup> EEWL, GA I.4, 201; tr. it. p. 62.

forme che attuano il conoscere<sup>257</sup>. Per recuperarla al di fuori della questione dell'apoditticità, la neutralizzano al suo interno, di cui è invece la chiave, oltre che il primo e più importante risultato. E così si attribuiscono, “di contro a Kant”, una spinta o un movimento che in realtà è fondamentale già in quest'ultimo.

Recuperare un tale movimento costruttivo *già all'interno della Critica*, isolandolo dal suo sviluppo testuale, che dipende invece dal problema dell'apoditticità, per applicarlo alla questione della genesi della mondità, non può dunque essere inteso come un tradimento della filosofia di Kant. È piuttosto un modo per “approfondirla” o svilupparla che non esce dalla sua circonferenza. E se non corrisponde all'analisi dei testi cui si dedica la *storiografia kantiana*, non lo fa *volutamente*. Credere infatti che la filosofia di Kant sia un feticcio storico finito, nato con il primo scritto del suo autore e morto insieme a questi, vuol dire fingersi che sia *un atomo* assolutamente in sé concluso. Convinta di pensarla come *relativa* a un tempo, a un passato *irripetibile*, l'impostazione storiografica *la assolutizza* in quello. La considera come un cadavere, che si può al più dissezionare e che lo scorrere del tempo sommerge con le spoglie dei presenti che gli sono succeduti: col progresso. Mentre invece proprio la tensione interna, proprio quella differenza di Kant “da se stesso” richiede un metodo di considerazione – anche storica – che sappia rendere giustizia alla sua vita.

Ancora una volta, a venirci in aiuto, togliendoci l'onere di una ricostruzione esplicita della storicità che spieghi perché la pura storiografia è impossibile, è il giovane Heidegger. Il quale, per limitarci a una considerazione meramente fattuale<sup>258</sup>, nello stesso *Natorp-Bericht*, subito dopo l'indicazione dei tre caratteri fondamentali della situazione ermeneutica, nota che «tutte le spiegazioni che – nel campo della storia della filosofia, così come in altri – si attengono, opponendosi alle “costruzioni” storico-problematiche, al principio di non entrare interpretativamente nei testi [*in die Texte hineinzudeuten*], si devono sorprendere del fatto che anch'esse, in realtà, interpretano [*daß sie ebenso hineindeuten*]; solo senza avere un orientamento e servendosi di mezzi concettuali dalla

---

<sup>257</sup> Cfr. la già citata critica di Fichte in WL 1804-II, 28-30; tr. it. pp. 84-88, per cui la deduzione kantiana rimarrebbe una «sintesi *post factum*» (ivi, 29; tr. it. p. 86); o ancora AU, HkA I.4, 78; tr. it. p. 20: «Egli [Kant] doveva necessariamente scomporre le conoscenze e in concetti umani nelle loro parti costitutive: questo era *il suo scopo*; ai suoi successori lasciò di afferrare con un unico sguardo il grande e sorprendente intero».

<sup>258</sup> Che d'altronde è il minimo richiesto e *possibile*, in quanto dovendo noi “dedurre” qui la storicità, non possiamo ammetterne preliminarmente alcuna concezione, ma dobbiamo accettare almeno la sua attestazione.

provenienza più disparata e incontrollabile»<sup>259</sup>. La descrizione *pura* di un dato storico, il c.d. “grado zero” di intervento nei fatti storici che si vogliono spiegare, non è in alcun modo raggiungibile. Una tale *pretesa* si riduce a «una mancanza di attenzione nei confronti di ciò che “effettivamente si fa” e a un’ignoranza [*Unkenntnis*] dei mezzi utilizzati»<sup>260</sup>. Per presentare una visione *oggettiva* del passato, con ciò si esige, infatti, una considerazione degli eventi storici *indiretta*: che separi continuamente il passato “storico”, *historisch*, dall’*accadere (presente)* del *tempo storico* – dalla *Geschichte*, che pure ne è la condizione<sup>261</sup>. Mentre, invece, si può comprendere non teoricamente, ma già *storicamente* ciò che è stato, solo a condizione di accettare di essere *coinvolti* nella e dalla storia, e portando quindi quanto più possibile a coscienza i presupposti della propria situazione.

Perché il passato, come scrive Benjamin, sia «citabile in ognuno dei suoi momenti»<sup>262</sup>; perché «*la storia stessa [Die Geschichte selbst]*, in quanto passato di cui ci si è appropriati nel comprendere [*als im Verstehen zugeeignete Vergangenheit*]»<sup>263</sup>, si dischiuda e sia in generale comprensibile (Heidegger parla in merito di «*Erfäßbarkeit*»<sup>264</sup>) è necessaria una *Durcharbeitung* reiterata e costitutiva, che può essere scambiata per una *Übertragung* solo per mancanza di coscienza storica<sup>265</sup>. Volendo continuare a leggere Benjamin, che

---

<sup>259</sup> HGA LXII, 348; tr. it. p. 11 (modificata, per cercare di rendere in italiano i tre sensi di *hineindeuten*, che in base al contesto, in tedesco, può voler dire tanto “leggere qlcs in qlcs”, quanto “interpretare” o, più ancora, “sovrainterpretare”).

<sup>260</sup> Ibidem.

<sup>261</sup> Cfr. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, cit., p. 65; tr. it. p. 53.

<sup>262</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, edizione critica con testo tedesco a fronte a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 23, che cito qui solo a titolo polemico nei confronti dello “storicismo”. In questo caso, così come in quello di Heidegger, si tratta, infatti, di accenni che si limitano alla mera attestazione del “fatto storico” e a un abbozzo preliminare dei suoi tratti; e che, in quanto tali, prescindono dal modo in cui lo storico (nel caso di Benjamin è opportuno non parlare di storicità: cfr. *ivi*, p. 117) viene concepito. – Sulle differenze, non irrilevanti, tra la concezione benjaminiana della storia e quella heideggeriana, mi limito pertanto a rinviare a F. DESIDERI, *Walter Benjamin e la percezione dell’arte. Estetica, storia, teologia*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 112-127, che però si sofferma solo sulla concezione matura della storicità in SuZ e non cita HGA LXII. Sulle *Tesi*, cfr. invece, in generale, *Id.*, *Walter Benjamin*, cit., pp. 307-357; e G. CARCHIA, *Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin*, in L. BELLOI, L. LOTTI (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 181-190.

<sup>263</sup> HGA LXII, 347; tr. it. p. 10 (corsivo mio).

<sup>264</sup> Ibidem.

<sup>265</sup> Cfr. in particolare J.-F. LYOTARD, *L’inhumain*, cit., pp. 33-40; tr. it. pp. 43-52 e il “padre” non solo dell’espressione, ma della stessa concezione di Lyotard S. FREUD, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Imago, London 1946, vol. X, pp. 125-136; tr. it. *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 353-361. – Non credo superfluo segnalare poi che questo stesso problema del “lavoro a

sulla cosa è più laconico ma più preciso, «nessuno stato di fatto [*Tatbestand*] è, in quanto causa, già perciò storico. Lo è diventato, postumo, [*Er ward das, posthum*] per circostanze [*Begebenheiten*] che possono essere distanti migliaia di anni»<sup>266</sup>. E cioè per il riconoscimento da parte di un presente che è stato in grado di “citarlo” come Robespierre “citava” Roma: per appropriarla alla Rivoluzione<sup>267</sup>. L’essere storico dipende da questa stessa appropriazione, senza la quale letteralmente *non sarebbe*. Di modo che non ha alcun senso pretendere una storiografia *oggettiva*, o pensare che i testi *abbiano* una storia, a prescindere da quella *che fanno per noi*<sup>268</sup>. Ma bisogna all’inverso accettare che anche solo *per leggerli* è necessario averli già “tra-dotti” – in primo luogo nella posizione e nella *Blickrichtung* da cui li riguardiamo<sup>269</sup>.

Il nostro tentativo di lettura della *Critica* alla luce della questione della mondità è perciò legittimo e metodologicamente volto ad assumersi, a *vivere*, scrive Heidegger<sup>270</sup>, quanto più possibile i *propri* presupposti. Ha alla base una concezione della propria *prassi esegetica* come tanto *teoretica* quanto *storica*, e pertanto *critica* nel senso in cui Kant stesso chiede che il suo tentativo venga inteso<sup>271</sup>. E in tal senso non tradisce né l’oggetto stesso, cui cerca di corrispondere, per così dire, “nella Cosa stessa”; né se stessa. Non si dà un presente, un “attuale” rispetto a cui il passato, specie quello che esso intende, è anacronistico o, in senso proprio, “inattuale”. In filosofia, così come per il materialista storico, ogni citazione è “all’ordine del giorno”<sup>272</sup>.

---

ritroso” della sintesi è uno degli aspetti della terza *Critica* su cui Lyotard si sofferma con più attenzione in J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l’Analytique du sublime*, cit., pp. 133-136; tr. it. pp. 215-220, facendo riferimento alla «violenza» (KU B 100; tr. it. p. 95) che l’immaginazione deve esercitare sul tempo per dare un’intuizione, e cioè al «regresso che sospende a sua volta la condizione temporale nel progresso dell’immaginazione e rende intuibile la simultaneità» (ivi, B 99; tr. it. ibidem). Ciò può far ipotizzare sin da ora che la costituzione della storicità debba avvenire per questo stesso movimento a ritroso dell’immaginazione. Il fatto che, contro Lyotard, si possa (e debba) dire che si tratta di un movimento costitutivo già della stessa intuizione (cfr. L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla “Critica del Giudizio”*, cit., pp. 464 sg.) non fa che “universalizzare” la costituzione stessa della storia, rendendola parte integrante già dell’istituzione logica dell’essere.

<sup>266</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 57.

<sup>267</sup> Cfr. la Tesi XIV, ivi, pp. 45-47 e, per l’implicazione reciproca dei tempi storici, l’importantissima Tesi II, ivi, pp. 21-23. In merito a quest’ultimo riferimento, che qui non avrebbe senso approfondire, cfr. infine P. SZONDI, *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, «Aut Aut», 189-190, 1982, pp. 10-24; e R. BODEI, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, ivi, pp. 165-184.

<sup>268</sup> Cfr. A. DUMONT, *Le Néant et le pari du possible*, cit., p. 27, che, recuperando idee di matrice schlegeliana, scrive che «la verità dell’opera non sta nel fatto che *ha* una storia, ma in quello per cui *fa* [e “fa fare”, aggiungerei] storia».

<sup>269</sup> Cfr. HGA LXII, 347 sg.; tr. it. p. 11.

<sup>270</sup> Cfr. ivi, 347, nota 4; tr. it. p. 10.

<sup>271</sup> Cfr. di nuovo KrV A 838, B 866; tr. it. p. 1177.

<sup>272</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 25.

## CAPITOLO II.

### LA POSIZIONE KANTIANA DEL PROBLEMA DELL'EMPIRIA E I MOMENTI FONDAMENTALI DEL SUO SVILUPPO

#### §5. Ricostruzione storica preliminare della posizione critica della questione

Entriamo adesso direttamente nella *Critica* kantiana e proviamo a delineare il modo in cui si pone in essa la questione dell'empirico. Abbiamo visto nel Capitolo appena concluso che l'individuazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza mette capo a una ricostruzione mathematica dell'essere-cosciente in cui, di fatto, vengono a coincidere: l'identità logica della coscienza stessa, lo spaziotempo e, come complesso delle leggi e forme universali dell'accadere degli eventi (i.e. dei fenomeni), quella che Kant chiama natura. In questo senso, il chiarimento dell'orizzonte logico kantiano ci ha già fornito una via d'accesso alla *Critica* e alle questioni che essa pone. Ha individuato nella *mathesis* il risultato più importante dell'analisi trascendentale e nel giudizio l'atto istitutivo dell'oggettività dell'ente. Ma con questo ha offerto una spiegazione che è per così dire ancora incidentale. L'identità tra la *mathesis*, la coscienza e la natura si genera infatti da una specifica declinazione del problema dell'esperienza e, più ancora, della concezione dell'essere all'interno della *metafisica della natura* che spesso non viene adeguatamente tematizzata a causa della riduzione della critica a gnoseologia di un sapere cui l'essere si continuerebbe a contrapporre, ipostatizzato nella materia o nella *Ding an sich*<sup>1</sup>.

Ora, senza entrare in una discussione tanto ampia qual è quella sul concetto kantiano di cosa in sé, la ricostruzione che abbiamo offerto nel §3 ci ha portato a rinvenire invece nel *Bewußtsein* il concetto kantiano dell'essere, e nella natura il suo corrispettivo. Come

---

<sup>1</sup> Mi limito qui a rinviare a tre soli esempi, teoreticamente i più rilevanti. Il primo è il già citato F. VALAGUSSA, *L'arte del genio*, cit., in particolare p. 11, su cui cfr. *supra*, Cap. I, nota 156. Il secondo, M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 58-60, dove la *Ding an sich* kantiana viene riferita al "quinto", all' ἀλητῶς ὄν platonico (sulla cosa, cfr. più estesamente la ripresa in ID., *Labirinto filosofico*, cit., pp. 106-124, 292-305). Il terzo, M. DONÀ, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Cap. II, *Hegel contra Kant. Prova ontologica e struttura dell'Assoluto*, Einaudi, Torino 1992, in particolare pp. 60-64, che, pensa la *Ding an sich* come concetto di quell'«Assoluto che è tutto lì, nelle cose concrete e determinate della nostra esperienza, a mostrare *in rebus* la propria sempre infinita finitudine, e dunque reciprocamente il differire da sé di ogni identico a sé come l'essere identico a sé di ogni differente da sé» (ivi, p. 60; l'ultima parte di questo enunciato dice il *Grundgedanke* della filosofia di Donà), e pertanto come la cosa stessa «di cui facciamo quotidianamente esperienza nel mondo della finitezza» (ivi, p. 63): in senso di nuovo platonico, «proprio la cosa che mi è data, il *questo qui*» (ivi, p. 64).



per i presocratici e ancora per Aristotele l'essere è la φύσις<sup>2</sup>, così per Kant *l'essere* è il *tessuto logico* della *Natur*. È il “complesso universale” delle leggi che determinano la natura in generale, e, con esse, il sistema delle “leggi empiriche” in cui si sviluppa “l'universale” stesso. Così che dire che il problema dell'empirico – della realizzazione del *Bewußt-sein* nel *Da-sein* – deve essere cercato, criticamente, all'interno della metafisica della natura, per l'articolazione di quest'ultima che Kant presenta nell'Architettonica della ragione vuol dire porlo direttamente in rapporto con il passaggio dall'analitica dell'intelletto puro alla fisiologia della ragione e, da questa, alla fisica<sup>3</sup>. A ciò va aggiunto, inoltre, che, all'interno di quest'articolazione del sistema, il problema dell'empiria (o del mondo) non viene mai posto da Kant come problema *dell'empiria qualis*, nel senso in cui si pone per esempio in Fichte<sup>4</sup>, ma sempre come problema *del concetto empirico*. Per cui la nostra analisi deve rispondere, intanto, almeno a tre domande. Vale a dire: perché in Kant il problema della realizzazione del trascendentale è declinato in questo senso? Perché Kant non mette mai in questione l'empiria ma soltanto il concetto che le corrisponde? E in che accezione vanno intese la fisica e la fisiologia della ragione?

La risposta a queste domande dipende da un esame della posizione kantiana sulla cosa ch'è duplice come quest'ultima. Giacché, per quanto dal punto di vista *teoretico* essa possa essere subito abbozzata dicendo che, quando si interroga sul concetto empirico, Kant intende con questo mettere in questione quei “modi conoscitivi” – quei *concetti*,

---

<sup>2</sup> Cfr. HGA IX, 239-301; tr. it. pp. 193-255.

<sup>3</sup> Così, infatti, come vedremo *infra*, §7, Kant articola la metafisica della natura in KrV A 845-847, B 873-875; tr. it. pp. 1185-1187.

<sup>4</sup> Cfr. in merito LT-1, 129-155 (le lezioni XX-XXV) dove, ponendo proprio il problema dei concetti empirici, Fichte sviluppa la critica al concetto logico-formale di concetto mostrando la coappartenenza di concetto ed intuizione e quindi riferendo entrambi e la loro distinzione al *Bild*, all'immagine in quanto «sintesi assoluta che si fa mediante la cosa stessa» (ivi, 129). Il risultato è la riconduzione della concettualizzazione empirica al vedersi della vita, e per essa all'*Erscheinung*, alla manifestazione del Reale, che nella propria posizione (intuizione) e comprensione (della stessa posizione: il concetto), si “lacerata” «nella coscienza obiettiva effettuale» (ivi, 148). In tal modo, Fichte arriva a una concezione trascendentale del concetto (empirico) per cui esso è, *di fatto*, la stessa *Wirklichkeit*, *l'empiria* (ivi, 132 sg.). E lo fa differenziandosi da Kant non per la dimostrazione dell'effettualità di concetto e intuizione nel *Bild* – kantianamente, nello schema (cfr. *contra* ivi, 177: non è vero, infatti, che in Kant gli elementi della conoscenza restano soltanto giustapposti). Ma perché pensa appunto la concettualizzazione empirica come corrispondente all'empiria stessa, e *questa* quasi come lo “scarto” *dell'Assoluto* nel suo vedersi, che la filosofia deve concepire nel suo nulla (che è la sua stessa legge: ivi, 148), e *dedurre* (nel doppio senso di descrivere geneticamente e di “*destrarre*”) come manifestazione per tornare all'Assoluto. – Il concetto, anche il concetto empirico, è per Fichte «concetto *assoluto*» (ivi, p. 155). Mentre per Kant, anche quando egli arriverà alla coscienza e alla dimostrazione che il concetto empirico corrisponde alla stessa posizione dell'empiria, dovrà essere tenuto fermo soltanto e meramente in quanto concetto. In quanto “scarto”: sintesi del suo proprio – finito, contingente – essere-cosciente.

appunto – in cui l'essere è *saputo*: e dunque si interroga sul movimento di quel *Wissen* che nell'essere-*cosciente*, nel *Be-wußt-sein* viene a costituzione. Dal punto di vista *storico* e più ancora *testuale* impone invece di spiegare perché per Kant la cosa non solo non si ponga direttamente in questi termini ma sia presentata, *in prima battuta, almeno*, come un problema *epistemologico*: che riguarda le scienze empiriche e la loro fondazione.

A partire dal 1783, e pressappoco fino al 1799, infatti, è in questo senso che Kant *sembra* parlo in tutti i luoghi in cui ci si sofferma. Per limitarci solo ai più importanti (con il che delineiamo anche le tre tappe testuali in cui il problema è sviluppato), è in quest'ottica che esso emerge nei *Metaphysische Anfangsgründe* come problema della *fondazione* della *scienza* della natura: della fisica generale, della dottrina del movimento e delle sue leggi<sup>5</sup>. È così, ancora, che nella *Erste Einleitung* “passa” in quello «di un'esperienza in quanto *sistema secondo leggi empiriche*»<sup>6</sup> – in cerca di un principio che permetta di *concepire* la natura come *un tutto* non soltanto in senso “analitico” (per così dire: “materiale”), ma anche *sintetico*: rispetto all'infinita molteplicità delle sue leggi<sup>7</sup>. È così di nuovo, infine, che torna nei primi *Konvolute* dell'*Opus postumum* e subito dopo la prova dello *Übergang*, nella domanda “com'è possibile la fisica?": stavolta *in generale* e perciò anche riguardo alla conoscenza *specificata* delle forze della materia e alle sue leggi<sup>8</sup>.

In tutti questi casi, la “piega epistemologica” della filosofia kantiana rappresenta un fatto testuale incontestabile, che richiede di essere spiegato – e per ciò che ci riguarda anche “decostruito”. Perché, per arrivare all'effettiva comprensione di cosa vuol dire che criticamente il problema dell'empiria sia posto come problema del concetto empirico, è necessario ricondurlo, come tutto il movimento critico, alla base ontologica su cui soltanto si sviluppa. Alla ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperire su cui si fonda, in ogni caso, qualsiasi legittimazione della validità delle conoscenze *in senso proprio*, o “dei saperi”. Mentre la direzione che lo stesso Kant sembra prendere in questi passaggi è tale invece da apparire dimentica di qualsiasi senso ontologico o portata costruttiva.

---

<sup>5</sup> Cfr. MA, Ak IV, 477; tr. it. p. 119.

<sup>6</sup> EE, Ak XX, 203; tr. it. p. 74.

<sup>7</sup> Cfr. ibidem, sg., nota; tr. it. p. 75.

<sup>8</sup> Cfr., giusto a mo' di esempio, OP, Ak XXII, 396-399; tr. it. pp. 199-201.

Garroni, alla luce della distinzione di “livelli” che abbiamo recuperato, assume questa piega come un fatto, in riferimento alle oscillazioni nell’impostazione critica del senso del rapporto tra metafisico e trascendentale<sup>9</sup>. Mentre è stato De Vleeschauwer ad averne inteso la ragione. Rifacendosi alla critica di idealismo soggettivo (berkeleyano, *psicologico*) che era stata mossa a Kant nella recensione Garve-Feder, questi fa notare, infatti, che essa dovette avere un grande effetto sulla valutazione kantiana dei risultati dell’81<sup>10</sup>. Intanto perché ripeteva le obiezioni che già Mendelssohn e Lambert avevano mosso alla *Dissertatio* del ’70<sup>11</sup>. E poi perché imponeva all’autore della *Critica* una riesposizione dei risultati di quest’ultima in cui l’accusa (ricorrente) d’idealismo fosse confutata alla radice. Il risultato di questa recensione furono così i *Prolegomena* e le aggiunte alla seconda edizione della *Ragion Pura*. Rispetto ai quali, tuttavia, per limitarci solo ai primi, sostenere come De Vleeschauwer che «dal punto di vista esplicativo, ciò che quest’opera reca è molto semplice e non avrà alcuna ripercussione sull’evoluzione vera e propria del pensiero kantiano»<sup>12</sup>, limitando la novità al diverso metodo usato in questo testo, – significa non avvedersi che, *proprio per il nuovo metodo adottato (analitico: che muove dalla realtà delle scienze per risalire alle loro condizioni)*<sup>13</sup>, l’equilibrio delle spinte verso apoditticità e possibilità non resta quello della prima *Critica*, ma si sbilancia in favore dell’apodittico, con ciò rendendo *quasi* “costitutivo” un riferimento, quello alle scienze, che per l’esercizio trascendentale doveva esser inteso come contingente (legato a un fine specifico: la legittimazione della metafisica) e “regolativo”.

Il risultato di un tale spostamento – che solo a torto si può ritenere meramente espositivo – è anzi l’acuirsi nel pensiero critico di quella tensione che abbiamo notato alla fine dell’ultimo Capitolo, e il prevalere, lungo tutto il suo sviluppo fino al ’98, almeno<sup>14</sup>, di un’auto-interpretazione che lo spinge a lasciare in secondo piano la fondazione della

---

<sup>9</sup> Cfr. E. GARRONI, *Senso e paradosso*, cit., pp. 68 sg., che però pone la relazione tra metafisico e trascendentale come coincidente a quella tra apoditticità e possibilità, in un senso molto stretto, che nel nostro quadro non è possibile accettare.

<sup>10</sup> Cfr. H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, cit., pp. 96 sg. Una traduzione della recensione citata si trova in appendice alla tr. it. dei *Prol.* di P. Martinetti, pp. 361-367.

<sup>11</sup> Si vedano al riguardo le lettere da J.H. Lambert del 13.10.1770 e da M. Mendelssohn del 25.12.1770, ma anche da J.G. Sulzer del 08.12.1770, in Ak X, 103-116.

<sup>12</sup> H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, cit., p. 96.

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, Cap. I, nota 238.

<sup>14</sup> Considero come discrimine la formulazione della *Selbstsetzungslehre*.

critica sulla sintesi ontologico-trascendentale, in favore del suo ufficio censorio di legittimazione delle scienze.

Convinto probabilmente che grazie all'accentuazione del suo significato gnoseologico si evitasse a sufficienza qualsiasi riduzione dell'idealismo *trascendentale* alla tesi per cui le cose sono “fantasie” arbitrarie del soggetto e si sottolineasse, invece, il *realismo empirico* del gesto critico: il suo essere la spiegazione filosofica della realtà stessa<sup>15</sup> – Kant subordina implicitamente *ed esplicitamente* la spinta verso l'esperienza alla “validazione della scienza”. Sulla scia dei *Prolegomeni*, riscrive la Prefazione e l'Introduzione della *Ragion Pura*, integrando nell'ultima interi brani del libro dell'83 e sostituendo la *Vorrede* dell'81 – in cui la ricerca gnoseologica trapassava per così dire “naturalmente” in quella delle condizioni di possibilità dell'esperienza<sup>16</sup> –, con una che muova sin da subito dall'esempio delle scienze e definisca il metodo trascendentale in analogia con queste<sup>17</sup>. Riassorbe la teoria della triplice sintesi, che può sembrare psicologica<sup>18</sup>, nella presupposizione *logica* della sintesi speciosa alla sintesi intellettuale<sup>19</sup>. Rielabora il Capitolo sui Paralogismi, dov'è in causa la sua concezione del soggetto, e aggiunge la *Confutazione*, sperando con questa di fugare definitivamente qualsiasi dubbio. – Ma, più ancora, – *pur senza toccare minimamente il fondamento ontologico della Deduzione* e anzi, bisogna dire, *rafforzandolo* con le modifiche dell'87, al di là dell'intento dichiarato<sup>20</sup> –, dall'86 suggerisce una lettura di quest'ultima per cui il suo fine essenziale deve essere individuato nella dimostrazione della legittimità esclusivamente dell'uso sensibile delle categorie.

---

<sup>15</sup> E, nello specifico, della realtà oggettiva “delle conoscenze”, «anche quella della geometria» (*Prol.*, Ak IV, 375; tr. it. p. 283), che vale qui come esempio e indice della traduzione epistemologica. Per la teorizzazione originaria, ontologica, della distinzione realismo empirico/idealismo trascendentale, cfr. invece KrV A 27 sg., B 44; tr. it. p. 127.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, A X-XIV; tr. it. pp. 9-15.

<sup>17</sup> Cfr. i già citati *ivi*, B X-XV; tr. it. pp. 29-33 e i §§ V, VI dell'*Introduzione*: *ivi*, B 14-24; tr. it. pp. 89-101, che, come nota Chioldi (tr. it. Chioldi, p. 83, nota 36) sono tratti, con qualche riformulazione, dai *Prolegomeni*. Cfr. ad esempio *Prol.*, Ak IV, 268 sg.; tr. it. pp. 31-33 ricopiato parola per parola in KrV B 11 sg.; tr. it. pp. 83-85 e *ivi*, B 14-17; tr. it. pp. 89-93. Sulla differenza tra le due Prefazioni, cfr. infine A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 265-272.

<sup>18</sup> Così ancora H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, cit., pp. 103 sg., ma anche A. MASSOLO, *Introduzione alla Analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946, pp. 4-6. Per la teoria della triplice sintesi si veda invece KrV A 98-110; tr. it. pp. 1207-1221.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, B 150-152; tr. it. pp. 265-269. Va sottolineato però che, come ha visto T. TUPPINI, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005, p. 52, nota 85, la teoria della triplice sintesi non scompare nella seconda edizione della *Critica*, ma viene all'inverso conservata, seppure “in compendio” e in sede di introduzione delle categorie, in KrV A 78 sg., B 104; tr. it. p. 205.

<sup>20</sup> Cfr. la citazione successiva.

Questa dichiarazione si trova in una nota famosissima della Prefazione agli *Anfangsgründe*, in cui Kant sostiene che «se si può dimostrare: *che* le categorie [...] non possono essere impiegate altrimenti che in riferimento a oggetti d'esperienza [...], allora la risposta alla domanda su *come* queste rendano possibile l'esperienza è sì abbastanza importante per *completare* dove possibile questa deduzione, ma [...] non è affatto *necessaria* bensì soltanto *meritoria*»<sup>21</sup>. Con tale affermazione, egli intende dire, per tradurre, che la *ricostruzione ontologico-trascendentale* della possibilità dell'esperienza è secondaria rispetto alla dimostrazione dell'orizzonte di validità delle categorie (in questa stessa nota, Kant parla esplicitamente di una «*apodiktische Überzeugung*»<sup>22</sup>) ed è anzi soltanto *meritoria* perché l'atto critico è finalizzato alla verifica della legittimità delle affermazioni delle scienze. Come nella prima *Kritik* – qui la continuità tra i testi – anche in questa nota e negli *Anfangsgründe* in generale, lo «*Hauptzweck*», lo «scopo principale»<sup>23</sup> della deduzione trascendentale resta «la determinazione dei limiti della ragion pura»<sup>24</sup>. Resta la verifica della legittimità delle pretese della metafisica, in quanto dalla conoscibilità o meno dell'assoluto dipende la possibilità di ritagliare uno spazio alla libertà e alla moralità, e quindi di salvaguardare l'uso pratico della ragione<sup>25</sup>. – Soltanto

---

<sup>21</sup> MA, Ak IV, 474, nota; tr. it. p. 113. Sull'intera nota, cfr. i commenti, anche se da punti di vista spesso molto distanti, di H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, cit., pp. 105 sg.; di K. POLLOK, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Eine Kritischer Kommentar*, Meiner, Hamburg 2001, pp. 137-149; P. GUYER, *Kant and the Claims of Knowledge*, cit., pp. 94 ss.; A. MASSOLO, *Introduzione all'Analitica kantiana*, cit., pp. 103-105, 111; e, infine, di M. ADINOLFI, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, ESI, Napoli 1994, pp. 50-53, che ha il merito di metterla in relazione con la problematica dialettica. La lettura di Massolo, poi, è particolarmente importante, mi sembra, perché, riferendo il “come” alla pretesa Deduzione soggettiva, per lui rinvenibile nella teoria della triplice sintesi della Deduzione in A (cfr. *supra*, nota 18), rappresenta un ottimo esempio dell'equilibrio ermeneutico a cui si è costretti rispetto a questo passo, se non lo si legge alla luce della distinzione tra dimostrazione della apoditticità delle conoscenze e dimostrazione della possibilità dell'esperienza proposta da Garroni.

<sup>22</sup> Di un' *ossimorica* «...convinzione apodittica» (MA, Ak IV, 474, nota; tr. it. p. 113).

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Per la definizione dello *Hauptzweck* in questi termini anche nella *Critica*, cfr. invece KrV A XVII; tr. it. p. 17, e la più ampia trattazione che questo stesso tema mi sembra ricevere ivi, B XXIV-XXXIII; tr. it. pp. 43-53, rispetto alla definizione dell'utilità negativa e positiva (pratica) della critica della ragione pura.

<sup>25</sup> Cfr., insieme, il brano della seconda Prefazione citati nella nota precedente, e la discussione dell'importanza di una soluzione della terza Antinomia ivi, A 535-537, B 563-565; tr. it. p. 789-793, dove Kant mette bene in chiaro che il punto, per la *Critica*, è «salvare la libertà» (ivi, A 536, B 564; tr. it. p. 791; la stessa espressione ricorre in *Prol.*, Ak IV, 346; tr. it. p. 213). In merito, cfr. F. VALAGUSSA, *Individuo e Stato. Itinerari kantiani ed hegeliani*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 17-25. Mentre per una rilettura globale della filosofia kantiana in quanto rivolta alla ragione pratica, che nella sua tesi principale condivido pienamente, cfr. V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit. E anzi a sua conferma, voglio riportare qui una citazione dalla *Metaphysik* L1, Ak XXVIII-1, 301, nella quale credo si possa individuare “lo spirito di Kant”: «*La cosa principale [Die Hauptsache] è sempre la moralità: questa è il sacro e l'inviole che noi dobbiamo difendere, questa è altresì la ragione e il fine [der Grund und der Zweck] di ogni nostra speculazione e ricerca. Tutte le speculazioni metafisiche mirano a questo. Dio e l'altro mondo sono l'unica meta [das einzige Ziel] di tutte le nostre ricerche filosofiche, e se i concetti di dio e dell'altro mondo non si connettessero [zusammenhingen] con la moralità, allora non sarebbero buoni a nulla [so wären sie nichts nütze]*».

che, mentre nella *Critica* è evidente che non è possibile una mappatura dei domini del pensiero che prescindano dalla *morfogenesi* dei domini stessi, e che la spiegazione dei “movimenti tettonici” da cui “emerge” il territorio dell’esperienza costituisce il fondamento di qualsiasi sua descrizione, negli *Anfangsgründe*, viceversa, questo fondamento viene spostato nella mera attestazione della “sensibilità” delle categorie. Per esprimere la cosa, Kant scrive in modo quanto mai netto che «questo soltanto è il fondamento *vero e sufficiente* della determinazione dei limiti della ragion pura»<sup>26</sup>, e che la parte propriamente *trascendentale* della deduzione, quella che ricostruisce l’istituzione dell’oggettività dell’ente rappresenta sì un compito «di grande importanza»<sup>27</sup> – ma tale che «l’edificio rest[a] saldo anche senza di esso»<sup>28</sup>. Per *difendere* il verdetto, per difendere, di nuovo<sup>29</sup>, *le conclusioni* della critica rispetto alla possibilità e al senso della metafisica, il testimone chiave del processo alla ragione viene in tal modo revocato a causa dell’“oscurità” della testimonianza resa. Certo, il giudice non potrà in realtà mai fare a meno della sua deposizione, e la dovrà all’inverso presupporre già soltanto nell’ammissione «che l’intelletto contenga secondo la sua natura dei principi sintetici a priori mediante i quali sottopone alle categorie tutti gli oggetti che gli possono esser dati»<sup>30</sup>. Ma qui – forse sotto pressione esterna – si convince di poter esporre meglio al pubblico le motivazioni della sentenza senza di essa. La critica esce da ciò spezzata in due momenti, il *che* e il *come*, entrambi riferiti alla conoscenza e *alla scienza*. Quest’ultima, a sua volta, viene elevata a punto di partenza del discorso filosofico e ad impianto, ad armatura su cui anche l’edificio metafisico dev’esser costruito<sup>31</sup>. Con l’importante conseguenza: rispetto alla critica (e alle future *Critiche*), di tenere quanto più latente possibile il movimento ricostruttivo, accentuando (specie nella terza) quello

---

<sup>26</sup> MA, Ak IV, 475, nota; tr. it. p. 117.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Kant si difende infatti qui non dalle accuse di Garve e Feder, ma dalla anonima *Rezension der Institutiones Logicae et Metaphysicae des Herrn Prof. Ulrich*, «Allgemeine Literatur-Zeitung», 1785 (4), n. 295, pp. 297-299, attribuibile a J. Schultz (per il che cfr. K. POLLOK, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., p. 137).

<sup>30</sup> MA, Ak IV, 475, nota; tr. it. p. 115.

<sup>31</sup> Cfr. la prima metà della *Vorrede*, che consiste nella definizione delle condizioni della scientificità in vista della loro applicazione, successiva, alla metafisica della natura, alla sua articolazione interna e alla determinazione dello statuto dei suoi principi: ivi, 467-470; tr. it. pp. 95-103.

giustificativo<sup>32</sup>; e rispetto alla metafisica di ridurne la portata, sembra – sottolineiamo: *sembra* – da *sistema* della ragion pura in generale, comprendente anche la critica<sup>33</sup>, a legittimazione delle affermazioni della ragione e, nel caso degli *Anfangsgründe*, di una *scienza*, quella della natura, *la fisica*, che la presuppone solo per spiegare come sia possibile applicare i costrutti matematici alla datità dell’esperire<sup>34</sup>.

Se nella prima *Critica* e nell’Architettonica Kant poteva intendere la metafisica in due sensi: uno latissimo, per cui si identifica con *il Sistema della ragione in generale*, tanto teoretica che pratica, e dunque *con la filosofia (Weltweisheit)*<sup>35</sup>; e uno più stretto, per cui, in quanto metafisica *della natura*, essa «riguarda tutto ciò che è»<sup>36</sup> (egli aggiungerà più avanti: «*so fern es ist*», «in quanto è»<sup>37</sup>) – negli *Anfangsgründe* è facile vedere invece un ridimensionamento del suo significato, per cui essa è portata *all’interno* del sistema *della scienza* come *uno* dei suoi momenti *puri*. Affiancata alla matematica, in quanto entrambe prescindono dall’esperienza, essa viene ricondotta all’analisi o del concetto di natura in generale, vale a dire di esistenza; oppure dei concetti *empirici* di una natura particolare che sorgono *a priori* dalla semplice realizzazione della natura in generale nei sensi esterno e interno<sup>38</sup>. Il suo ruolo, in questo modo, viene fatto consistere nel *chiarimento* di quell’unico *concetto* che *la scienza* non può costruire e all’inverso presuppone: quello di *esistenza*, universale e particolare<sup>39</sup>. Con un conseguente mutamento nella definizione anche del suo *metodo*, che se nell’‘81 doveva spiegare, contenere in sé «tutti i principi razionali puri da semplici concetti [*aus bloßen Begriffen*]»<sup>40</sup> – precisa subito Kant, tra

---

<sup>32</sup> Sulla cosa, in questa sede, non ci soffermeremo. Valga solo come notazione, a fronte del fatto che cuore della terza *Critica*, a cui a cui sono volte entrambe le sue Parti, è la deduzione (oggettiva: la giustificazione) della pretesa *di legittimità* dei giudizi riflettenti nei loro *usi* estetico e teleologico (cfr. KU B §§ 36-38, 61, rispettivamente 147-151 e 267-270; tr. it. pp. 124-126, 193-195).

<sup>33</sup> Cfr. KrV A 841, B 869; tr. it. p. 1181.

<sup>34</sup> Cfr. MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107. In questo senso legge “l’impallidirsi” della metafisica critica E. GARRONI, *Senso e paradosso*, cit., p. 69.

<sup>35</sup> Il termine *Weltweisheit* per indicare la filosofia ricorre nella produzione critica sin dal titolo del precritico NG, e mi sembra che sia sottinteso in KrV A 838 sg., B 866 sg; tr. it. p. 1177, dove Kant presenta la filosofia secondo il suo concetto cosmico (*Weltbegriff*) come la «scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana» (ivi, A 839, B 867; tr. it. ibidem).

<sup>36</sup> Ivi, A 840, B 868; tr. it. p. 1179. Il corsivo è di Kant. Sui due sensi della metafisica kantiana, cfr. poi L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 10-17, testo sulle cui tesi dovremo soffermarci estesamente in sede di ricostruzione degli *Anfangsgründe*: cfr. *infra*, §13.

<sup>37</sup> KrV A 845, B 873; tr. it. p. 1185. Tralascio qui volutamente l’altro corno della distinzione, e cioè la metafisica dei costumi, che tratta invece del dovere.

<sup>38</sup> Cfr. MA, Ak IV, 469 sg.; tr. it. p. 101.

<sup>39</sup> Cfr. ivi, 469; tr. it. ibidem.

<sup>40</sup> KrV A 841, B 869; tr. it. p. 1181 (corsivo mio).

parentesi: «*mithin mit Ausschließung der Mathematik*», «quindi con esclusione della matematica»<sup>41</sup>; nell’86 limita all’inverso quest’indipendenza dalla matematica soltanto alla descrizione della natura in generale<sup>42</sup>.

Come egli scrive, infatti, in quello che è forse il capoverso più “noto” degli *Anfangsgründe*<sup>43</sup>, «una filosofia pura della natura, tale cioè che indaghi soltanto quel che costituisce il concetto di una natura in generale [i.e. la critica, la filosofia trascendentale], è possibile anche senza la matematica»<sup>44</sup>. Il suo procedere, il suo *Verfahren*, presuppone unicamente l’analisi dell’intelletto nelle sue strutture e nelle sue operazioni; «mentre – continua Kant – una dottrina pura della natura riferita a determinati oggetti naturali [...] è possibile soltanto per mezzo della matematica»<sup>45</sup>. In quanto «dottrina particolare della natura»<sup>46</sup> (o in quanto dottrina di una natura particolare), essa non si limita alla semplice possibilità dell’oggettività dell’essere ma «richiede ancora che venga data a priori l’intuizione corrispondente al concetto, cioè che il concetto venga costruito»<sup>47</sup>. Presuppone un concetto empirico, che considera sì solo nella misura in cui struttura l’intuizione pura, ma che proprio per questo deve esporre, *darstellen*, presentare, *costruire*, con l’aiuto della matematica. E in tal senso si definisce metodologicamente: 1. subordinandosi alle scienze, di cui considera “il concetto primo”, quello di materia, per giustificare il modo in cui da esso sorge la rappresentazione del mondo materiale – matematico – nei suoi concetti-base (riempimento dello spazio, massa, inerzia-moto)<sup>48</sup>. 2. Non solo in diretto riferimento, ma anzi *in dipendenza* dalla matematica, di cui, stante la prosopopea con cui si chiude la *Vorrede*, sembra essere persino quasi “un’accompagnatrice”<sup>49</sup>. E 3., rispetto al momento propriamente metafisico, riducendo la

---

<sup>41</sup> Ibidem (corsivo mio).

<sup>42</sup> Cfr. MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103.

<sup>43</sup> Cfr. ibidem, citato quasi sempre solo per il suo incipit ma che, come ha mostrato P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 329-333 ha senso solo nel suo complesso.

<sup>44</sup> MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103.

<sup>45</sup> Ibidem (il primo e l’ultimo corsivo sono miei).

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, Ak IV, 472; tr. it. p. 109. Sull’estensione del concetto di materia rispetto all’81, quando Kant ne limitava i caratteri a impenetrabilità ed estensione (KrV, A 618, B 646; tr. it. p. 893), cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 334.

<sup>49</sup> Cfr. MA, Ak IV, 479; tr. it. p. 125. Su questa prosopopea, importante specie se riferita a quella con cui iniziava la prima *Critica* (KrV A VIII sg.; tr. it. p. 7) – in cui la metafisica era paragonata all’Ecuba di Ovidio, che, al culmine della sua potenza e dopo avere generato tanti figli, vaga esule per il mondo (OV., *Met.*, XIII, vv. 508-510; tr. it. PUBLIO OVIDIO NASONE, *Le metamorfosi*, di G. Faranda Villa, BUR, Milano 2008, p. 771) –, ha messo l’accento E. GARRONI, *Senso e paradosso*, cit., p. 69, che la porta a conferma della sua interpretazione.



propria operazione *a mera analisi* dei concetti dati (siano poi appartenenti all'intelletto puro o dati nell'empirico) cui la sintesi si aggiunge *successivamente*, per una costruzione che la prima operazione non contiene<sup>50</sup>.

Rispetto all'81, rispetto a quella metafisica che era in grado di *ricostruire* da e in se stessa *l'essere* e di "far sorgere", di *generare* dalla *mathesis* dell'intelletto *la natura*, negli *Anfangsgründe* assistiamo dunque *in apparenza* a un passo indietro nella determinazione del senso e del metodo della metafisica, per cui essa abbandona il ruolo di "complesso" e di "architrave" del sistema, e si integra nell'edificio delle scienze. Il risultato della sua azione – o almeno degli *Anfangsgründe*, come ha mostrato Pecere – è in tal senso non l'edificazione della promessa metafisica della natura, ma l'individuazione di quei *principi metafisici* della *scienza* della natura che ne fondando le operazioni e le costruzioni<sup>51</sup>. È inoltre la ricostruzione non del concetto di materia, ma delle *determinazioni fondamentali dello spaziotempo* che possono essere ottenute *matematicamente* dall'*analisi* di quel concetto. Cosicché il passo indietro – *se c'è* – da un lato, *sembra* confermare la piega epistemologica ed essere dovuto a essa: abbandonata la ricostruzione trascendentale, la metafisica si riduce a validazione delle affermazioni della ragione. Da un altro, rispetto al problema da cui siamo partiti, implica e forse spiega la posizione del problema dell'empiria come problema del *concetto* empirico – di nuovo: *sembra* –, proprio a causa di tale piega: perché per la metafisica si tratta di scomporre *i concetti* (delle scienze) in elementi, che *la matematica* ricostruisce. Mentre, da un altro ancora, dà *l'impressione* che, per evitare di porre la critica come una forma di costruttivismo (necessariamente *idealista*, ma di un idealismo che *allora* non era in grado di chiarire)<sup>52</sup>, Kant abbandoni infine qualsiasi tipo di ricostruzione, di *sintesi* trascendentale (*filosofica*), e recuperi, nella

---

<sup>50</sup> Cfr. di nuovo MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107.

<sup>51</sup> Cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 342 sg.

<sup>52</sup> Cfr. in senso per il momento generale, il *Konvolut* I di OP, Ak XXI, 1-158 e al riguardo almeno B. TUSCHLING, *Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum*, in AA.VV., *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, pp. 105-145; C. LA ROCCA, *Chi è lo Zarathustra di Kant? Filosofia trascendentale e saggezza tra la Critica della ragion pura e l'Opus postumum*, in AA.VV., *Kant e l'«Opus postumum»*, cit., pp. 35-62; e V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., pp. 255-281. – Una considerazione a parte meriterebbe l'interpretazione dell'*Opus* di M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, vol. I, cit., pp. 270-311, in particolare pp. 297-303, che ha senz'altro il merito di collocare le estreme riflessioni critiche nello sviluppo dell'idealismo, almeno storicamente, ma che ha il difetto, per sostenere la sua tesi, di accentuare eccessivamente la piega idealista del tardo Kant, e di schiacciare in tal modo l'*Opus* su una forma di idealismo assoluto. Nella letteratura, non è un caso isolato (cfr., ad esempio, M. ZAHN, *Identité et Synthèse dans la dernière philosophie de Kant et la Théorie de la science de Fichte*, «Archives de Philosophie», 27 (2), 1964, pp. 163-185, molto più radicale dello stesso Vetö e poco oggettivo). Ciò non vuol dire, tuttavia, che una tale lettura sia legittimata dal testo stesso.

ridefinizione del metodo della metafisica, *contro la critica*, delle strutture precritiche che quest'ultima aveva confutato nella sua prassi stessa.

L'integrazione della matematica nella metafisica, l'attribuzione solo alla prima della virtù sintetica e la limitazione dell'ultima ad analisi, *Zergliederung*, "scomposizione" dei concetti che proprio perciò richiede di essere integrata con la loro costruzione, *sembrano*, infatti, (è l'ultimo "sembra") riprendere negli *Anfangsgründe* l'impostazione del rapporto tra matematica e filosofia che Kant aveva sostenuto nel '64 nella *Deutlichkeit*<sup>53</sup>. Invece di rivolgersi alla *sintesi* a priori e ricostruire *in essa* tutto ciò «che è necessario a darci un oggetto»<sup>54</sup>: la forma "*formante*", la *formazione* cioè dell'esperienza, da cui è escluso solo il *darsi effettivo*<sup>55</sup> – la critica demanderebbe in questo quadro la ricostruzione del mondo alla scienza, conservando per sé l'ufficio di censore. Il suo scopo, conformemente a quanto lo stesso Kant scrive nella nota sulla deduzione, si ridurrebbe davvero all'individuazione dei luoghi di validità della ragione; quello della metafisica alla fondazione del sapere. Mentre invece anche solo il fatto che Kant *non cambi nulla*, *nell'*'87, dell'articolazione del sistema data nell' '81 dovrebbe esser sufficiente a dubitare della legittimità dell'interpretazione degli *Anfangsgründe* che abbiamo appena presentato.

In un modo o nell'altro, dev'esserci un senso in cui i due testi non si contraddicono ma si integrano nella stessa ricostruzione ontologica dell'esperienza. Per cui tornare a essi, rileggerli decostruendo la loro presentazione storica e la "piega epistemologica" che Kant imprime al suo pensiero è necessario, innanzitutto, per comprendere un momento centrale del pensiero criticista. E poi perché senza questa decostruzione rimane precluso l'accesso al senso della metafisica della natura e alla posizione in essa del problema dell'empiria. È questo che si tratta per noi, adesso, di chiarire – *al di là del detto critico*. Così da sbilanciare verso l'ontologia l'equilibrio tra le due spinte e mostrare la necessità e il senso di quella ricostruzione che al momento per Kant sembra soltanto meritoria. Risponderemo in tal modo alla prima e alla seconda delle tre domande che abbiamo posto all'inizio del Capitolo, che chiedono perché Kant declini il problema della realizzazione del

---

<sup>53</sup> Cfr. *Deutlichkeit*, Ak II, 276-278; tr. it. pp. 219-221 e, su questo testo, almeno C. SINI, *I "sogni di un visionario" e l'idea di filosofia nel Kant precritico*, «Il Pensiero», XI, 1966, pp. 63-68.

<sup>54</sup> KrV A 848, B 876; tr. it. p. 1189.

<sup>55</sup> Cfr. *infra*, §11.

trascendentale in senso naturalistico, e perché per farlo non metta mai in questione l'empiria, ma solo il concetto empirico. La terza, sull'accezione in cui vanno intese in questo contesto la fisica e la fisiologia, troverà nel §7 la sua prima risposta.

## **§6. L'ammissione kantiana di una "sintesi filosofica" e il senso trascendentale del problema del concetto empirico. Matematica e filosofia**

Ritorniamo, dunque, alla *Critica* e al modo in cui Kant organizza qui il Sistema della ragione pura, e soffermiamoci intanto sulla presentazione della differenza tra matematica e filosofia.

Anche in questa sede, e questa è una costante, Kant sembra recuperare la *Deutlichkeit* per integrarla nel pensiero critico. La Sezione sulla Disciplina della ragione pura nel suo uso dogmatico inizia infatti riprendendo esplicitamente il discorso del '64. Si sviluppa per intero, inoltre, usando lo stesso lessico e la stessa terminologia – presente in più anche nell'Introduzione alla Logica trascendentale, e dunque nel momento fondativo dell'operazione critica di ricostruzione<sup>56</sup>. Per cui è legittimo e anzi necessario verificare anzitutto il senso di un tale recupero o di una tale integrazione; se questi sono effettivamente tali; o se, all'inverso, la stessa problematica *trascendentale* non comporti invece un suo rigetto.

E qui sono necessarie due premesse.

Entrambe riguardano due difficoltà testuali, una inerente al lessico, che anticipavamo; l'altra, alla stessa argomentazione critica. Delle due, la prima è sistemica: riguarda l'intera opera critica e il modo di scrivere di Kant, che non si fa remore a usare nello stesso libro o *nella stessa frase* lo stesso termine in più sensi, a seconda del contesto. Un esempio, su cui si è soffermato Scaravelli, è l'uso del termine *Gegenstand*, "oggetto" nella lettera a Herz del febbraio del 1772, per indicare tanto ciò che "mette in moto" il processo

---

<sup>56</sup> Cosa che rende impossibile non leggere la Disciplina in parallelo alla *Deutlichkeit*, sia prendendo atto della distanza tra i due testi, come nei casi di A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 137 sg., 145, 151 sg., e G. GORIA, *La filosofia e l'immagine del metodo*, Inschibboleth, Roma 2021, pp. 37-40 (che saranno i termini di confronto preferenziali di questo paragrafo); sia invece, come è più diffuso, riducendo i due testi l'uno all'altro e perciò limitandosi soltanto alla *Deutlichkeit*, quasi che la *Critica* non mutasse niente nel modo kantiano di intendere la filosofia.

cognitivo quanto ciò che ne risulta<sup>57</sup>. Ma questo è solo un caso. Come vedremo, lo stesso termine “a priori” subisce un’inflexione a seconda che lo si riferisca alle categorie o ai concetti matematici e alla geometrica. E ancora: “analisi”, “sintesi”, “*Zergliederung*”, “regolativo”, e così via. L’uso che Kant fa delle parole è sempre un uso *strumentale* come il linguaggio stesso: volto a dire la cosa piuttosto che a costituirlo<sup>58</sup>. Comporta una distanza tra il dire e il detto per cui il dire resta sempre in difetto rispetto alla cosa, e per questo deve piegarsi a essa e mutare di significato a seconda del suo “modo”; così che qualsiasi coerenza terminologica è impedita. A ciò va aggiunto poi che Kant si trova ad esplorare un territorio nuovo con mezzi vecchi: che i termini che utilizza sono quelli dalla filosofia scolastica, adatti a parlare di essenze, ma non a esprimere la problematica trascendentale<sup>59</sup>. Per cui il lettore che vuol seguire il testo deve sopperire alla mancanza di coerenza traducendolo costantemente. Il nostro sforzo sarà *in generale* questo. Ma, nel caso specifico, ciò risulta particolarmente complicato anche dal punto di vista argomentativo, in quanto questa Sezione della *Critica* è tutt’altro che lineare.

In essa, Kant dà a più riprese l’impressione di procedere “confusamente” e di tenere su uno stesso piano questioni ben distinte, che andrebbero poste su molteplici livelli. Sembra avanzare in un senso, e poi, *dominato dal problema*, tornare sulla prospettiva guadagnata ed *esser costretto* a contraddirla<sup>60</sup>. E ciò con una frequenza che cresce se si commette l’errore (inevitabile, per un lettore “filosofico”) di non guardare all’intero della Sezione ma, trovata un’aporia apparente, di fermarsi su di essa riducendo la Sezione “in pezzi”. In questo caso, come vedremo soprattutto rispetto a due passaggi, il discorso si complica e Kant sembra persino dimenticare delle distinzioni e affermazioni

---

<sup>57</sup> Cfr. L. SCARAVELLI, *Kant e la fisica moderna*, cit., p. 149. Per il riferimento kantiano, cfr. invece la lettera a Marcus Herz del 21.02.1772, Ak X, 130; tr. it. EF, 65.

<sup>58</sup> Cfr. *Anthr*, Ak VII, 192; tr. it. p. 190, dove Kant presenta il linguaggio come «un *mezzo* assolutamente grandioso», scrive subito sopra: «per designare i pensieri» – che con ciò sono distinti dal linguaggio stesso. Sulla fluidità e mutevolezza della terminologia critica, che si evolve nel movimento del pensiero, cfr. invece E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, cit., pp. 134 sg.

<sup>59</sup> Sulla cosa, cfr. C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 98 e per la filiazione del pensiero critico G. LORINI, *Fonti e lessico dell’ontologia kantiana. I corsi di metafisica (1762-1795)*, ETS, Pisa 2017.

<sup>60</sup> Cfr. in tal senso le conclusioni cui arriva A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 150 sg., il quale, dopo aver mostrato e argomentato lungamente la stessa sinteticità della filosofia su cui ci soffermeremo a breve, non riconosce il mutamento di senso della determinazione kantiana della filosofia come analisi, *Zergliederung*, e la attribuisce piuttosto a una “confusione” nella determinazione del rapporto tra sintesi e analisi nella metafisica che avrebbe accompagnato Kant «*for some time*» (ivi, p. 150). La ripresa della *Deutlichkeit* in apertura di Sezione sembra poter essere letta dunque, secondo Ferrarin, come un tentativo di integrazione della distinzione precritica nel contesto critico, che solo in seguito, “in corso d’opera”, sarebbe esplosa per Kant, in reazione alla nuova problematica sintetica. – Non è in questo senso che leggeremo la Sezione.

fondamentali che aveva fatto nell'Analitica dei Principi. Ma sono apparenze. – Kant è perfettamente padrone del discorso che va svolgendo. Lo domina, non ne è dominato. E se costringe *il lettore* a svolte brusche, non lo fa per mancata coscienza del suo fine, quanto perché l'ampiezza del problema è tale da imporre quelle svolte e da implicare delle "confusioni". Il suo scopo, per tutto il corso della Sezione, resta la dimostrazione dell'irriducibilità della filosofia alla matematica<sup>61</sup>. Per esso – potremmo dire schematicamente –, egli recupera anzitutto la *Deutlichkeit*, che *usa* per mostrare una differenza di metodo tra le due discipline. Si interroga, poi, sulla causa di tale differenza, risalendo dalle discipline ai concetti e alle operazioni di cui quelle si occupano. E una volta rinvenuta per questi la causa cercata, torna alle discipline e alle loro differenze. Ne esamina la prassi, con particolare riferimento ai suoi momenti e ai risultati. E con ciò conferma l'impossibilità di quella riduzione, "salvando" la filosofia.

Quasi tutte le svolte, quasi tutte le "confusioni" che si incontrano nella lettura progressiva del testo trovano la loro spiegazione in questo schema, che proprio perciò occorre premettere. Anche perché se per la sua omissione è facile fraintendere il legame della Sezione con l'intera *Critica*, le ambiguità lessicali a cui facevamo riferimento rendono ancora più semplice confondere *l'uso* del discorso della *Deutlichkeit* con una sua conferma. – Proprio come nel 1764, così anche nella *Ragion pura* Kant parla infatti della matematica come di una conoscenza concreta, *costruttiva*: che fa *nascere* il concetto non dalla definizione, ma dall'*atto* di definizione (il cono dal *far* ruotare un triangolo su una sua base, per esempio)<sup>62</sup>; e della filosofia come di una conoscenza analitica e chiarificatrice. Descrive l'operazione di quest'ultima – anche in quanto analitica *trascendentale* – usando lo stesso termine: *Zergliederung*, scomposizione<sup>63</sup>. E se introduce criticamente una certa "novità" non lo fa né per il raggiungimento di definizioni

---

<sup>61</sup> Cfr. KrV A 712 sg., B 740 sg.; tr. it. p. 1015 e ivi, A 726, B 754; tr. it. pp. 1031-1033.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, A 715 sg., B 744 sg.; tr. it. p. 1019, e la più ampia spiegazione data nella *Deutlichkeit*, Ak II, 278 sg.; tr. it. pp. 221 sg. – Si tratta di un'idea della prassi definitoria matematica che viene normalmente ritenuta moderna (si veda, al riguardo l'ampio studio di D.R. LACHTERMAN, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge New York-London 1989), ma che voglio segnalare che può esser rinvenuta *in nuce* già in Aristotele, quando questi, per ribadire la differenza tra la fisica e la geometrica sostenuta in *Arst., Phys. II 2*, 193b 23-194b 15; tr. it. ARISTOTELE, *Fisica*, di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, pp. 65-71, all'inizio del Cap. 7 dello stesso libro, ivi, 198a 17-19; tr. it. p. 91, scrive che per gli enti matematici il τί ἐστίν, il "che cos'è", la determinazione, corrisponde al δὴα τί, al "per cui" – e cioè, «da ultimo, alla *definizione* della retta, della commensurabilità o di qualcosa del genere».

<sup>63</sup> Cfr. KrV A 64-66, B 89-91; tr. it. p. 185-187.

più precise: da qui in avanti, la filosofia sarà sempre «conoscenza razionale *da* concetti»<sup>64</sup>, la matematica invece, conoscenza razionale «*per costruzione* di concetti»<sup>65</sup>. Né tantomeno, come pure può sembrare, per la contestualizzazione dell'operazione matematica nell'intuizione pura di spazio e tempo<sup>66</sup>. Bensì per una variazione terminologicamente impercettibile (e visibile appunto soltanto se si situa l'inizio della Sezione nell'intera Sezione e questa nell'intera *Kritik*) che dipende dal fatto che, mentre nel '64 l'analisi e la *Zergliederung* indicano una scomposizione e quasi uno "smembramento", identificabili con un atto d'astrazione<sup>67</sup>, per la critica esse implicano invece un coincidente *movimento sintetico presupposto*, che non si limita a distinguere gli elementi della ragione pura, ma, per la stessa relazionalità che li caratterizza, deve sempre *ridescriverli* dis-correndo *nella loro connessione*<sup>68</sup>.

Più che "scomposizione", l'analisi *trascendentale* è in questo senso *spiegazione* nel suo senso più proprio: etimologico. *Dis*-piegamento dell'esperienza che la *ricostruisce* a partire dall'individuazione delle condizioni di possibilità, essa è, per rubare un termine a Schäfer, un *herausstellen*<sup>69</sup>: una *genesi*, un'analisi degli elementi *nella loro sintesi*<sup>70</sup>, in cui il momento costruttivo può essere individuato, per esempio, nel fatto che la Deduzione deve per così dire "far sorgere davanti agli occhi del lettore" lo spaziotempo dopo che l'Estetica trascendentale lo ha isolato, astratto nell'intuizione<sup>71</sup>. O ancora nella

---

<sup>64</sup> Ivi, A 713, B 741; tr. it. p. 1015 (corsivo mio).

<sup>65</sup> Ibidem. Stesse definizioni si troveranno ad esempio in MA, Ak IV, 469; tr. it. p. 101 e in *Logik*, Ak IX, 23; tr. it. p. 17.

<sup>66</sup> In questa direzione mi pare muova G. GORIA, *La filosofia e l'immagine del metodo*, cit., pp. 37 sg., ma anche A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 138, 144 sg., 154.

<sup>67</sup> Cfr. *Deutlichkeit*, Ak II, 276; tr. it. p. 219 dove Kant presenta la filosofia come quella conoscenza ottenuta chiarendo «*durch Zergliederung*»: «per suddivisione», e cioè «*isolando [durch Absonderung]*».

<sup>68</sup> Cfr. rispettivamente, per la presupposizione della sintesi all'analisi, KrV B 133; tr. it. p. 243; e per la relazionalità delle funzioni critiche le belle pagine di, L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 11-13, p. 17 sg., sulle quali ci soffermeremo *infra*, §10.

<sup>69</sup> Cfr. L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 17.

<sup>70</sup> Cfr. su ciò sia HGA III, 42; tr. it. p. 45, che M. ADINOLFI, *La deduzione trascendentale*, cit., pp. 11 sg., che riprende il primo, distinguendo a torto, a mio parere, il momento deduttivo kantiano dalla genesi degli idealisti, per ricondurlo alla dinamica fenomenologica. L'identità di analisi e sintesi che incontriamo qui è infatti la stessa di cui parlano, ad esempio, tanto Schelling in STI, HkA I-9.1 50, 52 sg., 62 sg.; tr. it. pp. 91, 97, 113; quanto Fichte in WL 1804-II, 88; tr. it. p. 156. Mentre sull'aspetto sintetico, *operativo* della ricostruzione filosofica kantiana, hanno recentemente insistito A. FERRARIN, *The Powers of pure Reason*, cit., e G. GORIA, *La filosofia e l'immagine del metodo*, cit., p. 57, che scrive, con straordinaria precisione che «pretendendo per sé di valere come condizione dell'esperienza, la compagine formale deve esibire in atto di possedere quel potere nell'unica maniera che le è possibile, vale a dire esercitandolo».

<sup>71</sup> Cfr. KrV A 98-104; tr. it. pp. 1207-1213. E per l'"isolamento" delle forme della sensibilità, ivi, A 22, B 36; tr. it. p. 117.

realizzazione schematica delle categorie nei *Grundsätze*, che ne mostra la relazione reciproca e con lo spaziotempo, *ricostruendo* la natura<sup>72</sup>.

In entrambi i casi, il recupero (dei termini) della *Deutlichkeit* anche all'interno della stessa *Critica* non deve fuorviare e nascondere il mutamento di dimensione dovuto alla problematica trascendentale. Poiché è senz'altro vero che anche nella *Critica* la matematica e la filosofia continuano a distinguersi perché l'una considera l'universale «nel particolare, anzi addirittura nel singolo»<sup>73</sup> ed è così *concreta*, mentre l'altra è *astratta* in quanto all'inverso «considera il particolare solo nell'universale»<sup>74</sup>. Ma una volta distinti i concetti *a priori* da quelli *puri* o *empirici* – con il che premettiamo la conclusione della nostra lettura della Sezione –, l'atteggiamento della filosofia rispetto ai due non potrà essere lo stesso.

Al fine di mostrare tale differenza, seguiamo il percorso argomentativo kantiano nella *Disciplina* e muoviamo proprio dal suo “recupero” della *Deutlichkeit*.

«Si dia [infatti] a un filosofo il concetto di un triangolo – così comincia Kant – e gli si lasci scoprire a suo modo in che rapporto stia la somma degli angoli di quel triangolo rispetto all'angolo retto»<sup>75</sup>. *Dato che si tratta di un concetto puro*, questi non potrà far altro che dissezionarlo nelle sue note, nello stesso senso della *Deutlichkeit*. «Per quanto egli possa riflettere su questo concetto finché vuole, non vi trarrà mai nulla di nuovo. Potrà scomporre e chiarire il concetto della linea retta, o di un angolo, o del numero tre, ma non potrà mai arrivare ad altre proprietà diverse da quelle che sono contenute in questi

---

<sup>72</sup> Cfr. in particolare la conclusione della ricostruzione della natura nella reciprocità, *ivi*, A 213-215, B 260-262; tr. it. pp. 409-411.

<sup>73</sup> *Ivi*, A 714, B 742; tr. it. p. 1017.

<sup>74</sup> *Ibidem*. Cfr. il corrispettivo, già citato, *Deutlichkeit*, Ak II, 278 sg.; tr. it. pp. 221 sg. Contro questa distinzione si è scagliato Schelling in CPh, SW V, 128-132; tr. it. pp. 181-185, in quello che è forse uno dei confronti con la *Disciplina* più trascurato. Si tratta di pagine di grande importanza, da un lato, nel percorso di pensiero schellinghiano, perché volte a recuperare, nel tentativo di realizzazione del sistema dell'identità, una problematica che era stata fondativa della filosofia di Schelling fino al 1800: cfr. *infra*, §14. Dall'altro, rispetto al testo kantiano, perché esemplari della riduzione della prassi critica a mera analisi, cui ci stiamo contrapponendo (cfr. *ivi*, 127, 132 sg., 137; tr. it. pp. 181, 185, 189). La ragione della polemica è ovviamente la limitazione della costruzione alla matematica e il mancato riconoscimento, per Schelling, del fatto che sommamente costruttiva è invece la filosofia (cfr. *ivi*, 128 sg.; tr. it. pp. 181 sg.). Anche se, più della tesi centrale (che ripropone, come dicevamo, una “mathematizzazione della filosofia” fondamentale sin dagli esordi schellinghiani) è interessante una delle conseguenze di questa lettura, e cioè la mancata comprensione del senso che ha la discorsività per la filosofia kantiana, compresa da Schelling in un senso che si direbbe quasi nominalistico, per cui l'esercizio filosofico consisterebbe solo di parole (cfr. *ivi*, 129; tr. it. p. 183). Si tratta, lo vedremo, di un'idea che è pur presente in Kant, nella *Deutlichkeit* e forse in buona parte dei testi precritici. Ma che la *Critica* metta radicalmente in crisi, recuperando proprio quella dimensione “costruttiva” che Schelling ritiene le sia preclusa – per la mancata comprensione del ruolo che giocano in essa il tempo e, più in profondità, l'Estetica trascendentale. Su quest'ultima incomprensione, cfr. *infra*, §14.

<sup>75</sup> KrV A 716, B 744; tr. it. p. 1019.

concetti»<sup>76</sup>. Il fatto, per esempio, che la somma degli angoli interni del triangolo che “analizza” sia uguale a un angolo piatto gli rimarrà inconcepibile. Per fare un tale passaggio sintetico (nel senso che aggiunge qualcosa al concetto dato)<sup>77</sup>, dovrà servirsi dell’aiuto dalla geometria che prolunga i lati e compara gli angoli. Mentre si rivolga l’attenzione del filosofo ai concetti a priori, *istituenti*. In questo caso, stante che quelli su cui riflette non sono meri concetti ma *funzioni, operazioni*, o ancora *le stesse sintesi fondamentali per cui si istituisce l’esperienza*, il suo proprio “analizzare” non potrà mai essere solo “scompositivo”. Consisterà piuttosto nella *ricostruzione* o, per così dire, nella “ripetizione” delle sintesi ontologiche a priori di oggettivazione dell’essente. Così che proprio quei «principi primi della nostra conoscenza»<sup>78</sup> che già costituivano l’oggetto della metafisica nel ’64 – sebbene allora in senso non trascendentale – per la critica *imporranno* di riconoscere anche al filosofo *una sintesi particolare*: logica e costitutiva. E qui il discorso muta.

Una volta portato infatti l’esame della distinzione di matematica e filosofia al livello propriamente logico-trascendentale, la causa di questa distinzione non potrà più esser rinvenuta, come nel ‘64, nella sola opposizione dei metodi sintetico e analitico, ma dovrà essere tradotta nella ragione stessa. La sua individuazione dovrà essere ottenuta risalendo da questa prima caratterizzazione del loro metodo alla fonte *trascendentale* da cui si origina la differenza di procedimento. E in tal senso imporrà al discorso critico una serie di passaggi decostruttivi che possono anche aver preso le mosse dalla posizione della *Deutlichkeit*, ma che dovranno in pari tempo rigettarla in favore di una considerazione che risalga dal livello “empirico” (quello della *Deutlichkeit*, ma anche qualsiasi altro in cui ci si limiti alle discipline) ai concetti, alle *sintesi* considerate in esso; e da queste torni poi alle discipline.

Ora, nel testo la necessità di un tale mutamento di considerazione non è indicata chiaramente. Kant muove infatti dall’enunciazione delle definizioni dei due tipi di conoscenza. La giostra a partire dalla costruttività della matematica, opposta alla

---

<sup>76</sup> Ibidem (tr. it. modificata).

<sup>77</sup> Cfr. ivi, A 721, B 749; tr. it. p. 1025, dove Kant recupera la definizione del termine “sintetico” da cui muoveva ivi, A 6 sg., B 10 sg.; tr. it. p. 83 – che, come vedremo, però, (cfr. *infra*, §8) nella stessa posizione del problema cambiava di significato, smettendo, riferita all’a priori, di indicare il contenuto del giudizio e intendendo piuttosto la sua operazione.

<sup>78</sup> *Deutlichkeit*, Ak II, 283; tr. it. p. 227.



discorsività della filosofia, spostando sulla forma, non sul diverso oggetto delle due discipline (quantità/qualità, come nel '64), la prima divergenza<sup>79</sup>. Fa dunque l'esempio del triangolo, per sottolineare la distanza tra i due metodi, che lì è quanto mai palese. Ma, una volta evidenziata questa, invece di dire apertamente che per comprendere tale differenza occorre ricollocarla al livello trascendentale, salta direttamente in quello.

Il tutto avviene in un capoverso di estrema importanza e stranamente poco citato dalla letteratura<sup>80</sup>, in cui egli, dopo aver riassunto la parte precedente scrivendo che «sul triangolo sarebbe dunque inutile che mi mettessi a filosofare»<sup>81</sup>, e precisato che ciò dipende dal fatto che se riflettessi discorsivamente su di esso «non farei il minimo passo innanzi rispetto alla definizione»<sup>82</sup> (e cioè non produrrei nessuna sintesi, non aggiungerei nulla al concetto dato), capovolge bruscamente il discorso con un solo *zwar*: con un “certo”. «Certo, – scrive infatti – esiste una *sintesi trascendentale da meri concetti che, a sua volta, riesce solo al filosofo* [eine transzendente Synthesis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt]»<sup>83</sup> – frase che porta l'argomentazione al livello logico-trascendentale, e in quello stesso “certo” sottintende lo spostamento di prospettiva prodotto rispetto alla *Deutlichkeit* dalla individuazione della questione dei giudizi *sintetici a priori* come problema propriamente filosofico<sup>84</sup>. «Ma questa – continua – non riguarda mai nient'altro che *una cosa in generale e le condizioni* in base alle quali *la sua percezione* può appartenere all'esperienza possibile»<sup>85</sup>. Rispetto alla matematica, che costruisce «le proprietà degli oggetti»<sup>86</sup>, la sintesi filosofica è così misera, sembra dire Kant, da essere a malapena sintesi: da non essere sintetica se non rispetto al fatto minimo dell'esperienza, alla “forma di cosa” che va riconosciuta a ogni oggetto. E tuttavia è sintetica, è una *sintesi*, che in quanto tale non lascia intatto il problema della distinzione

---

<sup>79</sup> Cfr. KrV A 714 sg., B 742 sg.; tr. it. p. 1017, dove, come ha notato G. GORIA, *La filosofia e l'immagine del metodo*, cit., pp. 37 sg., Kant sta implicitamente criticando l'impostazione che egli stesso aveva adottato nel '63: cfr. *Deutlichkeit*, Ak II, 282; tr. it. p. 225.

<sup>80</sup> Gli unici che vi si soffermano sono, a quanto so, G. GORIA, *La filosofia e l'immagine del metodo*, cit., p. 41 e A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 127, 149, 231. Entrambi, tuttavia, fanno riferimento soltanto alla sintesi trascendentale, non al capoverso nel suo insieme.

<sup>81</sup> KrV A 718, B 746; tr. it. p. 1023.

<sup>82</sup> Ibidem sg.; tr. it. ibidem.

<sup>83</sup> Ivi, A 719, B 747; tr. it. ibidem (corsivi miei).

<sup>84</sup> Sul problema dei giudizi sintetici a priori come «eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft»: KrV B 19; tr. it. p. 95, e A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 12, 107 sg., dove Ferrarin estende il problema dall'ambito meramente conoscitivo a tutte le attività della ragione.

<sup>85</sup> Ivi, A 719, B 747; tr. it. p. 1023 (corsivi miei).

<sup>86</sup> Ibidem (corsivo mio).

tra matematica e filosofia, ma impone una sua retrocessione dall'opposizione sintesi/analisi a un movimento *interno alla stessa sintesi*. La questione del differire di matematica e filosofia viene così portata all'interno della ragione. Si mostra anzi in quello che Kant definisce adesso uno «*zweifachen Vernunftgebrauch*», un «*duplice uso della ragione*»<sup>87</sup> – *intuitivo* o *discorsivo*. In un movimento che ha a sua volta per prima conseguenza la riduzione dell'esempio del triangolo, e con esso del recupero della *Deutlichkeit, a mero esempio, appunto*: funzionale a «rendere evidente [*deutlich zu machen*] la grande differenza che si riscontra tra l'uso discorsivo della ragione secondo concetti e quello intuitivo per costruzione dei concetti»<sup>88</sup>; e nondimeno *improprio*, perché la filosofia non elabora concetti “fattizi”<sup>89</sup>. E che comporta, proprio per questo, (seconda conseguenza) la necessità di dover trovare un nuovo livello a cui sostenere la differenza tra le discipline.

Dato un tale duplice uso della sintesi, l'interiorizzazione imporrà, infatti, che se ne individui anche *la causa*<sup>90</sup>. La quale, ora, potrà anche esser rinvenuta *in prima battuta*, come afferma la maggior parte della letteratura, nell'intuitività o meno dei concetti<sup>91</sup>. Ma potrà essere *ridotta* a questa solo isolando il brano in cui Kant la presenta, quasi fosse la conclusione del discorso e non invece *una premessa*.

Nel momento in cui egli afferma, infatti, che «*un concetto a priori* (un concetto *non empirico*), o contiene già in sé un'intuizione pura, e in tal caso può esser costruito»<sup>92</sup> (si ricordi che: «non possiamo *pensare* una linea [e con essa *il tempo*] senza *tracciarla nel pensiero*»<sup>93</sup>); oppure «non contiene altro che la sintesi [si legga: la *regola, l'operazione*] di intuizioni possibili, che non sono date a priori, e in tal caso per suo tramite si può ben

---

<sup>87</sup> Ibidem (corsivo mio).

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Tali sono infatti i concetti matematici. Né lavora inoltre sui concetti dati a posteriori, ma solo su quelli dati a priori che sono acquisiti originariamente con lo stesso atto di pensiero (che essi sono). Per queste distinzioni, cfr. rispettivamente *Logik*, Ak IX, § 4, 93; tr. it. p. 85; e *Diss.*, Ak II, 395, 406; tr. it. pp. 243, 271 e *Entdeckung*, Ak VIII, 221 sg.; tr. it. pp. 101 sg.

<sup>90</sup> KrV A 719, B 747; tr. it. p. 1023: «È naturale chiedersi allora quale sia la causa che rende necessario un tale duplice uso della ragione, e a quali condizioni si possa riconoscere se si verifichi il primo o anche il secondo».

<sup>91</sup> Mi limito qui a pochi esempi, e cioè a P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 155, 331; a M. FRIEDMAN, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge-London 1992, pp. 84-87 (che pure ivi, p. 181, n. 23, nel ricostruire brevemente il senso del discorso metafisico, nota il vero punto, ma vi glissa sopra, quasi che non ponesse alcun problema); e allo stesso A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 148 sg., che si ferma all'affermazione della sintesi filosofica e al fatto che questa, a differenza di quella matematica, è indiretta, senza interrogarsi sulla ragione di un tale differire.

<sup>92</sup> KrV A 719, B 747; tr. it. p. 1023 (corsivi miei).

<sup>93</sup> Ivi, B 154; tr. it. p. 271 (corsivo mio: Kant mette in corsivo solo “tracciarla”).

[wohl] giudicare sinteticamente e a priori [*synthetisch und a priori*], ma solo discorsivamente secondo concetti, e mai intuitivamente, per la costruzione del concetto»<sup>94</sup> – una tale affermazione può essere intesa come la stessa causa della distinzione tra i due usi solo a costo di attribuire al fatto che il concetto possa essere tradotto in intuizione un peso che, in tale distinzione, trascendentalmente non può avere. Un concetto, *qualsiasi concetto*, per la critica può avere senso solo nella misura in cui venga schematizzato e ridotto ad intuizione<sup>95</sup>. Che si tratti del concetto di cane, di quello di triangolo o, ad esempio, *della categoria di causa*, il suo significato dipende dal modo in cui la pura forma del senso interno è determinata grazie ad esso. In questo senso, sebbene non producano l'intuizione pura *di un oggetto*, la sintesi delle categorie e il discorso filosofico produrranno comunque un'intuizione pura – nel senso che produrranno *la forma dell'intuizione stessa nella sua oggettività a priori*. Produrranno *il tempo, in quanto ordinato nel tessuto dell'essere oggettivo*. E in tale produzione presupporranno lo schematismo come unica verità tanto del concetto, quanto dell'intuizione<sup>96</sup>. – Per avere un senso, la distinzione tra una sintesi intuitiva e una discorsiva dovrà così essere intesa facendo leva sul fatto che, mentre nell'un caso, che con questo viene fatto risalire all'Estetica trascendentale, *il pensiero del concetto è il proprio schematismo*, la propria, per così dire, “delineazione sensibile”; nell'altro, quello “discorsivo”, ricondotto alla Logica, è invece una sintesi *possibile*, che “si realizza” nello schema ma che *non si dà* in uno col pensiero. Il problema si sposta pertanto sul senso di questa possibilità. E se da un lato in essa trova in effetti una soluzione: almeno per come abbiamo inteso noi in inciso la sintesi filosofica: vale a dire perché il suo schema è *la regola*, la *condizione trascendentale* di produzione *dell'oggettività* dell'essere – ma la cosa va spiegata. Da un altro incorre in nuove e più sottili difficoltà che dipendono dal fatto che anche l'intuizione *pura di un triangolo*, in quanto *formale*, è *possibile*<sup>97</sup>. Possibile è infatti, come enuncia il

---

<sup>94</sup> Ivi, A 719 sg., B 748 sg.; tr. it. p. 1023 (corsivi miei).

<sup>95</sup> Cfr. KU B 240; tr. it. p. 177 e il noto KrV A 51, B 75; tr. it. p. 169. Sul fatto che anche le categorie hanno senso soltanto se schematizzate, si veda poi, oltre a ivi, A 136, B 175; tr. it. p. 299 (dove Kant scrive che senza schema «questi concetti [le categorie] sarebbero privi di ogni contenuto, e quindi sarebbero delle semplici forme logiche, non dei concetti puri dell'intelletto») anche ivi A 244 sg. e B 288-291; tr. it. rispettivamente pp. 463, nota, e 443-447, sul “*subtle shift*” tra i quali cfr. E. FÖRSTER, *Kant's Final Synthesis*, cit., pp. 57 sg.

<sup>96</sup> Su questa “effettività” dello schematismo, di contro al molteplice intuitivo e al concetto intellettuale, che sarebbero invece “astratti”, inapparenti, ha insistito V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo*, cit., pp. 132 sg. e ID. *Ethos ed Eros in Hegel e Kant*, ESI, Napoli 1984, pp. 39-42.

<sup>97</sup> Cfr. KrV A 223 sg., B 271 sg.; tr. it. p. 423.

primo Postulato del pensiero empirico, tutto ciò «che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza»<sup>98</sup>. È il triangolo – «poiché in effetti possiamo fornirgli un oggetto del tutto a priori, *vale a dire possiamo costruirlo*»<sup>99</sup>. Per cui in che senso la sintesi proposta dal filosofo potrà distinguersi da quella matematica per il suo essere possibile? E, più ancora: anche ammesso che vi sia un senso in cui questa “possibilità” distingue effettivamente i due usi della ragione, da che dipende che vi siano dei concetti “*già in sé intuitivi*” e dei concetti la cui intuizione resta *possibile*?

Sebbene la struttura del testo critico possa portare a credere che la causa della distinzione tra i due usi della ragione consista nella preclusione dell'intuitività della sintesi matematica a quella filosofica, le domande che abbiamo appena posto sono sufficienti a smentire quest'impressione. Per esse, la vera ragione dell'irriducibilità di matematica e filosofia – *dentro la stessa sintesi* – retrocede ulteriormente. E, anzi, dato che l'unico elemento che possa ancora decidere delle due “possibilità” è quella *datità in uno col concetto* che Kant nega all'operare discorsivo, tale ragione non si rifletterà sulla distinzione dei due ceppi della conoscenza finita e sulle parti della *Critica* che rispettivamente le riguardano, ma risalirà piuttosto al modo in cui i concetti *a priori* (in generale: spazio, tempo e categorie) considerano il fenomeno. In ambo i casi, sia in matematica che in filosofia, è in gioco, infatti, l'intero insieme delle funzioni a priori del pensiero (comprese in realtà anche le idee)<sup>100</sup>. Soltanto che, mentre la matematica adopera

---

<sup>98</sup> Ivi, A 218, B 265; tr. it. p. 415.

<sup>99</sup> Ivi, A 223, B 271; tr. it. p. 423. Anche se questa costruibilità, segnala Kant, non è ancora sufficiente, ma deve essere inoltre fondata sull'apriorità dello spazio. Sulla cosa, cfr. *infra*, nota 110.

<sup>100</sup> Cfr. rispetto alla matematica, la necessità di presupporre uno spazio assoluto alla costruzione *matematica* del moto e dello spazio relativo nella Foronomia in MA, Ak IV 481 sg.; tr. it. pp. 129-131. Questo riferimento richiede tuttavia una precisazione perché, come non manca di sottolineare A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 51 Kant stesso fa notare, nella lettera a Herz del 26.05.1789, Ak XI, 48-55; tr. it. EF, 204-213, contro Maimon, che in matematica non sono richieste idee perché la “totalizzazione” implicita nei suoi concetti è solo la «funzione meramente logica dell'universalità del giudizio» (ivi, 52 sg.; tr. it. p. 210), e cioè *la categoria*, non l'idea di totalità. Kant spiega: nel fatto che nel cerchio *tutte* le linee tracciate dalla circonferenza siano equidistanti dal centro, il “tutte” non fa riferimento alla totalità delle linee, ma all'insieme delle linee tracciabili (possibili) all'atto di costruzione (cfr. ivi, 53; tr. it. *ibidem*). Ancora, «nemmeno che questa linea sia divisibile all'infinito è un'idea» (*ibidem*), perché idea è soltanto la totalizzazione della divisione stessa, impossibile e irrilevante alla sensibilità, che, dato *l'atto* di divisione, è richiesta *dalla ragione* rispetto alle sue condizioni. – Ora, se ciò vale effettivamente per i concetti matematici per così dire “in astratto”, e cioè in quanto operazioni eseguite da un soggetto empirico nel momento in cui “fa matematica” (giacché la sintesi di un cerchio è perfettamente conclusa nel momento in cui lo penso, cioè la eseguo); dal punto di vista della sintesi matematica che è operata a priori dal pensiero nell'atto di istituzione dell'esperienza (quella considerata in MA) – come dire: per ciò che concerne *das Mathematische*: la *mathesis universalis* – la delineazione sensibile

lo spaziotempo, i *Grundsätze* “matematici” e le *Analogie dell’esperienza* (con cui costruisce, per esempio, la stessa *unità* o “sostanzialità” del triangolo e i suoi *nessi*) per articolare la molteplicità *formale* del senso interno in una intuizione *pura*, in *un qualcosa dato*, indifferente al *darsi*, all’*essere-dato* dell’oggetto stesso, la filosofia si riferisce, invece, alla forma della percezione, del *wahr-nehmen*, allo scopo di spiegare il modo in cui si sintetizza l’*essere-dato* stesso: ovverosia *il suo esistere*.

L’obiettivo della filosofia consiste nel ricostruire “la cosa in generale” – precisa Kant – perché, a differenza della matematica, la *sintesi* dei *concetti* che essa “spiega”, o “ripropone”, non elabora «la semplice forma dei fenomeni»<sup>101</sup>, ma “la *materia*” degli stessi; che, in quanto «*empirischen Gehalt*», «contenuto empirico»<sup>102</sup>, si può rappresentare unicamente in quel concetto<sup>103</sup>. La filosofia si riferisce, dunque, a un concetto diverso da quello della matematica. Al concetto di un “oggetto” *che non è un oggetto*, ma *l’oggettività* stessa *dell’essere* (Kant scrive che si occupa «*in generale dell’esistenza*»<sup>104</sup>, mentre la matematica tratta «delle *proprietà* [*von den Eigenschaften*] degli oggetti in sé»<sup>105</sup>). Di modo che se, in tal senso, la sintesi proposta dal filosofo non ripropone altro che la *spiegazione* del concetto in *un giudizio sintetico e a priori*, che serve solo da *regola* alle possibili intuizioni, non lo fa per un “difetto” nei concetti che analizza, o perché l’intuizione che propone resti formale. Quanto, piuttosto, per una radicale differenza di statuto tra il concetto di totalità e il concetto di triangolo, ad esempio, che a sua volta risale al fatto che *il primo* è un concetto *a priori* in senso stretto, *essenziale* all’intelletto stesso e *istituente* – che serve alla costituzione dell’esperienza in quanto tale e “intende”, dunque, una delle condizioni fondamentali di oggettivazione del *Bewußt-sein*: cioè una

---

dell’oggettualità dello spaziotempo non resta per così dire “puntuale”, ma deve reiterarsi continuamente sulla sintesi a priori, “patendo” la stessa tensione alla totalizzazione che è richiesta in essa all’intelletto dalla ragione. La sintesi a priori matematica *dell’apprensione*, in tal senso, richiede che, nell’operare sullo spaziotempo, “il matematico” presupponga anche le idee (della ragione; in ciò va ribadito quanto Kant scrive nella lettera contro Maimon: non esistono “idee dell’intelletto”). – Cosa che ci dà modo di fare sin da adesso una precisazione. Nel passaggio alla ricerca sul *concetto matematico* in quanto causa del modo in cui opera la matematica, e dunque in tutto ciò che segue, per noi oggetto non sarà più *la* matematica quale disciplina, ma *il* matematico. E cioè quell’uso particolare della ragione che nella matematica ha “esistenza”, ma che opera implicitamente e originariamente nella sintesi a priori di istituzione dell’esperire.

<sup>101</sup> KrV A 720, B 748; tr. it. p. 1023.

<sup>102</sup> Ibidem; tr. it. p. 1025.

<sup>103</sup> Cfr. ibidem, l’intero capoverso da cui è tratta la citazione precedente. Su quest’aspetto della definizione kantiana di filosofia si è soffermato M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., pp. 57-66.

<sup>104</sup> KrV A 719, B 747; tr. it. p. 1023 (corsivo mio).

<sup>105</sup> Ibidem (corsivo mio). Dove ovviamente il “degli oggetti in sé” non intende dire “degli oggetti quali cose in sé”, ma “degli oggetti *in quanto tali*”: in quanto oggetti, e in quanto oggetti particolari, definiti da proprietà specifiche.

di quelle *sintesi* che fanno sì che l'essere sia *saputo*. Mentre il *secondo*, quello di triangolo, è invece un concetto *puro*. È concetto *di un oggetto*, di una *res* che l'operare razionale si dà in uno: *a priori*, rispetto alla propria operazione, in quanto genera il concetto stesso dalla composizione delle forme dello spaziotempo; e *puramente*, rispetto al risultato<sup>106</sup>. E in tal senso differisce dalle funzioni dell'essere-cosciente, intanto, *per la sua origine*: perché è *fattizio*, *gemacht*: prodotto “puramente” dal pensiero e, in quanto prodotto, non “connaturato” all'intelletto stesso<sup>107</sup>. Poi, *per la sua funzione*: non costituisce l'esperienza, l'essere-cosciente, ma *si inventa*, configura un *ente*<sup>108</sup>. E infine per quella che potremmo chiamare la sua *applicazione*: dato che a differenza delle forme istitutive, che si limitano a *rendere possibile* l'essente, servirà *realmente* come un filtro per *individuare* i dati – *gli enti* – in *numeri e figure*<sup>109</sup>.

Certo, operando in questo senso, il *concetto* matematico avrà non uno, ma mille vantaggi su quello filosofico. Attraverso la manipolazione del tessuto *puro* dello spaziotempo e “l'invenzione” di *oggetti* che dipendono soltanto dalla sua operazione, il *concetto* matematico potrà infatti essere *efficace* in un senso che alla filosofia, in generale, per statuto resterà precluso. Potrà formare, configurare, *dominare l'ente*, costringendo e anticipando il mero presentarsi dell'esperienza stessa in geometrie, aritmetiche e regolarità (*leggi specifiche*), che imporrà alla natura in virtù del luogo trascendentale occupato dalle operazioni di composizione e costruzione: a realizzazione degli Assiomi dell'intuizione, e dunque a configurazione dell'essere stesso. In questo senso – si tratta di un aspetto essenziale, che Kant porterà in primo piano solo nell'*Opus* –, il *concetto* matematico rappresenterà *la prima applicazione pura* del complesso delle forme

---

<sup>106</sup> Questa distinzione è essenziale perché altrimenti non si capisce il senso in cui Kant intende come *a priori* l'operare della matematica nell'Estetica trascendentale e nei *Prolegomeni*. Sull'apriorità della matematica, cfr. almeno ivi, A 4, B 8; tr. it. p. 79, dove l'*a priori* è inteso secondo la prima definizione che ne dà Kant ivi, B 2; tr. it. p. 71 per cui sono tali le conoscenze «che hanno luogo in modo *assolutamente* indipendente da ogni esperienza», dunque sia quelle strettamente *a priori*, istitutive, che quelle pure.

<sup>107</sup> Cfr. *supra*, nota 89.

<sup>108</sup> Sull'“invenzione” del concetto matematico e su quella che più avanti, sulla scia Kant, definiremo la sua *arbitrarietà* cfr. ivi, A 729, B 757; tr. it. pp. 1035-1037. Su di essa si è soffermato in modo estremamente puntuale A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 137-148, ma già ID., *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, «Kant-Studien», 86, 1995, pp. 131-174.

<sup>109</sup> Cfr. ivi, A 165 sg., B 206; tr. it. p. 339.

universali dell'essere *in una natura "realizzata"*<sup>110</sup>. Renderà con ciò la scienza che gli corrisponde, *la matematica*, «*Meister über die Natur*»<sup>111</sup>, *padrona della natura*, perché le darà ad oggetto quelle *sintesi costruttive, pure e a priori* (nel senso largo di: «operate a partire dalle stesse sintesi ontologiche») che, trascendentalmente, *entificano* e definiscono la natura in tanto tale. Ma con questo – e, anzi, *proprio per questo*, verrà a dipendere da un complesso di funzioni istituenti su cui si impianterà e che realizzerà; da delle sintesi ontologiche costitutive dell'*essere-cosciente*, “prima” che dell'*ente*, che *il matematico, das Mathematische*, potrà pretendere di assorbire in sé, ritenendo la sua ragione, per usare una bella espressione di Cacciari, «destinata alla *monarchia*»<sup>112</sup>, soltanto a patto di risolversi in una «*phantasiereichen Hoffnung*»: in una «speranza fantastica»<sup>113</sup> e in un *dispotismo* (in senso storico: quello della *tecnica*)<sup>114</sup> la cui pretesa autolegittimazione riposa unicamente sull'*arbitrio* della *costruzione* e sulla destituzione *per mera desuetudine* di quella *costituente*, il categoriale, da cui discende invece il suo potere.

La distinzione tra i due tipi di funzioni, *costitutive* e *costruttive, a priori e pure*, viene ad assumere pertanto per la critica un significato capitale, dalla cui mancata esplicitazione in sede di impostazione del discorso dipendono tutte le ambiguità e le oscillazioni nella definizione delle differenze tra gli usi della ragione che abbiamo incontrato nei diversi livelli attraversati<sup>115</sup>. Nel momento in cui Kant stesso definisce infatti i concetti di cui si occupano le due discipline *ex negativo*, come concetti *non-empirici*, e li assomma in generale in quelli *a priori*<sup>116</sup>, egli manca di rilevare proprio quella differenza di statuto tra

---

<sup>110</sup> Cfr. OP, Ak XXII, 333 sg.; tr. it. p. 176. Anche se si tratta di un'idea sottintesa nella stessa *Critica*, e che emerge in vari passaggi, in cui la matematizzazione dell'esperienza viene intesa quale risvolto immediato dell'apprensione della sensazione e cioè della delineazione dell'intuizione pura dello spaziotempo stesso. Un esempio è il brano citato nella nota precedente. Ma si veda anche ivi, A 224, B 271; tr. it. p. 423, dove, proseguendo la discussione del senso della possibilità del triangolo (cfr. *supra*, nota 99) Kant scrive che in realtà non è la mera costruibilità a definirla, ma il fatto che «proprio la medesima sintesi formativa [*bildende Synthesis*], con la quale costruiamo nell'immaginazione un triangolo, sia tutt'uno con quella che adoperiamo nell'apprensione di un fenomeno per farcene un concetto d'esperienza». In gioco è la stessa essenza matematica degli oggetti, delle cose e dell'evidenza.

<sup>111</sup> Ivi, A 725, B 753; tr. it. pp. 1029-1031.

<sup>112</sup> M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 60.

<sup>113</sup> KrV A 726, B 754; tr. it. p. 1031.

<sup>114</sup> Sulla cosa, mi limito qui a rinviare a J.-F. LYOTARD, *L'inhumain*, cit., pp. 61-64; tr. it. pp. 76-79.

<sup>115</sup> A tal proposito, concordo assolutamente con A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 151, che suggerisce, quando si parla di concetti, di esplicitare di che tipo di concetto si tratta «perché ognuno di essi ha delle diverse regole di formazione, una diversa esibizione *in concreto*, una diversa relazione tra universale ed esempio, tra materia e forma».

<sup>116</sup> Cfr. KrV A 719, B 747; tr. it. p. 1023: «un concetto a priori (un concetto non empirico)».

le due operazioni da cui dipendono tutte le altre. Accomunandoli per l'ambito di validità (a priori, abbiamo detto: in quanto i concetti puri vengono comunque prodotti dalla e si impiantano sulla sintesi costitutiva) per poter con questo equiparare la matematica e la filosofia, e distinguere ambedue dalle conoscenze esperienziali, egli è costretto a *risalire* alla ragione del loro differire a partire dalle diverse caratteristiche, invece di *dedurre* queste da quella. Si trova perciò a presentare in modo “confuso”, in senso etimologico, una serie di passaggi che risulterebbero molto più semplici, se si distinguessero in modo netto i concetti in *a priori*, *puri* ed *empirici*.<sup>117</sup> Dato che, si prenda come punto di partenza la diversa origine dei primi due tipi di concetti, per risalire *da essa* all'intuitività, al “prodotto”, delle diverse sintesi e si seguano le tre tappe che abbiamo risalito: il rapporto alla *datità* e la *possibilità* del prodotto delle funzioni; lo *schematismo* dei due tipi di concetti; e, infine, *l'uso* intuitivo o discorsivo.

Una volta assunta come punto di partenza la diversa origine e funzione dei concetti, e detto che gli uni sono connaturati<sup>118</sup> all'intelletto per *istituire* l'*oggettività* dell'*essere* – l'*effettività*, l'*esistenza*, *la materia* –, mentre gli altri sono *prodotti* invece (nello stesso atto istitutivo) per *costruire* la *forma* dei fenomeni, lo spaziotempo, in *oggetti*, e cioè in *enti* – questa diversa assunzione della datità farà sì che gli ultimi proporranno una possibilità *oggettiva*, perché produrranno degli *enti* possibili, degli *oggetti*: 1. *puri*, dati nella loro stessa delineazione; 2. *possibili*, perché si fondano su e *si accordano* alle condizioni formali dell'esperienza. Mentre i primi proporranno, al contrario, non delle intuizioni ma *delle sintesi* possibili nel senso semmai di *contingenti*<sup>119</sup>. Istituendo l'essere, l'operazione delle forme a priori sarà concettualmente “solo possibile” perché dipenderà dal darsi dell'essere stesso. Da una “presenza” che essa istituisce, sì, e perciò propone, ma che *non si dà essa stessa*. Che *attende*, rispetto a cui è *seconda*, *successiva* (e che

---

<sup>117</sup> Una distinzione analoga (rintracciabile in realtà già nello Schematismo: cfr. A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, vol. I, *La philosophie critique*, Vrin, Paris 2003<sup>5</sup>, pp. 183 sg.) viene presentata dallo stesso Kant in *Logik*, Ak IX, 94; tr. it. p. 86, dove questi, tematizzando in modo esplicito il problema dell'origine dei concetti «quanto alla loro *materia*» (si legga, in questo caso, “quanto al loro contenuto”, o quanto al loro “riferimento”), scrive che i concetti possono essere «*empirici*, *arbitrari* [noi abbiamo detto: puri, matematici] o *intellettuali*», cioè, nell'ultimo caso, cooriginari all'intelletto stesso.

<sup>118</sup> Uso questo termine nel suo senso etimologico, per dire che i concetti a priori nascono insieme all'intelletto, e cioè in occasione della sua attività: come abbiamo già visto (cfr. *supra*, nota 89), che sono acquisiti originariamente, non per dire che sono innati, nel senso cartesiano. In merito, cfr. la tanto rapida quanto precisa nota di A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 159, nota 57.

<sup>119</sup> Cfr. *ivi*, A 736 sg., B 764 sg.; tr. it. p. 1045, su cui ci soffermeremo fra poco: cfr. *infra*, la citazione corrispondente alla nota 126.



proprio per questo la filosofia *ri-costruisce*). La quale, dato che «a sua volta diviene innanzitutto possibile sulla base di quei princìpi sintetici»<sup>120</sup>, porterà a riconoscere alla sintesi a priori anche un altro senso di possibilità, per cui questa non è solo “possibile”, ma è più ancora la stessa *condizione di possibilità* dell’esperienza. La sua forma, il suo *essere-possibile* sarà più che semplice possibilità. Sarà quella “forma-di-possibilità”<sup>121</sup> che *rende, fa possibili* l’esperienza e i suoi oggetti: un possibile per così dire “più che possibile”, che a sua volta è-*possibile*, di nuovo<sup>122</sup>, *in quanto* forma (e non *in accordo* con la forma), perché il “rendere possibile l’essere” non proviene dalla forma stessa, ma le è dato<sup>123</sup>. Così che, si guardi adesso alla *proposizione* dei concetti, alla loro applicazione e alla schematizzazione in cui vengono attuati.

Il fatto che le schematizzazioni dei concetti a priori non sintetizzino altro che le “mere” *condizioni di possibilità* dell’esperienza, dell’*essere*, e cioè l’*oggettività in generale*, comporterà che lo schema prodotto attuando questi concetti non potrà mai essere tradotto in una immagine (per il che il concetto dev’averne un proprio oggetto)<sup>124</sup> ma si ridurrà temporalmente in semplici *proposizioni d’essere*. Nelle *affermazioni fondamentali*, i *Grundsätze*, cioè<sup>125</sup>, che strutturano e istituiscono la costituzione stessa dell’oggetto *in generale*: dell’essere-cosciente, dell’*essente*. Mentre lo schematismo dei concetti *puri*, proprio in ragione del fatto che sintetizza un oggetto, produrrà all’inverso *un esemplare*.

---

<sup>120</sup> Ivi, A 721, B 749; tr. it. p. 1025.

<sup>121</sup> J.S. BECK, Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben, vol. III, Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß, Hartknock, Riga 1796, rist. Anastatica Minerva, Frankfurt a.M 1975, p. 133 parla in merito dell’operare dell’intelletto come della «Möglichmachung der Erfahrung». Espressione straordinaria per indicare il senso dell’attività a priori in Kant, ma che, come ha mostrato L. FILIERI, Sintesi e giudizio. Studio su Kant e Jakob Sigismund Beck, ETS, Pisa 2020, pp. 146-153 e come vedremo infra, §15, viene intesa da Beck in modo molto distante da quello con cui la recuperiamo in questa sede: in riferimento a un atto originario e ante-predicativo, quello del rappresentare originario stesso, che dimentica – potremmo dire per anticipare – che il “rendere possibile” è formale, un giudizio sempre “secondo” al darsi dell’esistenza stessa e svolgentesi in essa.

<sup>122</sup> Su questa “riflessività” dell’essere-possibile in se stesso, per cui esso non “è possibile”, ma “è-possibile”, e dunque anche impossibile, pensando *verbalmente* la possibilità, cfr. almeno V. VITIELLO, *L’ethos della topologia*, cit., pp. 89 sg., la cui struttura logica (generale) traspongo qui sulla stessa formalità trascendentale. Sullo statuto problematico dei giudizi filosofico/trascendentali per Kant, cfr. invece, con filtro fichtiano, A. DUMONT, *Le Néant et le pari du possible*, cit., Cap. I, *Kant, l’imagination et le pari du possible*, pp. 35-81.

<sup>123</sup> Al riguardo, cfr. L. LUGARINI, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano-Messina 1950, p. 310. Sulla cosa torneremo molto più diffusamente *infra*, § 11.

<sup>124</sup> Cfr. KrV A 142, B 181; tr. it. p. 307.

<sup>125</sup> Cfr., insieme: ivi, A 722, B 750; tr. it. p. 1027, dove lo stesso Kant fa un rapido riferimento alla specificità dello schematismo trascendentale per argomentare la differenza tra uso intuitivo e discorsivo; e il passo dello Schematismo che gli corrisponde a cui abbiamo rinvio nella nota precedente. Sulla differenza tra schematismo empirico (ma anche matematico) e schematismo trascendentale, per quanto dal punto di vista linguistico, si è soffermato invece C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, cit., pp. 25-30.

Sarà in uno, dato che lavora puramente: concetto, operazione (schema: monogramma), *esecuzione* dell'operazione e immagine (esemplare). Rilevando con ciò un'ulteriore differenza dallo schematismo trascendentale, poiché quest'ultimo proprio *l'esecuzione* non conterrà in se stesso. Il suo uso, il suo "impiego", scrive Kant, può costituire dei «principi sicuri [*sichere Grundsätze*] [...] *sempre solo indirettamente*, tramite il riferimento di questi concetti *a qualcosa di totalmente contingente* [auf etwas ganz Zufälliges], cioè *all'esperienza possibile*»<sup>126</sup>. In questo senso, *presuppone* l'esistenza. Viene "da altro": dall'*esserci* di quella contingenza, che in questo esserci non è più possibile ma si fa effettiva. E distingue l'esercizio della ragione all'interno della sintesi trascendentale da quello intuitivo dei concetti matematici perché, se da una parte, sintetizzando la concettualità a priori, la ragione non si darà essa stessa l'esperienza, ma *spiegherà soltanto* le forme per cui la ha, e la *avrà*, a priori, *sempre avuta* (il futuro anteriore viene dal suo essere "seconda", cioè dal fatto che, *quando ha, ha già avuto* l'essere)<sup>127</sup>. Dall'altra, una tale "spiegazione" corrisponderà al dis-correre della *sintesi trascendentale* nell'*aprirsi* della temporalità. – Sarà l'*ex-plicazione*, il *dis-piegamento* come e in cui *ha luogo* l'orizzonte universale e ora *formale* del *Bewußt-sein*, dell'essere-cosciente: vale a dire il mero *atto di giudizio* e la *pro-posizione*. Rispetto ai quali, la "discorsività" della filosofia non risalirà più, adesso, come nel '64, al fatto che si serve di parole<sup>128</sup>, ma verrà a consistere nel suo essere la *spiegazione dell'esplicazione*. Nel suo essere, cioè, la *ricostruzione* della *Be-dingung*: di quella *Handlung*, di quell'*operazione*, per citare Schelling, «*wodurch etwas zum Ding wird*», «mediante cui un alcunché diventa *cosa*»<sup>129</sup>. Da cui discendono poi a cascata tutte le sue altre caratteristiche, prima fra tutte la peculiarità per cui tratta unicamente di concetti.

Che nel suo *ripiegamento* sulla sintesi trascendentale la filosofia si occupi di spiegare l'istituzione dell'esperienza, e cioè quell'atto che "fa cosa" il darsi della materia stessa, comporta, infatti, che essa trasponga in sé la stessa presupposizione della materia che è caratteristica di quella sintesi. Così come questa è attiva solo perché *ha già avuto l'essere*,

---

<sup>126</sup> KrV A 737, B 765; tr. it. p. 1045.

<sup>127</sup> Sulla cosa, mi permetto di rinviare alle considerazioni conclusive in A. BRANCA, *Il passaggio all'intuizione. Hegel, Kant e il problema della sensazione*, «Quaderni di Inschibboleth», 13, 2020, pp. 36-40.

<sup>128</sup> Cfr. *Deutlichkeit*, Ak II, 278; tr. it. pp. 221 sg.

<sup>129</sup> *Vom Ich*, HkA I.2, 89; tr. it. p. 37.

perché è “seconda”, “successiva” all’operare stesso, allo stesso modo la filosofia potrà ricostruire, *nachdenken*, ri-pensare<sup>130</sup> questo operare (il *be-dingen* – la *Bestimmung*) solo perché avrà già avuto, complessivamente, l’esperienza. La materia, il *fatto di esperire* o, ancora, ciò che nella sintesi viene determinato, il *determinabile*<sup>131</sup>, non viene pertanto mai in questione nella ricostruzione. Presupposto dalla sintesi a priori, è presupposto anche dalla filosofia. La quale, per quanto possa e debba avere a oggetto la determinazione complessiva: il *determinato* o *l’esperienza*; nella sua *ricostruzione* dovrà richiedere che la sua datità le sia già data, e limitarsi perciò al *determinante*. Alla *forma*<sup>132</sup>, ai *concetti*, dunque, in quanto sono questi ultimi che *operano* la sintesi e la operano *a priori*, in senso istitutivo (“condizionante/cosalizzante”) o “puramente” – scrive Kant: «*bloß als Handlungen des reinen Denkens*», «meramente in quanto *operazioni* del pensiero puro»<sup>133</sup>. Differenziando con ciò la *Critica* non solo dai tentativi filosofici di Fichte e Schelling, che hanno per obiettivo di *costruire* direttamente *l’esperienza* e non le sue *Bedingungen*, i suoi “concetti”<sup>134</sup>: che pretendono *di essere* la stessa sintesi e perciò di riassorbire il presupposto della materia nel sapere, quale sua autoposizione<sup>135</sup>. Ma anche da qualsiasi riduzione dell’esercizio critico a mero chiarimento e legittimazione degli strumenti concettuali delle scienze.

In tutti questi casi, ciò che sfugge è, infatti, che il concetto costituisce il problema “vero e proprio” della filosofia trascendentale. Che *in esso* ha luogo e *da esso* dipende la *Sache*, la Cosa, la Questione che la critica vuole sviluppare e che la rende appunto filosofia *trascendentale*. Poiché, se la Cosa è in senso proprio la *Bestimmung*, la determinazione, di questa per Kant non si potrà mai parlare che dalla posizione del determinante. Del concetto: non della *Bestimmung*, ma *del Bestimmungsgrund* – e cioè, a seconda della *Critica*, ricercando il *fondamento* di determinazione (logica), di *destinazione* (morale) o

---

<sup>130</sup> Cfr. KrV A 842, B 870; tr. it. p. 1183. Traducendo “*nachdenken*” con “ripensare”, forse un po’ il Tedesco. Credo nondimeno di essere legittimato dal discorso fatto.

<sup>131</sup> Cfr. *ivi*, A 266, B 322; tr. it. p. 491.

<sup>132</sup> Cfr. *ibidem*. O ancora *Metaphysik* L<sup>2</sup>, Ak XXVIII, 575, dove la forma trascendentale è definita «die Determination oder der actus determinandi».

<sup>133</sup> KrV A 57, B 81; tr. it. p. 175.

<sup>134</sup> Si veda in particolare la costruzione *della materia* in STI, HkA I-9.1, 136-140; tr. it. pp. 239-247, che riferiremo agli scritti schellinghiani di filosofia della natura e agli *Anfangsgründe* *infra*, §14, e, per Fichte, *supra*, nota 4.

<sup>135</sup> Cfr. per Schelling, AU, HkA I.4, 107-109; tr. it. pp. 377 sg.; mentre per Fichte, GWL, GA I.2, 410-414; tr. it. pp. 543-555. Un discorso a parte meriterebbe la *Spätphilosophie* fichtiana, perché sembra mettere in dubbio la possibilità di una tale autoposizione. In LT-2, 212, ad esempio, Fichte arriva chiaramente a scrivere: «non è vero che l’io pone se stesso: è vero invece che è immagine di un porsi».

di *definizione* (empirica/estetica) della sintesi<sup>136</sup>. Il quale, dal canto suo, *rispetto all'esperienza*, sarà il concetto, *la funzione* che la propone, ovverosia la condizione della sintesi. Ma, *rispetto al concetto stesso*, dovrà risalire ancora alla *Vermögen*, alla *potenza di pensare* in cui il concetto stesso ha il suo luogo e la sua origine. La critica trascendentale dovrà risolversi pertanto, più che in una “genesi”, in una *genealogia* della sintesi dai concetti, e di questi dal pensare. Che ora non si potrà affatto limitare all'*a priori* nel senso della sola istituzione, ma, nella misura in cui sono *Bestimmungen* anche la forma-triangolo e l'essere-cane, dovrà estendersi ai fondamenti di *tutte* le determinazioni.

Dalla *Bestimmung*, dalle forme della coscienza determinata, non si possono escludere, infatti, né i concetti puri né quelli empirici, perché anche questi determinano, e determinano “costitutivamente”. *Da un certo punto di vista* – e cioè almeno perché si originano dalla sintesi *a priori* e concorrono alla costituzione – anch'essi dovranno divenire oggetto di spiegazione filosofica<sup>137</sup>. Gli andrà riconosciuta una “trascendentalità”, come Kant presuppone sin dall'inizio della *Critica* rispetto alla matematica<sup>138</sup>, poiché pure per loro tramite «conosciamo che e come [*daß und wie*] certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) *vengono applicate* o sono possibili soltanto *a priori*»<sup>139</sup>. Saranno anch'essi *a priori*, cioè, sebbene non in senso pieno, perché, condizionando lo spaziotempo e l'evidenza nella composizione, saranno «indispensabili

---

<sup>136</sup> Cfr. rispettivamente GMS, Ak IV, 401; tr. it. p. 31 e KpV A 51 sg.; tr. it. p. 83, per il problema della morale come problema dell'individuazione del *Bestimmungsgrund* del volere; e KU B 3; tr. it. p. 39, a mero titolo esemplare, per quello del *Bestimmungsgrund* dell'estetico. Al riguardo, cfr. poi E. GARRONI, *Kant e il principio di determinazione del giudizio estetico*, «Paradigmi», 19, 1989, pp. 7-19, che giustamente sottolinea essere questo il problema della prima metà della III *Critica* (anche se andrebbe esteso a tutto il testo). Mentre, per quanto riguarda il *Bestimmungsgrund* logico, più che a un passo in cui Kant imposti in questi termini la *Ragion pura*, preferisco rinviare a KrV A 89 sg., B 122; tr. it. p. 227, dove il problema della deduzione viene situato nella difficoltà di spiegare «in che modo le *condizioni soggettive del pensiero* debbano avere una *validità oggettiva*, vale a dire in che modo esse ci forniscano le condizioni di possibilità di ogni conoscenza degli oggetti». Un'ulteriore conferma si potrebbe trarre dalla definizione della logica trascendentale come ontologia, che si occupa sì dei *concetti* e dei *principi* degli oggetti, ma «senza assumere oggetti *che siano dati*» (ivi, A 846, B 874; tr. it. p. 1185-1187). In questa, più che altrove, si mostra infatti: 1. che l'ontologia kantiana è discorso sulle condizioni, sui fondamenti di determinazione delle cose, non sulle cose stesse; e 2. il vero grande baratro che separa Kant dall'ontologia classica (aristotelica). Sulla cosa, ha insistito M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, vol I, cit., p. 16, che ha definito la logica kantiana come una «metafisica senza ontologia» o come una «metafisica di un'intelligibilità soggettiva» (ivi, p. 56), di contro alle ontologie classiche, quali ontologie delle essenze. Il che è vero, da un certo punto di vista. Ma dall'altro non deve far dimenticare la ridefinizione kantiana del senso dell'ontologia, che permette a Kant stesso di chiamare in tal modo la filosofia trascendentale. È l'essere-cosciente, nel suo complesso e secondo i suoi diversi modi, ciò che viene in questione per la critica. I quali modi, a loro volta, devono essere compresi, criticamente, nei loro principi.

<sup>137</sup> Cfr. *supra*, §3, l'esempio della *Confutazione dell'idealismo*, in cui abbiamo visto che viene in questione proprio la determinazione “complessiva” o effettuale.

<sup>138</sup> Cfr. KrV B 40; tr. it. p. 123. Per la limitazione di questa “trascendentalità”, cfr. *infra*, nota 141.

<sup>139</sup> Ivi, A 56, B 80; tr. it. p. 175 (corsivi miei). Sottolineo il “vengono applicate” perché è l'applicazione che permette di estendere la determinazione al matematico e di includerlo nella filosofia.

per la possibilità stessa dell'esperienza»<sup>140</sup>. Di modo che la filosofia non solo *dovrà* porre in sé anche il problema dell'empiria, come problema della ragione o del fondamento, di quel *principio* che la definisce *in quanto tale*. Ma, per tornare alla questione del rapporto tra la *Critica* e la *Vorrede* dell'86, pur restando in generale soltanto metafisica, e dunque escludendo *la* matematica, dovrà spiegare, comprendere e dedurre anche *il* matematico – *nella misura in cui la sintesi pura delle forme dell'intuizione contribuisce alla sintesi o alla determinazione complessiva della materia, e cioè la costruisce*.

In questione, per la metafisica, sarà così non la matematica (di cui pure viene con ciò presentata la fondazione) ma *la costruzione*, ovverosia *il matematico*<sup>141</sup> in quanto principio dell'essere-matematica dell'esperienza. Saranno, nella misura in cui la metafisica si interroga sul modo in cui la costruzione contribuisce alla sintesi dell'esperienza – *i principi metafisici della matematizzazione della materia*, per cui la natura, *l'oggettività*, non rimane una semplice “dimensione logica”, ma si fa *oggetto*: corpo, materia o evento *fisici*. I quali, se, da un lato, rimarranno comunque sempre e solo *principi metafisici*, perché esprimeranno ancora unicamente delle condizioni d'esperienza: quelle per cui si esperisce per così dire *l'oggettualità*, i.e. la posizione in un oggetto dell'oggettività. Dall'altro, riguardando proprio una tale determinazione della forma oggettuale, presupporranno che questa sia “disegnata *puramente*” sulla e nella oggettività della sintesi a priori dalla delineazione pura dello spaziotempo. Capovolgendo l'ordine di considerazione, e dicendo che *trascendentalmente* non la matematica è costruzione, *ma la costruzione è la matematica*, saranno possibili solo per mezzo della

---

<sup>140</sup> Ivi, B 5; tr. it. pp. 73-75. Ma cfr. ancora, per l'affermazione dell'apriorità della matematica, ivi, B 14 sg.; tr. it. p. 89.

<sup>141</sup> Leggo così il brano in ivi A 56, B 80 sg.; tr. it. p. 175, in cui Kant afferma che «né lo spazio, né alcuna delle sue determinazioni geometriche a priori sono delle rappresentazioni trascendentali, ma possono chiamarsi trascendentali solo la conoscenza del fatto che tali rappresentazioni non hanno affatto un'origine empirica, e la possibilità che ciononostante esse hanno di potersi riferire a priori agli oggetti dell'esperienza». In questo senso, quando Kant continua scrivendo che «allo stesso modo, sarebbe trascendentale anche *l'uso* [der Gebrauch] dello spazio *in riferimento agli oggetti in generale* [von Gegenstände überhaupt]», ritengo che la trascendentalità di un tale *uso* rispetto agli oggetti *in generale* non può esser limitata alla sola costitutività della forma-spazio rispetto all'intuizione sensibile, ma si estende a tutte le configurazioni, a tutte le pratiche pure (e a priori) di costruzione dello spaziotempo – con ciò indicando l'ambito proprio della costruzione, e il vero margine di considerazione metafisica del matematico.

matematica perché matematica è l'operazione stessa per cui la natura si fa particolare<sup>142</sup>. Cosicché se, dal punto di vista delle discipline, la metafisica della natura si porrà come indipendente dalla matematica, a causa del fatto che l'ultima si preoccupa solo di sintetizzare in forme pure la formalità molteplice dell'intuizione, e non del fatto che o del modo in cui questa delineazione costruisce in realtà la natura. Dal punto di vista delle sintesi, all'inverso, il convergere del puro sull'a priori imporrà che per spiegare la determinazione oggettiva *la metafisica* dovrà *servirsi*<sup>143</sup> della matematica – perché matematicamente *opera*, è quella sintesi che qui la metafisica ricostruisce.

Il conflitto tra la *Vorrede* dell'86 e la *Critica*, che sembrava essere tematico, implicare una diversa concezione dell'oggetto a tema, si mostra così come dovuto a una semplice differenza di prospettiva, per cui la prima guarda dalle discipline, o dalle scienze, quello che l'altra spiegava invece dalla sintesi costitutiva. Questa diversa prospettiva, come dicevamo<sup>144</sup>, si spiega poi storicamente, a sua volta, per l'esigenza kantiana di evitare le accuse di idealismo psicologico e di far leva sul realismo empirico. In un'ottica che, se, da un lato, consente di comprendere l'orientamento complessivo della *Vorrede*, che perciò *sembra* rivolgersi solo alla scienza. Dall'altro, trova nel discorso che abbiamo appena fatto la conferma della presupposizione del livello ontologico anche negli *Anfangsgründe*, e di quello epistemologico nella critica – perché è nella *Critica* che la matematica viene esclusa dalla metafisica, trattandosi di definire i suoi compiti e il suo

---

<sup>142</sup> Cfr. in tal senso MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103, che non a caso sopra, all'atto di citarlo, abbiamo invertito dicendo che la metafisica della natura è non una «dottrina particolare della natura», ma *una dottrina della natura particolare*. E più ancora FM, Ak XX, 286; tr. it. p. 95, dove la relazione tra matematica e costruzione mi sembra impostata nello stesso senso che abbiamo argomentato, ed è identificata esplicitamente con l'applicazione dei principi. – Per il resto, a stento si può sottostimare l'importanza dell'affermazione che la costruzione è la matematica. Poiché questa non rappresenta solo la fondazione di qualsiasi scienza matematica, specie delle nostre "scienze esatte" (fondazione che, dato il nostro scopo, qui ci esimiamo dal considerare), e la spiegazione della sua applicabilità alla natura. Ma impone più ancora di riconoscere all'esercizio matematico un'"oggettività" preclusa a ogni altro tipo di sapere. Il suo *Wissen*, il modo in cui esso sa il suo oggetto già solo nel disegno di un triangolo su un foglio è tale, infatti, da essere l'oggetto stesso. Da esserlo *realmente* – perché l'essere dell'oggetto è quello dell'operazione che lo inventa. Cosicché, non solo si può sperare che un giorno i matematici riescano a fornirci la formula di costruzione della realtà – perché *operativamente lo stanno già facendo* –, ma occorre affermare che quando ciò avverrà (*avviene*) quella formula sarà (è) la realtà stessa.

<sup>143</sup> Su questo utilizzo della matematica da parte della metafisica, che si farà evidente nell'*Opus postumum* (si vedano ad esempio OP, Ak XXI, 120: «La matematica è una mera *scienza strumentale* [Instrumentalwissenschaft], uno strumento [*ein Werkzeug*] per altre [scienze] e l'uso [...] della stessa filosofia [und der Gebrauch derselben ... Weltweisheit]»; ivi, 206, dove viene definita «blos ein Instrument der Behandlung»; e ivi, 244) cfr. G. LEHMANN, *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 352-355. Un'altra menzione, rispetto al fatto che i principi della scienza della natura sono *metafisici*, meritano i riferimenti kantiani, nell'*Opus postumum*, a Newton e al titolo della sua opera maggiore, che Kant varie volte taccia di scorrettezza (cfr. a mero titolo d'esempio OP, Ak XXI, 207 sg.; tr. it. p. 141 e ivi, Ak XXII, 543; tr. it. pp. 159 sg.).

<sup>144</sup> Cfr. *supra*, §5, quanto si diceva rispetto ai *Prolegomeni*.

statuto *in quanto disciplina*<sup>145</sup>, e negli *Anfangsgründe* che viene inclusa invece in essa, rivolgendosi questi alla costruzione<sup>146</sup>.

Per quanto Kant cerchi di lasciarla in secondo piano; per quanto eviti di muovere direttamente dal momento sintetico-istitutivo, per guadagnarlo invece tacitamente al di sotto dell'apodittico, la critica ontologica della ragione resta pertanto comunque sottintesa all'individuazione dei principi metafisici della natura, piegandoli alla ricostruzione. Di ciò, è opportuno presentare qui due casi. Il primo, negli *Anfangsgründe* stessi, in cui la ricostruzione ontologica riemerge, al di sotto della scientificizzazione – ora possiamo dire *solo apparente* – della metafisica, quando Kant scrive che:

Ogni vera metafisica [sia quella generale, che la metafisica della natura e la metafisica dei costumi] è tratta *dall'essenza della stessa facoltà di pensare* [aus dem Wesen des Deckungsvermögens selbst], e non è affatto inventata per il fatto di non essere tratta dall'esperienza, ma contiene *le pure operazioni del pensiero* [die reinen Handlungen des Denkens], perciò concetti e principi a priori [*Begriffe und Grundsätze a priori*] che anzitutto [*allererst*] congiungono secondo leggi [*in die gesetzmäßige Verbindung bringt*] il molteplice delle rappresentazioni empiriche, in modo che possa divenire conoscenza empirica, cioè esperienza<sup>147</sup>.

E un secondo, invece, nelle due *Einleitungen* alla *Kritik der Urteilskraft* – laddove la posizione del problema dell'empirico muove, sì, dalle leggi e dalle scienze empiriche<sup>148</sup>; ma subito s'eleva all'unità sistematica della natura e al principio che la rende possibile (ripetiamo: “condiziona”), coinvolgendo nella sua operazione tutte le conformazioni e le regolarità, *le forme* che esperiamo fattivamente<sup>149</sup>.

Anche nel punto di massima tangenza con la scienza; anche quando sembra subordinarsi a essa, la critica, *la filosofia trascendentale* si innalza dunque, viceversa, a spiegazione pura di quell'essere che le scienze, *poi*, conoscono. Si pone come

---

<sup>145</sup> Cfr. nel complesso KrV A 841, B 869; tr. it. p. 1181.

<sup>146</sup> Si veda, di nuovo nel complesso, MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103.

<sup>147</sup> Ivi, 472; tr. it. p. 109. Ma andrebbero citate, come abbiamo già fatto, anche i tre “Ammesso” che legittimano la limitazione delle categorie alla sensibilità, ivi, 475, nota; tr. it. p. 115.

<sup>148</sup> Cfr. in particolare le prime posizioni del problema: EE, Ak XX, 202-205; tr. it. pp. 74-76 e ivi, 208 sg.; tr. it. p. 82 sg.; e KU B XXV-XXXVIII; tr. it. pp. 15-17.

<sup>149</sup> Cfr., ad esempio, ivi, B XXVI; tr. it. p. 15, dove Kant pone il problema delle stesse leggi empiriche parlando delle «così molteplici forme della natura [*Formen der Natur*]», e al riguardo E. GARRONI, *Senso e paradosso*, cit., p. 214, dove, ricostruendo lo sviluppo delle due *Einleitungen*, questi fa notare che quelli che Kant attraversa in esse sono «aspetti di un medesimo problema, gerarchicamente orientati nel senso di una crescente originarietà».

dispiegamento, dicevamo, dei modi o dei *fondamenti primi* (*Anfangs-gründe*) di quel *Wissen* in e per cui l'essere, *das Bewußtsein*, è-saputo. Con ciò ponendo la stessa empiria come realizzazione della coscienza e il problema del *concetto* empirico come problema del *Bestimmungsgrund* della fatticità. Come problema dell'individuazione, cioè, del principio per cui essa si costituisce. In un'analisi che è, in uno, tanto *Zergliederung*, scomposizione della *Bestimmung*, quanto ri-costruzione della sua possibilità, o della sua forma costitutiva: genealogia dalle condizioni dell'evidenza del sapere.

## **§7. L'architettura della ragione, lo sviluppo della metafisica e lo iato nel sistema**

Quanto abbiamo visto nei paragrafi precedenti ci ha permesso di chiarire il senso della traduzione kantiana del problema dell'empiria nei termini del concetto empirico. Ci ha fatto riguadagnare la sua posizione trascendentale al di sotto dell'apparente riduzione dell'esercizio critico alla giustificazione delle pretese delle scienze, permettendoci di intenderlo come richiesta di *individuazione* e, in uno, di *spiegazione* del principio costitutivo, del *Bestimmungsgrund* dell'empiria in quanto tale. Ha mostrato, inoltre, che l'oggetto proprio della critica è appunto il *Bestimmungsgrund* nei suoi tre sensi: in quanto determinazione *logica*, destinazione *morale* e definizione *empirica*. Confrontando la *Vorrede* dell'86 e l'Architettura della ragione, ci ha fatto dare un primo sguardo al senso e alle partizioni di quella che Kant chiama "metafisica della natura". – Per cui si tratta adesso di rispondere all'ultima domanda che avevamo posto all'inizio del Capitolo. Vale a dire: in che senso va intesa l'articolazione kantiana della metafisica della natura nell'Analitica dell'intelletto puro, nella Fisiologia della ragione e quindi nella Fisica? Come si definiscono queste "discipline" – anche se sarebbe più giusto chiamarli "ambiti conoscitivi"? E quali sono i livelli ontologici, le determinazioni dell'essere che sono in questione in esse?

Nel porre queste domande, sappiamo già la direzione in cui dobbiamo muoverci per trovare la loro soluzione. I testi dell'86 e dell'81/87 hanno già definito infatti la metafisica come volta all'analisi-ricostruzione dei «principi della necessità di ciò che



appartiene all'*esistenza* di una cosa [zum Dasein eines Dinges]»<sup>150</sup>, o, in generale, del concetto di esistenza. A seconda che assuma quest'ultima come esistenza generale o esistenza specifica, hanno diviso poi la metafisica nella *filosofia trascendentale*, che descrive le semplici *proposizioni d'essere*: «l'*intelletto*, e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e princìpi [Grundsätze] che si riferiscono agli oggetti in generale [...] (*ontologia*)»<sup>151</sup>; e nella *metafisica della natura propriamente detta*, che la ricostruisce invece in quanto si pone a oggetto del senso esterno (*fisica*) e del senso interno (*psicologia*)<sup>152</sup>. Facendo, infine, un'importante osservazione rispetto alla metafisica *particolare*, per cui essa in quanto «dottrina della natura [Naturlehre,] conterrà solo tanta scienza propriamente detta, quant'è la matematica che può trovarvi applicazione»<sup>153</sup>. – Il risultato di una tale “matematizzazione” è da una parte l'esclusione della possibilità di una psicologia razionale (come dire: *ex principiis*), su cui non è qui il caso di soffermarsi<sup>154</sup>; e dall'altra la riduzione della dottrina della natura ai «princìpi della *costruzione* dei concetti che appartengono alla possibilità della materia in generale»<sup>155</sup>. Cosicché se, da una parte, il sistema della ragione viene a specificare il semplice complesso formale dell'*intelletto* per costruzione della sua forma spaziotemporale, dall'altra questa stessa costruzione e la *partizione del sistema* si trovano fondati sulla distinzione tra i diversi usi della ragione. E cioè dalle diverse operazioni che sono in gioco nell'unica sintesi effettiva.

È questo il primo punto che occorre chiarire per comprendere l'articolazione del Sistema kantiano. Poiché, pensata la coscienza come “un universale”, il primo rischio che Kant deve evitare è che il suo sviluppo venga inteso in senso meramente logico, à la Wolff (che è qui il riferimento polemico) come specificazione logica dei particolari

---

<sup>150</sup> MA, Ak IV, 469; tr. it. p. 101. Si notino i termini utilizzati da Kant, coincidenti a quelli di KrV A 719, B 747; tr. it. p. 1023.

<sup>151</sup> Ivi, A 845, B 873; tr. it. p. 1185-1187. O, come Kant scrive in forma più contratta in MA, Ak IV, 469; tr. it. p. 101, «le leggi che rendono possibile il concetto di una natura in generale». – Per l'omissione, cfr. *supra*, nota 129.

<sup>152</sup> Cfr. ivi, Ak IV, 469 sg.; tr. it. pp. 101-103. E ancora KrV A 846, B 874; tr. it. p. 1187. Tralascio qui la distinzione tra fisiologia immanente e trascendente e dunque la cosmologia e la teologia razionali, perché, come Kant stesso specifica, si tratta di conoscenze trascendenti, di cui la Dialettica ha già mostrato l'impossibilità.

<sup>153</sup> MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103 (corsivo mio).

<sup>154</sup> Cfr. ivi, Ak IV, 471; tr. it. pp. 105-107; mentre per una ricostruzione del problema, anche negli altri scritti critici, mi limito a rinviare a K. POLLOK, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., pp. 93-110.

<sup>155</sup> MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107.

contenuti in un universale<sup>156</sup>. «È di estrema importanza – scrive egli infatti – isolare le conoscenze che *in base al loro genere e alla loro origine* sono distinte da altre, e impedire accuratamente che si mescolino a conoscenze diverse, *con cui sono solitamente congiunte nell'uso* [im Gebrauche]<sup>157</sup>. Per quanto “in effetti”, “in pratica” o *nella sintesi* tutte le conoscenze o le diverse condizioni che strutturano l’esperienza si trovino congiunte – *coincidenti* – il sistema critico deve tenerle *accuratamente* distinte per la loro diversa operazione. A determinare i loro confini deve essere «*die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs*»: «la totale eterogeneità e diversità di origine»<sup>158</sup> e cioè il diverso principio da cui discendono. Di modo che le parti del sistema non potranno essere ridotte a semplici restrizioni progressive del concetto di esistenza, ma risaliranno invece ai diversi momenti, alle diverse *facoltà* all’opera nella ragione allorché propone l’esperienza; e alle diverse sintesi che concorrono alla determinazione complessiva.

Parlare di fisica o di fisiologia; pensare gli *Anfangsgründe* come applicazione delle categorie vuol dire dunque per Kant proseguire la spiegazione delle condizioni dell’esperienza per individuare quelle sintesi e quei principi che rendono la natura, *l’essere*, oggetto di un’esperienza *sensibile* ed *empirica*. E ciò alla luce di quella stessa affermazione (che nel §5 abbiamo citato per metà, e che qui va riportata invece per intero) secondo cui «potrò aspettarmi una conoscenza *a priori*, *quindi una metafisica*, degli oggetti *in quanto sono dati ai nostri sensi*, quindi *a posteriori*»<sup>159</sup> perché in quest’ultima «non traiamo dall’esperienza nient’altro che quel che è necessario per *darci* un oggetto»<sup>160</sup>. – Anche nel caso della fisiologia, o della costruzione del concetto di materia, ciò che si potrà ottenere dall’analisi genealogica dell’esperienza saranno pertanto delle *Bedingungen*: delle operazioni di costituzione dell’essente. Ma su livelli differenti, operate diversamente e da diversi tipi di concetti: a priori, puri o empirici. Le tre discipline che compongono il sistema verranno perciò ad articolare in sé *tre* diversi momenti o *livelli ontologici* di costituzione dell’essere, caratterizzati ognuno non da un diverso grado ma

---

<sup>156</sup> Cfr. KrV A 842-845, B 870-873; tr. it. pp. 1181-1185 e, al riguardo, P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 161 sg.

<sup>157</sup> KrV A 842, B 870; tr. it. p. 1181 (corsivi miei). Stessa preoccupazione torna in MA, Ak IV, 472 sg.; tr. it. p. 109.

<sup>158</sup> KrV A 844, B 872; tr. it. p. 1185 (corsivo mio).

<sup>159</sup> Ivi, A 847, B 875; tr. it. p. 1189 (corsivi miei).

<sup>160</sup> Ivi, A 848, B 876; tr. it. ibidem.

da un diverso *genere* d'universalità. Per cui, il primo, quello descritto o spiegato dall'Analitica trascendentale, come abbiamo visto, istituirà l'orizzonte e il tessuto logico universale in cui si possono presentare gli enti, la coscienza o il semplice *Bewußtsein*, secondo i suoi momenti: concetti e princìpi<sup>161</sup>. Il secondo, cioè la Fisiologia (letteralmente, il λόγος, il discorso della φύσις)<sup>162</sup> considererà, invece, «*la natura*, i.e. *il complesso degli oggetti dati [den Inbegriff gegebener Gegenstände]*»<sup>163</sup>; e cioè la ricostruirà *in quanto oggetto*, in quanto natura per così dire *fisica*, non logica. Mentre il terzo, la c.d. *fisica razionale* – che Kant distingue attentamente dalla “nostra” fisica, che egli chiama *physica generalis*<sup>164</sup> – conterrà, da ultimo, «i princìpi [*die Prinzipien*] della conoscenza a priori della natura»<sup>165</sup>: vale a dire i componenti fondamentali della sua cognizione.

Volendo assumere queste partizioni in modo rigido (il che è possibile solo fino a un certo punto)<sup>166</sup>, si potrebbero far corrispondere alla filosofia trascendentale la *Critica della ragion pura*; alla fisiologia i *Primi princìpi metafisici della scienza della natura* (almeno in quanto *fondazione* della “*cognizione*” della natura); e alla *physica rationalis* il progetto originario dell'*Opus postumum*: cioè il sistema delle forze fondamentali e la dinamica per cui si *individua* e specifica la natura stessa<sup>167</sup>. Dal punto di vista trascendentale, si potrebbero poi dare a ciascuna a oggetto le sintesi dell'*oggettività*, dell'*oggettualità* e dell'*oggetto* “vero e proprio” – che non possono essere ridotte a una perché risalgono a condizioni differenti. Col risultato di descrivere in tal modo all'interno

---

<sup>161</sup> Cfr. il brano citato sopra: ivi, A 845, B 873; tr. it. p. 1185-1187.

<sup>162</sup> Cfr. L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 15, nota 23. In tal senso, questa fisiologia va accuratamente distinta da quella che Kant imputa a Locke: KrV A IX; tr. it. p. 9, che corrisponde allo psicologismo.

<sup>163</sup> KrV A 845, B 873; tr. it. p. 1187 (dei tre corsivi, solo il secondo è mio).

<sup>164</sup> Cfr. ivi, A 847, B 875, nota; tr. it. pp. 1187-1189.

<sup>165</sup> Ivi, A 846, B 874; tr. it. p. 1187.

<sup>166</sup> Se non altro perché non è possibile distinguere in modo netto, *per il loro contenuto*, la fisiologia e la fisica razionale. Vero è, infatti, che la fisiologia dovrebbe comprendere la spiegazione dei fenomeni tanto del senso esterno, quanto del senso interno, e dunque anche la psicologia. Ma – data la difficoltà di pensare una psicologia razionale (cfr. *supra*, nota 154), e dato più ancora che non è chiaro in che modo i “princìpi della conoscenza a priori della natura” si distinguano da quelli ottenuti negli *Anfangsgründe* – resta sempre il dubbio che non debbano essere gli *Anfangsgründe* stessi a compiere il sistema dal lato naturale, contenendo la fisiologia *in quanto fisica razionale*. Un tale dubbio è ampiamente delegittimato però dallo stesso Kant, che, senza risalire all'*Opus*, già nella su citata lettera a Herz del 26.05.1789, Ak XI, 49; tr. it. EF, 204 affermava di essere «ancora impegnato in un lavoro di ampio respiro per completare il mio progetto (sia a licenziare l'ultima parte della *Critica*, ossia quella del *Giudizio*, che apparirà a breve, sia ad elaborare una *sistema di metafisica, tanto della natura*, quanto dei costumi» (corsivi miei). Su questo si appoggia la seguente distinzione.

<sup>167</sup> Al riguardo, mi limito qui a rinviare alla ricostruzione di V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., pp. 91-116.

del Sistema la spiegazione del processo di realizzazione dell'essere-cosciente, o di applicazione delle categorie.

Quando Kant scrive negli *Anfangsgründe* della metafisica della natura particolare che essa è quella conoscenza «nella quale i principi trascendentali vengono applicati [angewandt werden] ai due generi di oggetti dei nostri sensi»<sup>168</sup>, con ciò egli sta individuando nello sviluppo del sistema esattamente la realizzazione dell'essere nell'ente, o della coscienza nell'esserci concreto che abbiamo messo a tema alla fine dello scorso Capitolo. Sta mettendo la metafisica, come “dottrina” di tutto ciò che è *in quanto è*<sup>169</sup>, direttamente in relazione col problema dell'empiria – ampliando, come abbiamo detto, i concetti di *a priori* e di *trascendentale* fino a includere in essi anche le sintesi operate dai concetti matematici ed empirici. Di modo che la questione della *Anwendung*, della *applicazione* delle categorie può essere riconosciuta come la prima forma in cui Kant pone il problema del *Dasein* e dell'empirico.

Certo – occorre precisare – questa posizione è ancora limitata. Riguarda ancora complessivamente, potremmo dire, “l'essere-oggetto”, *l'entità*, mentre *il mondo* è un mondo *di significati*: di forme e di specie che costituiscono, più di *das Physische*, il vero oggetto dei concetti empirici. Ma a ciò occorre arrivare. Bisogna percorrere prima l'intera struttura “ontologica”, *dall'essere all'ente*, dall'oggettività all'oggetto, per potersi poi *ridurre* all'empiria, *all'evidenza in quanto tale*. Occorre, per così dire, *far consumare entro se stesso il logico*, la determinazione, per poter comprendere in che senso *si definisca* l'efflorescente configurarsi e significarsi dell'esistere. E ciò perché, sebbene nello sviluppo della sua filosofia Kant non abbia seguito quest'ordine, né posto esplicitamente in questi termini il problema, ma si sia rivolto direttamente alle potenze della facoltà

---

<sup>168</sup> MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103. In merito a questo passaggio, P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 329 fa notare che si tratta dell'esplicitazione di un tema che nella *Critica* restava inespresso; mentre invece si può mostrare facilmente che esso è più che presente e dichiarato. Sebbene infatti Kant non parli mai nell'Architettura della metafisica della natura come applicazione dei principi trascendentali, è vero anche che in KrV A 56, B 80; tr. it. p. 175 (passo che si è già citato *supra*, nota 139) presenta l'applicazione dei concetti come uno dei temi specifici della filosofia trascendentale. Ma si può citare anche ivi, A 135, B 174; tr. it. p. 299, dove, per introdurre *lo Schematismo e il sistema dei Grundsätze*, Kant ripete che «la peculiarità della filosofia trascendentale sta nel fatto che essa, oltre alla regola [...] che viene data nel concetto puro dell'intelletto, può indicare a priori anche il caso a cui quella regola dev'essere applicata». Sin dalla *Critica*, l'applicazione si pone così come coincidente alla problematica trascendentale in quanto tale – e identificabile con la deduzione del “come”.

<sup>169</sup> Cfr. *supra*, note 36 e 37.

superiore del pensiero<sup>170</sup>, procedere seguendo la concrezione progressiva della ragione, o la ragione “in opera”, rappresenta, *può* rappresentare una via d’accesso teoretica più appropriata alla Cosa stessa. – Se non altro perché incontra prima problemi che altrimenti, latenti per tutto il suo sviluppo, esplodono a conclusione della sua stessa costruzione. E qui è necessaria un’ultima nota storica, inerente proprio alla difficoltà di tracciare ed eseguire questo progetto.

Se si guarda, infatti, al progresso che dalla prima *Critica*, attraverso gli *Anfangsgründe* e la *Kritik der Urteilskraft*, approda all’*Opus*, si nota facilmente, non solo che questo è quanto mai contorto: che torna continuamente sugli stessi temi, aprendosi ogni volta per Kant faglie problematiche impreviste. Ma più ancora che, in esso più che altrove, la preponderanza della spinta gnoseologica – ora possiamo dire: dell’impostazione dell’analisi dal punto di vista delle scienze – gioca un ruolo determinante. Per delineare il Sistema dal lato e all’interno delle discipline, Kant arriva a pensare le scienze stesse come riempimenti reali dei suoi rami. Come le conoscenze che corrispondono effettivamente alle possibilità conoscitive, alle condizioni dispiegate dalla critica. Secondo un movimento teoretico che corrisponde sì, *dal basso*, all’intenzione della critica: all’*idea* di sistema e all’ideale enciclopedico<sup>171</sup>. Ma che, non mettendo adeguatamente in luce la richiesta di ricostruzione *ontologica* delle sintesi “sapute”, si trova in seguito a dover *dedurre* trascendentalmente o a dover reinserire nella ricostruzione dell’esperienza tutte le conoscenze particolari che ha descritto.

Rispetto alla fisica – per riferirci direttamente al problema che si porrà a Kant nell’*Opus* – è questo ciò che genera nella nostra prospettiva il problema dello *iato nel sistema della filosofia trascendentale* che Kant denuncerà sul finire del ‘98 nelle due lettere a Garve e a Kiesewetter<sup>172</sup>. In quanto se, da un lato, come ha dimostrato Förster, questo problema non va confuso con quello generale del “passaggio *dai primi principi*

---

<sup>170</sup> Cfr. KU B XXV; tr. it. p. 15, dove Kant precisa che la critica è “tripartita” perché tre sono le facoltà legislative a priori, e ivi, B XXII; tr. it. p. 13, dove spiega che queste a loro volta sono tre perché «non si possono derivare ulteriormente da un fondamento in comune».

<sup>171</sup> Cfr. ivi, 364; tr. it. p. 249. – Per una lettura in questo senso del Sistema della filosofia critica, come matrice della enciclopedia hegeliana, cfr. M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, cit., vol I., pp. 18-21, 319-324. Per l’assunzione hegeliana della logica kantiana, cfr. invece ivi, vol. II, 2000, pp. 45-50.

<sup>172</sup> Cfr. le due lettere a C. Garve del 21.09.1798 e a J.G.C. Kiesewetter del 19.10.1798, in Ak XII, 256-259. Delle due, è tradotta in italiano soltanto la prima: tr. it. EF, 395 sg.

metafisici della scienza della natura alla fisica”<sup>173</sup>; da un altro, più importante, si genera comunque all’interno dello *Übergang* per il modo in cui Kant lo imposta nei primi *Konvolute*.

La tesi di Förster, che è stata variamente discussa e dibattuta<sup>174</sup>, è che il problema dello iato sorga infatti nel momento in cui, lavorando sul sistema delle forze, vale a dire sulla fondazione della fisica, Kant si accorge che la costruzione del concetto di corpo data nell’86 non è sufficiente e deve essere ritentata. Dato che essa è il cuore degli *Anfangsgründe*, che a loro volta, nel complesso della filosofia trascendentale, hanno l’obiettivo «di integrare lo Schematismo e di completare la prova della validità oggettiva delle categorie»<sup>175</sup>, una tale mancanza non può non affettare la stessa *Critica*, la cui parte principale, la Deduzione, è di nuovo messa in discussione. Così che lo stesso Kant: da un lato, deve denunciare una «lacuna nel sistema della filosofia critica»<sup>176</sup>, che riteneva di aver concluso nel ’90<sup>177</sup>. Mentre dall’altro è costretto ad abbandonare la questione delle forze per rivolgersi all’etere, alla sua deduzione e alla fondazione di questa deduzione sulla *Selbstsetzungslehre*, che sola, infine, colma la lacuna<sup>178</sup>. Nell’ottica di Förster, quello che Kant conduce nell’*Opus postumum* è pertanto un processo di riscrittura globale: a. degli *Anfangsgründe*, le cui costruzioni verrebbero in tal modo rigettate anche nelle loro premesse, in primo luogo perché la ricostruzione trascendentale qui non si deve più servire dell’aiuto della matematica<sup>179</sup>; e b. della stessa *Kritik*, che negli ultimi fascicoli troverebbe una nuova formulazione e un nuovo fondamento. In un senso, però, che se, teoreticamente, deve esser condiviso; dal punto di vista storico ha suscitato invece forti obiezioni, anche molto convincenti.

---

<sup>173</sup> Cfr. E. FÖRSTER, *Kant’s Final Synthesis*, cit., pp. 48-53, e la giustificazione del titolo in OP, Ak XXI, 407 sg.; tr. it. pp. 72 sg., che cito di preferenza perché disponibile anche in italiano

<sup>174</sup> Mi limito qui sono ad alcuni riferimenti. Anzitutto: P. GUYER, *Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Förster’s Kant’s Final Synthesis*, «Inquiry», 46 (2), 2003, pp. 195-214; M. FRIEDMAN, *Eckart Förster and Kant’s Opus postumum*, ivi, pp. 215-227 e la risposta dello stesso E. FÖRSTER, *Reply to Friedman and Guyer*, ivi, pp. 228-238. E poi B.W. HALL, *The Post-Critical Kant*, cit., pp. 21-23, ma soprattutto P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 675-683, su cui ci soffermeremo direttamente nel testo.

<sup>175</sup> E. FÖRSTER, *Kant’s Final Synthesis*, cit., p. 61.

<sup>176</sup> Lettera a C. Garve del 21.09.1798, Ak XII, 257; tr. it. EF, 395.

<sup>177</sup> Cfr. KU B X; tr. it. p. 6.

<sup>178</sup> Cfr. E. FÖRSTER, *Kant’s Final Synthesis*, cit., p. 114.

<sup>179</sup> Cfr. ivi, pp. 71 sg. La stessa tesi si trova in M. FRIEDMAN, *Kant and the Exact Sciences*, cit., pp. 222-242, sebbene qui sia argomentata diversamente, nel tentativo, senz’altro kantiano ma non ascrivibile allo stesso Kant, di difendere la filiazione di Kant da Newton.

Pecere, nello specifico, ha argomentato che una tale lettura è insostenibile almeno per due motivi. E cioè: intanto, perché il ruolo di completamento della Deduzione che attribuisce agli *Anfangsgründe* è supportabile solo se si manca la distinzione kantiana tra *Beweis*, prova, e *Darstellung* o *Darlegung*, esposizione, per la quale la Deduzione è perfettamente sufficiente<sup>180</sup>. E, poi, perché sbaglia a ridurre gli *Anfangsgründe* alla «dottrina del corpo»<sup>181</sup>, che rappresenta nell’86 solo un problema *a latere*, di contro alla spiegazione dei principi metafisici di costruibilità della materia, che è invece il loro vero oggetto<sup>182</sup>. A questo può aggiungersi ancora il fatto meramente storico che Kant era consapevole dei problemi nella propria costruzione della corporeità già dallo scambio epistolare con Beck del 1792<sup>183</sup>, e sarebbe dunque molto strano che solo nel ’98 si accorga che essi sono tali da inficiare le conclusioni della *Critica*. Per cui *storicamente* la lettura di Förster sembra insostenibile. Da ciò Pecere muove per promuovere un’interpretazione del problema dello iato secondo cui, lavorando sul sistema delle forze, Kant si accorge a poco a poco «che, in breve, la fisica empirica come tale, rimandata fin qui a margine del discorso filosofico, non può esistere»<sup>184</sup> e deve essere sostituita da un ampliamento delle funzioni “trascendentali”. Queste devono ora produrre *prima dell’esperienza* anche le leggi empiriche<sup>185</sup>. Così che lo iato nel sistema consisterebbe nella mancata spiegazione di questo tipo di funzioni e dell’etere, *in primis*, che definiva ulteriormente la spazialità dell’esperire<sup>186</sup>. Il problema, in fondo, si pone in tal modo nuovamente al livello dello *Übergang* tra i principi metafisici e la fisica. Con la difficoltà, però, di dover spiegare ancora una volta come mai questo passaggio, che fino al ’98 non sembra essere tale da segnare un vuoto nel sistema, coinvolga a un certo punto la stessa logica dell’essere.

Ora, questa problematizzazione, come dicevamo, dalla nostra prospettiva può perfettamente essere compresa per il punto di vista “epistemologico” in cui si muovevano

---

<sup>180</sup> Cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 680 sg. L’esame di questa distinzione viene condotto diffusamente ivi, pp. 192-201.

<sup>181</sup> E. FÖRSTER, *Kant’s final Synthesis*, cit., p. 55.

<sup>182</sup> Cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 679-681.

<sup>183</sup> Cfr. in particolare le lettere: da J.S. Beck del 08.09.1792, in Ak XI, 359-361, (con le annotazioni di Kant, ivi, 361-365) e a J.S. Beck del 16/17.10.1792, ivi, 375-377; tr. it. EF, 304-306, su cui pure Förster si era soffermato. Si veda E. FÖRSTER, *Kant’s Final Synthesis*, cit., pp. 33-37, senza però riprendere la cosa in sede di discussione del problema dello iato. Su queste lettere torneremo *infra*, §14.

<sup>184</sup> P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 681.

<sup>185</sup> Cfr. ivi, pp. 771 sg.

<sup>186</sup> Cfr. ivi, pp. 683 sg.

i primi *Konvolute*. Per i quali la fisica è sì l'oggetto vero e proprio – ma come un complesso di conoscenze “statico”. Il risultato della distinzione della Deduzione del *che* da quella del *come* e dell'interpretazione “epistemologica” della *Critica* iniziata nell'83 è qui la riduzione del sistema delle forze, *della dinamica della materia* a mero insieme di conoscenze: a individuazione di un insieme di leggi “fisiche” nel senso di scientifiche, che nel loro complesso costituiscono e delimitano una disciplina. La quale però, come abbiamo visto, non può essere ridotta a una mera specificazione dei principi metafisici. I suoi prodotti, le leggi e le forme che individua devono essere pensati come costituenti *la realtà stessa*. Devono dunque essere *dedotti*, nel senso che devono essere inseriti, “*dall'alto*”, nel processo di realizzazione della pura forma logica. Cosa che, da una parte, spiega lo iato, la lacuna, come causata dalla mancata ricostruzione ontologica dell'operazione fisica, e dunque come l'emergere, nel '98, dell'impossibilità di distinguere il *che* dal *come*. Dall'altra, dà ragione tanto a Förster, quando individua nella *Selbstsetzungslehre* la chiave per la soluzione del problema; quanto a Pecere, che sposta nelle leggi empiriche la forma da dedurre. Ma, da un'altra ancora, proprio per il ritornare a convergere della deduzione del *che* e di quella del *come*, impone che la necessità di dedurre ancora uno dei modi in cui la coscienza si fa mondo si rifletta sulla stessa Deduzione trascendentale, riconoscendola carente.

Davvero, come sostiene Förster, il problema dello iato è quello di legittimare le *Anwendungen*, le applicazioni delle categorie, e perciò di *compiere* la Deduzione. In quanto si può e si deve certo dire che per dedurre la realtà oggettiva delle categorie basta provarle, e che la prova fornita da Kant nelle due edizioni della *Ragion pura* è più che sufficiente<sup>187</sup>. Ma resta il fatto che una volta dimostrato *che* le categorie operano nell'esperienza, si pone ancora l'esigenza di spiegare *il modo* in cui lo fanno.

Dal punto di vista *ontologico-trascendentale* non basta provare che le categorie costituiscono il fenomeno, ma occorre “di-mostrare”, *esibire come*. È necessario perseguire la *loro* spiegazione, la ricostruzione dell'esperienza fino al suo punto ultimo: fino al capovolgimento del trascendentale nell'empirico. Con il *che*, da un lato, bisognerà estendere l'affermazione di Vitiello che «la Deduzione trascendentale non solo non

---

<sup>187</sup> Cfr. *ivi*, pp. 197 sg.



termina con l'Analitica dei concetti, per estendersi a tutta l'Analitica dei *Grundsätze*, [...] ma continua negli *Anfangsgründe*»<sup>188</sup>, fino a includere nella Deduzione anche gli ultimi *Konvolute* dell'*Opus*. Mentre dall'altro – e più ancora –, *teoreticamente*, bisognerà accettare la tesi cardine di Förster, e pensare di conseguenza l'*Opus* stesso come conclusione della *Ragion pura*: affermazione a un più alto livello del suo idealismo trascendentale e realizzazione della ricostruzione.

L'analisi della sintesi trascendentale dovrà pertanto articolarsi in tre momenti, e insieme a essa il resto di questa Parte I. In quanto dovrà spiegare: intanto la struttura generale dell'essere-cosciente, le forme pure e a priori dell'intelletto che costituiscono il puro Λόγος (Cap. III); poi il modo in cui esse “si fanno natura”, φύσις, (Cap. IV) e da ultimo natura *individuata*, oggetti (Cap. V) – spiegando in quest'ultimo passaggio la posizione del trascendentale nell'empiria (Cap. V). A questi tre momenti corrisponderanno rispettivamente, dal punto di vista testuale: la *Kritik*; gli *Anfangsgründe*; e, infine, la prima metà dell'*Opus* per determinazione dell'oggetto e i *Konvolute* VII, X, XI e I, per il ritorno e la reimpostazione ontologica dell'operare trascendentale. Attraversando questi testi riusciremo infatti a concludere quella che abbiamo definito istituzione logica dell'esperienza, e a passare, nella Parte II, alla specificazione estetica dell'empiria.

---

<sup>188</sup> V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., p. 236.

### CAPITOLO III.

## L'ORIZZONTE UNIVERSALE DELLA COSCIENZA E IL CONCETTO KANTIANO DI "ESPERIENZA"

### §8. Il problema dei giudizi sintetici a priori e la questione deduzionale

Entriamo dunque nel primo momento della nostra ampliata Deduzione, quello concernente il puro Λόγος, e muoviamo innanzitutto da quello che Kant stesso individua come «*die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft*»: «il vero compito della ragione pura»<sup>1</sup> – e cioè dal problema dei giudizi sintetici a priori.

Che per Kant questo rappresentasse il problema centrale dell'intera critica della ragione è evidente anche a una prima lettura, non solo per l'insistenza con cui egli vi torna e da esso muove a ogni nuova esposizione del progetto critico, dalla *Kritik* ai *Prolegomena* ai *Fortschritte*<sup>2</sup>. Ma più ancora per i toni e le tinte che usa per caratterizzarlo. Nei *Prolegomena*, ad esempio, all'espressione su citata aggiunge che si tratta del problema «da cui tutto dipende»<sup>3</sup>. Non si fa remore a scrivere a chiare lettere che «si può dire che *l'intera filosofia trascendentale* [...] non sia altro che la piena soluzione della questione qui proposta»<sup>4</sup>, né a legare a essa il destino della metafisica, rimproverando all'intera tradizione che lo ha preceduto di non essere riuscita a chiarirne la possibilità e il senso per sua la mancata posizione<sup>5</sup>. In tal senso, vede nel problema dei

---

<sup>1</sup> KrV B 19; tr. it. p. 95.

<sup>2</sup> Cfr. rispettivamente, ivi A 6-10, B 10-24; tr. it. pp. 83-101 (su cui ci soffermeremo a breve); *Proleg.*, Ak IV, 266-270; tr. it. pp. 27-43 e FM, Ak XX, 322-326; tr. it. pp. 135-139. A questi vanno aggiunti poi gli due esempi paradigmatici della *Entdeckung*, Ak VIII, 226-246; tr. it. pp. 107-132, in cui il confronto con Eberhard ruota attorno a questo problema e alla (pretesa da Eberhard) derivazione del principio di ragione da quello di identità (in merito cfr. almeno la ricostruzione di C. LA ROCCA, *Introduzione* alla tr. it. cit., pp. 1-54 e G. GORIA, *Kant e il fondamento cercato del sapere. A partire dalla polemica con Eberhard*, «Estudos Kantianos», 3 (1), 2015, pp. 127-138). E l'esempio del §36 di KU B 147-149; tr. it. pp. 124 sg., dove il problema della deduzione dei giudizi di gusto è posto come declinazione di quello dei giudizi sintetici a priori, e perciò «rientra nel problema generale della filosofia trascendentale» (ivi, 149; tr. it. p. 125).

<sup>3</sup> «...auf die alles ankommt» (*Proleg.*, Ak IV, 276; tr. it. p. 51). Noto tra l'altro che è sempre questa la *transzendente Hauptfrage* cui Kant fa riferimento nella partizione dell'opera (ivi, 280, 294, 327; tr. it. pp. 61, 95, 169), da non confondere invece con la «*allgemeine Frage*» dei *Prolegomeni*, ch'è invece «è in generale possibile una metafisica?» (ivi, 271; tr. it. p. 49) e che corrisponde solo alla terza parte della *Hauptfrage*, per rispondere alla quale, come nella *Critica*, quest'ultima è sollevata. – In ciò vedo, tra l'altro, un'ulteriore conferma della distinzione proposta da Garroni (cfr. *supra*, Cap. I, nota 242).

<sup>4</sup> Ivi, 279; tr. it. p. 55 (corsivo mio).

<sup>5</sup> Cfr. rispettivamente ivi, 276; tr. it. p. 51 e ivi, 278; tr. it. p. 55. Lo stesso rimprovero alla tradizione precritica si trova anche in KrV B 23; tr. it. pp. 99-101 e nella *Entdeckung*, Ak VIII, 246 sg.; tr. it. pp. 132 sg.

giudizi sintetici a priori la novità assoluta introdotta dalla *Critica*, che permette di intenderla come «una scienza del tutto nuova, di cui nessuno prima aveva anche solo colto il pensiero, e la cui semplice idea stessa era sconosciuta»<sup>6</sup>: dunque come un “nuovo inizio” della filosofia. – Cosicché il recupero di questa domanda in sede di impostazione della nostra Deduzione e la spiegazione della sua connessione con la problematica deduzionale sembrano imposte dallo stesso Kant come la via d’accesso più appropriata alla filosofia trascendentale.

In effetti, il chiarimento del senso di questa domanda rappresenta un primo passo essenziale verso la ricostruzione trascendentale stessa. In primo luogo perché si tratta dell’unica questione in grado di circoscrivere o “perimetrare” l’ambito della Deduzione. E poi perché ci consente di rispondere a tre problemi che si sono già posti in sede di descrizione della nostra situazione. Nell’ordine in cui si sono presentate, non abbiamo ancora affrontato infatti le seguenti domande:

1. Perché e in che modo il giudizio può e deve essere assunto a filo conduttore della deduzione delle categorie quali nozioni co-originarie del pensiero?

2. Per quale ragione Kant si rivolge alla logica generale per definire la logica trascendentale<sup>7</sup>?

E 3. – problema che non si è posto esplicitamente ma ch’è sottinteso alla seconda metà del §3 – in che modo si giustifica o si dimostra l’identità kantiana tra *Bewußtsein* e *Natur*?

Quest’ultima identità, al momento, è stata infatti solo asserita e, data l’importanza che ha, almeno nella nostra prospettiva (essa è in fondo risultato principale della descrizione della nostra situazione), dev’essere chiarita prima degli altri punti, in modo da legittimare anche la via d’accesso scelta a essi. Sebbene non la si possa “provare” pienamente che nello sviluppo complessivo della nostra deduzione, e dunque considerando come sua “prova” gli interi Cap. III e IV, la presa in esame del problema dei giudizi sintetici a priori è funzionale (anche) a presentare almeno una sua “dimostrazione”. Di modo che il presente paragrafo, si può dire, avrà una tale “dimostrazione” come suo obiettivo. Mentre

---

<sup>6</sup> *Prol.*, Ak IV, 262; tr. it. p. 17. In conseguenza della posizione del problema dei giudizi sintetici a priori, la stessa novità viene ribadita ivi, 279; tr. it. p. 57.

<sup>7</sup> Entrambe queste domande sono state poste *supra*, Cap. I, §2, come implicite nella problematica ontologica una volta portata sull’essere, insieme a una terza concernente la pervasività del linguaggio in essa. Su questa non possiamo tuttavia soffermarci qui perché, riguardando al momento la sola pura logica della posizione, l’elemento empirico cui il linguaggio pertiene resterà nella presente analisi ancora fuori quadro.

il §9 sarà volto invece a rispondere alle prime due domande, mettendo in relazione il problema dei giudizi sintetici a priori (da cui comunque, come vedremo, discende già direttamente la risposta a esse) con la Deduzione metafisica e con la definizione del senso delle categorie.

Ora, stante che questi tre problemi sembrano avere a prima vista una scarsa connessione con quello dei giudizi sintetici a priori, la prima cosa da fare è chiarire il senso kantiano di quest'ultimo, così da mostrare come da esso sorga o in esso si compendi la problematica deduzionale stessa. Per far questo, è opportuno non seguire ma, di nuovo, *decostruire* quella presentazione del problema fornita da Kant in apertura alla prima *Critica*, che egli stesso afferma altrove essere la più chiara possibile<sup>8</sup>. E ciò per il motivo opposto – che quella presentazione è risultata storicamente ambigua e tale da nascondere il vero scopo della sintesi a priori e l'ampiezza della dimensione che per essa Kant dischiude.

La strategia argomentativa adottata da Kant nell'Introduzione alla *Ragion pura* può esser riassunta infatti in modo abbastanza agevole seguendo lo sviluppo dei §§ I-VI della versione dell'87. In quanto qui Kant arriva sì al punto: e cioè, come ha riconosciuto Vitiello<sup>9</sup>, a porre il problema della sintesi in quanto *operazione* del pensiero. Ma lo fa mantenendo *in queste sede* la questione a un livello per così dire meramente logico, che ha avuto per conseguenza la posizione a Kant di tutta una serie d'obiezioni – hegeliane, *in primis* – cui il testo offre il fianco per la sua stessa impostazione.

Volendo essere brevi e guardare all'argomentazione kantiana dall'alto, si può dire che Kant muove dalla distinzione fondamentale a priori-empirico (§ I), specificando inoltre, per escludere quanto più possibile dall'orizzonte tutto ciò che proviene dall'esperienza, che tra le conoscenze a priori stesse ve ne sono alcune pure<sup>10</sup>. Definisce dunque l'apriorità per la sua necessità e universalità (§ II), allo scopo di affermare che tra le conoscenze umane esistono «simili giudizi, necessari e – nel senso più rigoroso – universali: dunque,

---

<sup>8</sup> Nella furia dell'argomentazione contro Eberhard, la chiarezza di quella esposizione viene ribadita da Kant ben due volte: in *Entdeckung*, Ak VIII, 228; tr. it. p. 109; e ivi, 232; tr. it. p. 115.

<sup>9</sup> Cfr. V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 217-221.

<sup>10</sup> Cfr. nel complesso KrV B 1-3; tr. it. pp. 69-71 e, per la precisazione sulla "purezza", ivi, B 3; tr. it. p. 71. Segnalo appena che, come ha mostrato P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 338-341, la distinzione tra conoscenze a priori pure e conoscenze a priori "a posteriori" (non a caso introdotta nell'87) più che avere un corrispettivo nella prima *Critica* è funzionale a Kant in sede di applicazione delle strutture trascendentali, per dare una legittimità "a priori" anche alle costruzioni dell'empiria.

giudizi sintetici a priori»<sup>11</sup>. Per fare un esempio, cita la matematica e il concetto di causa<sup>12</sup>, con ciò offrendo di fatto uno spaccato su quanto mostrerà l'Analitica dei principi. Chiama infatti i giudizi sintetici a priori “*reine Grundsätze*”<sup>13</sup> e li definisce a priori perché «indispensabili alla possibilità dell'esperienza stessa»<sup>14</sup>. Ma, invece di seguire il percorso teoretico aperto dal riferimento alla possibilità dell'esperienza, come farà il corpo del testo, per impostare il problema della metafisica e mostrare la necessità di una critica della ragione (che è in fondo l'obiettivo dell'Introduzione; § III), vira in direzione del «cammino sicuro della scienza»<sup>15</sup>, focalizzandosi sul fatto che «certe conoscenze [... – quelle metafisiche] abbiano l'apparenza *di accrescere l'estensione dei nostri giudizi*, al di là di tutti i confini dell'esperienza, per mezzo di concetti»<sup>16</sup>. La questione si sposta così, anche grazie alla precisazione che la metafisica si occupa in gran parte di “*Zergliederungen*”, di “scomposizioni”<sup>17</sup>, sul *contenuto* dei giudizi e sul fatto che i giudizi possono *accrescere il concetto* del soggetto, oppure solo spiegarlo<sup>18</sup>. Di modo che l'introduzione della distinzione tra giudizi analitici e sintetici (§ IV) si trova centrata qui – *in prima battuta*: l'errore degli interpreti è il più delle volte quello di fermarsi a questo passaggio – sul «rapporto di un soggetto con un predicato»<sup>19</sup>. Riferita quella distinzione alla *identità* o non identità della *connessione* tra il soggetto e il predicato<sup>20</sup>, la definizione dei giudizi viene situata perciò su un piano *meramente logico*, dal quale la domanda (subito posta) sul *medio* che permette la sintesi nel caso dei giudizi sintetici non riesce a svincolarla. Intanto, perché «l'incognita *x* su cui si appoggia l'intelletto quando crede di trovare, al di fuori del concetto di un *A*, un predicato *B* estraneo a esso»<sup>21</sup> è implicitamente pensata ancora, qui, come un *medio logico*. E poi perché, pur potendo già individuare

---

<sup>11</sup> Ivi, B 4; tr. it. p. 73.

<sup>12</sup> Cfr. ivi, B 4-6; tr. it. pp. 73-75.

<sup>13</sup> Cfr. ivi, B 5; tr. it. p. 73.

<sup>14</sup> *Ibidem*; tr. it. pp. 73-75. Dal punto di vista trascendentale, è questa la migliore definizione possibile dell'a priori.

<sup>15</sup> Ivi, B VII; tr. it. p. 25. In tal senso, non credo cambi molto tra prima e seconda edizione, perché la prima indirizza anch'essa in senso gnoseologico la critica già nell'istituzione del tribunale della ragione: ivi, A XI sg.; tr. it. p. 11.

<sup>16</sup> Ivi, A 3, B 6; tr. it. pp. 75-77 (corsivo mio).

<sup>17</sup> Cfr. ivi, A 5, B 9; tr. it. p. 81. Qui evidentemente intese nel senso della *Deutlichkeit*.

<sup>18</sup> Cfr. ivi, A 6, B 9; tr. it. *ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, A 6, B 10; tr. it. p. 83.

<sup>20</sup> Cfr. ivi, A 7, B 10 sg.; tr. it. *ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, A 9, B 13; tr. it. p. 87.

come medio il tempo<sup>22</sup>, Kant torna di nuovo alla metafisica e al fatto che la possibilità di una conoscenza speculativa si basa interamente sulla pretesa di avanzare questo tipo di giudizi puri<sup>23</sup>. A ciò si aggiungono subito di seguito i §§ V e VI (che Kant trae dai *Prolegomeni*)<sup>24</sup>, in cui la questione è riproposta a partire dall'esempio della matematica e della «proposizione “ $7 + 5 = 12$ ”»<sup>25</sup>, che, come ha notato Vitiello, «induce all'errore di ritenere che l'operazione della somma sia tutta nel contenuto del giudizio, sino a vedere nel segno “+” il suo carattere sintetico»<sup>26</sup>. – Con la conseguenza che, *se ci si ferma alla sola Introduzione e non si segue lo sviluppo del problema in tutto il corso della Critica*, la portata del problema appare fortemente limitata, e il problema stesso vincolato a un livello logico-*generale*, dal quale la definizione dei giudizi sintetici a priori come giudizi in cui qualcosa si aggiunge a priori al concetto dato del soggetto difficilmente permette ormai di uscire.

Equivoca per tale statuto meramente logico, tale definizione è stata responsabile – per l'astrazione dal contesto da parte degli interpreti, favorita anche dalla sua posizione in sede introduttiva: a apertura della *Critica* e in un blocco testuale che facilmente può sembrare indipendente – della riduzione della sintesi a mero “ampliamento”. Riduzione da cui a loro volta sono dipesi e ancor oggi dipendono gran parte dei fraintendimenti del trascendentale critico. Pur nella enorme differenza di vedute, il confronto di Hegel e della c.d. “filosofia analitica” con Kant ne è stato determinato interamente – perché soltanto a patto di ridurre la sintesi a priori al contenuto del giudizio la si può pensare come riconciliazione di opposti, o come equivalente alla forma logica “ $a = b$ ”<sup>27</sup>. Laddove, se si segue lo sviluppo del discorso della *Kritik* anche oltre i limiti dell'Introduzione, o si legge

---

<sup>22</sup> Conclusione tratta da Kant solo nella Sezione Sul principio di tutti i giudizi sintetici (ivi, A 154-156, B 193-195; tr. it. pp. 323-325), riaffermata in sede di definizione della filosofia (ivi, A 721, B 749; tr. it. p. 1025, cfr. *infra*, nota 34), e che emerge più chiaramente nella *Entdeckung*, Ak VIII, 242, 244 sg.; tr. it. p. 126, 129 sg. Sulla relatività del tempo come medio, cfr. *infra*, nota 63.

<sup>23</sup> Cfr. KrV A 9, B 13; tr. it. p. 87.

<sup>24</sup> Cfr. ivi, B 14-24; tr. it. pp. 89-101 e *supra*, Cap. II, nota 17. – La precisazione era importante, in questo caso, per sottolineare l'introduzione di un momento “analitico” in sede di impostazione della problematica “sintetica”.

<sup>25</sup> Ivi, B 15; tr. it. p. 89.

<sup>26</sup> V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., p. 217. Per sottolineare come Kant stesso neghi quest'ultima possibilità, Vitiello cita qui in nota KrV A 164, B 205; tr. it. p. 337, dove Kant dice che «il numero 12 io non lo penso né nella rappresentazione del 7, né in quella del 5, e neppure in quella della composizione di entrambi» (corsivo mio).

<sup>27</sup> Cfr., rispettivamente, WdL, W V, 102; tr. it. p. 88 e ivi, W VI, 260 sg.; tr. it. pp. 665 sg., e la panoramica sul dibattito analitico offerta nel volume di A. IACONA, E. PAGANINI (a cura di), *Filosofia del linguaggio*, Cortina, Milano 2003, in cui si possono prendere come punti di riferimento ideali i testi di Frege (ivi, p. 18) e di Quine (ivi, p. 111).

con attenzione il passo in cui Kant spiega l'esempio della somma<sup>28</sup>, la prima cosa che si vede è, invece, che, per Kant, a essere in questione non è mai un mero contenuto logico, o *il soggetto* del giudizio. Bensì piuttosto la *Handlung*, *l'operazione* del giudicare stessa, che in alcuni usi specifici della ragione non si conclude nel pensiero ma si estende "all'esistenza" – «*sia essa effettiva o soltanto possibile*»<sup>29</sup> – e dunque al di là di esso.

Gli altri testi in cui il problema occorre sono talvolta forse più fedeli al problema trascendentale in senso proprio, perché Kant vi precisa, per esempio, di aver scelto «l'espressione "giudizi *sintetici*"» perché «implica subito il rinvio a una sintesi»<sup>30</sup>: come dire, all'*operazione* di giudizio; o vi volgarizza la domanda sui giudizi sintetici a priori, «senza danno dell'indagine»<sup>31</sup>, nella «questione generale: *com'è possibile la conoscenza da [aus] pura ragione?*»<sup>32</sup>. In quest'ultimo caso, infatti, se si intende lo "aus" nel senso dell'origine della conoscenza, e l'*Erkenntnis* in senso proprio, quale *cognizione*, la domanda posta da Kant può essere tradotta anche dicendo che la critica si interroga sui modi in cui il pensiero puro è in grado di produrre *una coscienza*. Vale a dire: di produrre *una realtà o di prodursi*, meglio, (nel)la sua stessa realtà oggettiva.

Nella misura in cui il problema dei giudizi sintetici a priori non si limita a una questione meramente logico-*generale*, ma si pone effettivamente *solo* a un livello *trascendentale* – vale a dire, come Kant esplicita alla fine dell'Introduzione, in riferimento alla relazione del concetto *al proprio oggetto*<sup>33</sup> –, il fatto che in tali giudizi debba darsi "un ampliamento della conoscenza" non può essere limitato al rapporto tra un soggetto e un predicato (logici), quasi che i termini in gioco siano qui soltanto questi. Ma va letto, invece, attraverso il filtro della distinzione tra la sensibilità e l'intelletto<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> Sul quale non ci soffermeremo. Per una sua spiegazione, cfr. ancora V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 217 sg.

<sup>29</sup> KrV A 156, B 195; tr. it. p. 325.

<sup>30</sup> *Entdeckung*, Ak VIII, 244; tr. it. p. 129.

<sup>31</sup> *Prol.*, Ak IV, 276; tr. it. p. 51.

<sup>32</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 49 (corsivo mio).

<sup>33</sup> Cfr. KrV A 11 sg.; tr. it. p. 1322 e ivi, B 25; tr. it. p. 103 (la modifica alla definizione del trascendentale nelle due edizioni di questo passo non è rilevante per la ricostruzione del problema che stiamo dando). – Sul fatto che la questione dei giudizi sintetici a priori sia un problema *esclusivamente* della logica trascendentale, cfr. invece ivi, A 154, B 193; tr. it. p. 321.

<sup>34</sup> La cosa verrà precisata chiaramente *ma di sfuggita* solo nella Disciplina, ivi, A 721, B 729; tr. it. p. 1025, dove Kant scrive che: «Se si deve formulare un giudizio sintetico su di un concetto, si dovrà uscire da questo concetto, per passare all'intuizione in cui esso è dato». – Su questo passo ha meso l'accento A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 141, riportandolo insieme a *Entdeckung*, Ak VIII, 242; tr. it. p. 126, dove Kant afferma *expressis verbis* «che la logica non può dare assolutamente alcuna informazione sulla questione: come sono possibili proposizioni sintetiche a priori».

Tra il pensiero *e il suo essere*, cioè, che il pensiero istituisce a priori  *sintetizzandosi* nella forma-tempo. Di modo che il riferimento veramente essenziale nella determinazione del senso dei giudizi sintetici a priori diviene quello  *all'intuizione* – e, per essa, essendo l'essere sempre  *del pensiero*, al suo  *atto di produzione*, i.e.  *all'operazione*.

Nell'indagare  *l'operare* della ragione pura stessa; nello spiegare il modo in cui il pensiero si pro-pone puramente in esperienza, ciò che la critica ha di mira quale problema dei giudizi sintetici a priori è pertanto “l'uscire del pensiero da se stesso”, che gli dà sì un contenuto: la sua realtà oggettiva<sup>35</sup>. Ma che, proprio in virtù del  *dare* – della  *produzione*, meglio, del contenuto stesso –, travalica il piano per così dire meramente “logico” o ideale<sup>36</sup>, e si fa  *reale*, cosale.  *Effettivo*, persino, nella misura in cui il pensiero è la produzione stessa<sup>37</sup>. Implicando perciò non solo una forma – quella del pensare, epperò anche quella della mera identità o non identità logico-generale (rispetto alla quale ha ragione Vitiello: solo in quanto astratta la si può considerare “analitica”, dato che, «nella prospettiva dell' *agire logico*, dell' *operazione in atto*, non solo la matematica ma ogni enunciato della logica tradizionale, anche “ $A = A$ ”, è un giudizio “sintetico”»<sup>38</sup>). Bensì anche e soprattutto  *una materia*, quella dell'intuizione,  *pura o empirica*<sup>39</sup> – l' *essere*, da ultimo, o  *la copula*<sup>40</sup> –, che nel pensiero faccia da medio all'atto stesso del giudizio, offrendosi,  *dandosi* a esso come quel  *fatto* (in tutti i sensi) che il pensiero deve comprendere per potersi  *zusammen-setzen*, com-porre, e cioè sin-tetizzare iterativamente con se stesso.

Si tratta, a ben guardare, di quella costante  *eccedenza*, di quella differenza del  *pensare* ( *verbo*) dal  *pensiero* (sostantivo), che sola consente il pensiero  *stesso*. La quale se, da un lato, rappresenta, nella nostra prospettiva, l'“indicazione” più appropriata del legame che

---

<sup>35</sup> Faccio qui riferimento all'interpretazione del problema suggerita da A. FERRARIN,  *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 10, e sviluppata nell'intero Cap. II, ivi, pp. 105-214 – che ritengo globalmente corretta, una volta precisato però che il punto, per Kant, non è soltanto il contenuto del pensiero, ma  *il fare* del pensiero che produce il contenuto.

<sup>36</sup> Cfr. la considerazione kantiana in  *Entdeckung*, Ak VIII, 242; tr. it. p. 126 sopra riportata.

<sup>37</sup> Cfr. in tal senso G. SIMMEL,  *Kant*, cit., pp. 113 sg., passo in cui, per sottolineare lo «sforzo di approfondimento e di vivificazione» intrinseco alle strutture intellettuali kantiane, dovuto al «carattere del conoscere in quanto  *attività*», Simmel scrive che «quelle leggi valgono per lo spirito in quanto essenza vivente, fungente, agente; i suoi contenuti, gli oggetti dell'esperienza soggetti alle leggi a priori, non sono quindi nulla al di fuori della funzione dello spirito, sono le sue azioni».

<sup>38</sup> V. VITIELLO,  *Immanuel Kant*, cit., p. 218; la stessa cosa notava già L. SCARAVELLI,  *L'Analitica trascendentale*, cit., p. 164, che annotava di dover «mettere in luce il carattere di giudizio come rapporto o connessione anche nel caso che sia analitico».

<sup>39</sup> Cfr.  *Entdeckung*, Ak VIII, 245; tr. it. p. 130;  *Prol.*, Ak IV, 283; tr. it. p. 67 e KrV A 155, B 194; tr. it. p. 323.

<sup>40</sup> Cfr. ivi, B 141 sg.; tr. it. p. 255.



connette la questione dei giudizi sintetici a priori con i tre problemi che abbiamo posto all'inizio del paragrafo. Da un altro, può essere attestata all'interno della *Critica* stessa, a condizione di non fermarsi, dicevamo, all'impostazione del problema data nell'Introduzione (errore commesso e assecondato purtroppo in sede esplicativa anche dallo stesso Kant), ma di seguire lo sviluppo del discorso critico nel suo complesso: dall'Introduzione alle Analitiche, alla Disciplina.

Come tutti i concetti critici, anche quello di “giudizio sintetico a priori” si evolve infatti man mano che Kant approfondisce la propria prospettiva. Non è “definito” in apertura di discorso, bensì piuttosto “circoscritto”, in quanto *problema* che bisogna sviluppare (se non altro perché per Kant è impossibile dare definizioni in filosofia)<sup>41</sup>. Di modo che, se, nell'Introduzione, il *problema* dei giudizi sintetici a priori viene ridotto in tal senso ancora al rapporto tra soggetto e predicato (probabilmente perché Kant credeva così di porlo al livello più universale possibile, in cui fosse inteso in modo sufficientemente ampio da poter essere applicato a tutte le istanze e a tutti gli usi del pensiero)<sup>42</sup>, attraverso l'Estetica e l'Analitica si sviluppa invece in tutt'altra direzione, declinandosi fondamentalmente nella e per la problematica deduzionale stessa.

La Conclusione dell'Estetica trascendentale è in tal senso già eloquente: «Se nel giudizio a priori vogliamo andare *al di là del concetto dato*, è *nello spazio e nel tempo* che troveremo ciò che può esser scoperto a priori, *non nel concetto bensì nell'intuizione che corrisponde al concetto*, e che può essere connesso sinteticamente con quest'ultimo»<sup>43</sup>. A ciò l'Introduzione alla Logica trascendentale collega poi l'Introduzione generale, recuperando il problema al livello logico a cui Kant lo aveva lasciato, e chiarendo definitivamente che sul piano trascendentale a esser interrogata è la relazione tra il concetto e il suo oggetto<sup>44</sup>. Abbiamo, con ciò, una posizione più netta del problema, per cui la critica si chiede «se possano mai darsi dei concetti *che si riferiscono a priori agli oggetti*, non come intuizioni pure o sensibili [e cioè: non come forme “del

---

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, A 730 sg., B 758 sg.; tr. it. pp. 1037. Sull'evoluzione dei concetti kantiani in corso d'opera, cfr. il riferimento a Cassirer *supra*, Cap. II, nota 58.

<sup>42</sup> Cfr. L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., p. 182, dove, riferendosi a *Prol*, Ak IV, 260; tr. it. p. 13 (ripreso poi in KrV B 19 sg.; tr. it. p. 95), Scaravelli fa notare come Kant si faccia vanto della propria capacità di universalizzazione dei problemi, criticando la posizione humeana del problema della causalità proprio per non essersi elevata al livello della sintesi a priori.

<sup>43</sup> *Ivi*, B 73; tr. it. p. 165 (corsivi miei).

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, A55-57 B 79-82; tr. it. pp. 173-177.

loro essere”], *ma semplicemente come operazioni del pensiero puro [sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens]*»<sup>45</sup>. Come “atti logici reali” – costitutivi cioè della realtà oggettiva stessa –, in cui consiste *la determinazione* della datità che il pensiero acquisisce esteticamente. Il tutto avviene, ormai, alla luce della distinzione tra sensibilità e intelletto, tra Estetica e Logica trascendentali<sup>46</sup>, e dell’affermazione, che spiega la necessità di una deduzione, per cui, se le forme della sensibilità non hanno bisogno di una deduzione, ché per loro è sufficiente una *Erörterung*, una “esposizione”<sup>47</sup>, per quelle dell’intelletto occorre invece dimostrare perché sono indispensabili al conoscere<sup>48</sup>. – Il problema dei giudizi sintetici a priori si trova situato così nell’orizzonte della Logica trascendentale e ricollegato direttamente alla problematica deduzionale. Essendo i giudizi «funzioni dell’unità delle nostre rappresentazioni»<sup>49</sup>, la dimostrazione della possibilità che una funzione possa riferirsi a priori a un oggetto – o che *lo sin-tetizzi*, che lo ponga assieme all’atto di pensiero – viene a coincidere, infatti, con la domanda che chiede «in che modo *le condizioni soggettive del pensare* [i.e. le sue forme] debbano avere una *validità oggettiva*, vale a dire in che modo ci forniscano le condizioni di possibilità di *ogni conoscenza degli oggetti* [aller Erkenntnis der Gegenstände]»<sup>50</sup>. La questione si trova pertanto ampliata e spostata con lo stesso gesto, poiché non riguarda più soltanto alcuni oggetti, alcune sintesi, quali quella aritmetica o geometrica, ma le condizioni di possibilità di *ogni* conoscenza, di ogni *cognizione*. In tal senso, nel problema dei giudizi sintetici a priori non si tratta della possibilità di un particolare tipo di operazioni razionali – specifica qui Kant –, ma della possibilità che il pensiero stesso si riferisca *in generale* a un oggetto. Al *Gegen-stand*: a un qualcosa di realmente dato o contra-stante.

In questione – in un senso completamente nuovo nella storia della filosofia – sono *il rapporto tra essere e pensiero* e la capacità del pensiero stesso di *istituire* questo rapporto. È ancora la pro-duzione dell’essere da parte del pensare, e cioè il modo in cui l’ultimo condiziona (*be-dingt*) o *rende possibile* (*möglich macht*) il primo. Come abbiamo visto

---

<sup>45</sup> Ivi, A 57, B 81; tr. it. p. 175 (corsivo mio).

<sup>46</sup> Cfr. lo sviluppo del discorso ivi, A 50, B 74; tr. it. p. 167, dove Kant parte dal recupero del concetto di “puro”, ora chiarendo che con ciò si intende una rappresentazione cui non si aggiunge alcuna sensazione.

<sup>47</sup> Dato che i fenomeni non possono darsi altrimenti che come spazio e tempo: cfr. ivi, A 89, B 122; tr. it. p. 227. Per il termine *Erörterung*, cfr. invece ivi, B 40; tr. it. p. 121.

<sup>48</sup> Cfr. nel complesso, ivi, A 87-90, B 119-123; tr. it. pp. 225-229.

<sup>49</sup> Ivi, A 69, B 94; tr. it. p. 191.

<sup>50</sup> Ivi, A 89 sg., B 122; tr. it. p. 227 (di tutti i corsivi, solo l’ultimo è mio).

nel §6, sono la *Be-dingung* e la *Be-stimmung*: gli atti, le operazioni che determinano e “fanno cosa” l’esistenza. Dei quali la Deduzione si preoccupa ora di provare l’oggettività – ch’è come dire: di sviluppare l’asserita coincidenza tra le condizioni soggettive del pensare e le condizioni di possibilità dell’esperienza.

Il modo in cui essa lo fa è dimostrando che l’intuizione, *il darsi* o l’acquisizione stessa dell’essere è possibile solo per un atto determinativo (com-positivo)<sup>51</sup> che *configura* preliminarmente l’essere (la *synthesis speciosa*)<sup>52</sup>, grazie alla riconduzione del darsi e della prodotta datità all’unità oggettiva del pensiero. Questo atto implicherà a sua volta che la riconduzione operata sia una sussunzione sotto le forme o funzioni fondamentali del pensiero stesso, in forza delle quali l’essere acquisito è determinato oggettivamente (*synthesis intellectualis*)<sup>53</sup>. Così che avremo due risultati. Intanto un risultato *positivo* per cui le categorie sono dimostrate valide per l’esperienza, perché essa stessa, in quanto oggettiva, è riconosciuta essere prodotta dalla loro operazione<sup>54</sup>. E poi un risultato *negativo*, viceversa, per cui le categorie, in quanto funzioni del pensiero che servono *soltanto* alla sussunzione del dato sotto l’unità della coscienza, non potranno essere applicate ad altro che al dato stesso.

Il risultato principale – quanto meno per ciò che concerne i giudizi sintetici a priori – è dunque che «per noi non è possibile alcuna conoscenza a priori, se non unicamente quella che riguarda gli oggetti di un’esperienza possibile»<sup>55</sup>. Con il che la loro possibilità è limitata e al tempo stesso tradotta in uno, per il risultato positivo visto, alla e nella determinazione a priori dell’esperienza stessa. Quei giudizi – come enuncia la conclusione all’Osservazione generale al sistema dei principi – vengono individuati infatti nelle affermazioni fondamentali del pensiero (i *Grund-sätze*) in cui sono ristrette

---

<sup>51</sup> Da questa composizione muove, in tutte le versioni, la Deduzione. E ciò vale sia per KrV A 98-110; tr. it. pp. 1207-1221, e cioè per la teoria della triplice sintesi; sia per la ripresa in ivi, B §15, 129-131; tr. it. pp. 239-241; sia ancora per i FM, Ak XX, 271; tr. it. pp. 78 sg. Sarà da questa composizione stessa, pertanto, che muoveremo anche noi per spiegare il sistema dei *Grundsätze*, *infra*, §10.

<sup>52</sup> Cfr. KrV B 151; tr. it. p. 267.

<sup>53</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>54</sup> Cfr. ivi, B 161; tr. it. p. 281, la conclusione della vera e propria deduzione: «Di conseguenza, ogni sintesi che renda possibile la stessa percezione sottostà alle categorie, e, dal momento che l’esperienza è una conoscenza che si ottiene per mezzo della connessione di percezione, le categorie saranno le condizioni di possibilità dell’esperienza, e dunque varranno a priori anche per tutti gli oggetti dell’esperienza».

<sup>55</sup> Ivi, B 166; tr. it. p. 287. Ma già nella Conclusione dell’Estetica apposta nella seconda edizione, a seguito del brano su citato (cfr. *supra*, nota 43), Kant aveva specificato che «tali giudizi non potranno mai giungere al di là degli oggetti dei sensi, e potranno valere soltanto per gli oggetti di un’esperienza possibile» (ivi, B 73; tr. it. p. 165).

sensibilmente le categorie<sup>56</sup>, e nelle proposizioni che si fondano su di essi<sup>57</sup>. Si trasformano nelle «determinazioni trascendentali di tempo»<sup>58</sup> che *costituiscono* la datità oggettiva, e con essa *la natura*<sup>59</sup>. Nel «terzo»<sup>60</sup>, *nello schema*, cioè, “medio” tra la categoria e il tempo, tra il concetto e l’intuizione, in cui consiste la determinazione, *l’operare razionale stesso*<sup>61</sup>. In un senso talmente ampio e per così dire generale che in quest’atto determinante non soltanto troverà dimostrazione l’asserita identità tra il *Bewußtsein* e la *Natur* – *perché la natura stessa, formaliter, non è nient’altro che il complesso delle leggi del pensiero che rendono possibili i fenomeni, e cioè l’orizzonte logico universale in cui, soltanto, questi possono accadere*<sup>62</sup>. – Ma troveranno risposta tutte le domande che abbiamo posto all’inizio del paragrafo.

Da quanto abbiamo visto si possono trarre infatti come minimo tre “conclusioni”, che chiudono la discussione del terzo problema e aprono alla considerazione dei primi due. Vale a dire:

1. Che nella sua globalità il pensiero kantiano è essenzialmente temporale. – Sia che il “terzo” sia infatti lo schema (come abbiamo suggerito sopra), sia che esso sia invece il tempo (come Kant afferma in più occasioni)<sup>63</sup>, perché si dia un giudizio, un atto o

---

<sup>56</sup> Cfr., rispettivamente, ivi, B 294; tr. it. p. 451 (anche se la stessa idea è espressa implicitamente nella presentazione degli schemi trascendentali come regole: cfr. *supra*, pp. 134 sg., 140-142); e, per i *Grundsätze* come sensibilizzazione (o restrizione, riduzione sensibile) delle categorie: ivi, A 146 sg., B 186 sg.; tr. it. p. 313, e *Prol*, Ak IV, 302; tr. it. p. 113.

<sup>57</sup> Precisazione importante, perché i giudizi sintetici a priori possono essere ridotti ai *Grundsätze* solo nella misura in cui li si restringe alla sintesi a priori, e cioè all’istituzione trascendentale dell’esperienza. In questo senso si potrebbe dire, forse, che i *Grund-sätze*, quali giudizi sintetici a priori *dell’intelletto puro*, sono i giudizi sintetici a priori *par excellence*; mentre, *in generale*, vanno definiti tali tutti quei giudizi in cui l’estensione del concetto è fondata, quale suo medio, sulla possibilità dell’esperienza stessa (come dire: sull’articolazione dello spaziotempo da parte dei *Grundsätze*). Ciò consente di intendere come tali non solo le otto affermazioni fondamentali, ma tutte le pro-posizioni matematiche, fisiche e onto-logiche – in quanto costruiscono, specificano o elaborano la possibilità dell’esperienza, e dunque partecipano al suo atto di costituzione. Testualmente, almeno, è in quest’ottica che va intesa la soluzione del problema *generale* presentata dalla *Critica* nella Sezione: Sul principio di tutti i giudizi sintetici, ivi, A 156 sg., B 195 sg.; tr. it. p. 325.

<sup>58</sup> Ivi, A 138, B 177; tr. it. p. 303.

<sup>59</sup> Cfr. ivi, A 216, B 263; tr. it. p. 413.

<sup>60</sup> L’espressione ricorre, riferita ora al tempo, ora allo schema in: ivi, A 138, B 177; tr. it. p. 301; A 155, B 194; tr. it. p. 323 e A 157, B 196; tr. it. p. 325.

<sup>61</sup> Cfr. ivi, A 140, B 179; tr. it. p. 303. Sulla centralità dello Schematismo, cfr. *supra*, Cap. II, nota 96.

<sup>62</sup> Cfr. *Prol*, Ak IV, 318 sg.; tr. it. pp. 151-153; la conclusione di questo passaggio argomentativo ivi, 320; tr. it. p. 153: «riguardo alle ultime [le leggi di una natura in generale], natura ed esperienza possibile sono tutt’uno»; e la ripresa del tema ivi, 321 sg.; tr. it. pp. 157-159.

<sup>63</sup> Si veda, ad esempio, KrV A 155, B 194; tr. it. p. 323. Ma tale affermazione è parziale. – Dal punto di vista teorico bisogna dire infatti che il terzo può essere il tempo solo se si considera il rapporto tra il concetto e la determinazione

un'operazione di pensiero, è necessario che in quest'operazione il concetto esca da se stesso e si sviluppi *diacronicamente*. Che il tempo sia puro o effettivo non importa. Per Kant, l'essenziale è che l'operare razionale non può che *dispiegarsi* in esso. Che è *sensibile*: che l'operazione *occorre* e *ricorre* (è iterativa) ed è tale da esercitare un effetto su se stessa<sup>64</sup>. Il suo essere, l'operazione quale *operare in atto*, in questo senso, dev'essere *dato* al pensiero, come abbiamo visto nel §6, "prima" che questo operi. È presupposto dal pensiero nel momento stesso in cui questo si pone. Cosa che, se da una parte apre qui uno spazio teoretico notevole per riarticolare la distinzione kantiana tra intuizione sensibile e intuizione intellettuale nei termini di: a. un'intuizione "che è", che decorre nel tempo; e b. un'intuizione invece *eterna*, assoluta, *Una*, in cui non vi sarebbero né l'essere, né il pensiero, né quello "Stesso", quell'identità che contiene entrambi: qualcosa come la *νοῦσεως νόησις* aristotelica o l'Uno-uno del *Parmenide* – per limitarsi solo a tale inciso<sup>65</sup>. Dall'altra offre uno spunto notevole per precisare il senso della discorsività del pensare vista nello stesso §6, la quale ora più di allora si rivela consistere nel "dis-piegarsi temporalmente" del pensiero stesso<sup>66</sup>. La discorsività kantiana è tale, possiamo affermare adesso, infatti, perché "*dis-corre*", *durchläuft*, per ripetere (ché si tratta di una tautologia), *διὰ χρόνου: attraverso il tempo*. Come ha mostrato Scaravelli, dipende da esso quale condizione della costituzione del soggetto, del predicato e della loro relazione, «nel suo duplice valore di forma del fenomeno, e di schema generale della connessione fra sensibilità e categoria»<sup>67</sup>. E in tal senso ha nel tempo non soltanto la propria datità, bensì, piuttosto, la sua stessa articolazione. È tempo, la ragione critica, perché la sua attività dà

---

dal punto di vista "logico", e cioè quale rapporto tra soggetto e predicato del giudizio. Mentre, se si pensano i giudizi sintetici come sintesi, appunto, di concetto ed intuizione, l'unico medio possibile è *lo schema: l'operazione razionale stessa* nel suo complesso, i.e. la determinazione del tempo da parte del pensiero. Delle due relazioni, a essere originaria è la seconda. Tant'è vero che il passaggio della *Critica* citato – per mostrare la parzialità di quell'affermazione anche dal punto di vista testuale – continua non a caso portando il discorso al livello propriamente trascendentale, e individuando nell'intuizione, nello schematismo e nell'unità dell'appercezione i tre termini del giudizio (cfr. *ibidem* sg.; tr. it. pp. 323-325, e la chiusa della Sezione: *ivi*, A 158, B 197; tr. it. p. 327 – anche se i tre termini sono in realtà assunti *prima* della Deduzione in *ivi*, A 78 sg., B 104; tr. it. p. 205).

<sup>64</sup> Cfr., per il momento in modo solo implicito, *Prol*, Ak IV, 275; tr. it. p. 49, su cui torneremo *infra*, nota 251.

<sup>65</sup> Cfr. ARST., *Metaph.*, XII 9, 1074b 34; tr. it. p. 529 e PL., *Parm.*, 137c 4-142a 8; tr. it. PLATONE, *Parmenide*, di F. Ferrari, BUR 2017<sup>6</sup>, pp. 243-263. Mentre la distinzione essere-pensiero-Stesso fa riferimento, invece al fr. 3 di *Parmenide*, H. DIELS, W. KRANZ, *I presocratici*, tr. it. a cura di G. Reale, Giunti, Milano 2017, p. 482, e all'interpretazione datane da Heidegger in HGA XI. Rispetto a Kant, in questa direzione mi sembra leggere invece la distinzione critica L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., pp. 65 sg.

<sup>66</sup> Cfr. *contra* CPh, dove Schelling (come notavamo *supra*, Cap. II, nota 74) riduce la discorsività kantiana a una forma di "nominalismo", per cui l'esercizio filosofico si ridurrebbe a un gioco tra parole.

<sup>67</sup> *Ivi.*, p. 38. Come dire: di tempo dell'Estetica e di schematismo (cfr. *ivi*, p. 36, che va anche a complemento di quanto detto *supra*, nota 63).

luogo alla coscienza, costituendo così (sinteticamente, iterativamente) l'aprirsi del pensiero a orizzonte.

2. Rispetto all'identità tra *Bewußtsein* e *Natur*, che questi termini non sono in fondo che due diversi modi di chiamare e intendere lo stesso risultato dell'atto sintetico, cioè l'istituirsi del pensiero a essere determinato. Dopo il percorso fatto, per dimostrare testualmente quest'affermazione sono sufficienti due citazioni. La prima dalla Deduzione – nel senso più stretto: siamo nel §26 –, laddove Kant afferma che in essa si spiega «come si possa prescrivere, per così dire, la legge alla natura, e addirittura come si possa rendere possibile questa natura stessa [und sie so gar möglich zu machen]»<sup>68</sup>. – La seconda, invece, dai *Prolegomena*, perché qui Kant non si limita a sostenere, come abbiamo visto, che l'intera filosofia trascendentale non è altro che la risposta alla domanda sui giudizi sintetici a priori<sup>69</sup>. Ma, a conclusione dell'esame della possibilità della fisica e delle proposizioni dell'intelletto puro in quanto fondazione della stessa, aggiunge tre paragrafi (§§ 36-38) il primo dei quali, dal titolo «Wie ist Natur selbst möglich?»<sup>70</sup>, comincia dichiarando apertamente che «questa domanda [...] è il punto più alto che la filosofia trascendentale possa mai attingere, e al quale deve essere anche condotta come suo limite e compimento»<sup>71</sup>. Essa, come Kant precisa poco oltre, trova risposta nel riconoscimento che la struttura della natura stessa, e cioè «l'insieme delle regole alle quali devono sottostare tutti i fenomeni perché siano pensati come connessi in un'esperienza»<sup>72</sup>, per continuare a citare, «è possibile soltanto per mezzo della costituzione [*Beschaffenheit*: ma la traduzione italiana dice meglio dell'originale] del nostro intelletto, secondo la quale tutte quelle rappresentazioni della sensibilità [i.e. “i fatti”]: la natura *materialiter spectata*] vengono riferite necessariamente a una coscienza [*auf ein Bewußtsein*]»<sup>73</sup>. Di modo che la conclusione da trarre è chiara: nella misura in cui «l'intelletto è così l'origine dell'ordine universale della natura [*der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur*]»<sup>74</sup>, e la “coscienza” altro non è se non quest'ordine, cioè l'essere-cosciente

---

<sup>68</sup> KrV B 159 sg.; tr. it. p. 279 (corsivo mio).

<sup>69</sup> Cfr. *supra*, nota 3.

<sup>70</sup> Prol, Ak IV, 318; tr. it. p. 149: «Com'è possibile la natura stessa?».

<sup>71</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>72</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 151.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, 322; tr. it. p. 159.

universale in cui i fenomeni sono costituiti, natura ed essere-cosciente dovranno coincidere non solo tra di loro ma anche col prodotto della *costituzione* dell'intelletto, i.e. *con l'esperienza*. La definizione di quest'ultima è in effetti tale da contenere tutti e tre i termini. In quanto affermare che esperienza è «connessione sintetica dei fenomeni (percezioni) in una coscienza, in quanto essa è necessaria»<sup>75</sup> vuol dire pensarla come quell'attività compositiva (*synthetische Verknüpfung*) dell'essere, dell'apparenza, in un essere-cosciente che per la sua necessità (legalità) è natura.

3. Cosa che emerge ancor meglio se si rimane nell'ultima pagina dei *Prolegomeni* citata, che quello che Kant definisce “giudizio”, e da cui muove nell'individuazione del problema trascendentale stesso, è, nel suo senso più appropriato, *l'atto di posizione del pensiero*. «*Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil*»: «L'unificazione delle rappresentazioni in una coscienza [*in un essere-cosciente*] è il giudizio»<sup>76</sup>. – È in questa definizione che le prime due domande poste all'inizio del paragrafo trovano, per il momento solo in modo implicito, risposta.

### **§9. Il senso della Deduzione metafisica e la completezza della tavola kantiana delle categorie**

Ripetiamo per chiarezza queste due domande e ricollegiamole a quanto abbiamo appena visto: 1. Perché e come il giudizio deve essere assunto a filo conduttore della deduzione delle categorie quali nozioni essenziali del pensiero puro? E, 2. Per quale ragione è a partire dalla logica generale che per Kant va cercato e definito questo filo conduttore stesso?

Rispetto al modo in cui abbiamo chiuso il paragrafo precedente, e cioè rispetto alla definizione di giudizio citata come sua terza “conclusione”, è necessaria innanzitutto una premessa che situi questa definizione stessa, le due domande e la loro relazione in un orizzonte più ampio. Sebbene la risposta a quelle due domande potesse essere data infatti anche a chiusura del §8 con un semplice ampliamento della sua “terza conclusione”, è opportuno porre il problema che esse rappresentano in un paragrafo a sé (e non come una

---

<sup>75</sup> Ivi, 305; tr. it. p. 119. Ma si veda anche la definizione di “natura” che Kant dà all'inizio del §14, ivi, 294; tr. it. p. 95: «*Natura è l'esistenza delle cose in quanto determinata da leggi universali*».

<sup>76</sup> Ibidem.

conseguenza tra altre, in un elenco) perché, mettendo in discussione il giudizio in quanto *Leitfaden*, “filo conduttore”, quelle domande si ricollegano testualmente alla c.d. Deduzione metafisica delle categorie. E cioè a quella che è forse la Sezione più contestata, per non dire fraintesa, dell’intera prima *Critica*.

Il fraintendimento (da dimostrare tale) che la vuole come «uno dei rami più secchi di tutta la *Critica della ragion pura*»<sup>77</sup> o, ancora, come «la parte più caduca della *Critica* [...] tanto più per la coscienza filosofica contemporanea»<sup>78</sup>, risulta diffuso infatti nella letteratura in modo pressoché sistematico. Al punto che pensare, oggi, di giustificare o di “difendere” la tavola kantiana delle categorie può apparire «per lo meno desueto»<sup>79</sup>, e persino come una forma di reazionarismo filosofico incapace di tenersi al passo del “riformismo” introdotto dal ‘900<sup>80</sup>. La critica che viene mossa a Kant si appoggia in questo senso su un sentimento abbastanza comune di diffidenza verso il razionale (nel senso in cui Kant lo opponeva allo storico) che affonda le sue radici in Fichte, e che ha in Heidegger e nella decostruzione la conclusione più evidente<sup>81</sup>. Per essa, a mancare in Kant, in un modo o nell’altro<sup>82</sup>, è sempre il senso della storicità della sua operazione e di qualsiasi categorizzazione. Rispetto alla quale occorre dire – per desumere da Hegel l’argomentazione che fa da minimo comune denominatore a tutte le obiezioni mosse contro questa Deduzione – che l’assunzione di una tavola di giudizi dalla logica formale resta arbitraria e mette un prodotto storico alla base della derivazione di strutture che sono pretese a priori<sup>83</sup>. Un ulteriore limite, rilevato da Melandri, sarebbe poi la riduzione del

---

<sup>77</sup> E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., p. 419.

<sup>78</sup> M. ADINOLFI, *La deduzione trascendentale*, cit., p. 47, nota 6.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> L’unico tentativo in direzione opposta che conosco è quello di B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., studio la cui tesi di fondo è appunto che la deduzione metafisica non solo è parte integrante della deduzione trascendentale stessa, ma costituisce, più ancora, il passaggio argomentativo da cui dipende (la possibilità di intendere) la fondamentale unitarietà dell’argomentazione critica dall’inizio della Logica trascendentale all’Anfibolia. Sul modo in cui Longuenesse intende la costituzione kantiana dell’orizzonte d’esperienza ci soffermeremo *infra*, Cap. V, nota 34.

<sup>81</sup> Per il riferimento a Fichte, che è quello essenziale, cfr. *supra*, Introduzione, pp. 33-41.

<sup>82</sup> Torniamo infatti alle critiche che muovevano a Kant Benjamin e Schelling: cfr. *supra*, §4.

<sup>83</sup> Cfr., in maniera paradigmatica, PhG, W III, 182; tr. it. p. 161, dove Hegel definisce la Deduzione metafisica come «un affronto alla scienza», e la ripresa della questione in WdL, W VI, 505; tr. it. pp. 895 sg. La prima formulazione della critica di mancata deduzione delle categorie, in senso generale e a prescindere dalla storicità, risale in realtà a Fichte, che, come già abbiamo rilevato *supra*, Cap. I, note 53, 256, in EEWL, GA I.4, 200-203; tr. it. pp. 61-65, rimprovera a Kant di assumere le categorie da una mera descrizione analitica dell’oggettività. Se tuttavia non abbiamo



giudizio alla forma categorica “soggetto-predicato”, a vantaggio della quale vengono esclusi tutti gli altri *infiniti* modi del pensare<sup>84</sup>. Così che, se, oggi, Kant volesse continuare a sostenere la tavola delle categorie, dovrebbe dimostrare: intanto, che e perché la tavola dei giudizi non è arbitraria; poi, in che senso, come e perché va messa in relazione con le distinzioni della logica formale; e, infine, perché occorra incardinarla sul giudizio categorico.

Otteniamo con ciò una precisa declinazione delle due domande da cui siamo partiti, che ci permette di accostarci alla definizione data del giudizio e ai testi secondo un ben preciso angolo prospettico. A fronte del quale bisogna dire ancora, tuttavia, che è impossibile limitarsi solo a Kant e alla lettera, ma che occorre situare la questione più profondamente, nel contesto del problema categoriale in quanto tale. Per quanto non sia facile da scorgere proprio per quella diffidenza contemporanea della quale si diceva, la posta in gioco nella determinazione della possibilità o meno di una tavola delle categorie è – dentro e fuori Kant – la possibilità stessa di un’ontologia. *Dentro*, perché per Kant, come rilevava già De Vleeschauwer<sup>85</sup>, l’individuazione di un “filo conduttore” è essenziale per avere un criterio che consenta di sviluppare il pensiero come un tutto. Nell’individuazione di un numero finito di categorie e di un loro «*inventario* sistematicamente ordinato»<sup>86</sup>, a essere in questione è la criticabilità stessa del pensiero e la “costituzione organica” su cui la critica si fonda<sup>87</sup>. È, dunque, la possibilità *della ragione* e, per traslato, dell’esperienza e della filosofia in quanto *sistemi*. – *Fuori*,

---

preso a esempio questa, ma quella di Hegel, è per due motivi. Primo, perché solo con Hegel l’obiezione inizia a declinarsi anche in senso storicista. E, secondo, perché in Fichte resta sempre una certa oscillazione. Quando egli, in *GWL*, GA I.2, 335, nota; tr. it. p. 345, scrive che «Kant *sapeva* benissimo anche ciò che non *diceva*» e, anzi, «non poteva, né voleva dire tutto ciò che sapeva», in fondo si trova nella stessa situazione in cui ci troveremo a breve: di dover presupporre una deduzione anche dove questa non è enunciata. Deduzione che poi Fichte sviluppa in modo anche molto lontano da ciò che il testo kantiano suggerisce: muovendo dalle categorie di qualità ed elevandole a principi (cfr. ivi, 261 sg.; tr. it. pp. 155-157). Ma che risponde in ogni caso all’esigenza di colmare quella che, nella *Critica*, è come minimo una lacuna espositiva.

<sup>84</sup> Cfr. E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., p. 107, nota 105. E, per un approfondimento della tesi sull’infinità dei modi del pensare, ivi, pp. 373, 374-379, 626, dove Melandri imposta una concezione della logica quale grado zero, punto d’equilibrio dell’analogia.

<sup>85</sup> Cfr. H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, cit., p. 81.

<sup>86</sup> KrV A XX; tr. it. p. 21. Il passo continua affermando che «qui nulla può sfuggirci, poiché ciò che la ragione ricava interamente da se stessa non può nascondersi, ma viene portato alla luce dalla ragione stessa non appena se ne sia scoperto il principio comune», e che proprio «la perfetta unità» della ragione così affermata «rende non solo possibile, ma anche necessaria quest’incondizionata compiutezza» (della metafisica – ma originariamente dell’esperienza stessa).

<sup>87</sup> Cfr. ivi, B XXIII; tr. it. p. 43 e ivi, A XIII; tr. it. p. 13. Sull’immagine dell’organismo quale descrizione dell’unità della ragione, cfr. invece A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 34-42.

viceversa, perché, se non si possono rinvenire delle strutture fondamentali del pensiero o dei modi in cui esso si articola *ab origine* nella propria posizione, è impossibile che vi sia, in generale, una qualunque ontologia. In questo caso, infatti, l'unica affermazione ontologica sarebbe “che vi è essere”, in una prospettiva realista; oppure “che a costituire l'essere è il pensiero”, in una idealista. Mentre i modi di esserci o di costituzione: in generale, *di comprensione* dell'essere, per principio infiniti, verrebbero abbandonati a una descrizione meramente fattuale, *ontica*, “empiricista”, che li riterrebbe mutare a seconda della data situazione.

Un tentativo di risposta alle obiezioni mosse alla Deduzione metafisica, in vece di Kant, è pertanto necessario per criticare alla radice sia la ragione stessa nel suo autocostruirsi, sia la deriva storicistica implicita in una tale rimozione della problematica categoriale. Non a caso, quest'ultima sembra avere nello stesso Hegel la propria origine – per quanto non il suo primo sostenitore<sup>88</sup>. Ma né questo, né il fatto che essa sia risultata storicamente vincitrice (perché, oggi, la si ritiene nota e indubitabile) sono sufficienti a permettere di accettarla come tale.

Le ragioni di Kant sono ben all'inverso tali da implicare una radicale messa in questione di quello che ormai è diventato un pregiudizio. Se non altro perché, se si tiene presente la definizione data della “coscienza” e si riprende quella del giudizio con cui si chiudeva il §8 (nella quale avevamo detto che era implicitamente contenuta la risposta alla questione), l'accento messo sull'*essere*-cosciente rende necessario spostare il problema del “filo conduttore” dalla logica formale, che solo erroneamente può essere presa come il filo conduttore stesso<sup>89</sup>, a quella *funzione* del giudizio per cui esso è *posizione di pensiero*, in cui viene a istituirsi *l'essere*. Affermare, infatti, come fa quella definizione, che giudizio, *Urteil*, è la *Vereinigung*, l'unificazione, il *fare-uno* gli atti di pensiero (rappresentazioni) in un *essere-saputo*, vuol dire, per tradurre, che il giudizio è la produzione dell'attuazione del pensiero in un essere determinato. Che è *posizione*, *Setzung* del pensiero nel complesso delle forme e delle leggi universali che determinano

---

<sup>88</sup> Cfr. ID., *Il pensare e l'io*, cit., p. 221, dove Ferrarin nota che il fatto che la ragione hegeliana consista nel suo stesso realizzarsi «non significa che la ragione hegeliana si realizzi senza residui nella storia, *perché solo nello spirito assoluto, cioè in una dimensione storica, si considera retrospettivamente e si sa come realizzata*». Sul tema, tra i più essenziali, cfr. anche L. LUGARINI, *Tempo e concetto. La comprensione hegeliana della storia*, ESI, Napoli 2004.

<sup>89</sup> Cfr. *contra*, a mero titolo di esempio, H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, cit., p. 83, che afferma essere il *Leitfaden* «l'identità formale della logica e della scienza».

a priori la mera datità – come si vede già nella sinonimia kantiana tra *Urteil* e *Syn-thesis: Zusammensetzung*, con-*posizione*. Con il risultato che il filo conduttore per la deduzione delle categorie, da un lato risulta irriducibile ai meri modi predicativi, venendo anzi separato dal linguaggio e ricondotto alla dimensione “positiva” dell’essere in quanto saputo<sup>90</sup>. E, dall’altro, viene individuato in una ben precisa operazione del pensiero stesso che, per il riferimento all’essere che la caratterizza, può e anzi deve essere articolata in pochi modi, finiti e ben precisi.

Nella misura in cui non si tratta infatti dei modi del pensare in generale – che ha ragione Melandri: per principio sono infiniti – bensì dei modi per cui il pensiero “si fa effettivo” o, meglio ancora, *esiste, ist da*, l’infinità di funzioni in cui il pensiero si articola indipendentemente dal riferimento all’essere dovrà esser limitata e circoscritta a quel pugno di funzioni che “condizionano” o rendono possibile la materia, e cioè, come abbiamo visto, l’esistenza. Il riferimento all’*oggetto in generale*, all’*oggettività dell’essere* limiterà le funzioni da prendere in considerazione a quelle cooriginarie alla posizione del pensiero. Verrà a indicare gli atti del semplice *Ver-stand*, del pensiero che pone e si pone stabilmente – e non quelli della ragione (in generale e nello specifico) e della capacità di giudizio, che dei primi sono universalizzazioni o applicazioni. In un senso talmente stretto che, dato il semplice giudizio puro in quanto istituzione, da esso i concetti fondamentali dovranno (*poter*) discendere – o essere dedotti metafisicamente – come da un unico principio. Il fatto che il pensiero, nel giudizio, si *apra a orizzonte* e che questo “aprirsi” sia la sua *posizione* offre, infatti, i primi due caratteri fondamentali, la quantità e la qualità, della posizione del pensiero stessa. I quali, dovendosi a loro volta riferire originariamente l’uno l’altro, “*a parte obiecti*”, cioè rispetto alla coscienza istituita, richiederanno delle operazioni di determinazione di questo riferirsi: le categorie

---

<sup>90</sup> Cosa che ripete e conferma la già discussa critica alle interpretazioni linguistiche di Kant – indirizzandola non solo a La Rocca (cfr. *supra*, §§ 2, 3), ma ora anche ad A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 107 sg., 126 sg., 259 e Id., *Com’è possibile comprendere i giudizi sintetici a priori?*, in L. AMOROSO ET AL. (a cura di), *Critica della ragione e forme dell’esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 395-414. In entrambi questi testi, infatti, Ferrarin sostiene che per un’adeguata comprensione dell’a priori critico è necessario scindere sintesi e giudizio, e dare la priorità solo alla prima, in quanto «l’espressione proposizionale della sintesi a priori in giudizi» (ivi, p. 405) vincola l’atto di pensiero a una modalità apofantica riduttiva, che risolve la sintesi a priori nel teoretico. In ciò Ferrarin, in uno: condivide l’idea che per Kant il giudizio è atto linguistico, enunciazione; e si discosta dall’interpretazione linguistica di Kant perché pensa l’attività *della ragione* come essenzialmente “produttrice di un mondo”. Senza tuttavia avvedersi che, in un contesto “produttivo”, a non essere adeguata non è la posizione kantiana del problema dei giudizi sintetici a priori, che proprio nel parlare di giudizi intendono la stessa dimensione “costituente” cui mira Ferrarin; bensì l’impropria riduzione del giudizio-istituzione alla sua enunciazione empirica.

di relazione, che Kant stesso dice costituire le relazioni tra i fenomeni «*dem Dasein nach*», «rispetto all'esistenza»<sup>91</sup>. Mentre, «*a parte subiecti*», per così dire, determineranno *il modo* in cui l'atto di pensiero, l'istituzione stessa, si rapporta alla propria posizione, vale a dire all'essere-saputo in cui si è dato un contenuto<sup>92</sup>. Abbiamo con ciò i quattro titoli categoriali (quantità, qualità, relazione e modalità) che le obiezioni a Kant reputavano indeducibili e tratti senza criterio dalla logica formale. I quali può anche esser vero che non sono mai dedotti *esplicitamente* da Kant in questi termini – secondo una critica sempre di Hegel, ripresa anche da Heidegger<sup>93</sup>. Ma sono per lo meno *deducibili* (noi lo abbiamo appena fatto) proseguendo la stessa Deduzione metafisica, a condizione di non cedere all'«impressione di dover sorvolare questa tavola kantiana dei giudizi il più velocemente e silenziosamente possibile, come se si trattasse di una creazione barocca o di una mania pedante di costruzione e di schematizzazione»<sup>94</sup>, e di procedere, all'inverso, nella sua ricostruzione, alla luce delle continue ripetizioni kantiane della sua importanza, sistematicità e completezza.

In questo senso, infatti, l'argomentazione critica si rivela, se non compiuta – perché manca davvero della deduzione dei titoli categoriali –, come minimo abbastanza precisa nell'indicazione del punto attorno al quale ruota e dell'ordine seguito. Nella *Critica*, muove dall'affermazione che «la filosofia trascendentale ha il vantaggio, ma anche l'obbligo, di ricercare i suoi concetti in base ad un principio, *poiché essi scaturiscono [...] dall'intelletto inteso come unità assoluta*»<sup>95</sup>. Prosegue con l'individuare nel giudizio *l'uso* logico, *l'operazione* dell'intelletto. E, una volta messo l'accento sul giudizio stesso in quanto «funzione logica»<sup>96</sup> e ridotta la considerazione «*auf die bloÙe Verstandesform darin*», «alla mera forma dell'intelletto in esso»<sup>97</sup> – come dire: alla *Beschaffenheit*, alla

---

<sup>91</sup> KrV A 179, B 222; tr. it. p. 361.

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, A 233 sg., B 286 sg.; tr. it. p. 441.

<sup>93</sup> Cfr. rispettivamente WdL, W VI, 505; tr. it. p. 896, dove Hegel scrive che «la deduzione loro [delle categorie e dei *Grundsätze*] avrebbe dovuto essere l'esposizione del passaggio di quella semplice unità dell'autocoscienza in queste sue determinazioni e differenze. Ma questo avanzamento veramente sintetico, l'avanzare cioè del concetto che produce se stesso, Kant si risparmiò di mostrarlo»; e HGA XXV, 257-261; tr. it. pp. 154-156, in cui Heidegger recupera in fondo la stessa critica, come si diceva, facendola risalire però a Lotze, per poi abbandonarla come secondaria, a fronte del problema della *Vereinigung* in quanto sintesi, e cioè in quanto atto dell'immaginazione.

<sup>94</sup> *Ivi*, 261; tr. it. p. 156.

<sup>95</sup> KrV A 67, B 92; tr. it. p. 189 (corsivo mio).

<sup>96</sup> *Ivi*, A 70, B 95; tr. it. p. 193. Si ricordi che funzione è «*l'unità* dell'*operazione* che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune» (*ivi*, A 68, B 93; tr. it. p. 191).

<sup>97</sup> *Ivi*, A 70, B 95; tr. it. p. 193.

costituzione *dell'intelletto in quanto tale* –, presenta una tavola dei giudizi che «*esauriscono completamente*»<sup>98</sup> quella funzione. Questa tavola, però, è assunta qui, ancora, come un mero dato di fatto. È il risultato *di una descrizione* il cui principio è stato forse rinvenuto, nel giudizio, ma non ancora spiegato. Così che – *conscio della cosa* – Kant non si ferma alla sola tavola dei giudizi, quasi fosse sufficiente, ma subito la riconduce alla funzione *trascendentale* del pensiero<sup>99</sup>, e dunque alla sua operazione *positiva*. Vale a dire a quella operazione per cui esso *si pone* dando forma al molteplice dell'intuizione<sup>100</sup>.

La chiave per intendere la Deduzione metafisica sta tutta in quest'ultimo passaggio, che *rimette in discussione*, nella Sezione terza, le due Sezioni precedenti. E se ciò, nella *Critica*, dato quanto è ampia l'argomentazione, può facilmente rimanere in ombra, nei *Prolegomeni*, all'inverso, trova una precisa enunciazione. In quella che è forse la testimonianza kantiana più importante in merito alla Deduzione – e cioè nell'Appendice sul sistema delle categorie – Kant ripercorre infatti “storicamente” il percorso deduttivo stesso. Intanto, rilevando la difficoltà del compito proposto, che può essere paragonato non a caso a quello *empirico* di «scernere da una lingua le regole dell'uso reale delle parole in generale»<sup>101</sup>. E poi sottolineando, contro Aristotele (il confronto col quale viene introdotto dall'esclusione proprio della possibilità di muovere «dalla conoscenza comune»<sup>102</sup>), la necessità di dedurre da un principio il *sistema* delle funzioni del pensare.

In questa direzione, scrive Kant, 1. «mi misi alla ricerca di un atto intellettuale [*Verstandeshandlung* – di un'operazione dell'intelletto] che contenesse tutti gli altri e si distinguesse soltanto per le diverse modificazioni o momenti nel portare il molteplice della rappresentazione [*al singolare*: il molteplice contenuto nell'atto propositivo] sotto l'unità del pensare in generale»<sup>103</sup>. 2. Come risultato di una tale ricerca, continua, «trovai che quest'atto intellettuale consiste nel giudizio»<sup>104</sup>. Rispetto al quale, 3., vi era sì «già

---

<sup>98</sup> Ivi, A 79, B 105; tr. it. p. 205 (corsivo mio).

<sup>99</sup> Cfr. ivi, A 76 sg., B 102; tr. it. p. 203.

<sup>100</sup> Intendo così il “cuore” di tutta la Deduzione metafisica, che solo permette di trarne la conclusione e di passare alla tavola delle categorie, e cioè la prima frase del sesto capoverso del §10, ivi, A 79, B 104 sg.; tr. it. p. 205, che afferma: «Quella stessa funzione che dà unità alle diverse rappresentazioni *in un giudizio*, dà anche *unità* alla semplice sintesi di diverse rappresentazioni *in una intuizione*». Traduco: che l'operare dell'intelletto si estende all'essere.

<sup>101</sup> *Prol*, Ak IV, 323; tr. it. p. 161.

<sup>102</sup> Ivi, 322; tr. it. *ibidem*.

<sup>103</sup> Ivi, 323; tr. it. p. 163.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

pronto» il «lavoro dei logici»<sup>105</sup> (3.a). Ma questo, da un lato (3.b), si mostrava «ancora non del tutto scevro di difetti»<sup>106</sup>, per cui occorreva “purificarlo”. E, dall’altro (3.c), permetteva (essendo logico-generale, aggiungiamo) «di presentare una tavola completa delle funzioni pure dell’intelletto, *che tuttavia erano indeterminate riguardo a ogni oggetto*»<sup>107</sup>. L’ultimo passo nell’individuazione del filo conduttore, 4. – che così sembra *successivo* a 3.c –, fu dunque quello di riferire finalmente «queste funzioni del giudicare a oggetti in generale, o piuttosto alla condizione di determinare i giudizi come oggettivamente validi»<sup>108</sup>. La quale pertanto, non solo permise infine, 5., di dedurre metafisicamente i concetti a priori dell’intelletto<sup>109</sup>; ma, nell’economia della deduzione, veniva a definire ulteriormente il giudizio quale operazione dell’intelletto (il punto 2), costituendo solo nel riferimento all’oggetto in generale, e cioè solo nella costituzione dell’oggettività dell’essere, il filo conduttore cercato, in base a cui determinare le categorie. La Deduzione metafisica, in tal senso, ha solo nel punto 4 il *Leitfaden*: soltanto nella funzione *trascendentale* del giudizio quel principio che permette di enumerare in modo completo il sistema delle categorie. Cosa che, a sua volta, *testualmente*, impone che non ci si inganni: il punto 4 non è successivo al punto 3.c, perché rappresenta all’inverso l’unico criterio grazie al quale si possono purificare le partizioni della logica formale, e cioè si può sviluppare il punto 3.b escludendo dalla *futura* tavola dei giudizi tutte le operazioni che non sono costitutive dell’intelletto in quanto tale. Mentre dal punto di vista propriamente *teoretico* segna un capovolgimento o un approfondimento del piano aperto dal giudizio in quanto funzione logica – lo stesso visto nella *Critica* tra la terza e le prime due Sezioni della Deduzione – che permette di rispondere a tutte le obiezioni mosse a Kant.

Iniziamo da quella hegeliana perché “universale”. La ricostruzione della Deduzione appena vista impedisce di rimproverare a Kant di «assumere la pluralità delle categorie come un ritrovamento avvenuto in un modo qualunque – per esempio sulla base dei

---

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem sg.; tr. it. ibidem.

<sup>108</sup> Ivi, 324; tr. it. ibidem.

<sup>109</sup> Cfr. ibidem.

giudizi»<sup>110</sup>, perché qui non ci si limita ad estrapolare «dalla logica formale, come dati, la connessione determinata, i concetti di relazione ed i principi sintetici stessi»<sup>111</sup>, ma li si ottiene deduttivamente, appunto, filtrando razionalmente e in tal senso purificando, le differenziazioni storiche che la logica generale raccoglie riflessivamente. Ciò si vede con chiarezza se si confronta la tavola kantiana dei giudizi con quelle dei manuali di logica del tempo. Esercizio che mostra, non solo quanto sia *originale* l'operazione critica – perché espunge tutta una serie di partizioni, ad esempio la macro-divisione dei giudizi in semplici (categorici) e complessi (ipotetici)<sup>112</sup>. Ma più ancora quanto sia *originaria*. Ricondotta alla determinazione del giudizio come posizione del pensiero a essere-cosciente, l'individuazione dello *Urteil* quale “filo conduttore” risulta infatti tale da permettere di distinguere un numero finito di operazioni, quelle che determinano questa posizione, la *Setzung*, dalle quali tutti gli altri modi *del pensare* derivano come loro universalizzazioni razionali o applicazioni da parte della capacità di giudizio. Abbiamo con ciò una descrizione completa e sistematica (perché dedotta da un principio, contro ciò che scrive Hegel) delle forme costitutive del puro *Ver-stand*. Il cui *Leitfaden*, ripetiamolo, è chiaramente determinato non nel giudizio in generale, e men che meno nella logica formale, bensì nella funzione trascendentale del giudizio, e cioè nel suo porsi in un essere-saputo.

Si tratta paradossalmente della stessa «*derivazione del reale dal concetto*»<sup>113</sup> da cui Hegel dice che deve discendere «l'esposizione del modo in cui il concetto forma dentro di sé e da sé quella realtà che era dileguata in esso»<sup>114</sup>. O, ancora, nei termini della Prefazione alla seconda edizione, del passaggio dal Concetto al concetto *determinato*, e cioè *ai concetti*<sup>115</sup>. Con l'unica differenza che per Kant questa derivazione, da un lato non

---

<sup>110</sup> PhG, W III, 182; tr. it. p. 161.

<sup>111</sup> WdL, W VI, 505; tr. it. p. 896.

<sup>112</sup> Per una ricostruzione, cfr. lo studio fondamentale di G. TONELLI, *Die Voraussetzungen zur kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*, in F. KAULBACH, J. RITTER (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 134-158, e quello più ampio di A. MENNE, *Die kantische Urteilstafel im Lichte der Logikgeschichte und der modernen Logik*, «*Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*», 20 (2), 1989, pp. 317-324. In quest'ultimo, in particolare, si vedano le tavole: ivi, pp. 321, per le suddivisioni logiche comunemente ammesse intorno al 1750, e ivi, pp. 322-324, per un esempio di *Moderne Einteilung der Aussagen*.

<sup>113</sup> WdL, W VI, 264; tr. it. p. 668.

<sup>114</sup> Ivi, 263; tr. it. *ibidem*.

<sup>115</sup> Cfr. ivi, W V, 29 sg.; tr. it. pp. 18 sg., sottinteso nella critica riportata *supra*, nota 93. In questa direzione Hegel si muoveva già, nel complesso, in PhG, W III, 181-183; tr. it. pp. 160-162.

è né dialettica né dialettizzabile; e dall'altro si volge proprio a quell'«agire affatto estrinseco, vuoto di pensiero, tanto che quindi anche una macchina vi può bastare»<sup>116</sup>, che per Hegel deve essenzialmente sopprimersi (*rimuoversi*) nel contenuto. Vale a dire al *Dasein*: all'esserci – o *all'operare* del pensiero. Si aggiunga a questo che, orientata la Deduzione metafisica sulla mera, *pura* posizione del pensare, e cioè sulle strutture del suo semplice *essere*, del suo *daß*, sarà irrilevante sia il modo in cui queste strutture si oggettivano effettivamente, il *was* del pensiero; sia *più ancora* il modo in cui il loro “funzionare” viene storicamente compreso (e.g. la causalità, che, come mera legge logica dell'essere, è indipendente tanto dalla sua definizione greca di αἰτία, quanto da quella moderna, che in quanto meccanicismo la oppone alla teleologia)<sup>117</sup>. Il risultato sarà la separazione del problema della moltiplicazione del pensare in più concetti da quello della loro *effettiva* determinazione. Da cui seguono il recupero della distinzione tra razionale e storico e la situazione, *per principio*, soltanto nel primo del problema deduzionale. Ciò ripropone, ora, il problema da cui siamo partiti, di pensare e di legittimare la differenza tra il razionale e lo storico nella stessa realizzazione del primo, spostando su questo punto il confronto con Hegel<sup>118</sup>. Ma in uno, limitatamente alla Deduzione metafisica, permette anche, come minimo, di intendere quest'ultima come coerente e in grado di reggere alle sue accuse.

Abbiamo con ciò un punto fisso, la funzione trascendentale positiva del giudizio, e una spiegazione della Deduzione metafisica che, confermate dalla risposta alla critica “più universale”, consentono di rispondere anche a quasi tutte le altre specifiche obiezioni che sono state mosse a Kant. In ordine:

1. A Melandri, anzitutto: perché il *Vorrang*, il privilegio del giudizio categorico, lungi dall'essere arbitrario<sup>119</sup>, si spiega invece perché solo la categoricità dice il modo in cui il pensiero si sin-tetizza, e cioè si pone determinando la datità dell'intuizione. Come si vedeva infatti già rispondendo a Hegel, sebbene sia vero che i modi *del pensare* sono storici e infiniti, essi sono tali in quanto combinazioni, applicazioni e/o universalizzazioni

---

<sup>116</sup> WdL, W VI, 507; tr. it. p. 897. Hegel sta parlando qui della proposizione “7 + 5 = 12”.

<sup>117</sup> Cfr. su ciò, di nuovo, E. GARRONI, *Senso e paradosso*, cit., pp. 76 sg.

<sup>118</sup> Confronto che, come detto varie volte non potrà essere svolto in questa sede, ma sarà introdotto da essa, come quel problema da cui dipende sua stessa fondazione.

<sup>119</sup> Cfr. *contra* E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., p. 107, nota 105.



delle funzioni pure dell'intelletto. Del "ritorno" del pensiero su di sé, cioè, che costituisce *la ragione*<sup>120</sup>. Mentre, se ci si volge al modo in cui il pensiero si istituisce *in essere* – nell'*Objekt überhaupt*, come scrivono i *Prolegomeni*<sup>121</sup>: *in contenuto* –, si potrà e si dovrà rintracciare un numero finito di funzioni, limitato dal e al porsi del pensiero<sup>122</sup>.

2. Alle obiezioni di matrice heideggeriana<sup>123</sup> e ad Adinolfi, nello specifico, perché l'individuazione dell'«essenza stessa del concettualizzare»<sup>124</sup>, da parte della «deduzione per fonti soggettive»<sup>125</sup>, nella *Einbildungskraft* non toglie la necessità di dedurre le specifiche funzioni in cui si articola il mero pro-durre alla presenza. Il fatto che in quella deduzione le categorie sembrino latitare<sup>126</sup> può anche portare a leggere infatti il passaggio sul concetto in generale da cui Adinolfi muove<sup>127</sup> come approfondimento del punto 4 dei *Prolegomeni*, e cioè del senso della funzione positiva e trascendentale del pensiero da cui poi vanno dedotte entrambe le tavole. Si ottiene con ciò una più ampia descrizione della sintesi e, come rilevava Scaravelli, la finalmente piena comprensione di quanto introdotto nella terza Sezione della Deduzione<sup>128</sup>. – L'intelletto resta in ogni caso necessario.

3. A Scaravelli stesso, infine, il quale nota sì che la vera lacuna è quella di una deduzione (esplicita) delle dodici categorie dall'atto sintetico<sup>129</sup>. Ma da un lato non intende il senso proprio della sintesi: il suo essere (o l'essere *il giudizio*) l'atto di apertura del pensiero a essere-cosciente; e dall'altro, proprio per questo non trova altra spiegazione alla tavola dei giudizi proposta da Kant, che la sua mutuazione dalla logica formale. Il risultato è l'individuazione del filo conduttore nella semplice funzione logica del giudizio, addirittura nella logica formale stessa, e il rimprovero a Kant di non aver compreso che «dovrebbe essere la logica trascendentale a giustificare la formale»<sup>130</sup>, non viceversa.

---

<sup>120</sup> Sia in generale (quindi comprendendo in essa anche la *Urteilkraft*, che si preoccupa di specificare l'atto concreto dell'intelletto, la sua sensibilizzazione), sia in senso stretto: cfr. KrV A 302, B 359; tr. it. p. 539.

<sup>121</sup> L'originale del punto 4 suona infatti: «Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen» (Prol, Ak IV, 324; tr. it. p. 163).

<sup>122</sup> Sul riferimento all'oggetto come ciò che permette di rintracciare una tavola di funzioni fondamentali del pensiero, nella nostra stessa direzione, cfr. B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., p. 81

<sup>123</sup> Cfr. il modo in cui Heidegger sviluppa la questione in HGA XXV, 262-292; tr. it. pp. 157-174, che riassumevamo brevemente già *supra*, nota 93.

<sup>124</sup> M. ADINOLFI, *La deduzione trascendentale*, cit., p. 92.

<sup>125</sup> Ibidem. La Deduzione in A.

<sup>126</sup> Ivi, p. 93.

<sup>127</sup> Cfr. KrV A 106; tr. it. p. 1215.

<sup>128</sup> Cfr. L. SCARAVELLI, *Lezioni sulla Critica della ragion pura*, in *Scritti kantiani*, cit., p. 223.

<sup>129</sup> Cfr. ivi, p. 242.

<sup>130</sup> Ibidem.

Cosa che si può tradurre anche nell'accusa di non aver capito che deve essere la tavola delle categorie a permettere di sistematizzare in una tavola i giudizi<sup>131</sup>.

A queste ultime obiezioni (su cui è opportuno soffermarsi più diffusamente, se non altro perché ci permettono di riallacciarci alle due domande da cui siamo partiti) possiamo rispondere adesso che la derivazione dalla tavola delle categorie da quella dei giudizi è non solo corretta ma *necessaria*, nella misura in cui soltanto dopo aver trovato i modi in cui l'intelletto si articola nel suo operare è possibile rinvenire anche *le nozioni*, i concetti che corrispondono loro. Come dicevamo, il vero errore è quello di non comprendere la determinazione esatta del filo conduttore, o, per ritornare alla pagina citata dei *Prolegomeni*, di fermarsi al punto 2 senza realizzare che il filo conduttore stesso è trovato solo nella determinazione del punto 3 da parte del punto 4, a seguito della quale unicamente si possono dedurre le categorie (punto 5). Di modo che, da ultimo, la Deduzione metafisica non è affatto una appendice logico-formale introdotta surrettiziamente nella logica trascendentale, su cui poi Kant pretenderebbe di fondare l'ultima; quanto piuttosto un momento costitutivo della ricerca trascendentale stessa in cui *questa* muove dalla logica formale in quanto analisi (empirica, fattuale) del pensiero, per ottenere una descrizione sommaria del pensiero stesso in un insieme di funzioni e forme da purificare e da ordinare una volta rinvenuto (altrimenti: *trascendentalmente*) il vero filo.

Anche questo vuol dire la precisazione dei *Prolegomeni* secondo cui il giudizio dev'essere ristretto «alla condizione di determinare i giudizi come oggettivamente validi»<sup>132</sup>: che la Deduzione metafisica ha senso solo per e nella logica trascendentale. Cosicché abbiamo, finalmente, una risposta a entrambe le domande da cui siamo partiti. A quella che chiede come e perché il giudizio deve essere assunto a filo conduttore della deduzione delle categorie: perché esso è l'operazione per cui il pensiero istituisce la coscienza, che nel suo porsi in essere è ristretta dal riferimento all'essere stesso, cioè alla posizione, in modi ben precisi. E da ultimo a quella – irriducibile alla prima, scopriamo adesso – che si interroga sul senso in cui la logica trascendentale può essere definita a

---

<sup>131</sup> Una critica esplicita in questa direzione viene mossa a Kant anche da Schelling in AU, HkA I.4 134; tr. it. p. 64. Sul rapporto tra logica formale e logica trascendentale, cfr. ancora B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., pp. 75-82, che arriva a delle risposte molto simili alle nostre confrontandosi con Cavallès

<sup>132</sup> *Prol*, Ak IV, 324; tr. it. p. 163.

partire dalla logica formale: perché ciò è possibile solo nella misura in cui si assume la logica formale stessa come descrizione preliminare del complesso delle forme del pensiero, da cui la filosofia trascendentale isola quelle che si riferiscono all'essere e alla posizione alla luce del fatto che questo riferimento costituisce trascendentalmente il principio della sua stessa operazione.

È vero: con ciò continua a valere l'obiezione a Kant che gli rimprovera di non aver spiegato come e perché è arrivato esattamente a quelle dodici categorie. Ma questo, a sua volta, da un lato può essere mostrato, come abbiamo fatto, proseguendo la Deduzione metafisica a partire dall'aprirsi del pensiero a orizzonte. Da un altro, richiede che la nostra stessa deduzione sia pensata come implicita e sottintesa nella stessa tavola kantiana dei giudizi, dato che altrimenti Kant non si sarebbe mai potuto allontanare dalle partizioni della logica del tempo. E da un altro ancora è abbastanza inessenziale, nell'economia del discorso che andiamo sviluppando, perché, anche se nella *Critica* quella deduzione fosse del tutto assente, comunque la spiegazione della posizione (aprirsi) del pensiero la produrrebbe "in effetti" nei *Grundsätze*.

In questo senso, l'unico e ultimo punto su cui è il caso di soffermarsi prima di descrivere i principi stessi è allora il senso kantiano della tavola delle categorie (il punto 5) – poiché, a seguito della nostra spiegazione della Deduzione metafisica, le categorie hanno assunto per noi un significato peculiare. Il fatto che esse siano individuate a partire dal giudizio in quanto operazione di *posizione* del pensiero le vincola infatti all'essere sin dalla loro origine. E le definisce, dunque, non soltanto come le strutture dell'intelletto in quanto tale, come la sua "costituzione", ma più ancora come quei predicamenti ontologici costitutivi che fungono da condizioni, *Be-dingungen*, della determinazione dell'essere. Si tratta, come in Aristotele, dei modi in cui l'essere, per così dire, viene portato a verità. Ed anzi è proprio per questo che Kant dice: «Com'era giusto, li chiamai [i *reine Verstandesbegriffe*], secondo il loro antico nome, *categorie*»<sup>133</sup>. Solo che, Kant stesso ci tiene a precisare, mentre «quella antica rapsodia»<sup>134</sup>, le categorie di Aristotele,

---

<sup>133</sup> Ibidem. La *Critica* aggiunge: «visto che il nostro intento originario era identico a quello aristotelico, sebbene poi se ne sia allontanato molto nel corso della sua attuazione» (KrV A 80, B 105; tr. it. p. 207). Per la definizione aristotelica delle categorie, cfr. invece ARST., *Top.*, I 9, 103b 20-104a 2; tr. it. ARISTOTELE, *Topici*, di A. Fermani, in ID., *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, p. 1197.

<sup>134</sup> *Prol.*, Ak IV, 324; tr. it. p. 163.

astratte dalla conoscenza comune come grammatica dell'essere<sup>135</sup>, sembrano costituire i concetti, scrive ancora, «*von einem Objekte an sich*»<sup>136</sup> (come dire: dell'ente a prescindere dal suo essere-saputo) – i concetti dell'intelletto che egli ha appena presentato, viceversa, «*non sono altro che funzioni*»<sup>137</sup>. Il loro ruolo, nel mutato orizzonte della *Critica*, consiste nella spiegazione dei modi in cui *il pensiero* istituisce l'essere – non di quelli in cui *l'essere stesso* si rivela. È funzionale, *operativo*, tanto che li si può identificare con delle «forme di attività»<sup>138</sup> risultanti dalla sintesi a priori, piuttosto che come degli universali logico-formali. In un senso talmente ampio che si può vedere qui l'indice di una triplice rivoluzione. Intanto, di quella che porta il nome di *idealismo trascendentale* o idealismo critico (che risale alla posizione peculiare del problema del rapporto tra essere e pensiero nei giudizi sintetici a priori). Poi della rivoluzione propriamente *logica* – per cui non è più il soggetto (l'ente) a essere determinante ed *espresso* nel predicato e nella proposizione, ma sono questi ultimi a determinare rispettivamente il soggetto e l'essere-cosciente stessi. E infine di quella “proposizionale”, per cui il concetto è unicamente la nozione di un giudizio o di un'operazione.

#### **§10. Il sistema dei *Grundsätze*, la funzione delle idee e il concetto di “esperienza”**

Siamo giunti con questo al cuore della spiegazione kantiana del puro Λόγος e al primo stadio della *nostra* deduzione. Vale a dire a quello corrispondente alla Deduzione trascendentale presentata nella *Ragion pura*. Abbiamo visto, infatti, qual è l'orizzonte problematico – o teoretico – in cui Kant stesso pone la critica e le sue funzioni. Nella spiegazione del problema dei giudizi sintetici a priori, abbiamo dimostrato l'identità tra natura ed essere-cosciente e chiarito l'assunzione kantiana del giudizio a filo conduttore, e della logica a (preteso) punto di partenza dell'analitica trascendentale. Abbiamo con ciò ottenuto gli elementi della ricostruzione vera e propria della natura e una prima descrizione della loro interazione. – Si tratta adesso di recuperare le ultime due rivoluzioni

---

<sup>135</sup> Cfr. *supra*, la nota 102 e la porzione di testo corrispondente.

<sup>136</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 165: «di un oggetto in sé».

<sup>137</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>138</sup> A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., p. 123.

indicate nella chiusa dello scorso paragrafo (dalla prima muoveva il §8) così da presentare nella loro spiegazione l'articolazione interna del puro essere-cosciente e il concetto logico-trascendentale di esperienza.

Nelle sue distinzioni nette, infatti, il discorso kantiano può dare l'impressione che gli elementi che individua siano indipendenti. Che vi siano diversi stadi di posizione della ricostruzione della natura e che questa si distingua dalla deduzione stessa<sup>139</sup>. In tal senso, la Deduzione metafisica si differenzia da quella trascendentale, che a sua volta sembra sussistere autonomamente di contro all'Analitica dei principi. In quest'ultima, schemi e *Grundsätze* possono dare l'impressione di costituire dei momenti differenti. Mentre all'inverso – è questo il primo punto da cui è opportuno iniziare – tutte le partizioni che la critica pone in quanto *analitica*; tutte le distinzioni cui è costretta per mostrare le funzioni che cooperano nella posizione dell'unico atto di pensare sono relative; e relative non soltanto in sé, ma in primo luogo rispetto alla loro esposizione.

Come scriveva già Scaravelli, è questa «una difficoltà direi tecnica [...]: perché si tratta di mettere in luce ciascuno di questi “elementi” precisamente come formato di caratteristiche e funzioni tali che non si confondano tra loro, eppure tali che possano funzionare ed agire solamente in sintesi»<sup>140</sup>. Per cui, egli continua, per esporre effettivamente il *sistema* dei *Grundsätze* si dovrebbe «poter fare con le parole ciò che il musicista può fare coi suoni e le melodie: trattarle *in contrappunto*, e far procedere *distinti ma insieme* come due voci o melodie i due concetti»<sup>141</sup>. Ora, questo contrappunto è richiesto in realtà proprio dalle rivoluzioni che abbiamo visto sopra, e cioè dall'affermazione della priorità del giudizio. Rispetto alla quale vanno distinti due lati, corrispondenti alle ultime due rivoluzioni.

Innanzitutto, il lato logico *in generale*, per cui, spostato nel giudizio il *primum* logico, la logica si fa relazionale e dissolve nella relazione stessa qualsiasi inseità. – Ciò viene affermato esplicitamente da Kant rispetto al fenomeno, che «deve consistere in tutto e per

---

<sup>139</sup> Ovviamente, è il caso di ribadirlo, intendiamo qui la deduzione ontologica, rispondente sia al problema del che, sia a quello del come, e cioè alla ricostruzione trascendentale dell'esperienza (cfr. *supra*, Cap II). Per questo la minuscola.

<sup>140</sup> L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., p. 11.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 17.

tutto di relazioni»<sup>142</sup> e nel quale non troveremo mai «nulla di assolutamente interno»<sup>143</sup>. Ma questa dissoluzione dell'«in sé» dipende dalla tenuta stessa della logica. Dato l'atto logico minimo, e cioè la semplice affermazione: «*a* è *b*», mentre la logica classica (aristotelica) comprende quest'affermazione come *attribuzione* del *predicato* «*b*» al *soggetto* «*a*», che con questo è inteso come fulcro della relazione (l'in sé, appunto, *cui la predicazione accade*) – lo spostamento della priorità logica nel giudizio significa, all'inverso, che lo «*a*» non è più il soggetto, bensì *l'oggetto* del giudizio, determinato dal giudizio stesso attraverso la sua *riconduzione* al *concetto* «*b*». Quest'ultimo indicherà, a sua volta, *non un accidente* (o un attributo), ma la funzione del giudizio che opera l'atto determinativo. Dunque, complessivamente, *la determinazione*. Di modo che il *sensu* della logica *si inverte*, potremmo dire, e la logica stessa, per citare Vitiello, da *inerenziale* si fa *sussuntiva*<sup>144</sup>. Il punto diventa, infatti, nei termini della logica classica, la «ricomprensione» del soggetto nel predicato – o, in senso proprio, la *posizione* del *concetto* nel (*in un*) *oggetto*. La quale ha per conseguenza il togliimento dell'indipendenza di oggetto e predicato, perché a essere è soltanto la funzione operante che si istanza in essi. In quest'ultima vi saranno dunque solo termini, che in quanto tali, *termini*, possono essere isolati al più in senso relativo, vale a dire nella relazione stessa<sup>145</sup>. – Cosa che, da un lato, come per primo ha rilevato Cassirer, corrisponde storicamente alla funzionalizzazione scientifica, che per la modernità assorbe il soggetto nella propria operazione<sup>146</sup>. Mentre, dall'altro, in Kant, riconosciuta quale matrice del pensiero *in generale*, si estende al di là della sola forma logica e della scienza e viene a definire il modo in cui il pensiero si istituisce in esperienza.

Dal punto di vista *trascendentale* (e cioè dal secondo lato, corrispondente alla rivoluzione per così dire «propositiva»), la priorità del giudizio sul concetto produrrà infatti la stessa relativizzazione. Ciò, se si vede chiaramente nell'affermazione kantiana su citata, che il fenomeno consiste «*ganz und gar*» di relazioni, dipende, più in profondità, dal fatto che la relazionalità del fenomeno è possibile perché relativa è l'operazione

---

<sup>142</sup> KrV A 285, B 341; tr. it. p. 515.

<sup>143</sup> Ivi, A 284, B 340; tr. it. p. 513. Ma si tratta di un pensiero ricorrente: cfr. ivi, A 277, B 333; tr. it. p. 505 e *Prol*, Ak IV, 353; tr. it. p. 229.

<sup>144</sup> Cfr. V. VITIELLO, *L'ethos della topologia*, cit., pp. 78-80.

<sup>145</sup> Cfr. *infra*, nota 189.

<sup>146</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Sostanza e funzione*, cit.

logico-trascendentale di costituzione stessa. Unita al rinvenimento del concetto *nel predicato “b”*, sotto cui è ricondotta la *posizione* del giudizio “a”, l’affermazione che il concetto non è che nel giudizio vuol dire, infatti, che i concetti non sono che *indici* di operazioni. Kant ammette la cosa direttamente, rispetto alle categorie, quando scrive che «sono solo questi [e cioè i *Grundsätze*] a fornire *il concetto che contiene la condizione e*, per così dire, *l’esponente* a una regola in generale [*den Exponenten zu einer Regel überhaupt*]]»<sup>147</sup>, dunque la categoria. – Da ciò si possono trarre, ora, tre conclusioni.

1. Intanto la conferma che i concetti in generale, come dicevamo, non sono che indici, *esponenti*, nozioni di funzioni in cui è intesa “in astratto” la funzione stessa.

2. Rispetto alle categorie, che esse non hanno alcuna consistenza al di fuori dell’operazione che indicano. – Vero: è Kant stesso che, dopo aver detto che senza schemi «questi concetti sarebbero privi di ogni contenuto e quindi sarebbero delle semplici forme logiche, non dei concetti puri dell’intelletto»<sup>148</sup>, alla fine del capitolo sullo Schematismo sostiene che «le categorie [...] possiedono un significato indipendente da tutti gli schemi, e molto più esteso di questi ultimi»<sup>149</sup>. Nondimeno tale “significato indipendente” vale al più razionalmente. Dipende dalla formalizzazione e sistematizzazione del pensiero (nel senso in cui Kant lo distingue dal conoscere)<sup>150</sup>, che astrae il significato logico da quello “reale”, assegnando all’ultimo la capacità di indicare oggetti al di fuori della concreta operazione, e cioè del tempo<sup>151</sup>. Ma in realtà, *effettivamente*, (è questa, abbiamo visto, la conclusione della Deduzione trascendentale stessa)<sup>152</sup> una tale indipendenza *non ha senso*. I concetti, soprattutto quelli a priori, consistono soltanto nel loro uso, *nel loro operare*. – Cosa da cui seguono, a loro volta: a. che solo in quest’uso, vale a dire nei *Grund-sätze*, sarà davvero dimostrata la funzione trascendentale delle categorie; e b. un’ennesima conferma, per tornare al §9, della necessità di dedurre la tavola delle categorie da quella dei giudizi.

---

<sup>147</sup> KrV A 159, B 198; tr. it. p. 329 (corsivo mio). Sul senso del termine “esponente” per Kant cfr. B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., pp. 112-114.

<sup>148</sup> KrV A 136, B 175; tr. it. p. 299.

<sup>149</sup> Ivi, A 147, B 186; tr. it. p. 313.

<sup>150</sup> Cfr. ivi, B XXVI, nota; tr. it. p. 47.

<sup>151</sup> Cfr. ivi, A 147, B 186; tr. it. p. 313 e *Prol*, Ak IV, 350; tr. it. p. 221.

<sup>152</sup> Cfr. KrV B 165 sg.; tr. it. p. 287.

3. Portando ancora più a fondo la relazionalità e interrogandoci sul mutato senso del soggetto, che “relativa” deve essere riconosciuta la stessa distinzione di funzioni.

Se il soggetto non è più lo “*a*” (il soggetto logico della proposizione e l’ente detto), l’unico soggetto possibile sarà, infatti, l’operazione stessa che “pone in relazione”. Come Kant ammette quando scrive che, «tramite questo Io, o Egli, o Esso (la Cosa), che pensa, non viene rappresentato nient’altro che un soggetto trascendentale = *x*»<sup>153</sup> (con ciò negando qualsiasi possibilità di ipostatizzazione), sarà *da ultimo* il *pensare* – che si pone volta a volta in specifiche funzioni (concetti, *appercezioni*), *di e in cui* costituisce l’unità del “funzionare” stesso. Di modo che se si potranno isolare diversi tipi di giudizi e di nozioni, sarà unicamente in ragione dell’irriducibilità l’una all’altra delle diverse operazioni poste dal funzionare stesso.

A suo modo, Kant sottintende questa differenziazione dell’unico sintetizzare quando, parlando del fatto che la terza categoria di ciascun titolo categoriale è prodotta dalla congiunzione delle altre due, aggiunge che ciò non significa che la si possa ridurre a un mero «concetto derivato»<sup>154</sup>, in quanto «la congiunzione della prima e della seconda categoria, per poter produrre il terzo concetto, richiede un atto particolare dell’intelletto [erfordert *einen besonderen Actus des Verstandes*], che non è lo stesso esercitato con il primo ed il secondo»<sup>155</sup>. La possibilità e anzi *la necessità* (la *Erforderung*) di isolare le funzioni del pensare dipende dunque dal fatto che il pensare in generale può porsi solo “in funzione di diversi *atti*”. Ma questo non vuol dire affatto che la differenza comporti effettiva distinzione, o anzi indipendenza. Sebbene la critica debba ritenere distinguibili *e distinguere accuratamente* tutti gli atti in cui si pone il pensare, il fatto che per essa – *trascendentalmente* – non sia in questione che il mero porsi (in essere) o istituirsi del pensiero, implica che qualsiasi distinzione sia rinvenuta in questo sarà al più distinzione di “momenti” o *articolazione interna* alla posizione/istituzione stessa.

In ciò si può vedere il motivo per cui Hegel, posta la Ragione come auto-identità del pensiero con sé che si fa mondo<sup>156</sup>, riporta la «*pluralità* di categorie» all’unica «categoria

---

<sup>153</sup> Ivi, A 346, B 404; tr. it. p. 593.

<sup>154</sup> Ivi, B 111; tr. it. p. 213.

<sup>155</sup> *Ibidem* (l’omissione dei corsivi nella citazione dell’originale è mia).

<sup>156</sup> Cfr. PhG, W III, 177; tr. it. p. 156.



*semplice*»<sup>157</sup>, l'«Io», che «non è qui altro che la pura *essenzialità* dell'essente»<sup>158</sup> quale «unità *semplice* dell'autocoscienza e dell'essere»<sup>159</sup>. – Si tratta, per rimanere più fedeli a Kant, del senso profondo della Deduzione stessa, per cui questa *produce* dal (e nel) pensiero le nozioni pure «come vere e proprie istanze del suo stesso movimento»<sup>160</sup>. E dunque, per continuare a citare Vetö, dell'«auto-articolazione dell'Uno»<sup>161</sup>. Della *Vereinigung*, dell'*unificazione* da cui le funzioni a priori si originano «nella misura stessa in cui quella si esercita»<sup>162</sup> – perché «il giudizio stesso non è che un agire dell'intelletto che si differenzia nei suoi diversi atti come suoi “momenti”»<sup>163</sup>. È *il suo operare*, dicevamo: la funzione complessiva del pensare in cui questo si pone istituendosi nell'essere-cosciente. La quale ora dovrà essere *sistema* proprio perché “allo stesso tempo”, nello stesso atto, è una e complessiva.

In un passo straordinariamente poco notato della Deduzione metafisica, alla fine del §9, riferendosi ai giudizi modali Kant scrive che dal problematico all'apodittico vi è come una progressione, per cui: il giudizio problematico assume un'affermazione nell'intelletto; quello assertorio dimostra che essa è connessa con l'intelletto stesso; mentre l'apodittico la considera, infine, come determinata dalle sue funzioni<sup>164</sup>. Il risultato di un tale progredire, afferma Kant, è che «qui tutto si incorpora gradualmente nell'intelletto»<sup>165</sup>. È la posizione delle funzioni modali stesse «come altrettanti momenti *del pensiero in generale*»<sup>166</sup>, e cioè l'ammissione di una dinamica, di uno *sviluppo* interno a esso<sup>167</sup>. Dinamica che è senz'altro tratta *effettivamente* dal *Verfahren*, dal “procedere” della conoscenza nella verifica delle sue assunzioni. Ma che, nella misura in cui porta a

---

<sup>157</sup> Ivi, 182; tr. it. p. 160. – Kant stesso, in realtà, si muove nell'ultima fase del suo pensiero in questa direzione: cfr. la lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, Ak XI, 314; tr. it. EF, 275.

<sup>158</sup> PhG, W III, 181; tr. it. ibidem.

<sup>159</sup> Ibidem. – Non a caso una posizione simile della problematica categoriale si trova nella prima edizione di H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Harrwitz und Grossmann, Berlin 1871, pp. 98-101; tr. it. *La teoria kantiana dell'esperienza*, di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 122-125, dove Cohen era ancora lontano da quella lettura epistemologica della *Critica* che avrebbe poi fatto da base del neokantismo. È questo il motivo per cui d'ora in poi si citerà quest'edizione e non le successive.

<sup>160</sup> M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, cit., p. 86.

<sup>161</sup> Ivi, p. 87. Stesso pensiero ritorna ivi, p. 100.

<sup>162</sup> Ivi, p. 88.

<sup>163</sup> Ivi, p. 288.

<sup>164</sup> Cfr. KrV A 75 sg., B 101; tr. it. p. 201.

<sup>165</sup> Ivi, A 76, B 101; tr. it. ibidem.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> In questa direzione mi sembra guardare la notazione conclusiva della seconda Deduzione (ivi, B 169; tr. it. p. 291), per cui la presentazione dell'*uso*, del *Gebrauch* delle nozioni a priori può (e per noi *deve*) procedere «*in kontinuierlichem Zusammenhange*»: traduce Esposito, «con uno svolgimento continuo».

evidenza i momenti *del pensiero in generale*, deve essere riconosciuta appartenere al pensare stesso e pertanto definire l'interrelazione delle sue funzioni fondamentali, nonché, tra loro, delle rispettive categorie.

Così come c'è uno sviluppo diacronico del pensiero, per cui esso discorre, si succede dispiegandosi nel tempo – allo stesso modo, il *sistema* dei *Grundsätze* deve essere pensato come un corrispondente sviluppo “*sin-cronico*” del giudizio, che, *accadendo* (come dire: dandosi nel tempo, *assieme* al tempo, primo senso, “estetico”, di sincronia), si apre in un complesso di momenti, di funzioni reciprocamente coimplicantesi nel medesimo atto di posizione (secondo senso, “logico”, di sincronia)<sup>168</sup>. Avremo con ciò una molteplicità di operazioni che, provocata l'unica sin-tesi, l'unica com-posizione del pensare (*in ambo i sensi del genitivo*), *cooperano* in essa. Il loro risultato sarà, poi, la vera e propria sincronia: l'orizzonte universale della coscienza – o meglio, in questo caso, *della coesistenza dei fenomeni* (terzo senso, trascendentale). Di modo che, da un lato, il fatto che si debba parlare di un *sistema*, di un  $\sigma\upsilon\nu\text{-}\acute{\iota}\sigma\tau\eta\mu\iota$  dei *Grundsätze* andrà inteso alla lettera: come il “con-sistere” delle affermazioni fondamentali del pensiero, i.e. come l'articolazione perfetta (perché di un uno) e immanente della pura proposizione d'essere. Mentre, dall'altro, per ricostruire il sistema stesso sarà sufficiente muovere dal semplice atto di composizione e riarticolare il suo sviluppo. Ciò offrirà una ulteriore conferma della deduzione dei titoli categoriali data nel paragrafo precedente, e allo stesso tempo la “prova” (non ancora fornita) del fatto che e del perché l'unità della mera sintesi debba “aprirsi”, e articolarsi in molteplici funzioni.

Ammettiamo, infatti: che si dia un atto di pensiero. Ovverosia, come Kant scrive iniziando la stessa *Critica*, che lo *Erkenntnisvermögen*, la facoltà conoscitiva, sia

---

<sup>168</sup> Sull'implicazione reciproca di questi due sensi di sincronia, di fatto convergenti sulla stessa distinzione tra Estetica e Logica trascendentali che più volte è stata ribadita nei paragrafi precedenti, ci soffermeremo indirettamente *infra*, §15, dove la questione sarà recuperata in dialogo con Beck, dopo la costruzione della natura fisica, per introdurre il passaggio all'*Opus*. – In ogni caso, è opportuno notare sin da adesso la sua centralità, perché, per quanto la distinzione di questi due momenti possa essere ritenuta scontata o innocente, da essa dipende e in essa consiste la differenza del pensare da sé che lo amplia ad orizzonte. È perché si dà un accadere (la sensazione, sintetizzata a tempo) che il complesso delle operazioni del pensiero “ha luogo”. Ma, *allo stesso tempo*, questo “aver luogo” (la sintesi a tempo della sensazione) non sarebbe, se non fosse il *sistema* del pensiero stesso ad accadere, ad “*accadersi*”. Vuol dire, questo, che dobbiamo o possiamo ridurre i due (per non dire *il* due) a uno – che non vi è che una sola sincronia? Se si rispondesse “sì” a questa domanda, non vi sarebbe sincronia alcuna. Solo l'eterno. Mentre invece *l'esperienza stessa* ci costringe alla sincronia e, *per la differenza della sincronia da sé*, alla diacronia.

«provocata a esercitarsi»<sup>169</sup>. Perché un tale esercizio, una tale *Ausübung*, possa darsi (al livello al quale siamo, nulla più che *essere, apparire*) è richiesto innanzitutto, scrive Kant in apertura di entrambe le Deduzioni, che il dato «venga in certo modo attraversato, raccolto e connesso»<sup>170</sup>. All'accadere del pensiero corrisponde dunque una sintesi, *un atto* del pensiero in cui quest'ultimo coglie *il proprio stesso atto* dandogli una forma: *possibilità* e costituzione. Nei termini meramente logico-sussuntivi presentati sopra, è necessario che *la posizione* del giudizio, *l'esercizio* del pensiero "a", venga sussunta nel pensare stesso "b". Cosa che sembra, sì, togliere il paralogismo (non solo voluto: *inevitabile*) della prima formulazione: che *l'atto* del pensiero, nel senso dell'operazione, coglie il proprio atto, nel senso della sua attuazione – perché sostituisce un termine equivoco con mere *cifre* indifferenti. – Ma che non riesce nell'intento a causa della relazione sussuntiva stessa.

A essere detti, in questo caso, sono infatti: in "a" il porsi del giudizio, ricompreso in "b"; e in "b" la medesima ricomprensione. È il *con-porsi* dell'essere *del pensiero* nel pensiero *dell'essere*: o ancora il reciprocarsi di Estetica e Logica trascendentali nella Logica stessa. Rispetto al quale la sintesi non solo non si lascia ingabbiare in cifre e formule – perché, *analitiche*, a queste fa difetto la comprensione stessa *dell'essere*. Ma può essere detta soltanto a patto di aggiungere degli *operatori*, e demoltiplicare a ogni operazione l'operazione stessa. Per quanto estremo, questo tentativo è per noi essenziale per il semplice fatto che riesce a esplicitare una dinamica che Kant descrive in modo troppo sommario o dà addirittura per sottintesa. In quanto, si tenga a mente che quella che stiamo dispiegando è *un'attività*, un'operazione: nel momento in cui si dice che la posizione del giudizio "a" è ricompresa nel predicato "b" quale cifra *del giudizio stesso*, si sta dicendo che "b" non è soltanto "b", vale a dire l'"esponente" del giudizio<sup>171</sup>, bensì – dato che dice *complessivamente* la funzione – l'intero "*a + b*" in cui il giudizio è comprensivo della propria posizione. Da *e in "a + b"* avremo così un *successivo* predicato "*ab*", cui corrisponde un'ulteriore posizione del pensiero, "c". La quale di nuovo sarà tale

---

<sup>169</sup> Ivi, B 1; tr. it. p. 69.

<sup>170</sup> Ivi, A 77, B 102; tr. it. p. 203.

<sup>171</sup> Una precisazione: essendo qui a livello più propriamente trascendentale, non possiamo ancora parlare di concetti. Si tratta della ricorsività del pensare su se stesso. Il quale poi può anche tradursi nella dinamica della concettualizzazione, ma solo a un livello già determinato, *istituito*, e dunque in sede di riflessione.

solo perché posizione del giudizio “ $c + ab$ ”, da sussumere nel predicato “ $ab$ ”; generando, a partire dalla mera posizione del giudizio, un progresso all’infinito per cui ciascun singolo atto di pensiero, in generale, rappresenta la ricomprensione d’un atto precedente, e la posizione di un nuovo atto che lo ricomprensione. La semplice posizione del giudizio, *la sintesi*, sarà dunque tale soltanto perché *iterativa*, ricorsiva – o, come scrive Kant, *continua*<sup>172</sup>. Perché *si sintetizza con se stessa*, e nel sintetizzarsi si propone, espone, si ripete, si moltiplica (la sintesi si, essa stessa, sintetizza, per se stessa, con se stessa), dovendosi per così dire ri-sintetizzare. Con ciò, essa *si aggiunge a sé*<sup>173</sup>. Si pone come *addizione*. Si fa “*cifra di sé*”: numero, numerare, numerante, numeratore. E cioè *si estende*, estende il proprio atto, il proprio *fatto*, ponendosi nell’orizzonte universale della propria successione.

Abbiamo con ciò – dato il pensiero – una «sintesi successiva, che è propria della facoltà produttiva di immaginazione nel generare le configurazioni»<sup>174</sup>, in e per cui il pensiero stesso riconosce il proprio atto *producendolo nel tempo*. In “ $a + b = c + ab = d + abc$ , e così via”, abbiamo, in uno: l’operare del pensiero; il tempo, quale *essere* dell’operazione; e il numero in quanto schema dell’«unità della sintesi del molteplice di un’intuizione omogenea in generale, per il fatto che io produco il tempo stesso nella apprensione dell’intuizione»<sup>175</sup>, ovverosia la pura quantità, *la numerazione*. Questi vengono riassunti da Kant, rispetto al risultato, in un’unica proposizione: «tutti i fenomeni sono, per quanto riguarda la loro intuizione, delle quantità *estensive*»<sup>176</sup>; o, come dice più concisamente la seconda edizione, «*tutte le intuizioni sono quantità estensive*»<sup>177</sup>. Nella quale abbiamo, infine, il primo *Grund-satz*, l’Assioma dell’intuizione. E cioè la prima *affermazione fondamentale del pensiero*, per cui questo si produce in una *Anschauung*, in una veduta o

---

<sup>172</sup> Cfr., ancora, *Prol*, Ak IV, 275; tr. it. p. 49 e, sulla stessa linea, KrV A 77, B 103; tr. it. p. 203, in cui Kant definisce la stessa sintesi, «nel senso più generale del termine», come l’«aggiungere l’una all’altra [zu einander hinzusetzen] diverse rappresentazioni, e nel comprendere la loro molteplicità in un’unica coscienza», che mi sembra la più chiara enunciazione possibile della ricorsività della sintesi così come l’abbiamo formalizzata.

<sup>173</sup> Cfr. ivi B 133; tr. it. p. 243, dove Kant scrive che il «rapporto con l’identità del soggetto [...] non si realizza dunque solo per il fatto che io accompagni con la coscienza ogni rappresentazione, bensì per il fatto che io *aggiungo* [hinzusetze: *appongo*, letteralmente] una rappresentazione all’altra, e così sono cosciente della loro sintesi».

<sup>174</sup> Ivi, A 163, B 204; tr. it. p. 337 – e cioè la sintesi figurativa dell’immaginazione (cfr. ivi, B 151; tr. it. p. 267), o la triplice sintesi che produce il tempo (ivi, A 102; tr. it. p. 1211).

<sup>175</sup> Ivi, A 143, B 182; tr. it. p. 307. Tesi che andrebbe messa in relazione con quella aristotelica del tempo come numero (ARST., *Phys.*, IV 11, 219b 1-9; tr. it. p. 215), numerato dalla ψυχή (ivi, 223a 15-29; tr. it. pp. 233-235).

<sup>176</sup> KrV A 162; tr. it. p. 333, nota a.

<sup>177</sup> Ivi, B 202; tr. it. *ibidem*.

in un'apertura, nella quale la sintesi *si distingue* (quantitativamente – di contro alla differenza, che è dialettica, *qualitativa*) in estensione.

Ora, a ciò occorre ancora aggiungere, tuttavia, che vi è una differenza costitutiva tra l'“aprirsi” del pensiero e la *posizione* di questo aprirsi. Sebbene l'ultima è contenuta infatti nell'apertura stessa come suo termine (nella nostra formalizzazione diremmo, a un primo sguardo, come la “*a*” o il termine “*x*”, in generale, che funge volta a volta da soggetto), il porsi del pensare stesso si sottrae all'apertura della intuizione nel momento stesso in cui è costituito in essa perché il “soggetto” sussunto nel concetto o nella funzione non è mai la mera posizione del pensiero, *l'atto* del pensare, ma subito *un fatto*: tempo, un'intuizione. Si prenda non la “*a*”, che, prima lettera, può dare l'impressione di essere semplice, ma almeno “*c*”. In quanto “soggetto” di “*c + ab*”, questo non è altro che il risultato – *già da sempre esteso* – della precedente sintesi “*a + b*”, in cui viene ricompreso dal suo stesso predicato, “*ab*”. Nei termini di Kant, essendo una quantità estensiva, dunque *continua*, è *una parte* di tempo: un *ulteriore* tempo, che per la proprietà delle quantità fluenti<sup>178</sup>, è divisibile all'infinito<sup>179</sup>. – Così che non è in un termine del giudizio che potremo mai trovare la mera posizione: la sensazione, *l'impressione* – o la semplice *attuazione* del pensare. Ma, nella misura in cui essa è pur sempre posizione *complessiva* del giudizio, la si dovrà cercare piuttosto, dice Kant, nella semplice *unità* della apprensione<sup>180</sup>. Questa, come egli scriveva già nella prima Deduzione, è «contenuta in un istante»<sup>181</sup>, e, *in quanto tale*, «non può essere altro che unità assoluta»<sup>182</sup>. È la *Zusammenfassung*, la *comprehensio aesthetica* della terza *Kritik*, che abbraccia il dato in un unico momento, *come una sola datità*, “circoscrivendo” entro il proprio limite l'estensione stessa<sup>183</sup>. Di modo che la vera e propria posizione del pensare: da una parte, nella nostra formalizzazione, potrà essere individuata al più nell'operatore – sia un “+”, un “-” o un qualsiasi altro segno di congiunzione –, se non persino *nelle virgolette* con

---

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, A 169 sg., B 211 sg.; tr. it. p. 345-347.

<sup>179</sup> Cfr., perché più ampia, la discussione della seconda Antinomia, *ivi*, A 523-527, B 551-555; tr. it. pp. 775-779.

<sup>180</sup> Cfr. *ivi*, A 167, B 209; tr. it. p. 343. – È importante sottolineare che si tratta non dell'apprensione, ma *dell'unità* dell'apprensione, perché altrimenti non si capisce il passo successivo, *ivi*, A 168, B 210; tr. it. p. 345, in cui Kant scrive che la quantità del reale nel fenomeno, «non si incontra nell'apprensione».

<sup>181</sup> *Ivi*, A 99; tr. it. p. 1207.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Cfr. KU B 91; tr. it. p. 90 e KrV, su cui, anche in connessione con il passo della prima Deduzione citato nelle note precedenti, si veda J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., pp. 95-104; tr. it. pp. 167-178.

cui abbiamo isolato l'estensione. Mentre dall'altra, in quanto tale da attraversare la semplice estensione, richiederà un'operazione di istituzione peculiare, che la strutturi non come un quanto *estensivo*, ma come una quantità *intensiva*. I.e., essendo in discussione la sensazione, come dotata, potremmo dire, di un'intensità nell'impressione.

È qui necessaria ora un'altra precisazione che mostra ancora una volta i limiti del nostro (e di ogni) tentativo di formalizzazione della sintesi trascendentale.

Dato che, nella coscienza prodotta, la posizione che ci troviamo a dispiegare sarà ogni volta quella concreta del giudizio, cioè la datità, l'apparenza *effettiva* del pensare, il *Dasein* così ottenuto non sarà una semplice intensione, ma corrisponderà al contenuto più proprio del pensare – e cioè alla “materia della sensazione”<sup>184</sup>. A essere istituito nel secondo momento della composizione sarà dunque il reale, *la qualità* – che, come titolo categoriale, indica l'esponente della posizione. Il suo schema, vale a dire il reale stesso, non costituirà *l'apparenza*, potremmo dire, come l'operazione espressa negli Assiomi, ma *l'apparire*, il vero e proprio *essere* della composizione. Di modo che intensivo sarà, pertanto, non il *dato*, bensì *il darsi*; e che *das Reale* stesso dovrà essere definito come «ciò il cui concetto indica in se stesso un essere (nel tempo)»<sup>185</sup>. Nel modo più chiaro possibile, è proprio Kant a scrivere che realtà «non significa altro se non la sintesi in una coscienza empirica in generale»<sup>186</sup> – che è come dire l'atto effettivo di giudizio. Il quale, ora, per ricollegarci al risultato della formalizzazione, dovrà avere una quantità intensiva, e cioè essere prodotto da un operare tale da costituirlo nella forma di una maggiore o minore coscienza d'impressione.

Il risultato della seconda “istanza” della sintesi sarà pertanto il secondo *Grundsatz*, l'Anticipazione della percezione, che afferma che «*in tutti i fenomeni, il reale, che è oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, cioè un grado*»<sup>187</sup>. Questa affermazione può essere tradotta anche – come Kant fa nei *Prolegomeni* – dicendo che la realtà, il darsi del pensare, oscilla costantemente «tra una coscienza e la completa incoscienza»<sup>188</sup>. – Ma coscienza o completa incoscienza di che cosa? Della sensazione?

---

<sup>184</sup> Cfr. KrV A 20, B 34; tr. it. p. 113.

<sup>185</sup> Ivi, A 143, B 182; tr. it. p. 307.

<sup>186</sup> Ivi, A 175 sg., B 217; tr. it. 353, passo preceduto dalla stessa espressione citata nella nota precedente, con omissione solo della parentesi in cui l'essere è specificato essere nel tempo.

<sup>187</sup> Ivi, B 207; tr. it. p. 341.

<sup>188</sup> *Prol*, Ak IV, 307; tr. it. p. 123.

O non piuttosto della percezione? Sebbene la forma prodotta dal secondo principio, come è enunciato in esso, sia la forma *della prima*, e cioè la forma *della* Empfindung, il fatto che Kant stesso nomini il principio Anticipazione *della percezione* sta a significare che ciò che in esso, per la formazione della sensazione, è di fatto istituito non è mai (soltanto) la sensazione stessa, bensì, piuttosto, come abbiamo detto di sfuggita, l’“apparenza *effettiva*” del pensiero. Non il *dato* (l’intuizione), né tantomeno solo il *darsi* (l’impressione), ma complessivamente *la datità* della coscienza (la *Wahr-nehmung*, che solo in quanto “*acquisizione della verità*” può essere tradotta “percezione”). – E ciò per la ragione che questo *Grundsatz* non è indipendente dal precedente, ma lo implica per lo stesso motivo per cui il precedente richiedeva una nuova operazione.

Nella misura in cui, infatti, non è possibile posizione del pensiero, come abbiamo visto per il primo *Grundsatz*, senza che la posizione stessa sia estesa in intuizione, il fatto che la sensazione sfugga alla estensione e richieda un’ulteriore affermazione non vuol dire che essa sia possibile a prescindere dalla sua intuizione. Come Kant scrive chiaramente, «punti e istanti sono solo confini, cioè semplici termini di delimitazione dello spazio e del tempo; i termini, tuttavia, presuppongono sempre quelle intuizioni che essi devono delimitare o determinare»<sup>189</sup> – sicché la sensazione dovrà essere pensata come sempre di una proposizione. Per quanto essa, *in quanto sensazione*, sia irriducibile al soggetto di quell’ultima, comunque la necessità che il pensiero si sviluppi imporrà che sia anche: contenuta nella proposizione, come *suo* essere; e contenente la proposizione stessa, quale unità di comprensione. Per riprendere la formalizzazione usata sopra, sarà, in “*a + b*”, tanto il “+”, l’atto che tiene insieme i termini, quanto le virgolette che *colgono* “d’un tratto” o comprendono la (*una*) sintesi. Con la conseguenza che l’atto di pensiero non si

---

<sup>189</sup> KrV A 169, B 211; tr. it. p. 347. Si legga ancora *Prol*, Ak IV, 309; tr. it. p. 129: «pur non occupando essa sensazione una parte di spazio o di tempo, pure il passaggio a essa dal tempo o dallo spazio vuoto è possibile soltanto nel tempo». Sulla cosa si è soffermato, tra gli altri, L. SCARAVELLI, *Kant e la fisica moderna*, cit., p. 97. E dico “tra gli altri” perché il capitolo sulle Anticipazioni è forse quello che ha generato più letteratura, soprattutto in Francia. In merito, mi limito qui a rinviare: al già citato A. PHILONENKO, *L’Œuvre de Kant*, cit., pp. 196-203, ch’è forse l’unico testo che andrebbe discusso per l’idea, da lui introdotta, dell’anticipazione dal grado 0 all’1 come “logica dell’origine”; e, sulla stessa linea, A. CAMPO, *Logica della sensazione, logica dell’origine: Kant e l’estetica superiore delle Anticipazioni della percezione*, «Quaderni di Inschibboleth», 13, 2020, pp. 47-69, e la monografia di T. TUPPINI, *Kant*, cit. – testo, quest’ultimo, che, sebbene da una prospettiva per noi troppo “deleuziana”, affronta diffusamente il problema e un gran numero di testi bibliografici. Ritengo necessario, tuttavia, notare ancora un punto: e cioè che “*Stelle*”, “*termine*”, non dice qui quanto dice il nostro “*termine*”, riferito alle cifre della proposizione, bensì l’aristotelico *ὑποστιγμή*, in quanto *πέρας* (ARST., *Phys.*, IV 11, 219b 35-220a 14; tr. it. p. 217). – Si tratta dello stesso paralogismo visto sopra rispetto al termine “atto”, che potrebbe essere individuato in ogni *Grundsatz*.

proporrà mai in sensazioni e intuizioni irrelate, e che “ $a + b$ ”, come quantità intensiva ed estensiva *a un tempo* dirà propriamente la produzione di una percezione.

Abbiamo con ciò, nel primo e nel secondo *Grundsatz* insieme, davvero la *Wahrnehmung* – e cioè *la produzione della verità*: del dischiudersi del pensiero nell’essere dell’intuizione. E tuttavia: che ne è della “*relazione genitiva*” tra essere e intuizione: tra intensione ed estensione? Com’è possibile che le due corrispettive operazioni siano composte, tenute *assieme* nella stessa percezione?

Nel porre questa domanda, ciò che stiamo richiedendo è l’individuazione di una condizione della connessione tra la quantità e la qualità – ma, più ancora, *tra le percezioni stesse*. Si tratta, per tradurre, *della composizione dell’esistere nel tempo*<sup>190</sup>. Cosa che abbisogna per essere discussa innanzitutto di due precisazioni. Una prima, per cui il tipo di congiunzione da ciò richiesto non è più lo stesso posto dalle due sintesi precedenti. Mentre queste producevano infatti, complessivamente, il dischiudersi del pensiero, la sua apertura a orizzonte, ed erano in quanto tali *matematiche* (precisa Kant: perché volte alla *composizione* della semplice apparenza – dello spaziotempo, e pertanto fondative della possibilità di qualsiasi *mathesis* e matematica)<sup>191</sup>, nella sintesi ora richiesta si tratta di produrre, invece, *un ordine* nell’apertura stessa<sup>192</sup>. Trattandosi della *connessione* dei fenomeni «*ihrem Dasein nach*», «secondo la loro esistenza»<sup>193</sup>, il nesso sarà *dinamico*, e non *intuitivo*, come nel precedente caso, ma *discorsivo*: tale, cioè, da esser dato soltanto nello sviluppo (effettivo, temporale) del pensare stesso<sup>194</sup> (con il che abbiamo una precisa indicazione del tipo di operazione da produrre). – E una seconda, invece, per cui la specificità del rapporto finora istituito – “doppio”, *complicato* e *coimplicato*: tale da contenere cioè la sensazione nell’intuizione, pur nella loro differenza – impone che il

---

<sup>190</sup> Cfr. *Prol*, Ak IV, 310; tr. it. p. 131, e *KrV* B 219; tr. it. p. 357. Ritengo, contro E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., pp. 581, 599 sg., che sia questo l’unico senso in cui è possibile pensare le Analogie come principi della connessione quale-quanto, e che sia riduttivo pensare che si tratti qui soltanto di «correlare a una sensazione di suono una frequenza di onde acustiche» (ivi, p. 581). Una riduzione simile si trova anche nell’impostazione di A. PHILONENKO, *L’Œuvre de Kant*, cit., pp. 193, 197-199, che lega Kant, da questo punto di vista, alla scienza galileiana, recuperando l’interpretazione neokantiana.

<sup>191</sup> Cfr. ivi, A 160, B 199; tr. it. p. 329 e ivi, A 165 sg., B 206 sg.; tr. it. p. 339. Nonché ivi, A 178 sg., B 221 sg.; tr. it. pp. 359-361, dove Kant universalizza a tal punto la costituzione dei primi due *Grundsätze* da scrivere che mentre i principi dinamici costituiscono l’effettività dell’esperienza, questi determinano invece il suo essere possibile.

<sup>192</sup> Cfr. ivi, A 145, B 185 sg.; tr. it. p. 311.

<sup>193</sup> Ivi, A 176; tr. it. p. 355, nota – cito direttamente dalla formulazione in A del *Grundsatz* complessivo delle Analogie. Per la differenza tra composizione in senso stretto (*Zusammensetzung*) e connessione (*Verknüpfung*), cfr. invece ivi, B 201 sg., nota; tr. it. pp. 331-333.

<sup>194</sup> Cfr. ivi, A 162, B 201; tr. it. p. 331.



rapporto qui in questione non sia mai un rapporto “semplice”, ma sempre reiterato o “percepito”.

La cosa è detta in effetti già nell’affermazione che la sintesi di quale e quanto non si produce nella traduzione della sensazione in intuizione (in fondo già implicita per il primo *Grundsatz* nell’intuizione stessa), ma nella sintesi *tra le percezioni*. Torniamo infatti alla nostra formalizzazione. Se in “ $a + b$ ” è detta complessivamente la percezione, “ $a + b$ ” potrà essere considerato, in quanto percepito, anche solo come “ $ab$ ”. Abbiamo con ciò il predicato del giudizio successivo, “ $c + ab$ ”. Il quale di nuovo, in quanto *Wahrnehmung*, percezione, sarà assommabile in “ $abc$ ”. Ora questo è però il risultato del con-porsi di due diverse percezioni, “ $a + b$ ” e “ $c + ab$ ”, che *trans-corrono*, si sviluppano l’una nell’altra. E in quanto tale è certo unico (perché effettivamente è dato solo “ $abc$ ”); ma per istituirsi richiede che la sua unità, il per-cepire stesso (la comprensione che trans-corre nella sintesi del tempo), sia prodotta a partire dalla (o nell’istituzione della) sintesi di *quattro* termini. Il rapporto in questione sarà pertanto, nota Kant, un rapporto *analogico* – «l’uguaglianza di due relazioni»<sup>195</sup> – che proprio perché trascorre potrà essere pensato unicamente a condizione di operare nella percezione un’ulteriore congiunzione, unificante i termini nella predicazione (“ $a + b$ ” in “ $ab$ ”).

Abbiamo con ciò il terzo *Grundsatz*, ovverosia il principio unitario delle Analogie dell’esperienza: «tutti i fenomeni, secondo la loro esistenza, sottostanno a priori a regole determinanti la loro relazione reciproca in un tempo»<sup>196</sup>; il quale, tuttavia, non dice ancora nulla delle regole specifiche (o dei modi) in cui viene istituita una tale relazione. Per chiarire questi ultimi, è necessario articolare entro di sé la connessione stessa, osservando come questa trascorra nella relazione complessiva “ $a + b = c + ab$ ” e cioè la percepisca. Si dia infatti l’unità della percezione: perché questa possa essere compresa e perciò precipitare in uno, sarà necessario che il trascorrere stesso sia ritenuto e riferito a qualcosa che in esso «permane e non muta»<sup>197</sup> – ovverosia che *si individui* in essa un’invarianza a cui riportare il percepire. Questa, *orizzontalmente*, sarà il tempo stesso – «*denn der*

---

<sup>195</sup> Ivi, A 179, B 222; tr. it. p. 361.

<sup>196</sup> Ivi, A 176 sg.; tr. it. p. 355, nota. Formulazione del terzo principio che cito di preferenza perché più chiaramente ontologica e *genetica*, a fronte della successiva, focalizzata sul prodotto: sull’esperienza e sulla connessione (ivi, B 218; tr. it. *ibidem*).

<sup>197</sup> Ivi, B 225; tr. it. p. 365.

*Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit*<sup>198</sup>. Mentre *realmente* dirà il permanere del fenomeno o «il *sostrato* che rappresenti il tempo in generale»<sup>199</sup> perché, «di per sé, il tempo non può esser percepito»<sup>200</sup>. Come ha visto Philonenko, si ha con questo una rivoluzione epocale per cui la sostanza «smette d'essere ciò che sopravanza ogni relazione, per diventare all'inverso uno dei principi logici *della relazione*». Essa, egli continua subito, «smette di indicare l'Essere per divenire una mera connessione, una *funzione* del pensiero»<sup>201</sup>. Col risultato che – in qualsiasi “equazione temporale”, e a maggior ragione nella nostra formalizzazione – «*ciò che definisce la sostanza non è più l'essere, è il segno matematico =>*»<sup>202</sup>, vale a dire l'unità dell'operazione che costituisce la stessa percezione. Che pertanto, da un lato, rispetto al suo “prodotto”, proporrà l'esistere nel tempo come relazione del suo trascorrere all'unità del tempo stesso. Da un altro, istituirà, così facendo, non tanto la sostanza, quanto *la relazione* tra permanere ed accadere, tra la sostanza *e gli accidenti* – al punto che occorre dire con Vetö che «categoria [esponente di questo genere di operazioni] non è la causa o la sostanza, ma la *causalità* o la *sostanzialità*»<sup>203</sup>. Da un altro ancora, infine, in forza del fatto che la sintesi, sempre per gli Assiomi, non può non trascorrere (*durchlaufen*) nel tempo (i.e. ora, nella relazione), richiederà un'ulteriore operazione che produca non l'unificarsi, il farsi una della percezione – bensì il modo in cui si istituisce la successione stessa.

Nel momento in cui l'individuazione di un'invarianza nello scorrere del tempo propone infatti una unità “*abc*” invece del mero scorrere “ $a + b = c + ab$ ”, ma il tempo continua nondimeno a scorrere, il movimento istitutivo della sostanzialità dovrà riprodursi anche per gli stati successivi. Ad “*abc*” dovrà aggiungersi pertanto “*cde*”; a questo “*efg*”; con la difficoltà di dover spiegare adesso, tuttavia, come queste percezioni, identificate, accentrate nell'invarianza che le unifica (diciamo per rapidità nel loro

---

<sup>198</sup> Ivi, A 183, B 226; tr. it. p. 367: «perché il mutamento non riguarda il tempo stesso, ma soltanto i fenomeni nel tempo».

<sup>199</sup> Ivi, B 225; tr. it. p. 365.

<sup>200</sup> Ibidem. – Sulla cosa, cfr. *supra*, §3.

<sup>201</sup> A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, cit., p. 205. Anche se, in realtà, questi arriva alla coscienza di tale rivoluzione attraverso E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1971<sup>5</sup>, vol. II.3, pp. 777-786.

<sup>202</sup> A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, cit., p. 210. Il corsivo è di Philonenko.

<sup>203</sup> M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, cit., p. 103.

termine medio “*b*”, “*d*”, “*f*”) si connettano l’un l’altra. Il tempo, in esse, sarà sempre presente. Ne sarà *la stoffa*, visibile già solo nel fatto che le varie percezioni hanno un termine in comune (“*c*”, “*e*”, *ecc.*) che le pone sulla stessa “linea d’estensione”. Ma, dato che ora non abbiamo più a che fare con la mera posizione della sintesi che si compone in cifre (omogenee, *equivalenti*), bensì con fenomeni accentrati – con *stati* che *ineriscono* a una “determinazione”<sup>204</sup> –, il tempo non sarà più costituito, qui, in quanto successione. All’*Ablauf*, allo *scorrere* del tempo, subentrerà la *Ordnung*, un ordine o un *ordinamento della successione stessa*, che, determinandola in varie percezioni, vale a dire nel suo riferimento quale *accidente* alla sostanza, le conetterà in *un accadimento*<sup>205</sup>. Al tempo (o *nel* tempo), perciò, subentrerà *l’evento*: la *causazione* per cui le percezioni si producono nel tempo stesso, quale orizzonte universale d’essere della coscienza, l’una come determinata dalla precedente e determinante la seguente in forza della propria posizione<sup>206</sup>. Di modo che: intanto il tempo stesso troverà nell’alternarsi delle percezioni secondo il nesso causa-effetto la legge di determinazione (costituzione) del suo puro scorrere. Non vi sarà dunque affatto un tempo irrelato dalla propria determinazione. Il tempo *effettivo*, *dato*, sarà solo quello causale, perché solo questo è esperibile<sup>207</sup>. – E poi che con ciò verrà prodotto finalmente quello *zu Stande bringen*, quel “portare a consistenza”<sup>208</sup> della sintesi che la pone a *Gegen-stand*, o a oggetto.

Sebbene le istanze della sintesi viste finora siano state sufficienti a istituire infatti l’apparenza e la realtà dell’essere in un unico nesso dinamico, in un’unità invariante di cui si predica lo scorrere delle apparenze stesse, perché si dia un oggetto l’invarianza non è sufficiente. A notare la cosa è Scaravelli: «è proprio [*solo*] nella sezione sul principio di causa che Kant *comincia* l’esame dell’oggetto»<sup>209</sup> che si concluderà nella terza

---

<sup>204</sup> Cfr. KrV A 186, B 230; tr. it. p. 371. Uso “determinazione” in vece di sussistenza perché di fatto in “*abc*” il medio “*b*” rappresenta la determinazione sotto cui è sussunta “*a*”, che, sussumendo, si pone in “*c*”.

<sup>205</sup> Cfr. *ivi*, A 203, B 248; tr. it. p. 395.

<sup>206</sup> Sia sull’evento come vero oggetto (non solo della seconda Analogia: *in generale*), sia sulla determinazione delle percezioni nel tempo per la propria posizione, ha insistito straordinariamente L. SCARAVELLI, *L’Analitica trascendentale*, cit., pp. 103-120, la cui ben più ampia, significativa e testuale analisi si dà qui per sottintesa.

<sup>207</sup> Cfr. V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, cit., p. 202.

<sup>208</sup> Cfr. KrV A 148, B 187; tr. it. p. 315.

<sup>209</sup> L. SCARAVELLI, *L’Analitica trascendentale*, cit., p. 111. Il corsivo è dello stesso Scaravelli.

Analogia<sup>210</sup>. In quanto è vero, il principio di sostanza rappresenta la funzione d'unità delle apparenze – sarebbe meglio dire: *delle percezioni*. Ma perché queste si connettano l'una l'altra; perché la successione si arresti e si produca un ordinamento in essa; o ancora perché si produca la stessa relazione, è necessario che la posizione dell'oggetto sia assegnata ad altre operazioni. Come Kant confessa in un passaggio sfuggito a Scaravelli, «questa categoria [di sostanza] sta sotto il titolo delle relazioni più come *la condizione* delle stesse, che perché contenga essa stessa una relazione»<sup>211</sup>. Ora, come abbiamo visto, questa affermazione è vera fino a un certo punto: non si dà sostanza, “*abc*”, che come risultante della relazione “ $a + b = c + ab$ ”. E tuttavia è motivata dal fatto che la posizione del rapporto sostanza-accidenti non differisce in nulla, in fondo, dalla mera traduzione di “ $c + ab$ ” in “*abc*”. A essere in discussione nella prima Analogia è ancora *la percezione* – o, meglio, *l'unità* della percezione stessa. Mentre invece, perché si abbia un *Gegen-stand*, e cioè un qualcosa che si ob-pone stabilmente, deve essere prodotta *l'esperienza*.

Il punto, come Kant scrive in quelle che Scaravelli ha riconosciuto essere le pagine più importanti delle Analogie, è che il *Verstand* può «rendere possibile la rappresentazione di un oggetto in generale [...] solo in quanto esso applica l'ordine temporale [*die Zeitordnung* – i.e., la determinazione istituita dalla funzione causale] ai fenomeni e alla loro esistenza»<sup>212</sup>. Una tale applicazione avviene, continua Kant, «assegnando a ciascuno di essi, come conseguenza [*Folge*], una posizione determinata a priori nel tempo, rispetto ai fenomeni precedenti»<sup>213</sup>. La quale: *a.*, «non può essere desunta dalla relazione dei fenomeni rispetto al tempo»<sup>214</sup>, perché il tempo è mero orizzonte, che non dice ancora nulla della relazione dei fenomeni al suo interno (per quanto visto spiegando la prima

---

<sup>210</sup> Sull'importanza della terza Analogia Scaravelli aveva insistito già in ID., *Kant e la fisica moderna*, cit., p. 183 e ID., *Lezioni sulla Critica della ragion pura*, cit., p. 222 – in netta opposizione, bisogna dire, a gran parte della letteratura. Da questo punto di vista, infatti, sia A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, cit., pp. 210 sg., che E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., pp. 616 sg. nota 69, ad esempio, riducono il *Grundsatz* di reciprocità a mera combinazione delle due Analogie precedenti, senza dedicargli alcuno spazio. Mentre ha ragione L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., p. 111: «solo con l'ultimo [principio] esaminato (la reciprocità) si hanno tutte le condizioni necessarie a che l'oggetto possa esser costruito»: la vera sincronia logico-trascendentale.

<sup>211</sup> KrV A 187, B 230; tr. it. p. 371 (corsivo mio). Il passo viene citato invece rapidamente da A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, cit., p. 210, nota 69.

<sup>212</sup> KrV A 199, B 244 sg.; tr. it. p. 391. Su queste pagine ha messo l'accento, si diceva, L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., pp. 104-108, la cui ricostruzione va citata per intero per sua la precisione e per la tesi cardine, secondo cui non ci sono degli oggetti, il cui venire in relazione costituirebbe l'evento, bensì solo l'evento, che si costituisce negli oggetti (cfr. *ivi*, pp. 108-116). – Non ritengo più necessario, infine, sottolineare nel testo che si tratta dell'operazione con cui l'intelletto *rende possibile* la *rappresentazione* dell'*oggetto in generale*.

<sup>213</sup> KrV A 199, B 244 sg.; tr. it. p. 391.

<sup>214</sup> *Ivi*, A 200, B 245; tr. it. *ibidem*.

Analogia, esso è funzionale a determinare solo la percezione). E pertanto, *b.*, richiede che a determinarsi reciprocamente secondo la rispettiva posizione siano le apparenze stesse. «Di qui deriva una serie di fenomeni che, *mediante l'intelletto*, produce e rende necessario, *nella serie delle percezioni possibili, proprio quel medesimo ordine e quella costante connessione che si incontra a priori nella forma dell'intuizione interna (del tempo)*»<sup>215</sup>. Con il che il tempo risulta finalmente *istituito*. La successione si è fatta *consecuzione*, il succedere *accadere*, e cioè *succedere* delle percezioni *a...* le percezioni precedenti. Ma ciò non basta ancora.

Se nella serie delle percezioni che con questo abbiamo, “*– abc – cde – efg –*”, possiamo isolare ora infatti delle percezioni “singole”, che sono l’una causa ed effetto all’altra, perché la relazione causale si ponga è necessario che la causa stessa non passi *immediatamente* nel proprio effetto, con il che non passerebbe affatto, ma che la connessione delle sostanze sia determinata, per la continuità del tempo stesso, in modo che proprio il tempo “si continui” in esse. Nella nostra formalizzazione – lo si è visto – questo è detto nel termine comune: “*c*”, “*e*”, *ecc.* Ma la cosa può essere notata anche in modo più concreto, ad esempio rilevando che la causalità per cui *una stufa* risalda una stanza «è dovuta solo al fatto che la causa non può compiere in un solo istante il suo intero effetto»<sup>216</sup>. La stessa «successione temporale degli effetti»<sup>217</sup> dipende da questa impossibilità: dal fatto, cioè, che il tempo si continui, e frapponga tra effetto e causa infiniti tempi<sup>218</sup>. Questi saranno tuttavia pur sempre solo *nel tempo* quale loro *orizzonte*. Saranno, in tal senso, *contemporanei*, oltre che successivi. E richiederanno dunque un principio specifico della costituzione della relazione di queste identità nell’orizzonte, che è in realtà determinante non soltanto delle identità, ma a maggior ragione dell’orizzonte stesso.

Dato che, quale orizzonte, il tempo non è mai “soltanto tempo”, bensì sempre anche spazio – cioè *l'unico spaziotempo universale* in cui avvengono i fenomeni – l’affermazione della contemporaneità presupposta alla successione sarà possibile unicamente a patto di determinare, in uno, tanto l’oggetto nello spaziotempo, quanto lo

---

<sup>215</sup> Ibidem.

<sup>216</sup> Ivi, A 203, B 248; tr. it. p. 395.

<sup>217</sup> Ibidem.

<sup>218</sup> Cfr. ivi, A 208 sg., B 253 sg.; tr. it. p. 401.

spaziotempo stesso – *ovverosia lo spaziotempo in quanto oggetto*. Il suo risultato sarà una connessione costante (*durchgängig*: “continua” o tale da attraversare costantemente l’intuizione) della realtà nella percezione, i.e. delle sostanze, per cui queste, nello spaziotempo, sono reciprocamente, l’una all’altra, causa ed effetto. Sarà la determinazione conclusiva dell’aprirsi della sintesi nello spaziotempo, per cui la prima determina la propria posizione nella connessione dinamica degli esseri (dei *suoi essere*) nell’ultimo. Così che avremo, in primo luogo, l’enunciazione dell’ultima declinazione del terzo *Grund-satz*. Con le parole di Kant: «*Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung*»<sup>219</sup>. In secondo, la pro-posizione di un ordinamento dell’apertura stessa, per cui il mero “*a + b*”, che si sviluppava per le precedenti affermazioni, in “*a + b = c + ab = d + abc, ecc.*”, e in “*– abc – cde – efg –*”, si pone ora *in verità* (o in realtà: *wirklich*), come “*– B – D – F –*”: compresenza di percezioni identificate in sostanze che si possono identificare solo per la connessione tra di esse. In terzo, *l’istituzione dell’oggetto*: «del presentarsi dei fenomeni in unità, o meglio dell’*esser presente* dei fenomeni»<sup>220</sup>. E in quarto, infine, la descrizione dello *spazio logico di apparenza* – *ovverosia della Natura*.

Sebbene il «clangor di tube e squillanti metalli»<sup>221</sup> sia sempre da evitare in un trattato filosofico, e a maggior ragione in una deduzione trascendentale, è qui forse il caso di abbandonarsi. Perché ciò che abbiamo appena raggiunto non è semplicemente un pensiero dell’intelletto in mezzo agli altri. È *il vero essere*. Il *Gegenstand*: l’essere-saputo, la coscienza universale di manifestazione degli essenti – *la Natura*. Cioè quel *primo prodotto dell’intelletto, nel mentre è provocato a esercitarsi* (per fondere i due inizi della *Critica*)<sup>222</sup> che Kant chiama *esperienza*, ma che noi, oggettivamente, sappiamo essere in realtà niente di più e niente di meno del tessuto di connessioni dinamiche descritto dalle Analogie. Queste sole, come Kant scrive nei *Prolegomeni*, «sono le vere e proprie leggi della natura»<sup>223</sup>. Queste sole *sono* “l’intelletto in opera”: la *verità*, l’apertura istituita

---

<sup>219</sup> Ivi, B 256; tr. it. p. 405: «Tutte le sostanze, in quanto possono esser percepite nello spazio come simultanee, stanno fra loro in un rapporto d’azione reciproca costante».

<sup>220</sup> L. SCARAVELLI, *L’Analitica trascendentale*, cit., p. 145.

<sup>221</sup> Id., *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, cit., p. 451.

<sup>222</sup> Cfr. KrV A 1; tr. it. p. 75, nota e ivi, B 1; tr. it. p. 69. Sui “due inizi”, cfr. invece M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., pp. 17-22.

<sup>223</sup> *Prol*, Ak IV, 307; tr. it. p. 125. Affermazione in cui Kant condensa la ben più ampia e significativa chiusura sulle Analogie di KrV A 215-218, B 262-265; tr. it. pp. 411-415.

nell'esercizio delle sue funzioni. Queste sole, ancora, concludono infine «il nostro compito [nel Sistema dei Principi]: esporre in congiunzione sistematica i giudizi che l'intelletto porta effettivamente a priori a statuizione sotto questa precauzione critica»<sup>224</sup>. In un movimento che dipende sì da tutte le altre precedenti affermazioni matematiche della coscienza. Ma che porta a distinguere la “dinamica” del pensiero dalla sua “*mathematica*”, perché la prima più dell'ultima dice il discorrere sintetico nel tempo, che qui trova il proprio ordine e si produce “veramente”. – Il «contrappunto addirittura a sette voci»<sup>225</sup> di cui parlava Scaravelli (tempo, spazio, Assioma, Anticipazione, sostanzialità, causalità e reciprocità) si realizza perciò nella determinazione oggettiva d'uno spaziotempo repleto di sostanze. È *cantato*, quasi, ben al di là del limite imposto dalle parole rispetto a suoni e melodie, nella stessa enunciazione della terza analogia – a condizione che se ne esplicitino i termini e si vedano: nelle sostanze, le realtà nel tempo secondo i loro indefiniti gradi; nello spazio, lo spaziotempo in generale nel suo schiudersi, quindi le forme della sensibilità assieme al loro Assioma; e nella *Wechselwirkung* tanto il nesso causale quanto il principio di reciprocità, auto-comprensivo.

Sembra raggiunto con questo tutto ciò che la *Critica* permette: «*die Land der Wahrheit*», «la Terra della Verità»<sup>226</sup>, a cui non occorre aggiungere altro e di cui la ragione critica *deve* appagarsi. In effetti, è Kant stesso che avalla quest'interpretazione – sia asserendo che i tre Postulati del pensiero empirico non dicono nulla dell'oggetto<sup>227</sup>, sia sottolineando l'atteggiamento negativo della critica rispetto alle idee, le cui pretese essa deve limitare<sup>228</sup>.

L'individuazione di “sole” sette voci sembra dunque sufficiente a descrivere il puro Λόγος: nulla di oggettivo, di *positivo*, sembra rimanere al di là di quelle. E tuttavia: in che modo il “soggetto” – *il pensare stesso* – si determina in relazione alla propria produzione? Usando una definizione kantiana della modalità scarsamente notata, in che

---

<sup>224</sup> Ivi, A 148, B 187; tr. it. p. 315: «unser Geschäfte: die Urteile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen».

<sup>225</sup> L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., p. 17.

<sup>226</sup> KrV A 235, B 294; tr. it. p. 451.

<sup>227</sup> Cfr. ivi, A 219, B 266; tr. it. p. 417; o ancora ivi, A 74, B 99 sg.; tr. it. p. 199 e ivi, A 234, B 287; tr. it. p. 441.

<sup>228</sup> Cfr. KrV, B XXIV, 25; tr. it. risp. pp. 45, 103, dove Kant insiste sull'utilità meramente negative della critica per la teoresi; o, ancora, ivi, A 297 sg., B 354; tr. it. p. 533, per la funzione negativa della Dialettica, e ivi sulla mera regolatività delle idee, ivi, A 642-651, B 670-679; tr. it. pp. 925-937. Ma anche e soprattutto *Prol*, Ak IV, 331; tr. it. p. 177 dove Kant, contrariamente a tutto quello che vedremo, arriva a dire che le idee sono «completamente superflue», persino, «per l'uso dell'intelletto riguardo all'esperienza».

rapporto si pone il tempo prodotto nei confronti della totalità del tempo, e cioè del suo orizzonte<sup>229</sup>? Nel costituire il modo in cui l'oggetto può essere determinato «in relazione alla facoltà conoscitiva»<sup>230</sup>, i principi modali si impongono come necessari allo stesso titolo degli altri *Grundsätze*. Dicono *altre tre voci* di quello che si potrebbe dire il *Grundbaß*, il “basso fondamentale” della *determinazione soggettiva*, l'*armonia*, che dà rilievo alla *determinazione stessa*, alla *melodia*<sup>231</sup>. Le quali tuttavia, a loro volta, non solo sono ancora insufficienti per la comprensione del soggetto; ma insieme alle Analogie richiedono che la determinazione del “soggetto” sia proseguita in modo tale da dare un ordine all'ordinamento stesso.

In questione, in questo caso, sono *le idee*. Per introdurre le quali, ora, è opportuno fare un passo a lato e leggere Melandri. Sebbene infatti abbia ragione Ferrarin, e la rimozione della Dialettica e della Dottrina del metodo sia un vizio di quasi tutte le interpretazioni di Kant, che con ciò riducono l'intero della ragione a una sua parte, l'intelletto<sup>232</sup>, ai fini della nostra ricostruzione, volta all'empirico, una descrizione accurata del Sistema delle Idee e della Dialettica trascendentale è superflua. Ciò che per noi è essenziale è la dimostrazione della loro necessità nell'atto stesso di determinazione dell'oggetto, e dunque la spiegazione della funzione *positiva* che riconosce alle idee la prima *Critica*. Si tratta di spiegare in che senso *e perché* la ragione debba determinare l'intelletto allo stesso modo in cui questo determina il dato dei sensi<sup>233</sup>. Cosa che non può essere mostrata a

---

<sup>229</sup> Cfr. KrV B 184; tr. it. p. 311. Mi sembra questo l'unico senso in cui si può parlare, come fa V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 226-241 di un Io “totale” e di un “Io prospettico” – e cioè *non* come corrispettivi del problema tutto/parti posto dalla *Dissertatio*, della relazione tra l'interno dell'orizzonte e l'orizzonte stesso, bensì in senso meramente “logico”, come riferimento dell'operazione a sé nel momento in cui avviene. Questo è riferimento del pensiero al pensare, dei vari, dati pensieri alla loro *Vermögen*. Ch'è certo quanto costringe a saltare alla totalizzazione razionale, ma che non per questo può o peggio deve portare a intendere in senso dialettico già la stessa Deduzione, pena l'intendere in senso e con categorie *metafisiche* l'intera struttura *logico-trascendentale* descritta dalla *Critica*. – La vera differenza tra la *Dissertatio* e la prima *Critica* sta qui, in quello che non è, come sostiene Vitiello un passaggio (cfr. *ivi*, p. 191), ma una vera e propria *rottura* tra la fase precritica e quella critica. Rottura per cui, mentre nel '70 Kant ha ancora davanti le parti e il tutto, nell'81 non si occupa che di condizioni, operazioni, *comprendibili* secondo la relazione parti/tutto solo dialetticamente.

<sup>230</sup> *Ivi*, A 219, B 266; tr. it. p. 417.

<sup>231</sup> Trago il concetto di *Grundbaß* e l'immagine della relazione tra armonia e melodia da A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, vol. II, a cura di A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972<sup>3</sup>, pp. 304-307; tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2010<sup>2</sup>, pp. 513-517.

<sup>232</sup> Cfr. A. FERRARIN, *The Powers of pure Reason*, cit., pp. 6, 278.

<sup>233</sup> Cfr. KrV A 302, B 359; tr. it. p. 539 e *Prol*, Ak IV, 331 sg., 349 sg.; tr. it. p. 179, 219-221; esposizione, quest'ultima, cui faremo riferimento, di preferenza, perché più concentrata e attinente al nostro scopo.



partire dalla ragione stessa, ma che ha la sua necessità nella già discussa operazione intellettuale.

Se si prendono infatti le Analogie nel loro insieme e le si considera in quanto istituzione dell'ordine *del tempo*, rilevando, come facevamo rispetto alla sostanza, che il tempo, nonostante la sua posizione a oggetto, continua a scorrere (meglio sarebbe dire: rilevando che *la sintesi* resta pur sempre iterativa), è facile vedere che qualsiasi determinazione prodotta all'interno del suo decorso non potrà mai essere davvero stabile, *gegen-ständlich*, contra-stante, ma verrà immediatamente diluita nella e dalla infinità del tempo stesso.

Dal punto di vista logico-formale una dimostrazione di quest'impossibilità si trova, dicevamo, già in Melandri. Il quale, nell'analizzare la forma analogica in generale, con una chiarezza straordinaria nota che è possibile passare dal *giudizio* analogico, «poniamo,  $x/b = c/d$ »<sup>234</sup>, all'*inferenza* analogica, e cioè riportare i quattro termini in gioco, per esprimere l'incognita, «all'equazione  $x = cb/d$ »<sup>235</sup>, solo a costo di ridurre il giudizio analogico a *categorico*<sup>236</sup>, e di riformulare il rapporto logico espresso nel primo «in un unico predicato relazionale»<sup>237</sup>. Questo viene assunto con ciò come «concetto di base»<sup>238</sup> della logica, ormai relazionale, di contro al quale diventa necessario «considerare il normale predicato attributivo come suo caso particolare, o addirittura “degenerato”, in senso matematico»<sup>239</sup>. E ciò con la tremenda conseguenza, *per Melandri*, di far esplodere e la stessa logica e il giudizio. «Se il principio relazionale fosse adottato sul serio, – continua, infatti, – ciò renderebbe impossibile la chiusura della proposizione, e quindi l'esercizio stesso della facoltà di giudizio»<sup>240</sup>, perché diventerebbe arbitrario pensare che il concetto di base sia monadico o diadico o tetradico, dato che ognuno potrà essere inteso come caso del seguente – «fino a ricomprendere in ogni predicato tutto l'universo di discorso»<sup>241</sup>. Il risultato, tanto netto quanto inevitabile, è allora che «in tal modo ogni

---

<sup>234</sup> E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., p. 316.

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> Sulla distinzione giudizio categorico/analogico per Melandri, cfr. nel complesso ivi, pp. 313-317.

<sup>237</sup> Ivi, p. 316.

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> Ibidem. Il riferimento polemico di Melandri su questo punto è S.K. LANGER, *An Introduction to Symbolic Logic*, Dover, New York 1967<sup>3</sup>.

<sup>240</sup> E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, cit., p. 316.

<sup>241</sup> Ibidem.

funzione proposizionale diventa *un taglio arbitrario, una parte non-indipendente del tutto*<sup>242</sup>. Per essere ancora più chiari, che «ogni proposizione degenera inevitabilmente in ellissi, allusione e anacoluto»<sup>243</sup>. Di modo che o si traggono le conclusioni di Melandri: che il giudizio categorico e quello analogico vanno distinti; che l'ultimo non può essere inteso come un'inferenza, e che una *logica* relazionale è di fatto inconsistente, perché relazionale è solo *l'analogia*. Oppure, nel caso in cui ci troviamo noi con Kant, si ammette una facoltà "comprensiva"<sup>244</sup> a cui demandare l'esercizio di quel taglio, in modo che esso risulti se non necessario (nel senso di "non arbitrario": è sempre arbitrario), come minimo coerente.

La funzione della ragione e delle idee è questa. Entrambe servono alla costituzione dell'esperienza perché la traduzione dello scorrere del tempo *in una percezione* chiede, per la prima Analogia, che la relazione analogica dell'essere nel tempo, " $a + b = c + ab$ ", in quanto *posizione* del giudizio, sia *intesa* come *categorica*. Abbiamo con ciò, riassunta in "*abc*", esattamente quella stessa equazione " $x = cb/d$ " che per Melandri fa esplodere la logica e il giudizio. A cui si aggiungono inoltre lo scorrere del tempo ordinato nella causalità, e il fatto che la determinazione d'una percezione viene prodotta soltanto dalla posizione che occupa nella serie delle percezioni occorse. Questa, per l'Assioma, *essendo tempo*, sarà continua, fluente, *infinita*. Così che la determinazione oggettiva, se assegnata unicamente al *Verstand*, sarà impossibile. Senza un punto fisso nella serie, senza qualcosa di individuato "a prescindere dalla individuazione" (un non-senso – o, meglio, *una cosa in sé*)<sup>245</sup> sarà impossibile determinare qualunque darsi. Non vi sarebbero né le percezioni né gli io né gli oggetti. Tutto sarebbe una ripetizione interrotta della stessa sintesi, che non arriverebbe a dire nulla: qualcosa di simile a quello che Accardi ha dipinto in *Si dividono invano*. – Mentre all'inverso, non solo per Kant, ma nella nostra esperienza più evidente la determinazione si dà e si dà "concretamente", *gegenständlich*.

---

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> Cfr. KrV A 311, B 367; tr. it. p. 549, dove Kant dice che l'intelletto intende, mentre la ragione comprende.

<sup>245</sup> Faccio qui riferimento alla *Ding an sich* solo per rilevare che in questo contesto – vale a dire per la posizione della necessità della ragione – la cosa in sé non ha alcun ruolo, ma sorge al più, come controparte intellettuale del progresso, per evitare che ci si perda nei sogni della ragione stessa. La cosa è sostenuta da Kant in più occasioni, specie nell'Antitetica della ragione, ivi, A 498 sg., B 526 sg.; tr. it. pp. 743-745, dove questi rileva che, se nella coscienza avessimo a che fare con cose in sé, il regresso all'infinito non sorgerebbe affatto. Data una causa, sarebbe dato immediatamente l'effetto. Per cui è *la sintesi del tempo* a richiedere la ragione. E cioè, complessivamente, la sua istituzione.

Ciò è possibile perché il riferimento alla totalità del tempo contenuto nelle categorie modali porta la costituzione del tempo stesso data nelle Analogie a ritornare su se stessa. Sorgono allora tre ulteriori operazioni, *totalizzanti*, per cui *il pensare, comprendendo se stesso*, arriva a organizzare la produzione dell'ordine del tempo riferendola a un ipotetico (perché soggiacente alla costituzione stessa) *concetto totale*: l'Io, il mondo o Dio – a seconda che la connessione sia assolutizzata secondo i tre diversi modi delle Analogie<sup>246</sup>. Ingenerando così senz'altro la posizione indipendente della facoltà-ragione e la sua dialettica trascendentale: perché il riferimento a un oggetto dell'idea è essenzialmente equivoco, dato che il suo vero "oggetto", l'operare, *il concetto*, non è che nell'operazione, quindi *nell'oggetto*<sup>247</sup>. Ma questo in un movimento nondimeno *fondamentale* all'istituzione dell'esperienza, in quanto, senza la totalizzazione dell'intelletto provocata dalla ragione, il pensiero si ritroverebbe senza un principio di coerenza, come scrive Kant, «per portare *l'uso* del nostro intelletto a *compiuta unanimità*»<sup>248</sup>. E con ciò privo di quella «particolare forma d'unità, vale a dire quella di un sistema, *senza la quale la nostra conoscenza non è che Stückwerk, opera frammentaria*»<sup>249</sup>.

Il punto – per citare altri due brani dei *Prolegomeni* tra i meno noti, eppure tra i più importanti – è da ultimo che i *Grund-sätze* «servono soltanto, per così dire, *a sillabare i fenomeni per poterli leggere come esperienza* [Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können]»<sup>250</sup>; mentre di contro a questi (o meglio: *prodotta dalla loro stessa operazione*) rimane sempre un'esperienza che *«ist selbst nichts anderes als*

---

<sup>246</sup> Cfr. ivi, A 304, B 361; A 323, B 379; A 333-335, B 390-392; tr. it. risp. pp. 541, 563, 577-579. – Per il concetto kantiano di "ipotesi", cfr. ivi, A 773, B 800; tr. it. p. 1093 e *Logik*, Ak IX, 84; tr. it. p. 77.

<sup>247</sup> Cfr. *Prol*, Ak IV, 350; tr. it. p. 221. – Sorvolo qui, come dicevo, su tale posizione indipendente della facoltà-ragione non perché essa sia irrilevante: all'inverso è *il proprio* della *Ragion pura*. Ma perché una sua considerazione è marginale per il *nostro* oggetto. Per dire la cosa nel modo più brutale possibile, qui ci interessa solo *il margine di corrispondenza* di essere e pensiero, l'istituzione del primo da parte dell'ultimo – non la rottura della loro identità. In tal senso, la Dialettica può essere in questa sede tralasciata. Ma con una precisazione fondamentale: che cioè, sebbene la nostra prospettiva possa far sembrare l'affermazione dell'identità di essere e pensiero nel *Bewußtsein*, nondimeno ha ragione G. SIMMEL, *Cos'è per noi Kant?*, tr. it. di F. Valagussa, Castelvecchi, Roma 2016, p. 52, che rileva che per la critica «viene reciso ogni filo mediante cui i metafisici credevano di legare insieme in un'armonia arcana il pensare e l'essere». La Dialettica dimostra questo: «per la prima volta, che il nostro conoscere corre continuamente lungo un abisso» (ivi, p. 56). La domanda è: quale? Di contro a buona parte delle interpretazioni, risponderei: quello *della ragione* – vale a dire non *dell'essere*, che è qui nostro compito mostrare essere *completamente* istituito dal pensare, bensì *del pensiero stesso*. La Dialettica, come la *Critica della ragion pratica*, mostra che è *il pensiero* a essere "più" dell'essere. Capovolgimento, quest'ultimo, che è in assoluto il più importante che abbia prodotto il criticismo. Ma che, ribadiamo, non è oggetto del presente studio.

<sup>248</sup> Ivi, 349; tr. it. ibidem (corsivi miei). Stessa affermazione si trova in KrV A 305, B 362; tr. it. p. 543.

<sup>249</sup> *Prol*, Ak IV, 349; tr. it. p. 221 (corsivi miei).

<sup>250</sup> Ivi, 312; tr. it. p. 137.

*eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen*»: che «non è essa stessa nient'altro che una continua con-fusione (sintesi) di percezioni»<sup>251</sup>.

Se questa vuole dunque porsi come *un testo*: articolarsi, avere una *durchgängige Einhelligkeit* (per così dire, una “piena leggibilità”), e *distinguersi in parole*; ancora: se non vuole ripetersi a singhiozzo, per poi riprecipitare in sé, come nel dipinto della Accardi, senza arrivare a dire nulla e a *essere-saputa* – alla costituzione stessa dell'intelletto, all'«essenza dell'esperienza»<sup>252</sup> sarà necessaria la posizione di uno (la ragione stessa) o più principi (*Prinzipien* in questo caso: le idee) che *regolino* la *sillabazione* in modo da introdurre spazi e pause. Da far vedere il bianco che rimane tra una parola e l'altra. Dando ordine in primo luogo alla parola stessa, alla stessa individuazione delle sostanze; e poi alle frasi, alle pagine: alla lettura continua e *strutturata* dell'essere – e cioè *all'oggetto*.

In questo senso, per citare Zecchi, bisogna intendere la ragione come «la condizione stessa perché l'intelletto possa funzionare»<sup>253</sup>, a cui già «lo schematismo dell'intelletto [come dire: la traduzione in operazione delle categorie espressa nei *Grundsätze*] rinvia per la sua attuazione»<sup>254</sup>. Abbiamo con ciò un complesso non di sette, ma di  *tredici* voci – sette *melodiche*, oggettive, e sei *armoniche*, soggettive (tra le ultime manca ancora “il principio che il giudizio è a se stesso”, per cui alla fine della nostra costruzione vedremo che, in realtà, sono *quattordici*: sette e sette)<sup>255</sup> – che, *assieme* (*ad-simul: sincronicamente*), istituiscono l'esperienza, e in generale, giocando con la polivocità del termine, “costituiscono” il puro Λόγος: *i.e., la Ragion pura*. Con ciò si è prodotto anche il concetto kantiano di esperienza, che adesso si potrebbe riassumere dicendo che:

---

<sup>251</sup> Ivi, 275; tr. it. p. 49. Su questa definizione, per la sua importanza, mi sono trovato a mettere l'accento già più volte, in A. BRANCA, *Il passaggio all'intuizione*, cit., p. 42.

<sup>252</sup> Cfr. *Prol*, Ak IV, 308; tr. it. p. 127, dove Kant, per essere precisi, parla della «*Vermögen zu urteilen*», della capacità di giudicare (e cioè della possibilità del pensiero di operare), dicendo che «*das Wesen der Erfahrung in absicht auf den Verstand ausmacht*»: che «costituisce l'essenza dell'esperienza riguardo all'intelletto», in un senso che mi sembra ripreso da H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., p. 218; tr. it., p. 225.

<sup>253</sup> S. ZECCHI, *La fondazione utopica dell'arte*, cit., p. 38.

<sup>254</sup> Ivi, p. 39. Ma cfr. anche ivi, p. 41, dove del tutto correttamente, a mio parere, Zecchi precisa che l'idea «non può venire considerata una forma estranea all'esperienza». Il problema emergerà solo nell'*Opus*: propriamente non si dà mai esperienza, bensì sempre soltanto *un* nesso articolato, fluido e relativo di percezioni, in cui l'esperienza resta «un tentativo asintotico [*ein asymptotischer Versuch*]» (OP, Ak XXI, 93; tr. it. p. 370; in generale, cfr. ivi, Ak XXII, 497 sg.; tr. it. p. 227).

<sup>255</sup> Aggiungo qui, in nota, la presa di coscienza di un fatto che ha nell'essenza (“organica”) della ragione stessa il proprio fondamento: cioè che i quattordici “principi” sono speculari. Cogliendo l'occasione per enunciarli complessivamente: tempo, spazio, Assioma, Anticipazione, sostanza, causa, reciprocità – possibilità, effettività, necessità, Io, mondo, Dio, Giudizio.

*esperienza è la sintesi continua delle percezioni, in cui il pensare stesso si produce, una volta provocato a esercitarsi, come nesso dinamico delle realtà nel tempo (cioè come natura, come coscienza) organizzato secondo il principio d'unità del pensare stesso.*

La prima parte della nostra deduzione dell'empiria, la deduzione dell'istituzione logica dell'essere, è perciò conclusa.

### **§11. Forma e formalismo della ragione: la sensazione, l'anticipazione e l'Anfibolia dei concetti della riflessione**

Prima di passare dall'istituzione logica dell'essere alla costruzione della natura particolare, e cioè a quella che Kant chiama "fisiologia della ragione", sono necessari ancora un approfondimento e una annotazione concernenti entrambi il modo in cui il pensiero "si fa presente" l'essere, e nello specifico: il primo, il concetto kantiano di materia; e la seconda, la differenza di statuto sottintesa alla distinzione delle strutture del puro Λόγος in matematiche e dinamiche, oggettive e soggettive. L'obiettivo è, con questo, di tirare le somme di quanto visto finora. Innanzitutto recuperando adesso, dopo la deduzione dell'istituzione logica, il problema logico-trascendentale stesso e la sua riacquisizione tentati nei Cap. I-II. E in tal modo cercando inoltre di chiarire lo statuto che dev'essere riconosciuto alle strutture che in quella deduzione sono state istituite.

Ora, per introdurre il primo (l'approfondimento sul concetto kantiano di materia) senza dar luogo a una discussione eccessivamente estesa, è forse il caso di fare un salto dalla prima *Critica* all'*Opus postumum* e di volgersi a quella pagina del *Konvolut I* che Duque ha a ragione scritto che «può essere considerato come il suo [di Kant] testamento filosofico (testamento scritto, molto significativamente, da un altro)»<sup>256</sup>.

Si tratta di un brano degli ultimi frammenti, spesso lapidari e ripetitivi, in cui Kant ricopia a mano e per intero un brano della lettera XIX *Sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, nel quale questi, sulla scia della filosofia kantiana, definisce lo «*endliche Geist*», lo «spirito finito», come «*derjenige, der nicht anders, als durch Leiden thätig wird*»: come «quello che non diviene attivo se non patendo», e che, «*nur insofern er Stoff*

---

<sup>256</sup> F. DUQUE, Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile, «Il Pensiero», XXXIII, 1-2, 1993, p. 20.

*empfängt, handelt und bildet*», – «unicamente in quanto riceve materia, agisce e forma»<sup>257</sup>. Il brano continua con l'individuazione, da parte di Schiller, di un "impulso verso la forma" e di uno "verso la materia", la cui coesistenza «può certo mettere in imbarazzo il metafisico, non però il filosofo trascendentale»<sup>258</sup>. In buon spirito critico, Schiller scrive, infatti, che «questi non si prodiga affatto di spiegare la possibilità delle cose, ma si accontenta di fissare le cognizioni da cui viene concepita la possibilità dell'esperienza [*aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird*]]»<sup>259</sup>. Abbiamo con ciò una presentazione della prassi critica, la cui attinenza fa capire il motivo per cui Kant abbia deciso di ricopiare l'intero brano – e tuttavia, agli occhi di Kant, ancora in un certo qual modo insufficiente.

Sebbene infatti, fino all'ultima frase che abbiamo riportato, l'intervento kantiano si fosse limitato alla mera sottolineatura di termini schilleriani che dovettero sembrare a Kant particolarmente "felici" (ad esempio, "impulso verso la forma" e "verso la materia"), nel definire la pratica critica Kant sente di dover specificare ulteriormente la ragione per cui il filosofo trascendentale non è un metafisico col dire che egli non fissa, come scrive Schiller, le nozioni della possibilità dell'esperienza, bensì, per un singolare raddoppiamento, le «cognizioni [il termine usato già dallo stesso Schiller è *Kenntnisse*] da cui viene concepita la possibilità della possibilità dell'esperienza [*die Möglichkeit der Möglichkeit der Erfahrung*]]»<sup>260</sup>. Quest'ultima diviene dunque il vero oggetto della critica della ragione in generale. In un senso che è opportuno chiarire, intanto in rapporto alla struttura del puro Λόγος appena descritta; e poi rispetto alla posizione del problema critico come problema del concetto e del *Bestimmungsgrund* presentata nel §6. Ciò è possibile attraverso la discussione di due punti. E cioè, in primo luogo di quel *fatto* da cui siamo partiti nella deduzione precedente, dall'*ammissione: che si dia un atto di pensiero*

---

<sup>257</sup> Tutti i passaggi citati si trovano, di seguito e con qualche omissione da parte della nostra citazione, in F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, in *Schillers Werke, Nationalausgabe*, a cura di J. Petersen et al., Böhlau, Weimar 1943 s., vol. XX, p. 371; tr. it. *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007, p. 165. La copia di Kant del passo si trova invece in OP, Ak XXI, 76; pagina assente nella tr. it., e citata solo nell'*Introduzione* di V. MATHIEU a essa: ivi, pp. 48 sg. Un'ultima cosa è degna di nota: e cioè che – per quanto mi è noto – solo Duque si è accorto che la pagina in questione è una lunga citazione dalle *Lettere* di Schiller. Per il resto, non si trova menzione della cosa né nelle note di Lehmann in Ak, né nella tr. it. cit. o nel testo di Mathieu, né tanto meno nella tr. fr., in cui il brano è riportato alle pp. 289 sg. e anche ampiamente commentato da Marty, ivi, pp. 369 sg., note 722-724. Nella tr. ing. è omissso.

<sup>258</sup> F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, cit., p. 371; tr. it. p. 165.

<sup>259</sup> Ibidem.

<sup>260</sup> OP, Ak XXI, 76. Il corsivo è di Kant.

(che si è ripresentata, nel corso della deduzione, altre due volte: nella ripresa dell'incipit della *Critica*, e nella definizione conclusiva di esperienza)<sup>261</sup>. E in secondo, invece, attraverso una spiegazione più precisa del modo in cui è compresa propriamente la posizione del pensare. Vale a dire soffermandosi con più attenzione sull'Anticipazione della percezione.

Che il pensiero debba essere «zur *Ausübung erweckt*», «provocato a esercitarsi»<sup>262</sup> (o *attuato*), può essere considerato come uno degli assunti fondamentali della critica. Ne è testimonianza l'insistenza kantiana, ricorrente tanto nella Dottrina del metodo quanto negli *Anfangsgründe* e già vista nel Cap. II, sul fatto che non si può costruire l'esistenza e che il *Dasein* deve già sempre essere dato<sup>263</sup>. Da tale assunto dipendono la limitazione della filosofia trascendentale alla spiegazione delle *Bedingungen* e il suo orientamento preliminare a partire dal concetto. Al punto che, non solo si può rinvenire in esso ciò che vi è di più proprio nella filosofia di Kant, che «ne definisce la posizione all'interno della storia della filosofia»<sup>264</sup>, e che distingue Kant tanto dagli idealisti successivi quanto da coloro che lo hanno preceduto, come sostiene Vitiello<sup>265</sup>. Ma che bisogna più ancora intendere la presa d'atto del fatto del pensare (della sensibilità, della *sensazione*) come il vero e proprio inizio della filosofia trascendentale critica.

Oltre che dal punto di vista storico, per cui essa può essere considerata per così dire come “la prima parola di Kant” – che nella *Allgemeine Naturgeschichte* gridava: «*datemi la materia e io vi costruirò un mondo!*»<sup>266</sup> –, da questa ammissione ha origine teoreticamente (*e propriamente*), infatti, la stessa *Critica*. Giacché, se s'individua l'atto di nascita di quest'ultima nella formulazione della distinzione tra fenomeni e noumeni e nell'attribuzione di un ruolo positivo ai sensi, è allora nella *Dissertatio* del '70 e nella definizione di spazio e tempo come forme del sentire che va fissato il suo concepimento.

Ora, come abbiamo visto nel corso della deduzione e, nello specifico, nel passaggio dall'Assioma all'Anticipazione, le “sole” forme dello spaziotempo non sono ancora

---

<sup>261</sup> Oltre alla chiusa del precedente paragrafo, cfr. *supra*, nota 222.

<sup>262</sup> KrV B 1; tr. it. p. 69.

<sup>263</sup> Per un ulteriore riferimento, al cuore della stessa *Critica*, KrV A 179, B 221; tr. it. p. 359.

<sup>264</sup> V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., p. 143.

<sup>265</sup> Cfr. *ivi*, p. 150.

<sup>266</sup> TH, Ak I, 230; tr. it. p. 47. Si noti che subito Kant traduce tale affermazione con: «*gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll*», «datemi la materia, e io vi mostrerò come da essa deve generarsi un mondo». – Sulla sua importanza, cfr. sempre V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 143-153.

sufficienti a dire la “passibilità all’essere”. La vera materia, quella della sensazione – la vera *posizione del pensiero* – sfugge a quello spaziotempo in cui si mette in forma e richiede un’affermazione fondamentale a sé. Intanto perché lo spaziotempo è sempre *esteso*, mentre la posizione è complessiva, *puntuale*. E poi perché le forme del sentire restano pur sempre *solo forme*. Di contro al *dato*, l’intuizione, occorre dunque ammettere, per la distinzione già sostenuta, un *darsi*, un mero esserci del pensare il cui “impatto” dà luogo alle forme stesse. Ma questo deve essere comunque affermazione *del pensare*. Al di là del fatto che la sensazione si pone con un proprio *Grundsatz*, il punto è innanzitutto che essa non può in alcun modo essere intesa come un alcunché di “esterno”, o di “altro” dal pensare stesso. È la *sua* posizione, la *sua* impressione, data, come notava già Aristotele, sempre *all’interno*<sup>267</sup>, e perciò *immanente* all’orizzonte logico. Nella misura in cui è *il pensare* a essere affetto, l’affezione stessa deve essere *un pensiero*. Con il che, dato che il pensiero è *forma*, – di qui il *Grund-satz* – è resa necessaria anche una forma originaria della (o “condizionante” la) materia stessa.

La scelta del termine “anticipazione” per definire questo *Grundsatz*, su cui non ci siamo soffermati in precedenza, dipende da questo. «Ogni conoscenza mediante la quale posso conoscere e determinare *a priori* ciò che appartiene alla conoscenza *empirica*, posso chiamarla un’anticipazione»<sup>268</sup>: nel senso di Epicuro, cui Kant si ricollega subito, una *πρόληψις*. Essa – come Kant specifica – dipende dal fatto che anche nella sensazione (che è «propriamente ciò che non può mai essere anticipato»<sup>269</sup>, in quanto *deve* essere data) può essere trovato «qualcosa che si possa conoscere *a priori*», che la definisce «*come sensazione in generale*»<sup>270</sup>. Essendo la sensazione impressione, questo qualcosa sarà la forza, meglio: *l’intensità* con cui la sensazione si imprime nella coscienza – e cioè il *grado*, abbiamo visto. Di modo che, da un lato, avremo in questa anticipazione (*formale*) della materia ciò che nel senso più eminente merita il nome d’anticipazione, «giacché anticipare l’esperienza proprio in ciò che riguarda la materia, la quale può essere attinta

---

<sup>267</sup> Cfr. ARST., *An.*, III 2, 425b 25-27; tr. it. p. 195, che muove però da una prospettiva empirica, e pertanto, dopo aver scritto che «l’atto del sensibile e del senso sono il medesimo e unico atto», aggiunge «ma la loro essenza non è la stessa».

<sup>268</sup> KrV A 166, B 208; tr. it. p. 343 (corsivi miei).

<sup>269</sup> Ivi, A 167, B 209; tr. it. ibidem.

<sup>270</sup> Ibidem.



soltanto dall'esperienza stessa, sembra essere qualcosa di sorprendente»<sup>271</sup>. Mentre dall'altro avremo una corrispondente limitazione del suo senso, per cui nel grado è istituita a priori solo *la forma* della sensazione – la sensazione *in generale*, in quanto tale – al di fuori e al di là della quale rimane, dunque, l'inafferrabile e assolutamente a posteriori darsi delle sensazioni.

«La *qualità* della sensazione è sempre meramente empirica, e non può affatto essere rappresentata a priori (per esempio i colori, il gusto, ecc)»<sup>272</sup>. Per la *Critica*, essa viene dai sensi<sup>273</sup>. Rappresenta un a posteriori che è quasi il riempimento delle forme condizionanti l'esperienza, che queste non possono prodursi. E ciò secondo una distinzione di livelli ch'è sì corretta alla sua fonte, rispetto al mero esserci del pensare, al suo *Dasein*; ma che, per recuperare una chiave di lettura che Hyppolite applica a Hegel, non è perciò legittimata a sostenere che esterno all'orizzonte logico sia anche il *Sinn*<sup>274</sup>.

Il punto – per essere il più netti e chiari possibile – è che anche il nero delle lettere che adesso vedo è una determinazione, *una forma*. Per riprendere Lyotard, come ogni *timbro*, come ogni particolare *e persino singola* “qualità empirica”, esso è *un dato* che «sembra sfuggire alla determinazione da parte del concetto»<sup>275</sup>, e tuttavia deve essere riconosciuto come concetto anch'esso. In quanto *pensato*, non è che *un pensiero*. È pur sempre *un risultato del pensare*: per applicare all'impressione ciò che Kant scrive dello spaziotempo, «*il modo in cui l'animo è affetto dalla propria attività*, vale a dire da questo

---

<sup>271</sup> Ibidem. Sulla “stranezza” dell'anticipazione Kant torna anche ivi, A 175, B 217; tr. it. p. 353.

<sup>272</sup> Ibidem.

<sup>273</sup> Cfr. ivi, A 20, B 35; tr. it. p. 115.

<sup>274</sup> Cfr. J. HYPPOLITE, *Logica ed esistenza*, tr. it. con testo francese a fronte di S. Palazzo, Bompiani, Milano 2017, pp. 134-179. Il fatto che qui si sia recuperata una chiave di lettura che il suo ideatore applicava a *Hegel* non può esser ritenuto casuale, ma è indice della stessa direzione teoretica – e del problema – in cui la nostra ricostruzione sta già precipitando. Alla fine della nostra costruzione sarà infatti Hegel a tornare; Hegel a rappresentare, con, per e contro Kant il vero termine di confronto. Sarà problema, allora, proprio quell'identità di senso o di orizzonte che accomuna la logica trascendentale e il Logico hegeliano che avevamo guadagnato nel §3. Secondo una *prossimità* che questo riferimento a Hyppolite rende visibile sin da ora; ma che non sfocia in identità, perché il punto di massima tangenza delle due logiche rappresenta anche quello di massima distanza. Nel momento in cui in Hegel si parla infatti di *Dasein* e *Sinn*, bisogna dire che il *Dasein* è già da sempre *aufgehoben*, tolto nell'orizzontalità del *Sinn*. Per la dialettica non c'è accadere che non sia aperto in orizzonte, non c'è esserci che non abbia *sense* – perché posizione dell'assoluto stesso (cfr. PhG, W III, 589 sg.; tr. it. p. 530). Mentre per Kant, viceversa, proprio il fatto che il *Dasein* sia dato già da sempre compreso in un *Sinn* significa la sua continua e costante sottrazione alla sua stessa comprensione. – La cosa verrà mostrata nel prosieguo in riferimento al problema della Anticipazione. Mentre per quanto riguarda nello specifico il rapporto Kant-Hegel su questo punto, mi permetto di rinviare ad A. BRANCA, *Il passaggio all'intuizione*, cit.

<sup>275</sup> J.-F. LYOTARD, *L'inhumain*, cit., p. 167; tr. it. p. 200.

porre la sua [*ihrer*: della *Tätigkeit*, dell'attività] rappresentazione, quindi da se stesso»<sup>276</sup>. In un senso talmente pervasivo da doversi estendere dalla determinazione trascendentale alla stessa presentazione effettiva dell'esperienza.

Perché una qualsiasi *datità* – già *percezione* – sia data: perché *ci* sia il *darsi* della sensazione, per continuare a citare Lyotard, è necessario non solo «già un trattenere, anche minimo, diversi elementi assieme»<sup>277</sup>: *l'apprensione kantiana*, «che, se così si può dire, *orla* i bordi del puro flusso»<sup>278</sup>. Bensì, più ancora, che la “vera” sensazione, quella effettiva, quella che si ritiene “*la più materiale possibile*”, venga riconosciuta come *un effetto del tutto interno al pensare stesso*, in cui questo *patisce* la propria operazione. Se qualcosa rimane “altro” dal pensare, questo sarà dunque *il pensare stesso*. Per Lyotard, *l'evento*<sup>279</sup>; per noi, *l'attuazione delle forme*, che queste non sono in grado di spiegare (e di dispiegare) da se stesse. Avremo allora, nella sensazione, l'ultima ammissione della *presupposizione* dell'atto del pensare, secondo il paralogismo visto nel §10, *all'atto in cui si pensa*. Presupposizione che può anche essere assunta, come fanno gli idealisti, in un senso *positivo*, e pertanto essere *rimossa*, a seconda dei casi: per Fichte, nello *Anstoß*, nell'urto dell'io da parte del non-io, prodotto dall'attività dell'io<sup>280</sup>; per Schelling, nel modo in cui lo spirito «trova [*findet*]» *in se stesso* «la sfera del suo libero produrre [...] ovvero, in altri termini, *la sente* [*empfindet*]»<sup>281</sup>; e infine, per Hegel, nella traduzione di questa stessa rimozione a *dialettica* dello Spirito<sup>282</sup>. Ma che da Kant viene intesa sempre *criticamente* come *Grenz-begriff*, concetto-limite *della concettualità medesima* – indicante l'impossibilità di sostenere proprio quella *Tathandlung*, quella perfetta

---

<sup>276</sup> KrV B 67 sg.; tr. it. p. 159. Ho specificato tra parentesi come leggo lo “*ihrer*” del testo, la cui traduzione comunque non cambia, di contro alla correzione suggerita da Esposito (tr. it. p. 1323, nota 54, che lo sostituisce con “*seiner*”, riferito al *Gemüt*).

<sup>277</sup> J.-F. LYOTARD, *L'inhumain*, cit., p. 171; tr. it. p. 204.

<sup>278</sup> Ibidem. Alla dinamica kantiana dell'apprensione Lyotard dedica tutta questa parte: ivi, pp. 170-172; tr. it. pp. 204-206.

<sup>279</sup> Cfr. ivi, p. 164; tr. it. p. 195, o ancora ivi, p. 171; tr. it. p. 204 – anche se la questione viene affrontata da Lyotard con più attenzione, anche rispetto a Kant, in ID., *Le différend*, cit., pp. 96-101; tr. it. pp. 86-91

<sup>280</sup> Cfr. GWL, GA I.2, 354-356; tr. it. pp. 395-399 (pagine che cito di preferenza perché qui Fichte parla per la prima volta dell'urto, e imposta la sua trattazione, che poi attraverso la Deduzione della rappresentazione, passerà alla filosofia pratica e alla dinamica sforzo-sentimento), e, al riguardo, almeno la panoramica di G. BOFFI, *Posizione e proposizione. Trattati essenziali della Grundlage di J.G. Fichte*, Saggio introduttivo a J.G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, pp. 67-78. – Anche se va detto che in Fichte resta un margine per cui la sensazione non è riassorbibile nell'orizzonte logico, che è quello del «*se A*» (GWL, GA I.2, 257; tr. it. p. 143) su cui ha edificato la sua interpretazione del pensiero fichtiano M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 93-97.

<sup>281</sup> AU, HkA I.4, 108; tr. it. p. 44.

<sup>282</sup> Cfr. PhG, W III, 82-92; tr. it. pp. 69-79, sul quale non si può non rinviare al già citato Hyppolite (cfr. *supra*, nota 266) e a J.-F. LYOTARD, *Discours, figure*, cit., pp. 27-52; tr. it. pp. 57-83.

conclusione e auto-fondazione in sé *dell'atto di pensiero*, sui cui *Fichte* ha fondato l'idealismo<sup>283</sup>.

Se questo, come ha sostenuto Dumont, può essere riassunto, allora, nella traduzione faustiana del primo verso del Vangelo di Giovanni con «*Im Anfang war die Tat*», «In principio era l'Azione»<sup>284</sup>, il punto è che per Kant proprio questa prima parola dell'idealismo, massimamente *pagana – aristotelica* – va rigettata. Dietro l'assunzione critica della presupposizione della sensazione si nasconde, anzi, in diretta opposizione alla *Tathandlung* – i.e. *contro Aristotele*, padre dell'idealismo – il capovolgimento del più importante dei principi aristotelici prodotto da Kant (e, dalla critica, in Kant stesso). E cioè di quel principio della priorità dell'atto sulla potenza che, solo, permette la fondazione della scienza<sup>285</sup>. Qui, più che nella triplice rivoluzione vista in conclusione al §9 (della priorità dell'essere sul pensare, del soggetto sul predicato, del concetto sul giudizio), sta il vero ribaltamento criticista della tradizione Occidentale: nell'affermazione per cui «non sarà la materia (o *le cose stesse che appaiono*) a stare a fondamento (come si dovrebbe giudicare secondo semplici concetti)»<sup>286</sup>, bensì la forma, la *condizione* o le potenze del pensare, «giacché la possibilità della materia stessa presuppone un'intuizione formale (spazio e tempo) come data»<sup>287</sup>.

---

<sup>283</sup> Cfr. GWL, GA I.2, 255; tr. it. p. 139 e ivi, 319 sg.; tr. it. p. 303-305 (pagine, le ultime, in cui Fichte prima definisce la materia stessa dello scambio io-non-io interno all'Io come la sua stessa attività, e poi la pone come semplice accedere), insieme a EEWL, GA I.4, 199 sg.; tr. it. p. 59, dove nega qualsiasi passività nell'Io, «perché, secondo i postulati idealistici, essa [la *Tathandlung* dell'Io] è il principio primo e supremo, al quale nulla precede da cui possa derivarle un carattere di passività»; e a ivi, 202; tr. it. p. 64: «l'insieme delle forme è la materia». Si vede qui, da un altro punto di vista, la riduzione del senso dell'Estetica trascendentale a descrizione dello spazio di ricettività *dell'io* – confermiabile, di nuovo, anche per GWL, GA I.2, 327; tr. it. p. 325: «non v'è, infatti, alcuna semplice passività nell'Io».

<sup>284</sup> J.W. GOETHE, *Faust*, tr. it. con testo tedesco a fronte di F. Fortini, Mondadori, Milano 1994, pp. 94 sg., v. 1237 – brano in cui la genesi dell'idealismo dall'Azione ha due premesse fondamentali: l'aiuto del *Geist*, dello Spirito (vv. 1225, 1237) e il l'affermazione del v. 1226, «Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen»: «mi è assolutamente impossibile [è questo il solo modo di rendere in italiano l'espressione "*Ich kann... unmöglich*"] stimare tanto alta la Parola» – il Λόγος. In entrambe, quello che si sente è il rifiuto del cristianesimo e dei suoi paradossi fondamentali: della differenza di Dio, in cui il Figlio, l'Atto, resta Parola, Potenza generata dalla Possibilità del Padre; e della creazione. Cui il riferimento al *Geist* aggiunge l'immanentizzazione del Principio, poi sancita da Hegel come verità dell'Illuminismo, per cui «il cielo discende sulla terra e vi mette radice» (PhG, W III, 431; tr. it. p. 387). – Non potrebbe essere più evidente la distanza da Kant, che proprio il Λόγος, il *mero* Λόγος, vuole dispiegare. – Ritengo che si debba pertanto correggere con l'esclusione di Kant l'interpretazione di Dumont su citata della traduzione faustiana come principio dell'idealismo (e, per l'autore, anche del kantismo): cfr. A. DUMONT, *Le Néant et le pari du possible*, cit., pp. 23 sg., 40.

<sup>285</sup> Cfr. M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, cit., p. 80, che con straordinario acume nota che la vera differenza tra la *Critica* e il *Beweisgrund* consiste proprio nel capovolgimento, da parte della prima, del principio di priorità dell'atto su cui si fondava il secondo. Per il principio stesso, cfr. invece ARST., *Metaph.*, IX 8, 1049b 5; tr. it. p. 385: φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν, «è evidente che l'atto è anteriore alla potenza».

<sup>286</sup> KrV A 268, B 324; tr. it. p. 493.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

Se «*il filosofo intellettualista* [Leibniz – che qui è maschera di Aristotele] non poteva tollerare che la forma dovesse precedere le cose stesse e determinarne la possibilità»<sup>288</sup>, la tesi fondamentale della critica è all'inverso che tutto ciò che è possibile esperire sarà costituito da una forma. Come ha notato Cohen, per quanto nella sua definizione come «rapporto potenziale» la forma «sembra corrispondere al significato che questo termine ha in Aristotele e Leibniz [...] il termine kantiano ha un solo aspetto in comune con questi omonimi: quello che il primo fece valere contro Platone»<sup>289</sup>, e cioè l'immanenza della determinazione al determinato. «Quello che ambedue enunciano in positivo della loro forma – continua Cohen – costituisce però la differenza essenziale rispetto al significato di questo termine in Kant», in quanto, nella *Ragion pura*, «non c'è nulla che faccia pensare che la forma debba essere una οὐσία»<sup>290</sup>. Il concetto stesso di forma subisce anzi una rimodulazione fondamentale. Esso, sottolinea Cohen, non viene definito da Kant come «ciò che *ordina* il molteplice in determinati rapporti»<sup>291</sup>, ma come «ciò che *rende possibile* ordinare in certi rapporti il molteplice dei fenomeni»<sup>292</sup>. Si traduce *in una regola*, in una legge che *richiede di essere attuata*, per poter essere *effettiva*<sup>293</sup>. Di modo che, non solo andranno invertiti tutti i princìpi aristotelici, come abbiamo visto, – e l'οὐσία stessa, *l'ente* dovrà essere pensato come *un risultato*: un'evidenza, *quella della determinazione*, che dev'essere costituita da un Λόγος che non la esprime meramente e le è piuttosto sottinteso<sup>294</sup>. – Ma che, anche nel momento in cui avremo costituito quella determinazione, dovremo comunque confessare di non avere in mano che una semplice *Bedingung*, nel senso chiarito nel §6: una condizione che costituisce unicamente la possibilità di un fenomeno molteplice, (si noti: per se stessa, *la possibilità di una possibilità*, dunque) in cui la sostanza, l'essenza aristotelica, si è dissolta sia rispetto alla

---

<sup>288</sup> Ivi, A 267, B 323; tr. it. ibidem. Su questo confronto kantiano con Leibniz ha più volte messo l'accento V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 5-33 e ID., *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997, pp. 58-75.

<sup>289</sup> H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., p. 42; tr. it. p. 71.

<sup>290</sup> Ibidem.

<sup>291</sup> Ibidem.

<sup>292</sup> KrV A 20, B 34; tr. it. p. 113.

<sup>293</sup> Cfr. insieme i già citati ivi, A722, B 750; tr. it. p. 1027 e ivi, A 736 sg., B 764 sg.; tr. it. p. 1045.

<sup>294</sup> Con il che abbiamo riguadagnato alla fine della costruzione la critica all'interpretazione *lato sensu* ermeneutica di Kant, che rimarrebbe aristotelica, presupponendo quella stessa determinazione che la rivoluzione copernicana impone di dover dedurre: cfr. *supra*, §§ 2, 3.a.

sua “soggiacenza materiale”, sia rispetto alla sua soggettività logica, sia rispetto alla sua attività determinante<sup>295</sup>.

Kant confessa la cosa *expressis verbis*, scrivendo «certo è sorprendente sentire che una cosa debba consistere in tutto e per tutto di relazioni, ma una tale cosa è anche un semplice fenomeno, e non può affatto essere pensata tramite categorie pure»<sup>296</sup>. In questo senso, essa non è una forma “in sé”. Non è ἀρχή, principio di se stessa, né tanto meno atto, *Tathandlung*, ἐντελέχεια. È δύναμις, *Vermögen*. È una potenza: una possibilità, una concezione che presuppone l’atto («nel concetto dell’intelletto puro la materia precede la forma»<sup>297</sup>) senza per questo esser capace di esserne essa stessa origine. Cosicché, ritornando al problema della sensazione, avremo almeno tre conseguenze.

1. Rispetto al fenomeno, all’oggetto, che questo si troverà sospeso al rinvio continuo (e costitutivo) del fenomeno a se stesso. Per non tornare sulla cosa, già vista nel corso della deduzione, si può citare ancora Scaravelli, che in una tra le pagine più belle da lui scritte nota proprio che, mentre per la grande tradizione metafisica – da Platone ad Heisenberg, passando per Hegel e Gentile – “sotto” i fenomeni, *sotto la cera*, c’è un “A”, un Assoluto o un Uno che li regge, somigli anche «alla storia della fisica»<sup>298</sup>; per Kant, all’inverso, «quando si va *sotto* la cera non si trova né l’Assoluto, né un elemento necessario dell’Assoluto [...]. Per quanto ci si immerga e si cerchi di arrivare al fondo [...] sotto quella cera non c’è fondo: c’è solo... e qui, secondo Kant, non si può dire cosa c’è»<sup>299</sup>. – L’esperienza kantiana rimane la costituzione di «un semplice fenomeno, privo di interna essenza»<sup>300</sup>.

2. Rispetto alla sensazione e alla materia, che entrambe dovranno essere considerate come l’ultima concezione del bisogno, dell’*esigenza* delle forme d’esser attuate<sup>301</sup>. In un

---

<sup>295</sup> Cfr. ARST., *Metaph.*, VII 3 sg., 1028b 8-1030b 13; tr. it. pp. 271-279.

<sup>296</sup> KrV A 285, B 341; tr. it. p. 515 (brano da cui si era già citato *supra*, nota 136).

<sup>297</sup> Ivi, A 267, B 323; tr. it. p. 493.

<sup>298</sup> L. SCARAVELLI, *L’Analitica trascendentale*, cit., p. 76. La parentesi storica si sviluppa nel complesso in ivi, pp. 74-76.

<sup>299</sup> Ivi, pp. 75 sg.

<sup>300</sup> Ivi, p. 76.

<sup>301</sup> Cfr. KrV A 267, B 322 sg.; tr. it. p. 493: «L’intelletto, cioè, *esige anzitutto* [verlangt zuerst] che qualcosa sia dato (almeno nel concetto), per poterlo determinare in un certo modo».

processo esperienziale che non è altro che un costante formarsi di forme<sup>302</sup>, esse saranno i *concetti* in cui s'afferma la contingenza del pensare stesso. E cioè di un insieme di strutture, di *condizioni* che sono solo *potenziali* e attendono “da altro”, da una pur sempre meramente pensata “origine della sensazione”, *il cui pensiero è identico a quello della sensazione stessa*, quell'attuazione che il pensiero non può produrre da se stesso.

E, 3. Che sarà possibile distinguere all'interno delle strutture del pensare una forma e una materia solo in un senso anch'esso *relativo*. Anfibolico, dice Kant, e cioè tale da indicare il rapporto in cui le “determinazioni”, in senso complessivo, si pongono l'un l'altra – in quanto determinanti o in quanto determinate (determinabili)<sup>303</sup>. I concetti di materia e forma, in questo senso, (come si vede anche dal fatto che sembrano i più appropriati a indicare le strutture del pensiero), non saranno concetti di cose, dell'oggetto, ma *Reflexionsbegriffe*, concetti meramente riflessivi del pensare, funzionali a esprimere «la relazione in cui i concetti [*in generale*] possono convenire tra loro [*zu einander gehören können*] in uno stato d'animo»<sup>304</sup>. Essi serviranno a orientare il pensare stesso, nel momento in cui trova, *findet* se stesso, nel senso di Schelling<sup>305</sup>, e cioè accade – per questo il riferimento al *Gemütszustand* –, nella attribuzione della rappresentazione a una *Vermögen* oppure a un'altra, e segnatamente alla sensibilità o all'intelletto<sup>306</sup>. Saranno un discrimine per dire se il concetto, la *Bedingung*, costituisce l'essere “in quanto essere”, o “in quanto saputo”. – Con ciò ponendo la necessità di distinguere, dentro al pensare stesso, un'“Estetica” e una “Logica” trascendentali: perché non sono gli stessi i modi in cui il pensiero riceve il suo essere, rispetto a quelli in cui lo determina. Ma, più ancora, implicando che in realtà non si potrà mai parlare di una forma o di una materia in senso assoluto. La forma sarà soltanto per e nella determinazione, così come la materia. E se si potrà distinguere un determinabile, sarà solo per quella “forma superiore” che lo determina. Per le idee, determinabile sarà l'operare dei princìpi. Per questi, lo

---

<sup>302</sup> Cfr., su ciò, G. SIMMEL, *Kant*, cit., p. 115, che nota che «l'idea [...] che ogni forma delle cose – entro cui esse sono proprio di fatto gli oggetti della nostra esperienza – sia un fare dello spirito conoscente, costituisce il nocciolo vero e proprio dell'“idealismo” kantiano». Come dirà più avanti, «un pensiero fondamentale, di meravigliosa profondità» (ivi, p. 118).

<sup>303</sup> Cfr. ivi, A 266, B 322; tr. it. p. 491. Sull'Anfibolia dei concetti della riflessione, cfr., invece, almeno V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., pp. 25-27, e J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., pp. 41-47; tr. it. pp. 97-105.

<sup>304</sup> Ivi, A 261, B 317; tr. it. p. 485.

<sup>305</sup> Cfr. *supra*, nota 281.

<sup>306</sup> Cfr. ivi, A 260, B 316; tr. it. *ibidem*.

spaziotempo. Per lo spaziotempo, la sensazione. Ma, dato che anche la sensazione in fondo è forma, perché è grado, quale sarà, *nella sensazione*, il determinabile condizionato dal grado stesso?

Se “dall’alto”, rispetto alla forma, non è necessario pensare un determinante ultimo, dal basso, per la potenzialità stessa delle forme, che *esigono* di essere attuate, occorrerà *pensare* – perché di pensiero sempre si tratta, ripetiamolo – una «materia trascendentale di tutti gli oggetti»<sup>307</sup>, corrispondente alla «*Sachheit*», alla «cosità»<sup>308</sup> dell’esperienza. In essa saranno detti, *in uno*, – dato che sono distinti solo dall’analisi, come nota Scaravelli<sup>309</sup>, solo dalla forma che “si contorce su se stessa”: tanto l’essere, la posizione effettiva del pensare, il suo esserci ogni volta contingente; quanto la sensazione e la materia. Da esso avrà origine e in esso consisterà altrettanto, come suo risvolto, il concetto della *Ding an sich* quale «*Ur-sache der Erscheinungen*», «“cosa originaria” dei fenomeni»<sup>310</sup> e «fondamento [Grund] di quel fenomeno che noi chiamiamo materia»<sup>311</sup>. Tutti coincidenti: l’essere, la posizione, la sensazione, la materia, la *Ding an sich* – con un mero «spazio vuoto»<sup>312</sup>, e cioè con la “presa d’atto” del fatto che il pensare è contingente e non ha in se stesso la ragione, il *Grund* dell’atto stesso.

Verso l’alto – in una direzione che non è quella che deve e può seguire il nostro studio –, è da qui, dalla *vacuità* del pensiero rispetto alla (della) propria origine, che si genera lo sforzo della ragione di chiudere in se stessa la sintesi e di pensare l’Assoluto: la dialettica del pensare stesso. Verso il basso, è qui che ha radice la necessità kantiana di distinguere l’Estetica e la Logica trascendentali, il *patire* dall’agire: nel *fatto* che l’agire è *potenziale*; che, *per agire*, patisce se stesso; e che dunque, per patirsi, *per riceversi*, deve *porsi* (l’agire stesso) in forme differenti da quelle istituenti la sua azione. – In uno spazio marginale, in un’*impotenza delle potenze all’atto stesso* in cui consiste *di fatto* l’esercizio delle forme e nella comprensione del quale, unicamente, si possono toccare tanto la vera, enorme distanza che separa il pensiero kantiano da tutte altre filosofie, quanto il limite ultimo che la critica raggiunge. La piena assunzione, cioè, della sospensione del pensiero

---

<sup>307</sup> Ivi, A 143, B 182; tr. it. p. 309.

<sup>308</sup> Ibidem.

<sup>309</sup> Cfr. L. SCARAVELLI, *L’Analitica trascendentale*, cit., p.

<sup>310</sup> KrV A 288, B 344; tr. it. p. 519 (il trattino in “*Ur-sache*” è mio, così come le virgolette nella traduzione).

<sup>311</sup> Ivi, A 277, B 333; tr. it. p. 505 (corsivi miei).

<sup>312</sup> Ivi, A 259; tr. it. p. 483.

a sé, delle forme “entro se stesse” – e perciò *il più completo formalismo* del pensiero stesso, cui corrisponde la mera *possibilità* dell’esperienza.

La prima e l’ultima parola di Kant – il grido «*datemi la materia e io vi costruirò un mondo!*»<sup>313</sup> e la citazione dalle *Lettere* di Schiller – si incontrano pertanto in questo punto cieco in cui precipita già la prima *Critica*. Perché, se, come abbiamo rilevato insieme a Cohen, forma è ciò che *rende possibile* ordinare, *determinare* i fenomeni, e nulla “è” che non sia forma, tutto ciò che sarà dato sarà un “essere possibile” che “si fa possibile”. I.e.: la «possibilità della possibilità dell’esperienza»<sup>314</sup>. Lo statuto del puro Λόγος si dimostra pertanto completamente formale: come un complesso di forme che, una volta date, si demoltiplicano nella loro stessa istituzione. – Alle quali, tuttavia, stante la conclusione delle Anticipazioni della percezione, devono comunque rimanere ancora “esterne” le qualità effettive.

Tra l’Anticipazione della percezione per com’è sostenuta nella *Critica della ragion pura* e la presa di coscienza dell’Anfibolia che non vi è materia che non sia forma, e che la materia trascendentale è solo un’esigenza («*eine bloße Grille*»<sup>315</sup>: «un mero alcunché [*ein bloßes Etwas*], di cui non potremmo neppure capire cosa sia, anche se qualcuno potesse dircelo»<sup>316</sup>) si apre pertanto un’evidente scissione. La *Critica*, nel suo complesso, esige che le materie siano date e che il *Dasein* non possa esser costruito – l’Anfibolia, *dentro la Critica*, che tutto ciò che è dato sia una forma, che rinvia a una materia forma anch’essa, fino alla posizione del concetto del semplice rinvio. Per cui: com’è possibile tenere insieme queste due spinte, queste due divergenti affermazioni? Vi è una materia, un’esistenza esterna all’atto di costituzione – o anche il molteplice dell’empiria, il “*divers*”, come traducono i francesi, dev’essere una forma prodotta dal pensare?

Vedremo nei prossimi Capitoli come la costruzione della materia porterà progressivamente Kant a risolvere questa scissione ripensando in senso anfibolico l’Anticipazione.

---

<sup>313</sup> TH, Ak I, 230; tr. it. p. 47.

<sup>314</sup> OP, Ak XXI, 76.

<sup>315</sup> KrV A 277, B 333; tr. it. p. 505: «un semplice arzigogolo».

<sup>316</sup> Ibidem.



### **Annotazione. La differenza tra matematico e dinamico e il senso della distinzione tra costitutivo e regolativo nella prima *Critica***

Abbiamo detto all'inizio del paragrafo appena concluso che oltre all'approfondimento sul concetto kantiano di materia, il passaggio alla fisiologia della ragione richiede ancora un chiarimento riguardo la differenza di statuto sottintesa alla distinzione delle strutture logico-trascendentali in matematiche e dinamiche, oggettive e soggettive. A queste Kant accompagna infatti l'altra, indicante quello statuto stesso, per cui le forme del pensare sarebbero o *constitutive*, o *regolative*; intendendo con questo, pare, che mentre le prime servono effettivamente a determinare l'esperienza, le altre hanno una funzione a suo modo ancillare, o sono tali da fornire al "soggetto" delle semplici "regole di condotta", accessorie rispetto al modo in cui esso determina l'oggetto.

Ora, questa apparenza deve essere discussa e dissolta sin da adesso, non solo per avere, in seguito, un'appropriata comprensione di alcuni passaggi dell'argomentazione critica – e in generale per non spezzare la coesione del movimento costruttivo della materia con l'istituzione trascendentale. Bensì, all'indietro, anche per non sminuire il ruolo che le forme "regolative" giocano all'interno della stessa istituzione logica dell'esperienza. Riferito sia alle idee che alle affermazioni dinamiche del pensiero, il termine "regolativo" sembra indicare, infatti, una diminuzione della loro rilevanza per l'istituzione, per cui davvero costitutivi sarebbero solo lo spaziotempo, l'Assioma e le anticipazioni – a fronte d'un progressivo impoverimento di costitutività, per cui le Analogie si riferirebbero «soltanto alla relazione d'esistenza»<sup>317</sup>, perché l'esistenza non può esser costruita, e perciò "costituirebbero" solo delle regole del fenomeno, non il fenomeno stesso<sup>318</sup>. Mentre, continuando nell'impoverimento, le idee, che danno unità a quelle stesse regole, sarebbero delle "regole di regole" e dunque delle «massime»<sup>319</sup>, per citare lo stesso Kant, «completamente superflue»<sup>320</sup> alla costituzione dell'esperienza. – Viceversa, e questo è il

---

<sup>317</sup> Ivi, A 179, B 221; tr. it. p. 359.

<sup>318</sup> In questo senso Kant spiega la costitutività dei principi matematici nel brano precedente: ivi, A 178 sg., B 221; tr. it. ibidem. Per la "regolatività" delle Analogie, cfr. invece ivi, A 180, B 222; tr. it. p. 361: «Un'analogia dell'esperienza, dunque, sarà solo una regola secondo la quale dalle percezioni dovrà nascere l'unità dell'esperienza», perché, dati i tre termini della relazione analogica, non produrrà direttamente il quarto termine, non lo farà esistere (l'esistenza dev'essere data), ma fornirà solo «una regola per cercarlo».

<sup>319</sup> Ivi, A 666, B 694; tr. it. p. 955.

<sup>320</sup> *Prol*, Ak IV, 331; tr. it. p. 177.

punto, la nostra ricostruzione ha mostrato che solo nelle Analogie è davvero prodotta l'oggettività dell'essere (la coscienza, la natura), e che le Analogie stesse non hanno alcun *sensu* se non "regolate" dalle idee della ragione. Di modo che o la relazione costitutivo-regolativo va invertita, e allora, contro al detto critico, occorre dare maggior preminenza alle regole; oppure bisogna distinguere attentamente l'uso di questi termini "all'interno" e "all'esterno" del sistema dei *Grundsätze*, dandogli un significato differente a seconda che si riferiscano alle affermazioni dell'intelletto o ai principi della ragione.

In quest'ultimo caso, che è quello che anzitutto bisogna dare per corretto, infatti, la prima cosa che dev'essere precisata è che l'introduzione della distinzione a livello di principi matematici o dinamici non vuole affatto dire una diminuzione nella costitutività. Come ha mostrato Ferrarin, all'inverso, «i principi costitutivi e regolativi dell'intelletto non sono due diversi tipi di principi, con diverse pretese di necessità e validità»<sup>321</sup>, bensì dei principi globalmente costitutivi che producono, gli uni la struttura dell'essere, gli altri il presentarsi dell'essere stesso. «La differenza è tra *oggetti* che possiamo intuire ed *eventi*, cioè relazioni tra oggetti intuibili»<sup>322</sup>. Solo che l'oggetto, la percezione, è solo per l'evento – o meglio è l'evento stesso, che si determina per la relazione tra le percezioni<sup>323</sup>. Sicché, da un lato, *in questo caso*, a esser preminenti saranno le Analogie. Mentre dall'altro, si potrà forse porre in modo più appropriato la loro distinzione, definendo le prime affermazioni del pensiero come "strutturali": costitutive della semplice *forma* della percezione (e in questo senso matematiche); le altre due, invece, come "condizionali", e cioè proponenti la forma *dell'esistenza* delle percezioni stesse.

È in questo senso, almeno, che Kant scrive che «le leggi dinamiche menzionate sono ad ogni modo costitutive rispetto all'*esperienza* [*in Ansehung der Erfahrung*], in quanto rendono possibili a priori i *concetti* senza i quali non avrebbe luogo alcuna esperienza»<sup>324</sup>. – Laddove, invece, egli continua, «i principi [*Prinzipien*] della ragione pura non possono mai essere costitutivi»<sup>325</sup> perché «a tali principi non può essere dato alcuno schema corrispondente della sensibilità, e dunque essi non possono avere alcun oggetto *in*

---

<sup>321</sup> A. FERRARIN, *The Powers of pure Reason*, cit., p. 50.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> Cfr. di nuovo, per brevità, L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., pp. 103-120.

<sup>324</sup> KrV A 664, B 692; tr. it. p. 953.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

*concreto*»<sup>326</sup>. È sostenuta con ciò una differenza di statuto, che dipende dal fatto che una forma abbia o meno una traduzione sensibile, oggettiva. Per questa differenza, “costitutivi” sono i princìpi per cui il pensiero si afferma, i.e. si pone a oggetto; “regolativi” quelli per cui non determina che se stesso, vale a dire il suo operare. Ma in questo caso, non bisogna sostenere, allora, che i princìpi che sono volti all’operare del pensiero sono “più originari” di quelli che lo strutturano ad oggetto?

Nella misura in cui nella ragione (ma già nei Postulati)<sup>327</sup> si determina, infatti, l’operare *in quanto tale*, e non “nella sua mera reificazione”, può sembrare che il passaggio dalle categorie alle idee segni un approfondimento o almeno un’inversione come quella di cui si parlava sopra. In questo senso, solo nelle idee si organizza la Ragione in quanto tale: solo le idee sono tali da fornire alla determinazione la sua intima consistenza. Per cui sarà vero: le prime sette forme (melodiche, oggettive) del pensiero saranno “più oggettive”. Ma le altre sei (sette: le armoniche, soggettive) non saranno per questo meno essenziali, portando a evidenza, una volta conclusa la determinazione della posizione a oggetto, quella della stessa “posizione”, senza di cui non vi sarebbe l’oggetto stesso.

Se si vuole tenere ferma una distinzione quale quella tra costitutivo e regolativo, lo si può fare solo premettendo che essa, come quella forma-materia, è relativa, e riguarda il modo in cui un’operazione interviene all’interno dell’unica costituzione dell’esperienza. In quello che è *un unico movimento*, la distinzione di uno statuto differente rispetto alla costituzione è possibile solo perché una forma è più o meno determinante di un’altra rispetto all’oggetto o rispetto al soggetto. Avremo con ciò delle forme più oggettive, di fronte a forme più soggettive, o delle forme strutturali di contro a forme condizionali. Ma ciò sempre in senso contestuale. Con la conseguenza di dover dire: 1. Che tutte le forme in cui il pensare si pone saranno parimenti necessarie e cooriginarie alla sua costituzione, sebbene a livelli e in modi diversi. E 2. che la distinzione costitutivo-regolativo dovrà essere ogni volta esplicitata sulla base del fatto che la si impieghi a livello di *Grundsätze*, di idee o, come vedremo più avanti, di forze fondamentali e conformazioni disegnate dal Giudizio.

---

<sup>326</sup> *Ibidem*.

<sup>327</sup> Che sono un caso ibrido: costitutivi perché aventi uno schema; regolativi, perché non istituiscono un oggetto.

## CAPITOLO IV.

### LA COSTRUZIONE DELLA METAFISICA DELLA NATURA COME REALIZZAZIONE DELLA LOGICA TRASCENDENTALE

#### §12. La materia come movimento. I *Metaphysische Anfangsgründe* e la costruzione kantiana del divenire

Elenchiamo rapidamente i risultati del Capitolo precedente. Posto il problema dei giudizi sintetici a priori come compito fondamentale della filosofia trascendentale e inteso come traduzione critica di quello del rapporto tra pensiero ed essere, la deduzione condotta ha mostrato come il solo darsi di un atto di giudizio si strutturi al proprio interno secondo un complesso di modi (oggettivi e soggettivi, melodici e armonici) che determinano l'accadere stesso del pensiero in un orizzonte oggettivo, o nella *oggettività* dell'essere. Quest'oggettività si è dimostrata essere a sua volta meramente formale e cioè meramente potenziale: costituita da un complesso di forme formanti forme che presuppongono la loro attuazione nel concetto ultimo della materia trascendentale o dell'affezione. Con ciò abbiamo ottenuto la descrizione del puro Λόγος e la determinazione del suo statuto – e cioè la spiegazione della struttura logica dell'essere-cosciente universale: del *Bewußtsein überhaupt*. Il quale, stando a quanto avevamo visto nel §7, per poter costituire effettivamente l'esperienza, e dunque dispiegare le forme possibili e universali descritte, dev'essere *applicato* adesso alla datità, all'*effettivo occorrere* di una percezione, in modo da produrre dall'oggettività l'*oggettualità* dell'essere: dall'essere *l'essente*. In questione, con questo, sono il *farsi oggetto* della Natura e le *condizioni* che rendono *possibile* determinarla non solo come orizzonte universale, ma in quanto *oggetto d'esperienza*. Di modo che abbiamo già una prima determinazione del secondo momento della nostra deduzione, che unicamente in questo senso dovrà rivolgersi al “farsi particolare” o al “concretarsi” della Natura universale.

Nel determinare in tal modo l'obiettivo del nostro secondo momento deduttivo, la prima cosa ch'è opportuno rilevare è che ci troviamo adesso in una situazione molto diversa da quella in cui eravamo all'atto di iniziare il primo. Mentre in quel caso era

necessario, infatti, impostare la deduzione stessa chiarendo il senso kantiano del giudizio e del problema dei giudizi sintetici a priori, qui, all'inverso, si potrebbe riprendere direttamente la deduzione, ancorando questo secondo momento al primo. Per procedere è necessario unicamente recuperare e approfondire alcune premesse già introdotte nel Cap. II in merito al metodo e all'oggetto di questa seconda fase della deduzione. Intanto per trarre da esse una determinazione più precisa di cosa significhi per Kant interrogarsi sulla possibilità di una "natura particolare". E poi per dare di lì avvio alla deduzione.

Per comodità e chiarezza divideremo tali chiarimenti in tre punti: uno di ripresa del senso kantiano della metafisica della natura; un secondo di precisazione del modo in cui il "materiale" è assunto in essa; e un terzo, infine, che metta a frutto i chiarimenti precedenti, volto a produrre la determinazione fondamentale della Natura. Di qui il prossimo paragrafo inizierà per riprendere la deduzione da dove il §10 l'aveva interrotta, ricollegandosi ad esso a mezzo della *Grundbestimmung* ottenuta.

#### **a. Metodo e ambito della fisiologia della ragion pura**

Abbiamo visto nell'esame della declinazione della fisiologia razionale presentata dalla Prefazione agli *Anfangsgründe* che la metafisica della natura è possibile per Kant, "in conseguenza" della logica trascendentale, solo nella misura in cui è intesa come scomposizione ricostruttiva ("genealogica") del *concetto* di un'esistenza presupposta che, trattandosi qui non più dell'esistenza in generale, analizzata dalla *Critica*, bensì dell'esistenza *particolare*<sup>1</sup>, da un lato dovrà ricostruire dunque le condizioni della posizione *effettiva* del pensare. Ma dall'altro potrà farlo unicamente riconoscendo che il movimento sintetico in oggetto, sebbene coincidente con la sintesi a priori all'atto in cui essa istituisce l'esperire, costituisce un'istanziamento indipendente del pensare stesso.

Se a essere in questione nella fisiologia della ragione è infatti la posizione particolare del pensiero, *il suo farsi oggetto*, questo farsi stesso potrà (e dovrà) essere *costituito* soltanto a patto di abbandonare la semplice descrizione delle proposizioni temporali per rivolgersi alla *costruzione* pura dello spazio. La *Vorrede* dell'86 esprime la cosa

---

<sup>1</sup> Cfr. MA, Ak IV, 470; tr. it. p. 103. Sottolineo qui il termine "concetto" perché non va dimenticato che quelle che la critica sta dispiegando sono pur sempre le *forme* dell'esistenza effettiva, e mai l'esistenza effettiva stessa, che dev'essere sempre già data.

rilevando che, «per conoscere la *possibilità* di *particolari* enti di natura [*Naturdinge*], e dunque per conoscere questi *a priori*, si richiede ancora [oltre al loro concetto: in questo caso, oltre al concetto di materia] che sia data a priori l'*intuizione* corrispondente al concetto stesso, e cioè che il concetto venga costruito»<sup>2</sup>. A meno di non fermarsi alla mera dimostrazione della non-contraddittorietà del concetto in esame<sup>3</sup>, la sua possibilità *reale* dovrà esser dimostrata attraverso l'*esibizione* (*Darstellung*) del suo oggetto nell'intuizione pura. Esibizione (o “ex-posizione”) che, per quanto letto nella Disciplina della *Ragion pura*, è matematica perché “matematica” è essenzialmente la delineazione pura dello spaziotempo in proprietà/oggetti<sup>4</sup>, dunque a maggior ragione la costruzione a oggetto dello spaziotempo stesso. E che richiede, pertanto, dal punto di vista delle discipline, che la ricostruzione di quella costruzione da parte della metafisica sia possibile unicamente con l'aiuto della matematica, demandando ad essa *il lato espositivo* della spiegazione della “proposizione pura”<sup>5</sup>.

Abbiamo in tal modo una caratterizzazione precisa del metodo degli *Anfangsgründe* e, in generale, della fisiologia razionale, che per corrispondere al suo oggetto – al *farsi oggetto* della ragione pura in occasione di una sensazione, e cioè alla sua costruzione in una “Natura *data*” – deve analizzare questo farsi oggetto, spiegando grazie alla matematica *la matematizzazione stessa*. Si tratta di un procedere estremamente coerente, che, come Kant stesso precisa, dipende da un'attenta delimitazione della cosa e dall'individuazione del principio cui risale<sup>6</sup>. Che mette capo, con questo, ai principi *puri* e *a priori* di matematizzabilità dell'esperienza<sup>7</sup> – e cioè non a dei *Grundsätze* istitutivi, ma, come scrive Kant, a quei *Lehrsätze*, a quei *teoremi* che, inserendosi sull'Assioma dell'intuizione, i.e. *nella delineazione trascendentale dello spaziotempo*, fanno di quest'ultimo un oggetto per mezzo della costruzione o del “disegno”, nell'intuizione pura, di quelle proprietà che essa – l'intuizione *pura* – deve avere affinché possa darsi una

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> E cioè alla sua sola possibilità logica, analitica (cfr. ibidem); nel che si vede da un altro lato quanto dimostrato sopra, che la metafisica non può essere mera scomposizione.

<sup>4</sup> Cfr. *supra*, §6.

<sup>5</sup> Cfr. ibidem, l'intera pagina.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, Ak IV, 472 sg.; tr. it. pp. 107-111, che è ripresa dell'affermazione di KrV A 842, B 870; tr. it. p. 1181 già discussa *supra*, §7.

<sup>7</sup> Intendo in questo modo l'esclusione del fatto che la costruzione presentata negli *Anfangsgründe* possa riguardare la stessa possibilità della materia, o anche i principi stessi della fisica: cfr. MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107.

materia<sup>8</sup>. In tali teoremi avremo, alla fine della costruzione, la prima *Anwendung*, la prima *applicazione* della forma trascendentale *al suo stesso darsi*. Ma ciò secondo un movimento che non si riconosce spesso *decentrato* dalle categorie e rivolto invece *all'intuizione*.

E qui si inserisce il primo approfondimento necessario per comprendere la deduzione successiva.

Nel momento in cui individua infatti l'oggetto stesso della metafisica della natura nei principi della matematizzazione dell'esperienza e il suo metodo nella scomposizione del concetto di materia, Kant precisa che, in tal senso, la fisiologia pura muove da un concetto empirico, quello *dell'esistenza data*, della *materia* dell'orizzonte logico<sup>9</sup>, allo scopo di ricostruire «ciò che trova in questo concetto astratto (che pure è in sé *empirico*) in riferimento alle intuizioni pure nello spazio e nel tempo (secondo leggi che dipendono già essenzialmente dal concetto di natura *in generale*)»<sup>10</sup>. Secondo i termini a cui Kant stesso fa qui riferimento, in gioco nella costruzione della “concezione della Natura particolare” sono, come nella prima *Critica*, tutti e tre i momenti dell'esperienza: l'*empirico*, nella forma dell'esistenza; l'*a priori*, in quella delle leggi trascendentali istituenti la Natura in generale; e il *puro*, nel riferimento dell'esistenza all'intuizione pura. Così come nella filosofia trascendentale, anche qui si tratta del loro rapportarsi: del modo in cui *la loro interazione* rende possibile esperire. Solo che – è questo il primo punto da chiarire – mentre nella *Critica della ragion pura* questo movimento era guardato dal punto di vista della Natura *überhaupt*, e in tal senso era centrato nella sintesi categoriale, qui si tratta invece di spiegare quello stesso rapportarsi, precisa il passaggio sottolineato, *in riferimento all'intuire puro*.

Il fatto che il riferimento alla sintesi a priori sia qui messo da Kant tra parentesi dev'essere valutato in tutta la sua importanza. È la dinamica dell'intuizione a essere all'attenzione della metafisica della natura: è il sentire come *sentire effettivo*. Rispetto al quale, occorre precisare, il ruolo che le categorie e i *Grundsätze* svolgono (e devono

---

<sup>8</sup> Sulla metafisica della natura come sua dottrina, da cui viene poi che le sue affermazioni siano *Lehrsätze*, si veda a mero titolo esemplare ivi, 470; tr. it. p. 103. Per la costruzione delle proprietà, cfr. invece, insieme ivi, 472; tr. it. p. 107 e il più volte citato KrV A 719, B 747; tr. it. p. 1023. Sulla collocazione di questa costruzione “nell'Assioma”, cfr. infine ivi, A 163, B 204; tr. it. p. 337.

<sup>9</sup> Cfr. di nuovo, insieme, MA, Ak IV, 469; tr. it. p. 101 e KrV, A 719-721, B 747-749; tr. it. pp. 1023-1025.

<sup>10</sup> MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107.

svolgere) è marginale: limitato per non dire assente. Certo, infatti, è lo stesso Kant a dire che occorre seguire anche qui la loro guida perché «non ci sono altri concetti puri che possano riguardare la natura delle cose»<sup>11</sup>, e che pertanto «sotto i quattro titoli delle categorie [...] devono poter essere ricondotte anche le determinazioni del concetto universale di una materia in generale»<sup>12</sup>. – Ma ciò non vuol dire affatto che a determinare *puramente* la materia o i suoi *Lehrsätze* siano, debbano o possano persino essere le funzioni dell'intelletto.

Il punto, per essere precisi, è che, pur applicando l'insieme delle forme del pensare, la costruzione della materia qui operata si situa solo ed esclusivamente, dicevamo, al livello dell'intuizione – *e della sua assiomatizzazione*. La sintesi *pura* è tutta risolta nella “delineazione” di quest'ultima, tutta nella prima determinazione dello spaziotempo, e cioè *nella sussunzione* della sintesi *figurativa* del senso, prodotta dall'immaginazione, all'interno della sintesi intellettuale. Con il che essa è pur sempre un risultato del giudizio in senso “complessivo”: ripetiamolo, «il modo in cui l'animo viene affetto dalla propria attività, vale a dire da questo porre la sua [dell'attività] rappresentazione»<sup>13</sup>. Ma un risultato che più che richiedere nuovi giudizi, nuove *sintesi intellettuali* che sopraggiungerebbero ai principi a priori come loro specificazioni, rappresenta o costituisce soltanto l'«influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno»<sup>14</sup>. Per continuare a citare: «il semplice effetto *dell'immaginazione*»<sup>15</sup> *sullo spazio*, per cui quest'ultimo viene “improntato” o “*approntato*” alla sintesi «*in conformità* [gemäß] all'unità sintetica dell'appercezione»<sup>16</sup>, per essere sussunto sotto le singole funzioni del pensiero. E dunque il momento interiormente “patico”, *autoaffettivo* del giudizio<sup>17</sup>, posto come posizione dalla sua stessa operazione.

Se dall'alto, dai *Grundsätze*, la costruzione della materia non è pertanto una specificazione, ed è *a stento* un'*applicazione* delle categorie, nel senso di una *loro*

---

<sup>11</sup> Ivi, 474; tr. it. pp. 113-115.

<sup>12</sup> Ivi, 475 sg.; tr. it. pp. 115-117.

<sup>13</sup> KrV B 67 sg.; tr. it. p. 159.

<sup>14</sup> Ivi, B 154; tr. it. p. 271. Continua Kant: «che ho chiamato sintesi figurata».

<sup>15</sup> Ivi, A 78, B 103; tr. it. p. 203 (corsivo mio).

<sup>16</sup> Ivi, B 150; tr. it. p. 267 (corsivo mio).

<sup>17</sup> Cfr. nel complesso ivi, B 153-155; tr. it. pp. 271-273.



ulteriore *restrizione* a sensibilità (perché qui esse “non operano ancora”)<sup>18</sup>, data la duplicità dell’atto del giudizio<sup>19</sup> sarà dal basso che si dovrà guardarla. Tale costruzione, assieme ai *Lehrsätze* che pro-pone, sarà la *sussunzione* della *sensibilità*, da parte dell’*immaginazione*, nella semplice *unità dell’appercezione*<sup>20</sup>. Non sotto una precisa nozione dell’intelletto (*unter Begriffe*), ma piuttosto, per riprendere una distinzione dalla terza *Critica*, «*unter das Vermögen der Begriffe*»: «sotto la *facoltà* dei concetti»<sup>21</sup>. Sarà la proposizione dei modi in cui il sentire, *in quanto accade* (o è effettivo), dev’esser disegnato perché la sensibilità, anch’essa in quanto *facoltà*, possa esser ricondotta, cioè, all’intelletto *in generale* (in un senso ancora più lato, *essere resa intelligibile*)<sup>22</sup>. – Cosa che ha ora, per concludere questa prima precisazione, almeno tre conseguenze.

*Anzitutto*, quella di rendere l’immaginazione la vera protagonista della costruzione della possibilità (*forma*) di una materia *data*, e la sensibilità in quanto tale, *in generale*, come il vero “costruito”<sup>23</sup>.

*Poi* quella di relativizzare le stesse distinzioni tra i momenti della costruzione e di farle discendere solo “di riflesso” dai *Grundsätze*: dal fatto, cioè, che lo spazio fisico sintetizzato dev’essere appunto improntato all’intelletto. – Da quest’impronta viene la possibilità e la necessità della partizione degli *Anfangsgründe*, secondo i titoli categoriali, in: Foronomia, Dinamica, Meccanica e Fenomenologia; mentre la relatività della distinzione tra questi momenti si vede ad esempio nel fatto che la Foronomia presuppone

---

<sup>18</sup> Preciso qui che il senso in cui si può parlare di un “non operare ancora” delle categorie è palesemente solo analitico. Stiamo dicendo che lo stadio della ricostruzione genetica a cui ci troviamo ne è *di diritto* indipendente, perché risale a un atto costitutivo dell’esperienza irriducibile a quelli già visti – non che lo è “di fatto”. Di fatto (ma a questo *fatto* dobbiamo arrivare), la Natura fisica è già da sempre determinata da quella “logica”. Io non vedo mere forze che riempiono lo spazio, ma sempre corpi, oggetti, allo stesso modo in cui il fisico non vede la relazione tra forza attrattiva e repulsiva ma la gravità (e la rispettiva legge) con cui masse determinate si tengono reciprocamente in relazione.

<sup>19</sup> Per la distinzione dei due momenti, cfr. *ivi*, A 137, B 176; tr. it. p. 301 e *ivi*, A 146, B 185 sg.; tr. it. p. 313, in cui Kant parla rispettivamente dello schematismo come sussunzione delle intuizioni a concetto e riduzione dei concetti alle intuizioni; e, al riguardo, sebbene in chiave linguistica, C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, cit., pp. 33-36, 46 sg.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, B 151; tr. it. p. 267, che va citato per intero: «Se la sintesi figurata si riferisce meramente [bloß] all’unità sintetica originaria dell’appercezione, e cioè a quell’unità trascendentale che viene pensata nelle categorie [dunque non alle categorie stesse, ma all’intelletto in generale, in quanto facoltà, potenza delle categorie stesse], essa deve chiamarsi sintesi trascendentale della capacità d’immaginazione, per distinguerla dalla congiunzione semplicemente intellettuale», vale a dire da quella pensata nelle categorie (corsivi miei).

<sup>21</sup> KU B 146; tr. it. p. 124.

<sup>22</sup> Traggio questa generalizzazione da L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., p. 245, che nota che la definizione dell’intelletto come facoltà dei concetti può e deve essere intesa anche nel senso per cui questi ultimi hanno il *Verstand*, “l’intellezione”, come loro capacità.

<sup>23</sup> Cosa che si vede, tra l’altro, nel passo della terza *Critica* sopra citato, dove la «facoltà dell’intuizione» non è più la sensibilità bensì la *Einbildungskraft* (KU B 146; tr. it. p. 124).

la Dinamica, ma che a loro volta le forze dinamiche possono esser costruite soltanto una volta ammesso come già aperto lo spazio foronomico)<sup>24</sup>.

E, *da ultimo*, rispetto al darsi qui in questione e al suo riferimento alla costruzione pura, che questa costruzione non sarà mai “della materia stessa”, ma, appunto, della *forma* che questa deve avere per poter essere. La possibilità di una scienza a priori dell’empirico dipende da tale passaggio, da questa sua diretta traduzione *nelle forme pure*. Traduzione per cui: da un lato, si rimane sempre dentro l’alveo della critica, in una considerazione trascendentale che propone solo *Bedingungen*, solo “possibilità di possibilità” che non possono che *presupporre* la materia. Mentre, dall’altro, – di qui viene la seconda precisazione che dobbiamo svolgere – impone che il significato del termine “materia” nel corso della costruzione muti e passi dall’indicare l’esserci, il darsi effettivo delle forme, all’indicare *la forma del darsi*, ultima nell’ordine della determinazione, che funge da determinabile per le funzioni “superiori” del pensiero.

### **b. I tre significati di materia e la loro relazione**

Questo passaggio è visibile in modo chiaro, per esempio, quando Kant scrive che quelli presentati dalla fisiologia sono i «*principi della costruzione dei concetti che appartengono alla possibilità della materia in generale*»<sup>25</sup>. Che è come dire: le proprietà oggettive non della materia (in quanto “correlato trascendentale”) ma *dello spaziotempo*. Questo, com’*enuncia* già la *Critica*, è “materia” *all’intelletto: materiale, Stoff* della determinazione<sup>26</sup>, che qui dev’essere considerato, a differenza che nella *Critica*, non in senso puro, bensì *empirico*, fisico, *riempito*. La materia degli *Anfangsgründe* è in questo senso la “concezione sensibile” della “materia-correlato-trascendentale”, e cioè quella che le nostre scienze chiamano tale. È la materialità data nel mondo: *das Physische*, come lo definisce Kant stesso, «*ossia il contenuto [der Gehalt], che significa un qualcosa che si*

---

<sup>24</sup> Per la prima, cfr. MA, Ak IV, 477; tr. it. p. 119. Mentre sul problema del rapporto tra Foronomia e Dinamica si sono soffermati di recente P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 402-407, che recupera anche le prime critiche sull’argomento e che risponde, a mio parere del tutto correttamente, sottolineando che il concetto di forza presuppone la composizione del movimento (ivi, p. 406); e K. POLLOK, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., pp. 182 sg.

<sup>25</sup> MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107 (corsivi miei).

<sup>26</sup> Cfr. KrV B 1; tr. it. p. 69.

incontra nello spazio e nel tempo, e *pertanto* [mithin] *contiene* [enthält] un'esistenza [ein Dasein] e *corrisponde alla sensazione*»<sup>27</sup>.

Abbiamo in tal modo, come mostra questo passo, almeno tre significati di materia:

1. quello *logico*, per cui materia è il *correlato trascendentale* del pensiero, *l'esistenza stessa*, che, come dicevamo nel §6, non viene mai in questione nella ricostruzione perché presupposta tanto dalle forme quanto, di conseguenza, dalla filosofia<sup>28</sup>;

2. quello *fisico*, per cui materia è la «*materiale Konkretheit*»<sup>29</sup>, il contenuto dello spazio dato, che *non è il Dasein* ma lo *contiene*, lo *comprende* e *significa* l'esistenza in quanto data *nello spaziotempo*;

e 3. quello “*estetico*”, per cui materia è ciò che corrisponde alla sensazione<sup>30</sup>; la *Eindruck*, la *messa in moto* delle forme o il concetto della loro *attuazione* di cui abbiamo parlato nel §11, a cui il pensare “*dà luogo*” nello spaziotempo stesso<sup>31</sup>.

Di questi a essere in discussione nella presente costruzione pura è tuttavia solo il secondo. Giacché, sebbene gli altri siano presupposti dalla e nella “materia fisica” (la materia logica soprattutto, perché il concetto *empirico* di materia è per l'appunto empirico: successivo all'accadere dell'esistere), la loro presupposizione è subito assorbita dal fisico nella considerazione dell'esistenza e dell'affezione solo per ciò che concerne le loro condizioni.

Dell'esistenza si espone qui la *Möglichmachung*. Della materia, nel primo senso, si scompone qui *la concezione*. Di modo che, è facile vedere come nella stessa individuazione del suo oggetto, nella stessa messa a tema non della materia, ma delle *sintesi pure* che la rendono possibile, la fisiologia razionale ripeta di fatto l'assunzione da

---

<sup>27</sup> Ivi, A 723, B 751; tr. it. p. 1027.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, pp. 142 sg.

<sup>29</sup> L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 19: la «concretezza materiale».

<sup>30</sup> La stessa distinzione viene presentata, in apertura della sua lettura degli *Anfangsgründe*, da P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 393 sg., da cui ci distanzia solo il senso che attribuiamo a questi termini. La materia logica, per Pecere, non è che «il “determinabile”, in quanto opposto in generale alle forma quale “sua determinazione”». Quella fisica non è che «l'oggetto determinato del senso esterno come esso *risulta* in fisica pura». Mentre per quanto riguarda la materia della sensazione, essa è per Pecere, in fondo, solo il dato psicofisico corrispondente all'affezione (per il che, cfr. *ivi*, pp. 420-446).

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, pp. 219 sg.. Su questo stesso senso estetico di materia dovremo tornare *infra*, §16, perché è in esso e nel suo paradosso che si concentra il problema dell'Estetica trascendentale. Così come in tutto ciò che precede, lo tralascio qui, però, intanto perché la sua mancata discussione non inficia in nulla la nostra costruzione: per essa è sufficiente ricordare l'*ammissione* da cui la nostra *intera* deduzione ha preso avvio (“si dia un atto di pensiero”) e il fatto quello che il pensare sta costruendo è l'*essere-cosciente*. – E poi perché al livello a cui siamo la distinzione tra Logica ed Estetica trascendentali non potrebbe essere ancora argomentata a dovere. Gli accenni dati alla fine del §11 restano per il momento sufficienti.

cui muoveva la deduzione trascendentale – “*si dia un atto di pensiero*” – interrogandosi però, stavolta, in modo esplicito su di essa.

La cosa, più che negli *Anfangsgründe*, è detta dalla stessa definizione della fisiologia data dalla *Critica* (e già citata) secondo cui, nel caso di conoscenze a priori dell’a posteriori, «noi non traiamo dall’esperienza che ciò ch’è necessario a *darci* un oggetto [*uns ein Object... zu geben*]»<sup>32</sup>. Il «*semplice concetto di materia*»<sup>33</sup> è il complesso di queste condizioni, che di nuovo presuppongono il *Dasein* per costruirlo, in questo caso non perché *possa* esser dato, ma perché, *effettivamente* sia sentito. In quanto concezione dell’*esistere*, la materia fisica sarà pertanto il risultato della nostra costruzione, più che il suo punto di partenza. Ma questo pone adesso una domanda. Vale a dire: se la materia fisica è ciò che incontreremo alla fine dell’analisi genetica, quale complesso delle proprietà dello spaziotempo posto a oggetto (allo stesso modo in cui l’esperienza *risultava* dalla spiegazione trascendentale delle forme del pensare), – da quale concetto dovremo muovere, quale “*materia*” dovremo scomporre per iniziare a costruire?

A meno di non rinvenire un circolo come quello denunciato da Schelling – per cui l’operazione di Kant sarebbe analitica perché accetta come già data la materialità (fisica), che si limita a descrivere<sup>34</sup> –, si può *costruire* (*geneticamente: erzeugen, generare*) la materia data soltanto a patto di muovere da un concetto di materia più originario. Questo non può essere quello di *esistenza*, perché *in quanto tale* l’esistenza non c’è ancora, e il suo concetto logico non dice che *il rimando* all’esistenza *del pensiero*, cioè la sua esigenza. Sicché – qui sta la mossa fondamentale, *fondativa* degli *Anfangsgründe* – l’unico concetto di materia che potrà essere preso per base della costruzione sarà quello estetico<sup>35</sup>. Così come la materia fisica non è pensabile senza la presupposizione della materia logica, allo stesso modo non si può avviare la sua costruzione se non *mediando le due nel movimento della sensazione*. E cioè nel porsi sensibile del pensare, nell’accadere innanzitutto della sintesi logica, che sentendosi, e sentendosi istituire l’esperienza, si fa Natura e Natura fisica. È in quest’accadere, infatti, nel sentirsi del

---

<sup>32</sup> KrV A 848, B 876; tr. it. p. 1189.

<sup>33</sup> Ibidem (corsivo mio).

<sup>34</sup> Cfr. *Entwurf*, SW I.3, 264, nota; tr. it. p. 378, nota 139, da leggere insieme alla nota precedente ivi, 261 sg.; tr. it. p. 375, nota 138. Sulla critica di Schelling agli *Anfangsgründe* ci soffermeremo dettagliatamente *infra*, §14.

<sup>35</sup> Estetico, preciso, sempre nel senso dell’*Estetica trascendentale*, non nel senso che poi sarà della terza *Critica*.

pensiero *che l'esistenza è data*. È questo, ancora, a essere *il reale*: il contenuto, la qualità e la posizione stessa del pensare. Di modo che sarà soltanto *per la sensazione* che si potrà rinvenire, come la chiama Kant, la «*Grundbestimmung*», la «determinazione fondamentale»<sup>36</sup> della materia stessa.

### **c. La determinazione fondamentale della Natura fisica**

Ora, una tale ricerca della *Grundbestimmung* per la sensazione richiede un'ulteriore precisazione, che dipende dal fatto che anche i termini “affezione”, “impressione”, “sensazione” hanno per la critica più di un significato, a seconda del livello a cui si pone. Certo, *di fatto* si darà un'unica affezione, che è quella provata dal soggetto empirico nel momento in cui è in relazione, “a contatto” con le cose. E tuttavia, per la filosofia trascendentale quel “fatto” dovrà essere costituito e strutturato, per così dire, a più livelli. Perché io possa scottarmi toccando il fuoco o soffrire per una situazione, occorre che sia stato prima aperto un mondo. È necessario che qualcosa *accada*, che si dia una sensazione “fisica” – la sensazione da cui muove Schelling nel *Sistema* e che qui ci troviamo a costruire: un accadimento<sup>37</sup>. E prima ancora che quella sensazione stessa sia concomitante a (per non dire provocata da) un'altra sensazione, quella *trascendentale*, corrispondente all'*attuazione* del pensiero stesso. Tutti e *tre* questi significati di affezione sono coincidenti: non è possibile affezione empirica<sup>38</sup> che non presupponga le altre due, né affezione trascendentale che non si sviluppi, per la fisica, in quella soggettiva. Ma questo, ora, pone un problema coincidente a quello del punto b. Vale a dire: da quale di queste sensazioni si dovrà muovere per definire cos'è materia?

La domanda è importante per le discussioni che ha provocato nella bibliografia. Schäfer (che sarà tenuto d'ora in avanti come riferimento prioritario per l'impostazione metafisica del suo lavoro) situa la sensazione al livello *ontologico*, indentificandola col momento apprensivo dell'essere per cui è già da sempre aperto anche l'ambito, il *Bereich*

---

<sup>36</sup> MA, Ak IV, 476; tr. it. p. 119.

<sup>37</sup> Cfr. STI, HkA I.9.1, 92-150; tr. it. pp. 167-263.

<sup>38</sup> La definisco così per indicare che si tratta dell'impressione *del mondo* sul “soggetto” – prioritaria e irriducibile alla sensazione psicosomatica, ultimo residuo soggettivo che qui, all'inverso di quanto accade nella quasi totalità degli studi secondari, non è nemmeno da prendere in considerazione.

in cui l'ente è incontrato: nel complesso, con la «*Offenheit des Vernehmens*»<sup>39</sup>. Pecere, più in linea con le correnti interpretazioni degli *Anfangsgründe*, risponde che deve trattarsi invece dell'«*impressione empirica*»<sup>40</sup>, fisiologica, addirittura<sup>41</sup>, che presuppone già la determinazione (per Pecere trascendentale) di due oggetti, il mobile e il soggetto “impressionato”, di cui la fisica pura deve specificare solo la costituzione<sup>42</sup>. – E sulla cosa si potrebbero risalire ancora a Benoist, a Lehmann, fino ad Adickes. Sulla questione della “duplice affezione”<sup>43</sup> è sorta tutta una letteratura che si muove spesso tra i due estremi dell'assoluta metafisica e del più cieco fisiologismo. Dei quali Schäfer e Pecere sono i rappresentanti più coerenti ed equilibrati. Ma che in realtà non tocca affatto il vero punto dell'argomentazione critica – almeno in questo testo.

Se la domanda posta sopra è importante infatti *per la letteratura secondaria*, ancora più importante è la sua *totale assenza* nel discorso critico. Vero, Kant arriva alla determinazione fondamentale della materia facendo esplicitamente leva sull'impressione. Ma nel far questo non sceglie nessun livello di analisi specifico. La mossa kantiana consiste, piuttosto, nel generalizzare quanto più possibile il senso dell'affezione e

---

<sup>39</sup> «Apertura del percepire»: L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 28. La trattazione complessiva della cosa si sviluppa ivi, pp. 25-28. – Nonostante l'enorme numero di studi specialistici, tra i quali cfr., a mero titolo d'esempio, quelli di K. POLLOK, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit.; di P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit.; M. FRIEDMAN, *Kant's Construction of Nature. A reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, New York 2013 e J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantienne*, PUF, Paris 1987<sup>2</sup> (quest'ultimo, come notato dallo stesso P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 371, «ingiustamente trascurato dalla gran parte degli studi successivi») – nonostante il grande numero di studi, si diceva, il testo di Schäfer si distingue, ai nostri scopi, perché non riduce la metafisica della natura critica a mera fondazione delle scienze, ma la pensa ontologicamente come una metafisica della natura volta a indagare quest'ultima quale orizzonte di presenza dell'essere e degli enti. Il tentativo, com'è evidente già dall'espressione citata, è di matrice heideggeriana (cosa che Schäfer dichiara apertamente). E a maggior ragione è per noi interessante, perché si situa, approfondendolo, in quell'orizzonte ermeneutico che noi ci siamo trovati *supra*, §§2, 3, a dover decostruire.

<sup>40</sup> P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 426; il corsivo è di Pecere, che in questa sede distingue solo due sensi della sensazione: quello empirico e quello per cui la filosofia trascendentale parla di una «*affezione in generale*», in tal senso da considerarsi come una mera universalizzazione astratta della prima.

<sup>41</sup> Cfr. ivi, p. 431, nota 36, in cui Pecere discute l'interpretazione di Schäfer.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, p. 427. – Come si vede facilmente, per noi una tale interpretazione degli *Anfangsgründe* non è sostenibile, se non altro perché l'istituzione logica dell'esperienza non ha ancora determinato propriamente né un soggetto né un oggetto. Alle nostre spalle abbiamo solo l'oggettività, il complesso delle condizioni logiche. Che in quanto tale possono, sì, essere (già da sempre) applicate effettivamente al rapporto tra gli io e le cose, ma che, come abbiamo dimostrato nel Cap. I, §3, confrontandoci con Heidegger, non per questo vanno ridotte a forme solo di quella relazione.

<sup>43</sup> Per uno spaccato molto interessante sulla questione, in connessione anche al problema della cosa in sé, cfr. almeno C. PICHÉ, *Kant and the Problem of Affection*, «Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy», VIII, 2, 2004, pp. 275-297, e, per due discussioni più nel merito, J. BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse*, cit., pp. 262-298 e A. SCHNELL, *L'effondrement de la nécessité*, cit., pp. 137-155, l'ultimo particolarmente interessante anche per la chiusa in riferimento a Fichte.

nell'assumerla meramente *in quanto modificazione*<sup>44</sup>. Caratteristica utilizzabile a tutti i livelli (trascendentale, fisico così come empirico – e psicofisico), questa permette di pensare la realtà come alterazione, *Veränderung*, e più nello specifico come “attività”, “attuazione delle facoltà”, siano queste trascendentali o “organiche”. In quanto tale, *Veränderung*, la sensazione sarà “messa in moto”: mutamento, e perciò *Bewegung*, movimento<sup>45</sup>. Giustificando in tal modo l'assunzione di quest'ultimo a *Grundbestimmung* della materia, e permettendo di conseguenza di determinare la fisica pura come sua dottrina.

Il testo critico sottintende tutti questi passaggi in un unico giro di frase, per nulla esplicativo: «*Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne affiziert werden*» – «La determinazione fondamentale di un alcunché che dev'essere oggetto dei sensi esterni doveva essere il movimento; *perché* i sensi possono essere affetti *soltanto per suo mezzo*»<sup>46</sup>. Passo, quest'ultimo, che può portare a intendere il movimento di cui si sta parlando, per il riferimento ai sensi, come empirico; ma che non va letto in questo modo, pena la mancata comprensione del livello cui la fisiologia si pone e della costitutività della costruzione che vi si produce. Più ancora occorre rilevare come in questa sola frase Kant si stia appropriando, ben al di là della fisica del suo tempo, *della fisica aristotelica* (che egli stesso, in quanto metafisica, mette in parallelo con la fisiologia)<sup>47</sup> come ricerca

---

<sup>44</sup> Da questo punto di vista, il riferimento bibliografico essenziale è quello a L. SCARAVELLI, *Kant e la fisica moderna*, cit., pp. 41-69, che descrive la sensazione, *ab origine*, in termini di modificazione. Sia che l'animo sia il “soggetto logico”, il pensare; sia che sia la natura; sia, infine, che sia l'io, il darsi si presenta come «“rapporto” o “relazione” fra due diverse condizioni contigue» (ivi, pp. 44 sg.).

<sup>45</sup> Passaggio, quello dalla *Veränderung* al movimento, intravisto da L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 28, ma non posto adeguatamente a tema.

<sup>46</sup> MA, Ak IV, 476; tr. it. p. 119 (corsivo mio). – A differenza di Pecere traduco il “*dadurch allein*” con “soltanto per suo mezzo” e non con “soltanto mediante il movimento” per non disambiguare troppo l'originale. In generale, *dadurch* può riferirsi qui, infatti, tanto al movimento quanto all'intero periodo precedente. Caso in cui andrebbe reso letteralmente con “perché soltanto per questo”. Una tale alternativa tanto lata mi sembra però esclusa, con Pecere, perché leggo l'intera frase come finalizzata ad affermare il movimento. Aggiungo: perché la determinazione fondamentale del qualcosa oggetto del senso esterno e questo qualcosa sono lo stesso.

<sup>47</sup> Cfr. V-Lo/Dohna, Ak XXIV, 699, che è di fatto una ripresa e un ampliamento storico dell'incipit della GMS, Ak IV, 387; tr. it. p. 3 – con la sola, ma estremamente rilevante differenza, che nella *Grundlegung* la fisica razionale non è da Kant esplicitamente equiparata alla metafisica aristotelica. In proposito vale la pena di fare un'annotazione, perché è facile vedere nella ripresa kantiana della *metafisica* aristotelica in quanto *fisica razionale* una sua riduzione a un momento per così dire “secondo” del sistema. Il punto è l'opposto: è che Kant, avendo posto la vera e propria ontologia in senso critico, non può più rinvenire alcuna differenza tra fisica e metafisica aristoteliche. È la prima che Kant sta pensando equivalente alla propria *physica rationalis*.

dell'ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς<sup>48</sup>, e cioè del principio *del divenire*<sup>49</sup>. Le differenze che egli introduce rispetto a quella prima posizione filosofica (greca) del problema della natura sta nel fatto che principio è, ora, in senso tutto moderno, *la ragione*, il pensare; che, stante il capovolgimento di tutti i principi della filosofia aristotelica, descrive *matematicamente*, puramente il movimento nel costruire l'interiorità della coscienza.

A mostrare la cosa è (purtroppo in un articolo, troppo rapido e troppo breve) Kaulbach<sup>50</sup>. Il quale non solo tiene assieme entrambi i punti – la fondazione trascendentale del movimento e il riferimento teoretico ad Aristotele –, ma vede proprio nella sintesi a priori la trasposizione trascendentale della dinamica atto-potenza in cui si raccoglie il γίγνεσθαι, il divenire<sup>51</sup>.

La sensazione può presentare la determinazione fondamentale della materia e della natura effettiva solo perché essa rappresenta il succedere, l'accadere della sintesi. Movimento, trascendentalmente, è infatti anzitutto questo: il *giudizio*, l'attuazione delle forme del pensare, l'«operazione del soggetto»<sup>52</sup>. Della quale Kant sta cercando di pensare qui la concretizzazione. Se il porsi del giudizio avviene solo *nel tempo*, nella *Ver-*

---

<sup>48</sup> ARST., *Phys.*, III 1, 200b 12 sg.; tr. it. p. 109: «principio del movimento e del mutamento». Per la determinazione della fisica come scienza, cfr. invece ivi, II 1 sg., 192b 8-194b 15; tr. it. pp. 59-71. Su questi fondamentali capitoli della *Fisica* cfr., poi, almeno HGA IX, 239-301; tr. it. pp. 193-255 (testo che andrebbe discusso criticamente, insieme ad HGA XXXIII, perché in questo “secondo confronto” con Aristotele nasce di fatto la “seconda fase” della filosofia heideggeriana – argomento che qui ci limitiamo ad accennare) e la monografia più volte citata di W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, cit.

<sup>49</sup> Cfr. ARST., *Phys.*, I 7, 189b 30-191a 22; tr. it. pp. 39-47. Una lettura della *Fisica* aristotelica in questa chiave è stata data da L. RUGGIU, *Tempo, coscienza ed essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Paideia, Brescia 1970.

<sup>50</sup> F. KAULBACH, *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, «Kant-Studien», 54 (1), 1963, pp. 3-16. – Alla cosa arriva anche L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 15, nota 23, il quale mette in relazione la “fisiologia” kantiana con quella “ionica”, rilevando però che «anche se utilizza il termine greco, Kant pensa la natura in modo del tutto moderno, e cioè in opposizione al mondo spirituale e morale e soprattutto in quanto struttura razionale».

<sup>51</sup> Cfr. F. KAULBACH, *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, cit., pp. 5-8. Il riferimento aristotelico è a ARST., *Phys.*, III 1, 201b 4 sg.; tr. it. p. 113: «è evidente che il movimento è l'atto di ciò che è in potenza in quanto potenza [ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια]».

<sup>52</sup> KrV B 154; tr. it. p. 271. Il brano, per esteso, suona: «E lo stesso concetto di successione viene prodotto per la prima volta dal movimento in quanto operazione del soggetto (non come determinazione di un oggetto), e quindi dalla sintesi del molteplice nello spazio, posto però che si faccia astrazione da questo molteplice e si badi soltanto a quell'operazione con cui determiniamo il *senso interno* secondo la sua forma». Il “movimento originario” è in tal senso il giudizio perché soltanto il giudizio *costituisce* il movimento fisico. Si presti qui attenzione alla duplicità del termine “costituisce”. Giacché il giudizio costituisce il movimento fisico sia perché è ciò che lo rende possibile, come condizione istituyente l'esperienza, qualsiasi esperienza; sia perché è, potremmo dire, “l'essenza” del movimento stesso, essendo la sensazione il risultato del contraccolpo dell'autoaffezione. Di nuovo torna qui in questione il rapporto tra Logica ed Estetica trascendentale. Che di nuovo rinvio però al passaggio tra questo secondo momento della deduzione e il terzo (*infra*, § 16).



*zeichnung*, nel di-segnarsi dell'intuizione formale pura<sup>53</sup>, per la fisiologia si tratta di comprendere questa "delineazione" come disegno della posizione *effettiva* del pensare. In tal senso, non è vero, come sostiene Kaulbach, che in Kant manca una esplicita messa a tema del movimento<sup>54</sup>. Come concretizzazione della sintesi trascendentale, esso rappresenta *l'unico oggetto della metafisica della natura*: il carattere fondamentale della stessa determinazione dell'ente – o *dell'essere* in quanto *accade*<sup>55</sup>. Carattere che sta alla *Critica* fondare, perché solo questa è in grado di spiegare gli elementi e l'istituzione dell'operazione che consente la «*descrizione* di uno spazio»<sup>56</sup>. Ma che *deve* poi essere *svilupato* – come «atto puro della sintesi successiva del molteplice nell'intuizione esterna in generale per mezzo della capacità produttiva d'immaginazione»<sup>57</sup> – a partire dalla e all'interno della attuazione effettiva del pensiero, nella sua *applicazione* al proprio fatto, perché soltanto in quest'applicazione la sintesi stessa *esiste*.

L'assunzione, a partire dalla sensazione, del movimento come carattere fondamentale dell'essere vuol dire allora l'individuazione, nel movimento stesso, del momento *positivo* dell'essere-cosciente, in cui la natura *in generale* si fa oggetto. Vuol dire ancora che la definizione essenziale della fisiologia razionale sarà quella di «*reine oder angewandte Bewegungslehre*» – di «*dottrina pura o applicata del movimento*»<sup>58</sup>. Con il che abbiamo finalmente una definizione adeguata del senso della costruzione a cui ci dobbiamo dedicare; un quadro chiaro e completo di tutte le premesse che ci sono necessarie per procedere a essa; ma più ancora la collocazione storico-teoretica del problema kantiano che da qui in avanti sarà in questione.

---

<sup>53</sup> Cfr. F. KAULBACH, *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, cit., p. 8. Per la spiegazione di questo *Ver-zeichnen*, Kaulbach si appoggia su KrV B 154 sg.; tr. it. pp. 271-273.

<sup>54</sup> Cfr. *contra* F. KAULBACH, *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, cit., p. 7. Sorprende in questo senso la mancata citazione, da parte di Kaulbach, degli *Anfangsgründe*.

<sup>55</sup> Cfr. il già citato KrV A 840, B 868; tr. it. p. 1179 e ivi, A 845, B 873; tr. it. p. 1185, a cui va aggiunte la ripetizione della cosa in GMS, Ak IV, 387 sg.; tr. it. p. 3.

<sup>56</sup> KrV B 155, nota; tr. it. p. 273, nota importantissima, sulla quale torneremo all'inizio del prossimo paragrafo, perché qui Kant nega che il movimento in quanto movimento *di un oggetto* possa rientrare in una scienza pura, ma poi attribuisce alla filosofia trascendentale stessa la spiegazione del movimento in quanto «*Actus*», «atto». – In questo senso, si potrebbe dire forse, per dare ragione a Kaulbach, che negli *Anfangsgründe* manca la spiegazione dell'identificarsi della sintesi. Ma ciò non toglie che quell'identificarsi sia sottinteso a essi come l'operazione trascendentale stessa.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Motivo per cui esso, come dicevamo nella nota precedente, «rientra non solo nella geometria ma nella stessa filosofia trascendentale».

<sup>58</sup> MA, Ak IV 477; tr. it. p. 119.

Nel recuperare matematicamente come applicazione dell'istituzione logica dell'essere la questione aristotelica del movimento; nel costruire quest'ultimo, "disegnando" lo spaziotempo nelle condizioni pure dell'esistere, quello che Kant sta qui riproponendo non è solo il problema dell'essere, ma, in un senso più appropriato, quello *del divenire*. È la questione *dell'esperienza fisica dell'essere*, che, dato come *Empfindung* e *Veränderung*, proprio per quest'ultima *si fa oggetto* esclusivamente *in quanto* (o nel proprio) *divenire*. – Di modo che possiamo riassumere le premesse alla costruzione viste dicendo che scopo della fisiologia razionale è l'individuazione delle condizioni pure che rendono possibile la posizione a oggetto del pensare. Queste condizioni dovranno essere ricostruite dalla metafisica grazie all'aiuto della matematica. La quale, nel delineare il modo in cui il darsi del pensiero, la sensazione, è compreso formalmente nello spaziotempo, determina quest'ultimo a oggetto, costituendo in esso le proprietà della materia fisica. Una tale costruzione sarà possibile, infine, unicamente a partire da una determinazione fondamentale della materia che l'analisi genetica deve trarre dalla sensazione stessa, perché è per e nella sensazione che è dato il darsi – in quanto *movimento*. Col risultato di costruire in tal modo l'essere-cosciente, il tessuto a priori della natura, nella *mathesis pura del divenire*, e con ciò di produrre nella costituzione del divenire l'oggettualità medesima.

### **§13. La deduzione della natura fisica. Dalla Foronomia alla Fenomenologia**

1. Iniziamo dunque la costruzione e recuperiamo innanzitutto la caratterizzazione preliminare della fisiologia. Abbiamo appena visto che, dovendo ricostruire la "concezione dell'esistenza", questa deve esser definita come «*reine oder angewendte Bewegungslehre*»<sup>59</sup>. Si tratta, stante ciò che Kant scrive nella *Critica*, della descrizione pura dello spazio operata dall'immaginazione nel momento in cui una sensazione è data, e cioè il pensiero è messo in atto. Cosa che ci fornisce già due termini da cui partire per costruire il movimento, vale a dire la sensazione (l'evento fisico) e lo spazio.

Ora, è importante rilevare, per togliere qualsiasi dubbio sul livello a cui si porrà d'ora in avanti la nostra costruzione, una prima apparente contraddizione testuale, presente già

---

<sup>59</sup> Ibidem.

nella prima *Critica*, per cui il movimento si costruisce nello spazio, è descrizione di uno spazio<sup>60</sup>, ma la forma dell'intuizione da cui discendono i suoi principi è piuttosto il tempo. Come Kant stesso scrive, infatti, sempre in B – cosa che è importante notare perché toglie la possibilità di risolvere il problema sostenendo che esso era stato posto a un livello nell' '81 e viene poi tradotto in un altro nell' '87 –, a spiegare «la possibilità di tutta quanta la conoscenza sintetica a priori esposta *come dottrina generale del movimento* [als die allgemeine Bewegungslehre]» è il nostro «concetto di tempo»<sup>61</sup>. Ciò dipende dal fatto, aveva chiarito Kant poco sopra, che «il concetto di mutamento [*Veränderung*] e, con esso, il concetto di movimento [*Bewegung*] (*in quanto mutamento di luogo*) è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo *e in essa*»<sup>62</sup>. Volendo essere precisi, entrambi questi concetti sono resi possibili dalla forma a priori del tempo, che ha in essi la propria applicazione *e per essi la propria trascendentalità*<sup>63</sup>. Essi risalgono dunque alla sua sintesi, alla sintesi del senso interno. In un senso che sembra contraddire, tuttavia, sia l'affermazione della Deduzione già vista, secondo cui nella costruzione pura del movimento si tratta «della sintesi successiva del molteplice nell'intuizione esterna»<sup>64</sup>; sia la limitazione dell'ambito degli *Anfangsgründe*, per cui il loro oggetto è unicamente la natura del senso esterno, essendo impossibile costruire il senso interno<sup>65</sup>.

La domanda che viene spontaneo porsi è allora perché mai vada costruito lo spazio e non il tempo, se la dottrina del movimento ha quest'ultimo per condizione. Domanda che ha tre possibili risposte.

*Una prima*, suggerita dalla Prefazione agli *Anfangsgründe*, che potrebbe essere formulata dicendo che si costruisce la natura “del senso esterno” in quanto il “senso interno”, la *dimensione psicologica*, può unicamente essere descritto<sup>66</sup>. – Questa risposta vale tuttavia a livello empirico o di discipline, e presuppone che i sensi esterno e interno

---

<sup>60</sup> Cfr. la nota sopra citata di KrV B 155, nota; tr. it. p. 273.

<sup>61</sup> Ivi, B 49; tr. it. p. 133 (corsivo mio). Sottolineo ancora che si tratta di un'aggiunta della seconda edizione perché si tratta, dunque, di un pensiero *successivo* agli *Anfangsgründe*.

<sup>62</sup> Ivi, B 48; tr. it. ibidem (corsivi miei).

<sup>63</sup> Cfr. ivi, B 40; tr. it. pp. 121-123, la definizione di esposizione trascendentale, e, per la sua differenza da quella che Kant chiama metafisica, HGA XXV, 108; tr. it. p. 67. Sul ruolo del tempo come fondativo della dottrina del movimento, si veda invece A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, cit., p. 157, che nota che «il tempo può esser definito *forma universale della materia*».

<sup>64</sup> KrV B 155, nota; tr. it. p. 273.

<sup>65</sup> Cfr. *supra*, p. 154.

<sup>66</sup> Cfr. MA, Ak IV 471; tr. it. pp. 105-107.

siano quelli *di un io conoscente* che nella nostra ricostruzione non è stato ancora posto. Essa può essere sostenuta solo all'interno dell'interpretazione corrente degli *Anfangsgründe*, per la quale questi assumono già il punto di vista empirico d'un soggetto di contro al mondo, ponendosi il problema della fondazione della scienza a partire dalle sue disposizioni<sup>67</sup>. Mentre se si legge questo testo come ricostruzione del farsi oggetto della natura logica, come nel nostro caso, tale risposta è improponibile e al più derivata.

Per tentare *una seconda* risposta, si può allora fare riferimento alla tesi cardine della *Confutazione dell'idealismo* e della Deduzione: che «non possiamo renderci rappresentabile [*vorstellig machen*] il tempo [...] che grazie all'immagine di una linea, nella misura in cui la tracciamo»<sup>68</sup> – e sostenere che la costruzione *del tempo* è possibile soltanto come costruzione *dello spazio*. In questo senso, non c'è contraddizione nell'individuare la condizione del movimento nel primo e poi costruirlo nel secondo. Ma qui sorge una domanda, e con essa la necessità di integrare questa seconda con *una terza* risposta: in che senso, perché la costruzione del tempo non è possibile che come costruzione dello spazio?

Recuperando quanto abbiamo visto nell'esame della *Confutazione* e le premesse della costruzione, il punto è che la *distinzione* tra la costruzione del tempo e quella dello spazio è possibile unicamente se non si comprende che *a livello trascendentale* le due forme pure costituiscono un unico e medesimo *spaziotempo* che è principalmente tempo, in quanto orizzonte nel quale accadono tutti i fenomeni; ma che, all'atto di costituzione dell'accadere stesso, si distingue: in *un tempo dato*, quello del fenomeno oggettivato; e in *uno spazio – relativo* sempre al fenomeno oggettivato stesso – che viene a costituire nella costituzione il rappresentante dello spaziotempo.

Quest'ultima risposta è di particolare importanza, perché nel portare in evidenza la posizione dello spaziotempo, non solo permette di comprendere se, come e perché abbiano senso le altre due risposte – ma ci pone già direttamente nel punto d'avvio della

---

<sup>67</sup> Il riferimento polemico è di nuovo Pecere, per il che cfr. *supra*, note 39, 40.

<sup>68</sup> KrV B 156; tr. it. p. 273. Al riguardo, cfr. almeno (dato che si tratta di uno dei punti più discussi della *Critica*), i già citati F. DESIDERI, *La misura del sentire*, cit., pp. 169-184; V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 237-239, ma soprattutto G. GORIA, *Il fenomeno e il rimando*, cit., Pt. II, Cap. I, *Spazio, giudizio*, pp. 137-154, che guarda al rapporto spazio-tempo tenendolo insieme al problema del giudizio come atto di pensiero e al suo aprirsi a orizzonte.

costruzione della materia fisica, permettendoci di concatenare su di esso le cinque Definizioni della Foronomia con cui Kant arriva al primo *Lehrsatz*.

Le due cose vanno trattate separatamente. Per cui chiudiamo questo punto 1 con la spiegazione del modo in cui la distinzione dello spaziotempo fonda il fatto che il tempo dev'essere rappresentato nello spazio. Se, come pure l'Estetica trascendentale afferma, la dottrina generale del movimento dev'esser costruita svolgendo la forma del tempo in quanto forma complessiva della sensibilità, perché soltanto per e *nel* tempo è possibile che si dia rappresentazione del mutamento – di un alterarsi, o ancora *che qualcosa succeda ad altro*: il «*nach einander*»<sup>69</sup> –, l'accadere stesso, dicevamo, è possibile solo in quanto decorso entro se stessa di un'operazione, la sintesi, che, succedendosi, si apre a orizzonte. Il tempo, in tal senso, non è soltanto tempo. È “più che tempo” – più che orizzonte spaziotemporale dei fenomeni. È la stessa sintesi: *l'accadere del pensare*, la forma del semplice operare che tran-scorre o decorre, *durchläuft* nella propria operazione. Forma che se, in quanto tale, costituisce lo spazio *logico* di evenienza dei fenomeni (perché rappresenta *l'interiorità del e al pensare in cui soltanto gli ultimi possono accedere come pensieri*), può svolgere questa funzione di “spazio”, di *orizzonte fenomenico*, unicamente proponendosi a se stessa come intuizione formale: come apertura di distinzione e d'essere delle cose. La traduzione del tempo nello spazio è originariamente quest'aprirsi: il *Ver-zeichnen* della sintesi, come dicevamo citando Kaulbach<sup>70</sup> – o *l'immaginazione*, la *messa in immagine* dell'accadere che *disegna* appunto il tempo «*unter dem Bilde einer Linie*»<sup>71</sup>. Il testo, come abbiamo visto nel citare sopra questo passaggio, continua con la precisazione che il tempo non è rappresentato nella linea data ma *nell'atto di tracciarla*<sup>72</sup>. La sua vera consistenza resta quella *dell'operare*, del sintetizzare, che è il vero *essere* del *pensare*. Col che esso è conservato sì come ulteriore rispetto alla propria traduzione a intuizione. E nondimeno viene legato in uno a essa a doppio filo.

---

<sup>69</sup> KrV B 49; tr. it. p. 133: l'esser «l'uno dopo l'altro».

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, nota 53.

<sup>71</sup> Ivi, B 156; tr. it. p. 273: «nell'immagine di una linea».

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem* e, per la citazione completa, *supra*, nota 68.

Senza spazio, senza *aprirsi* del tempo stesso nell'orizzonte dell'essere-cosciente<sup>73</sup> non c'è tempo, non *c'è*, propriamente, operazione. Ed è per questo che la costruzione del movimento deve avvenire nello spazio: perché solo in spazio è *dato*, disegnato il tempo. La sua datità consiste, anzi, nella stessa «Beschreibung *eines Raumes*», nella «*descrizione di uno spazio*»<sup>74</sup>. La quale, precisa Kant non a caso, «è un atto [*Actus*] puro della sintesi successiva del molteplice nell'intuizione esterna in generale *durch produktive Einbildungskraft, mediante la capacità produttiva d'immaginazione*»<sup>75</sup>. E dunque fondato dal e nel tempo, in quanto successione e consecuzione della sintesi, perché, in quanto sintesi, il tempo stesso non è altro che l'atto dell'immaginazione che si disegna nel prodursi.

Lungi dall'essere contraddetta nella Deduzione, la tesi dell'Estetica per cui la dottrina generale del movimento è resa possibile dalla forma-tempo, è confermata dall'attribuzione della sintesi, dell'*atto* di descrizione dello spazio – che costituisce il movimento – *alla capacità d'immaginazione*. Abbiamo con questo anche un'ulteriore conferma del luogo in cui si inserisce la costruzione della natura fisica: nell'operare dell'immaginazione con cui essa figura lo spaziotempo, approntandolo alla sussunzione. Cosa che, da un lato, ci permette di dire ora che il tempo sarà l'unico “soggetto” del movimento, che si fa *oggetto* nello spazio. Ma che, da un altro, da tutt'altro, non può non riproporre a un nuovo livello la precedente domanda. E cioè: in che modo accade questo farsi oggetto? Perché, e come il tempo si disegna nello spazio, in *uno* spazio?

2. Il punto, per voler essere chiari, è che quello ch'è disegnato *all'atto* di sintesi non è mai *il* tempo, *in quanto orizzonte* (lo spaziotempo). Non è mai *lo* spazio, ma sempre *uno* spazio: *quello* spazio che risulta dall'attività di sintesi come l'apertura delineata in quel preciso movimento sintetico. Così come questa non è mai puntuale, totale, ma sempre continua, iterativa – *una* sintesi che *si sussegue*<sup>76</sup> –, allo stesso modo la delineazione dello spazio data (si badi: *data*, non effettiva; è irrilevante infatti che essa sia data in modo puro o empirico – la relatività è della sintesi in quanto tale, *nella sua costituzione*, e dunque è

---

<sup>73</sup> Cfr. *supra*, §3.

<sup>74</sup> Ivi, B 155, nota; tr. it. p. 273.

<sup>75</sup> Ibidem (corsivo mio).

<sup>76</sup> Cfr. *supra*, p. 192.

costitutiva dello spaziotempo *nella sua stessa struttura*) presenta lo spaziotempo universale solo nel disegno di *uno* spazio. Di *un* contesto d'essere, potremmo dire, o del contesto d'essere *della sintesi allora operata*. La relatività della sintesi significa la relatività dello spazio logico che essa apre e pertanto la distinzione dell'unico spaziotempo, in quanto *forma* dell'apertura stessa (nell'Estetica Kant parla in questo senso delle due forme dell'intuizione come di “grandezze infinite date”)<sup>77</sup>, in un tempo, quello della sintesi, e in uno spazio, sempre della stessa, coincidenti a e in essa. E nondimeno comunque già distinti (e da distinguere), perché *reali*, oggettivi; i.e. riferiti alla sintesi operata, che si accentra il tempo, il *suo* tempo, *quell'*operare, descrivendosi, *esponendosi* nel complesso di rapporti disegnato dall'operazione stessa.

Nell'atto di sintesi, figurativo del tempo stesso, avremo dunque: a. uno spaziotempo universale, le forme a priori (e logiche) di costituzione dell'essere; b. un tempo, coincidente alla costituzione stessa, che è il tempo dell'operazione, accentrato, *identificato a e in essa*; e c. uno spazio, lo spazio delineato, potremmo dire, *in cui* quel tempo stesso è. Vale a dire i tre termini fondamentali da cui parte la prima Definizione della Foronomia – per passare al secondo punto –, per cui, pensata la materia, l'accadere della sintesi, come «Beweglichkeit», «*mobilità*», questa potrà essere descritta solo in quanto mobilità di: 1. un «*mobile* [Bewegliche] nello spazio» – il “punto materiale”: *la stessa sintesi*, in fondo; 2. uno «spazio materiale, o anche *spazio relativo*», *quello del movimento stesso*; e 3. uno «*spazio assoluto*», che è «quello in cui si deve pensare in definitiva ogni *movimento*»<sup>78</sup>, coincidente con lo spazio logico e riconosciuto poco più avanti da Kant stesso come un'*idea*<sup>79</sup>. – Sono questi i tre termini fondamentali della descrizione dello spazio. Rispetto ai quali, adesso, la costruzione kantiana continua specificando che lo spazio relativo dev'essere pensato come materiale perché, come apertura dell'operazione data, ma più ancora come costruzione dello spazio *esperibile*, rappresenta “in effetti” lo «*spazio empirico*», che «è a sua volta mobile»<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr. ivi, A 25, B 39 sg.; tr. it. p. 121 e ivi, A 32, B 47 sg.; tr. it. p. 133. Sulla cosa, si veda l'analisi imprescindibile del problema condotta da Heidegger in HGA XXV, 113-141; tr. it. pp. 70-87 che riacquisendolo a livello fenomenologico, mostra come lo spazio e il tempo siano grandezze infinite date in quanto “magnitudine”, e cioè come «ciò che, in quanto possibile esser-grande, sta a fondamento di tutto ciò che, in questo o in quel modo, è grande» (ivi, 119 sg.; tr. it. p. 74).

<sup>78</sup> MA, Ak IV, 480; tr. it. p. 127.

<sup>79</sup> Cfr. ivi, 481 sg.; tr. it. pp. 129-131, anche se sulla cosa, come vedremo, Kant torna ricorrentemente.

<sup>80</sup> Ivi, 481; tr. it. p. 129.

Il senso di quest'affermazione verrà chiarito solo più avanti, nel *Grundsatz* 1 della Foronomia. Ma a prescindere si può rilevare la necessità di un tale movimento dello spazio sin da adesso ricordando che, come dicevamo, questo spazio è lo spazio *del movimento stesso*. Del mobile, *della sintesi* che *si* muove in esso. O, come nota Kant, lo spazio «in cui [*il movimento*] viene percepito»<sup>81</sup>. In quanto tale, in quanto intuizione, *grandezza*, esso sarà posto, ancora, solo per uno spazio superiore in cui il primo è ricompreso. A livello di sintesi, ciò impone, per la continuità di questa<sup>82</sup>, un principio per così dire di totalizzabilità della stessa che arresti, almeno in ipotesi, il rinvio all'infinito di uno spazio all'altro; e cioè il riferimento a uno spazio assoluto che in (quanto) idea, permetta il taglio arbitrario degli spazi e la determinazione relativa di essi. A tal proposito, Kant stesso nota che lo spazio assoluto, «in quanto non è materiale, non può essere oggetto di esperienza»<sup>83</sup>. Esso, continua, è una mera condizione posta «a fondamento della possibilità dell'esperienza, *la quale all'inverso si deve sempre svolgere senza di esso*»<sup>84</sup>. Frase, quest'ultima, la cui importanza può difficilmente essere sottovalutata. – Intanto perché può essere tradotta dicendo che la sintesi dell'esperienza *si svolge* (*non* “*si può svolgere*”) anche senza che si dia *un assoluto*, e dunque nell'ammissione della totale sospensione a sé dell'atto di sintesi, che *ogni volta*, «*jederzeit*»<sup>85</sup>, non ha che ciò che esso produce – vale a dire, come abbiamo visto sopra, *la sua stessa contingenza*. E poi perché riduce a questa contingenza la costruzione dello spazio stesso.

Il prosieguo del testo afferma infatti che «lo spazio assoluto, dunque, *in sé*, non è nulla, tanto meno un oggetto, *ma significa soltanto ogni ulteriore spazio relativo che posso sempre pensare al di fuori di quello dato, se solo lo estendo all'infinito al di là di ogni spazio dato, in modo che esso racchiuda il precedente e che quest'ultimo si possa considerare mobile al suo interno*»<sup>86</sup>. La funzione dell'*idea* di spazio assoluto è pertanto quella di fare *assumere* come immobile lo spazio relativo in cui avviene il movimento: di *far trattenere* la sintesi (a “trattenersi” è pur sempre la sintesi stessa) in un complesso spaziotemporale comunque relativo, ma bene o male, *a tratti stabile*. Cosa che la rende

---

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Cfr. KrV A 169, B 211; tr. it. p. 345-347 e, in merito, *supra*, § 10, pp. 204-208.

<sup>83</sup> MA, Ak IV, 481; tr. it. pp. 129-131.

<sup>84</sup> Ibidem; tr. it. p. 131 (corsivo mio).

<sup>85</sup> Ibidem. È questo il termine che, nella precedente citazione, Pecere rende in italiano con “sempre”.

<sup>86</sup> Ibidem (corsivi miei). A parte il primo a “in sé”, gli altri corsivi sono miei.



determinabile, perché le dà un punto di riferimento (il riferimento all'orizzonte universale) rispetto al quale definire la propria delineazione. Ma che nondimeno, da una parte deve essere intesa sempre come meramente *razionale*: come rimando della sintesi alla «*universalità logica di uno spazio qualsiasi*», che non può essere confusa con l'«*universalità fisica dell'estensione vera e propria*» a meno di non «frintendere la ragione nella sua idea»<sup>87</sup>. Mentre dall'altra ha per conseguenza l'affermazione della totale *relatività e mobilità dello spazio* – per cui qualsiasi spazio *dato* (nella costruzione, *dabile*) è già essenzialmente in movimento.

Al quadro appena visto nella Definizione 1 e nella Nota 2, la costruzione kantiana aggiunge infatti, a seguire, le definizioni del movimento d'una cosa come «mutamento dei suoi rapporti esterni rispetto a uno spazio dato»<sup>88</sup> e della quiete quale «presenza persistente (*praesentia perdurabilis*) nello stesso luogo»<sup>89</sup>. Entrambe sono funzionali alla posizione successiva del problema di come sia possibile dire se il punto materiale è in quiete o in movimento<sup>90</sup>. Problema, questo, che porta a evidenza il fatto che il movimento è costruibile tanto come movimento del punto dello spazio; quanto anche, e all'inverso, come movimento uguale e contrario dello spazio relativo, rispetto al quale il punto sarebbe in quiete.

Risultato è, con questo, la totale relatività del movimento – che è tale, *relativo*, sin nella sua stessa costituzione pura. Di qui viene innanzitutto il primo *Grundsatz*: «Ogni movimento, in quanto oggetto di un'esperienza possibile, può essere considerato arbitrariamente come movimento del corpo in uno spazio immobile [assunto come tale], o come quiete del corpo e, al contrario, movimento dello spazio nella direzione opposta»<sup>91</sup>. E, in secondo luogo, l'esigenza di costruire il movimento stesso, pertanto, come duplice, *composto*.

---

<sup>87</sup> Ivi, 482; tr. it. p. 131. Qui più che altrove si vede chiaramente come lo spazio assoluto, lo spaziotempo, non sia altro che lo spazio *logico* di evenienza dei fenomeni. (Dei vari corsivi, solo il secondo è mio.)

<sup>88</sup> Ibidem; tr. it. p. 133 (Definizione 2).

<sup>89</sup> Ivi, 485; tr. it. p. 141 (Definizione 3).

<sup>90</sup> Cfr. ibidem sg.; tr. it. pp. 141-145.

<sup>91</sup> Ivi, 487; tr. it. p. 147. Il termine “corpo” viene usato qui, come Kant segnalava ivi, 480; tr. it. p. 127, non perché ci siano già dei corpi, ma semplicemente «in modo da rendere la trattazione meno astratta e più comprensibile». La notazione è importante, perché da un lato mantiene la costruzione a livello di semplice delineazione; dall'altro, come vedremo nel prossimo paragrafo, nella Dinamica viene messa da parte da Kant stesso, che contro il suo stesso avviso, parlerà di corpo in senso fisico (e fattivo).

È questo che afferma la Definizione 4: che si può «esporre a priori un movimento nell'intuizione, in quanto esso si origina dall'unificazione in un solo mobile di due o più movimenti dati»<sup>92</sup>. Di modo che, dato che per il *Grundsatz* sappiamo essere questi molteplici movimenti quello del mobile e quello dello spazio, per concludere la costruzione della mobilità nella sua apertura sarà sufficiente unificare le proprietà costruite nell'ultima Definizione foronomica – della «*Zusammensetzung der Bewegung*», della «*composizione del movimento*», che, chiarisce Kant, «è la rappresentazione del movimento di un punto come identico a due o più movimenti dello stesso punto congiunti insieme»<sup>93</sup>. – E di qui procedere finalmente a enunciare il primo *Lehrsatz*, la prima vera e propria figurazione dello spazio dabile: «La composizione di due movimenti dello stesso punto si può pensare solo in modo tale che uno dei due movimenti venga rappresentato nello spazio assoluto, mentre al posto dell'altro movimento viene rappresentato, come a esso equivalente, un movimento dello spazio relativo che abbia la stessa velocità ma direzione opposta»<sup>94</sup>.

Il risultato del primo momento della costituzione pura della natura fisica è pertanto la proposizione dell'orizzonte universale della coscienza in uno spazio esperibile esteso, in cui la pura sintesi si pone come movimento complessivo di un punto, di un mobile accentrante il movimento, e dello spazio che a sua volta deve essere composto col mobile stesso in un movimento uguale e opposto in riferimento allo spazio logico della stessa sintesi.

Ciò vuol dire, per trarre le ultime conclusioni – più profonde e più generali – della Foronomia, che l'apertura della natura stessa in quanto è data sarà *essenzialmente in movimento*. Che *la natura stessa*, che *das Physische* non sarà altro che *un disegno di movimenti composti*, “in sintesi”, *in divenire*, che ottengono stabilità nella loro riconduzione allo spazio *logico* (dal punto di vista logico-trascendentale, per il loro essere sussunti all'unità oggettiva dell'appercezione, che qui, costruendo noi la figurazione, rimane fuori quadro). *Un* movimento per di più *sospeso a sé*: interamente relativo, in cui nulla è *in sé* in quiete, né in sé in movimento, perché propriamente nulla è *in sé*, ma

---

<sup>92</sup> Ivi, 486; tr. it. p. 145.

<sup>93</sup> Ivi, 489; tr. it. p. 153.

<sup>94</sup> Ivi, 490; tr. it. p. 155.

sempre nel disegno, nel primo e originario movimento della sintesi che in esso si produce<sup>95</sup>.

Abbiamo con ciò, alla fine della Foronomia, la prima *figurazione* della materia fisica: il suo essere l'orizzonte mobile di ogni movimento, il diveniente divenire di ogni divenire. – Ma ora, com'è che si dà, entro questo divenire, *il punto*? Se tutto è un unico movimento composto, come, donde è possibile la distinzione, *l'accentramento* del punto all'interno dell'unico disegno?

Esattamente allo stesso modo in cui all'apertura dell'intuizione rimaneva ulteriore (*e presupposta*) la sensazione, il porsi della sintesi, che richiedeva di essere affermato in un'ulteriore pro-posizione<sup>96</sup>, la costruzione *del mobile stesso* è possibile soltanto per una “seconda figurazione” dello spaziotempo, in cui siano disegnate le condizioni a che si dia *una* esistenza. La Dinamica degli *Anfangsgründe* pone in tal senso il problema dell'accentramento, o almeno del *come* esso sia possibile<sup>97</sup>. E lo fa in ben otto passaggi, identificabili coi suoi otto Teoremi. In essi sono esposte tutte le proprietà fondamentali della realtà fisica:

- a. l'essere dotata di forze (Teorema 1)<sup>98</sup>;
  - b. l'avere un grado e un grado di forza d'espansione (Teorema 2)<sup>99</sup>;
  - c. la sua comprimibilità e insopprimibilità (Teorema 3);
  - d. la sua divisibilità (Teorema 4)<sup>100</sup>;
  - e. l'avere per condizione una forza attrattiva fondamentale (Teorema 5)<sup>101</sup>, che
  - f. richiede come controparte una forza repulsiva altrettanto fondamentale (Teorema 6)
- e che

---

<sup>95</sup> Cfr. *ivi*, 488; tr. it. p. 151: «Non siamo nemmeno in grado di indicare, in una qualunque esperienza, un punto fisso rispetto al quale verrebbe determinato che cosa in assoluto si debba chiamare movimento e che cosa quiete; perché tutto quel che ci è dato in questo modo è materiale, e dunque anche mobile, e forse (poiché nello spazio non conosciamo alcun limite esterno dell'esperienza possibile) si trova effettivamente in moto senza che noi possiamo percepire tale movimento». Per un'ulteriore conferma della totale mobilità della natura fisica, cfr. anche la conclusione della Meccanica, per cui «la denominazione di forza d'inerzia (*vis inertiae*) deve dunque essere completamente eliminata dalla scienza della natura» (*ivi*, 550; tr. it. p. 325); e un appunto straordinario di OP, Ak XXI, 358 sg.; tr. it. p. 106, dove Kant annota che «l'espressione che i corpi che cadono attraggono la terra è preferibile [all'opposta e abituale: che la terra attrae i corpi che cadono] perché in tal modo essi attraggono anche i monti, che pure non sono mobili».

<sup>96</sup> Cfr. *supra*, p. 193.

<sup>97</sup> Il donde diventerà problema, infatti, nell'*Opus postumum*. Per il che cfr. *infra*, §16.

<sup>98</sup> Cfr. MA Ak IV, 497; tr. it. p. 175.

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, 499; tr. it. p. 179.

<sup>100</sup> Cfr. per il primo: *ivi*, 501; tr. it. p. 185; per il secondo: *ivi*, 503; tr. it. p. 191.

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, 508; tr. it. p. 207.

g. esercita un'azione immediata per tutto lo spazio (Teorema 7),

h. estendendosi all'infinito in esso (Teorema 8)<sup>102</sup>.

Si tratta di proprietà che è senz'altro possibile dedurre progressivamente l'una dall'altra. Ma che all'interno della nostra costruzione hanno un significato in fondo abbastanza relativo. Di esse, di tutti questi Teoremi a noi interessano, infatti, solo quelli che costituiscono essenzialmente la *dinamica* del movimento, non quelli che descrivono proprietà del moto senz'altro strutturali ma comunque derivate (eg: l'essere comprimibile, insopprimibile o infinitamente divisibile). Per cui sarà opportuno in questo momento di figurazione non seguire lo sviluppo kantiano del discorso, ma abbreviare l'esposizione della Dinamica all'essenziale. In questa direzione, bisogna dire, muove già lo stesso Kant. Che nel Corollario generale alla Dinamica riassume l'argomentazione di quest'ultima suddividendola in tre momenti corrispondenti all'articolazione del titolo categoriale qualità (realtà, negazione, limitazione) e volti rispettivamente all'individuazione delle forze repulsiva e attrattiva e alla costruzione della loro relazione<sup>103</sup>.

La costruzione che dobbiamo produrre può essere (ed è essenzialmente) riassunta in questo filo. Il cui sviluppo necessita ora unicamente di alcune definizioni preliminari, necessarie, appunto, a causa del fatto che quella che viene qui a costituzione non è più la semplice grandezza del movimento, bensì la *realtà*, la *qualità* di esso, che, in modo perfettamente equivalente al rapporto sensazione-intuizione, dev'essere pensata come *il contenuto* dell'orizzonte foronomico dischiuso. Se la Foronomia poteva e doveva dunque iniziare definendo la materia come il mobile nello spazio, la Dinamica si trova invece a dover precisare che «la materia è il mobile, *in quanto riempie uno spazio*»<sup>104</sup>. *Erfüllen*, riempire – continua Kant – «vuol dire opporre resistenza [*widerstehen*] a ogni mobile che tenda con il suo proprio movimento a penetrare in un certo spazio»<sup>105</sup>. Con il che abbiamo intanto una prima distinzione della Dinamica dalla Foronomia – che costruendo *l'estensione*, la *Ausdehnung* dello spazio, non proponeva altro che le condizioni perché si

---

<sup>102</sup> Cfr., rispettivamente, ivi, 510; tr. it. p. 213; ivi, 512; tr. it. p. 217; e ivi, 516; tr. it. p. 229.

<sup>103</sup> Cfr. ivi, 523; tr. it. p. 249.

<sup>104</sup> Ivi, 496; tr. it. p. 173 (corsivo mio).

<sup>105</sup> Ibidem.

potesse «*einnehmen*», «*occupare uno spazio*»<sup>106</sup>: “prendervi posto”, sembra chiarire Kant. Ma abbiamo anche, per il *widerstehen*, per la determinazione del riempimento in termini di *resistenza*, l’immediata traduzione dello *Erfüllen* in una «*besondere bewegende Kraft*», in una «*particolare forza motrice*»<sup>107</sup>, che *corrisponde*, sì, all’esistenza; ma che non può essere ridotta a essa, affermano il primo *Lehrsatz* e le rispettive Dimostrazione e Nota, perché la semplice esistenza non contiene ancora nel suo concetto la “capacità di resistere”. In quanto capacità, questa deve risalire a una forza, a una *qualità* che qui viene, se non *presupposta*, come minimo *assunta*<sup>108</sup>. Gesto, questo, che ripete in fondo quello della *Critica*, di lasciare al e nell’a posteriori la genesi delle qualità<sup>109</sup>. Ma che nel contesto costruttivo ha degli effetti notevoli, sui quali Kant stesso non si sofferma.

Cominciamo dal rilevare che solo adesso abbiamo infatti, finalmente, una particolarità: quella della forza del punto materiale, che proprio in funzione di questa forza può accentrarsi e differenziarsi. Una tale forza, in apertura di Dinamica, tutto è tranne che dedotta o costruita. Di essa, nei precedenti stadi di figurazione, non abbiamo mai introdotto nulla. Né essa può essere considerata un elemento che ci proviene dall’istituzione logica, perché lo stesso essere forza della sostanza non dice nient’altro che il rapporto di inerenza, la persistenza, e in quanto tale trae dal piano fisico la determinazione di forza, non viceversa<sup>110</sup>. La stessa individuazione della *Grundbestimmung* della materia è del tutto muta sul fatto che la realtà della sensazione

---

<sup>106</sup> Ivi, 497; tr. it. p. 175. – Si vede qui la presupposizione della Dinamica alla Foronomia di cui si parlava *supra*, nota 24, perché, come è stato notato (cfr. K. POLLOK, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., p. 183; P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 403 sg., 449), proprio la *Ausdehnung*, proprio l’“estensione” viene esclusa da Kant dalla Foronomia (cfr. MA, Ak IV, 482; tr. it. p. 133). Ciò rende necessaria una precisazione. Sebbene si tratti in essa della “delineazione”, Kant tiene da parte il fatto che lo spazio possa esser delineato solo in quanto “espanso”, “esteso”, perché il riconoscimento dell’identità di delineazione ed estensione richiede che si spieghi l’estensione stessa alla luce della “qualità”, della *forza* di quell’ultima. Ciò non vuol dire che il punto, nella Foronomia, non sia già questo. Vuol dire semplicemente, che la considerazione della figurazione della sola *quantità* di movimento – o della sua *intuizione* – a livello *analitico* deve prescindere dal fatto che un’intuizione di quel tipo si dia esclusivamente in concomitanza con l’esercitarsi della sintesi a partire da una data posizione. Nella pagina citata, Pollok distingue in tal senso tra *Ausdehnung* dinamica ed *Extension* foronomica. – Ciò ci consente di fare anche un’ultima precisazione, su un altro punto che altrimenti verrebbe in chiaro soltanto nella Fenomenologia (cfr. ivi, 556-558; tr. it. pp. 341-343). E cioè che se la “delineazione” è in tal senso forma della pura linea, nel momento in cui si considera *la delineazione stessa*, la *composizione* del movimento, come “espansione”, dovuta a una forza, l’esercitarsi dell’espansione stessa non può essere limitato in una sola direzione, ma deve estendersi all’intero spazio. – Quello che da qui in avanti, trovandoci a dover disegnare, rappresenteremo su una sola dimensione, dev’essere proiettato su tutte le possibili dimensioni costruibili (anche più di tre).

<sup>107</sup> MA, Ak IV, 497; tr. it. p. 175.

<sup>108</sup> Cfr., nel complesso, ivi, 497 sg.; tr. it. pp. 175-177.

<sup>109</sup> Cfr. *supra*, § 11, pp. 212-214.

<sup>110</sup> Nel senso cui Kant accenna ivi, 478; tr. it. pp. 121-123. Per la definizione della sostanza in termini di forza, cfr., invece, KrV A 204-206, B 249-251; tr. it. pp. 395-397.

debba corrispondere a o essere tradotta in una forza. Di modo che il *Lehrsatz* 1, più che un *Lehrsatz*, più che un teorema, rappresenta davvero una semplice assunzione.

Ora, quest’“assunzione” della forza e della qualità, occorre anticipare<sup>111</sup>, è *doppia*. Giacché se, da un lato, è richiesta dalla nostra stessa costruzione ed è necessaria a essa – perché solo *anticipando* la determinazione della materia in quanto riempimento si possono individuare le sue condizioni, e per esse procedere alla sua costruzione (in tal senso, *la particolarità* della forza motrice anticipata sarà *il risultato* della Dinamica, che va intesa *solo in questo senso*, ripetiamo, come analitica)<sup>112</sup>. – Dall’altro, in relazione proprio al problema del rapporto tra forza ed esistenza, rimane una semplice assunzione e anzi una vera e propria presupposizione, perché che la realtà del movimento debba essere una forza non verrà mai, propriamente, in discussione.

Di contro a tutte le critiche e le accuse mosse alla Dinamica kantiana, è questa – e soltanto questa – l’unica assunzione fondamentale degli *Anfangsgründe* che resta inspiegata. Tant’è vero che proprio su di essa tornerà e da essa muoverà l’*Opus*; e che a essa possono essere ricondotte quelle critiche, in un senso tale, tra l’altro, da sospendere la loro problematicità e da mantenere la costruzione pura degli *Anfangsgründe* perfettamente consistente.

Senza dilungarci per il momento sulla cosa, torniamo alla costruzione stessa e proseguiamo. Data la “prima assunzione” della forza, per cui la particolarità del movimento può essere costruita soltanto costruendo essa, per quanto visto nella Foronomia – e, di nuovo, esattamente come accadeva nel caso della sensazione –, è possibile che si dia una forza motrice solo ed esclusivamente se questa si pone già sempre nello spazio. «Infatti, ogni movimento che può essere impresso da una materia a un’altra bisogna sempre pensarlo come impresso lungo una linea retta tra due punti»<sup>113</sup>. Esso ha già alle spalle l’*Einnehmung* e l’*Ausdehnung*, l’estensione e il movimento dello spazio. È movimento *in questo, nel suo aprirsi*. E in quanto tale può opporsi, come punto materiale, al movimento del contesto (il che, lo si è visto, è condizione della sua composizione) solo in quanto accentri in sé questo stesso movimento. All’espansione dello spazio dovrà

---

<sup>111</sup> Sulla cosa ci soffermeremo *infra* §§14, 16.

<sup>112</sup> Nel senso di Kant, per cui, assunto un fatto, se ne darebbe poi una deduzione *oggettiva*, non in quello di Schelling: cfr. *supra*, nota 34.

<sup>113</sup> MA, Ak IV, 498; tr. it. p. 179.

dunque corrispondere nel punto una *Ausdehnungskraft*, una «forza espansiva»<sup>114</sup>, che è quella per cui la *posizione* dello spazio si dischiude. Ma questa posizione, proprio come il punto materiale, è sempre termine di spazio: suo limite, movimento *che si delinea in esso*. Di modo che il riempimento dello spazio da parte della materia dovrà essere prodotto «*durch repulsive Krafte aller ihrer Teile*» – «per la forza repulsiva di tutte le sue parti»<sup>115</sup>. E cioè per quella che Kant chiama «*Zurückstoßungskraft*»: per la «forza respingente»<sup>116</sup>, propria di ogni punto, per cui esso *sich entfernt, si allontana* dagli altri, *si distanzia*: li e *si re-spinge* (*stößt sich zurück*), con ciò per l'appunto delineandosi e delineando il proprio spazio.

La forza repulsiva rappresenta in questo senso la prima *forza fondamentale* della materia<sup>117</sup> perché è quella forza per cui l'esistenza data pone il proprio movimento. È l'esistenza materiale nello spazio *in generale*: la capacità del punto di porsi a e nella linea. Ma in quanto tale non dice ancora nulla del mobile stesso; non è in nulla sufficiente a costituire la particolarità all'interno dello spazio. Dal punto di vista “fisico”, così come da quello meramente matematico, infatti, «se la materia possedesse la sola forza repulsiva [...] non sarebbe contenuta nel limite di nessuna estensione [*innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten sein*]»<sup>118</sup>. Dato il continuo rinvio “del punto al punto”, la continua *presa di distanza* che caratterizza l'estensione, «si disperderebbe all'infinito [*sich ins Undendliche zerstreuen ... sein*], e in nessuno spazio assegnabile [*anzugebenden*: indicabile – *adducibile*] si potrebbe trovare una quantità di materia assegnabile [adducibile]»<sup>119</sup>. Il punto, in quanto tale, sarebbe impossibile. Non ci sarebbe arresto, nella delineazione, e la posizione della materia si risolverebbe in un dilatarsi senza fine. Cosicché, perché si dia un mobile (cosa che sappiamo essere necessaria per la composizione del movimento stesso), sarà necessario ammettere dunque, nella costruzione, una forza opposta a quella espansiva che trattenga l'estensione nella propria posizione.

---

<sup>114</sup> Ivi, 499; tr. it. ibidem.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Ivi, 498; tr. it. ibidem.

<sup>117</sup> Cfr. ivi, 499; tr. it. ibidem. Anche se il termine “*Grundkraft*” verrà impiegato da Kant per designare tale forza solo a partire dalla Nota 2 alla Definizione 4: ivi, 502; tr. it. p. 189.

<sup>118</sup> Ivi, 508; tr. it. p. 207.

<sup>119</sup> Ibidem.

Ciò è affermato nel quinto *Lehrsatz*, che asserisce che «la possibilità della materia esige una forza attrattiva [*eine Anziehungskraft*] come sua seconda forza fondamentale»<sup>120</sup>. Questa, a differenza della precedente, non agirà a contatto, per il differirsi *del limite*, per il continuo estendersi dello spazio *oltre sé*, ma «a distanza», «*in die Ferne*»<sup>121</sup> – *nella Entfernung: attraverso* lo spazio, riferendo l'estensione a sé<sup>122</sup>. In questo senso, sia detto a prescindere dalla costruzione presentata da Kant, costituirà, ancora una volta, il *riferimento temporale*: ciò che *trattiene* lo spazio perché identifica *lo spaziotempo*<sup>123</sup>. Ma in senso proprio, vale a dire di per sé, senza la *Ausdehnung*, anch'essa non sarà nulla. Se la sola forza espansiva lasciata a sé non può che risolversi nella dispersione assoluta, la sola forza attrattiva non è sufficiente a identificare alcun punto perché porterebbe la posizione a precipitare in un “uno”, «in un punto matematico»<sup>124</sup>, in un Identico, che non si può neppure definire tale dato che gli mancherebbe “il due” con cui identificarsi. La possibilità della materia esigerà dunque entrambe le forze come sue condizioni, ovverosia come proprietà fondamentali della realtà fisica<sup>125</sup>. Tale realtà sarà costruita dal e nel loro reciproco alternarsi e limitarsi. Per la proprietà della forza attrattiva, avverrà nel riferimento dello spazio dato, in quanto tale, a un punto in relazione al quale si identifica; per la proprietà di quella repulsiva, invece, nell'estensione dei punti al di là di sé, nella loro *Entfernung*, nel distanziarsi che li pone a contatto e delimita il loro luogo. – Ma ciò secondo una dinamica che, per il momento e nello stesso testo critico, resta ancora tutta da costruire.

Per quanto la spiegazione del presente passaggio sia assente dalla costruzione kantiana, allo scopo di non tralasciare alcun momento della costruzione *mathematica* e di avere, più avanti, un quadro ben articolato sulla base del quale rispondere alle critiche mosse alla Dinamica, è opportuno lasciare per un breve tratto il testo e offrire dell'interrelazione

---

<sup>120</sup> Ibidem. Il primo corsivo è mio.

<sup>121</sup> Ivi, 511; tr. it. p. 217, luogo in cui viene definito anche l'agire a contatto, che nella Nota successiva (ivi, 512; tr. it. ibidem) viene attribuito alla forza repulsiva.

<sup>122</sup> Cfr. ibidem.

<sup>123</sup> Cfr. *supra*, §3. Sulla necessità di pensare una delle due forze come “riferente” il tempo e l'altra lo spazio si sofferma non a caso Schelling nella sua costruzione della materia in STI, HkA I.9.1, 137 sg.; tr. it. pp. 241-243.

<sup>124</sup> MA, Ak IV, 511; tr. it. p. 215.

<sup>125</sup> Cfr. ivi, 510 sg.; tr. it. pp. 213-215, il *Lehrsatz* 6 con la relativa Dimostrazione e il successivo Corollario, che dà la definizione di «*Eigenschaft*», proprietà, come «condizione su cui si basa la stessa possibilità interna di una cosa», e cioè, continua Kant, come «elemento essenziale [*wesentliches Stück*] alla cosa stessa».



tra le due forze fondamentali una costruzione simile alla ricostruzione dell'istituzione esposta nel §10.



(Figura 1)

Riprendiamo allora la formalizzazione della percezione in “*abc*” ottenuta con la prima Analogia<sup>126</sup> e consideriamola come percezione di uno spazio dato – “A-B” – in cui A indica il punto materiale cui lo spazio è riferito, e B il limite della *Ausdehnung* a cui la *Entfernung* si attiene per il riferimento ad A (figura 1). Nella misura in cui la posizione di questi due punti e della loro stessa distanza non viene costruita qui foronomicamente, ma è riconosciuta possibile solo per le forze date nella posizione dello spazio, la delineazione stessa di A-B dovrà essere compresa come esercizio di una *Ausdehnungskraft*, che va da A a B, corrispondente alla moltiplicazione della posizione in ciascun punto della linea. Essa sarà, dicevamo, la forza repulsiva per cui il punto si respinge, “si distanzia” in linea. Propria del punto per il suo stesso essere punto, aggiungiamo adesso, *nella semplice apertura dello spazio* dovrà dunque essere *costante*. Il suo “valore-base” sarà sempre 1, quello dell’unità del punto che continuamente si aggiunge, si “appone” a sé. E se varierà *a seconda del punto*, lo farà solo perché la posizione di questa data forza è sempre riferita ad A e trattenuta a esso. Nella direzione contraria, per tale riferimento, si dovrà porre infatti, assieme a quella espansiva, la seconda forza, la forza *attrattiva*, che, attraversando lo spazio (o nella sua stessa *Entfernung*), tiene in relazione i suoi limiti. Questa, tuttavia, non sarà più costante. A causa del fatto che in ogni limite dell’estensione la distanza di esso da A è continuamente aumentata, la forza attrattiva tenderà costantemente a diminuire. Allo stesso modo in cui la sintesi del tempo veniva trasportata dal suo scorrere, così la forza della posizione di A *diminuirà* man mano che il limite di una tale posizione viene esteso. Esercitando, *per la Ausdehnungskraft opposta* (cui essa è *coestensiva* – in quanto entrambe sono forze di A

---

<sup>126</sup> Cfr. *supra*, pp. 197-199. In merito al perché a dover essere ripresa sia la prima Analogia mi limito a ricordare che è in essa e solo in essa che viene prodotta oggettivamente la semplice relazione quantità-qualità che per la metafisica della natura è qui in questione.

in A-B), la sua azione *da B ad A*, riferirà il primo all'ultimo secondo un grado compreso tra 1 e 0, tra la totale "concentrazione" della posizione e la sua pura "dispersione". E con ciò comporterà una differenza, per così dire, "di potenziale" *tra A e B*, che è l'unica in cui A stesso si può porre in A-B e che deve dunque arrestarsi necessariamente in un punto intermedio *a* (che all'interno della costruzione *pura* dello spazio *esperibile* è indifferente dove viene posto: la *differenza* dipenderà *realmente* soltanto dall'*intensità* della posizione A, cioè solo dal valore *reale* con cui esso si pone, che non è costruibile ma unicamente dato – su questo torneremo), il quale: per A rappresenterà il punto in cui A stesso si pone; mentre, tra A e B (ovverosia in A-B), nello spazio di A, indicherà il limite che distingue A dal proprio spazio. In Aa avremo dunque *l'estensione propria ad A*: lo spazio proprio del punto materiale. Che, a sua volta, essendo *a* un punto, in *a* avrà un'ulteriore posizione della *Ausdehnungskraft*, e cioè l'esercizio di una forza repulsiva, *a contatto*, che sarà quella per cui A si oppone agli altri punti (materiali) nello spazio. In *a*, ci sarà, dunque, il limite *fisico* di A: non solo il limite della sua estensione nel suo spazio, nel suo *luogo*, sarebbe meglio dire adesso. Ma il punto che fisicamente *lo individua*: la sua *superficie* – il limite di quello che, di fatto, non possiamo che chiamare un *corpo*<sup>127</sup>. Di modo che: entro *a*, produrremo l'individuazione di un *oggetto* fisico, la cui *proprietà* sarà definibile come la forza dinamica, *motrice* dello stesso, in base al rapporto con cui i valori di Aa sono riferiti a quelli del suo spazio comprensivo A-B. Fuori da *a*, invece, la distinzione di Aa dentro lo spazio.

In tale rapporto, le due forze fondamentali determineranno, dunque, costruendo la mera posizione del pensare, quella prima particolarità da cui siamo partiti e che, senza questa spiegazione, sembrava unicamente presupposta. Ma la costruzione dello spazio non si può fermare qui. Dato, per la proprietà dell'aprirsi dello spazio stesso, che a ogni spazio relativo dato deve essere assegnabile-adducibile uno spazio relativo superiore – in realtà, data la continuità della *percezione*, per cui alla percezione "abc" seguono, immediatamente, "cde", "efg", ecc... –, nel momento in cui A compone la propria posizione Aa in A-B, anche B, quale punto d'arresto della sintesi, pretenderà di essere

---

<sup>127</sup> Cfr. *ivi*, 525; tr. it. p. 255: «Un *corpo*, nel senso fisico del termine, è *una materia compresa entro limiti determinati* (la quale dunque ha una figura)». E di qui, a seguire: «*Lo spazio compreso entro questi limiti, considerato secondo la sua grandezza*, è il volume [*der Raumesinhalt*] (*volumen*). Il grado di riempimento di uno spazio determinato si chiama *densità* [*Dichtigkeit*]» (*ibidem*; tr. it. pp. 255-257).

posto come A. Avremo, dunque, in A-B un punto *b* per cui B, *posto*, risponde alla posizione A; e per l'estensione del punto B un'ulteriore linea B-C in cui la posizione B si continua (*figura 2*). La dinamica vista produrrà pertanto una continua moltiplicazione di oggetti fisici, ciascuno nel proprio luogo e, per i luoghi propri, posto in relazione con gli altri oggetti in essi. Cioè, ritornando al livello di posizione della sintesi in generale, un *progressivo accentramento* di tale posizione in oggetti *fisici* che, accentrando la posizione occorsa nello spazio logico universale, determinerà quest'ultimo – *lo spaziotempo* – in un *campo* di corpi che si delimitano per la forza che esercitano (o che esercita lo spaziotempo) nella loro posizione.



(Figura 2)

È appena il caso di notare che, come era indifferente il punto in cui si poneva *a* tra A e B<sup>128</sup>, non può che essere matematicamente indifferente anche la distanza che si disegna tra *a* e *b*. Lo spazio che *c* è tra un corpo e l'altro, la distanza che li separa non è, appunto, altro che spazio: quello che Kant chiama nella Dinamica «spazio vuoto»<sup>129</sup> – certo vuoto non “di posizione”, essendo esso *Ausdehnung* della posizione dei punti, dunque *pieno di forze*; ma *vuoto di corpi*<sup>130</sup>. Un tale spazio, sia detto per chiudere l'inciso e la costruzione, recuperando le proprietà della realtà fisica disegnate dagli altri *Lehrsätze*, in quanto tale sarà infinitamente comprimibile e infinitamente divisibile. Intenderà una distanza relativa che è relativa ai corpi e che matematicamente non è fatta che di spazi, suddivisibili in altri spazi. Con la conseguenza che la distanza *a-b* potrà indicare tanto quella Terra-Sole,

<sup>128</sup> A notare quest'indifferenza era, nella sua costruzione della materia (ma la cosa vale anche e soprattutto per quella kantiana), Schelling: cfr. AD, HkA I.8, 302; tr. it. p. 46.

<sup>129</sup> MA, Ak IV, 496; tr. it. p. 173.

<sup>130</sup> Sull'impossibilità di uno spazio vuoto in assoluto Kant tornerà insistentemente, quasi ossessivamente nell'*Opus*. Sulla cosa, più che qualche frammento (sarebbe arbitrario e irrilevante scegliere), cfr. V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., pp. 126-130. In questo senso, leggo anche le affermazioni di Kant nella Nota generale alla Dinamica per cui «lo spazio, anche *senza distribuire spazi vuoti* all'interno della materia, si può considerare sempre *pieno* in ogni sua parte e nondimeno secondo diversi gradi» (MA, Ak IV, 523; tr. it. p. 251). E rinvio a più forte ragione alla Nota generale alla Fenomenologia: ivi, 563-565; tr. it. pp. 359-365.

quanto quella tra le mie dita e la matita nel momento in cui la stringo, o tra le particelle che interagiscono in un atomo. – Dal punto di vista *matematico*, questo è indifferente e dipende dalle forze effettivamente date, per cui la materia si trattiene in corpi in equilibrio.

Più importante, invece, è rilevare che quella che con ciò abbiamo raggiunto non è semplicemente la costruzione, nello spazio puro, della possibilità dei corpi. Bensì, in un senso molto più appropriato, già la stessa *costruzione a priori della natura fisica* come *tessuto dinamicamente esteso* di posizione della sintesi, in cui questa *si accentra* in *oggetti materiali* delimitati e posti dalla posizione stessa, per la sua dinamica, *in costante interazione*.

Tutto ciò che da qui in avanti gli *Anfangsgründe* aggiungeranno – tutte le costruzioni operate dalla Meccanica e dalla Fenomenologia, cioè dalla delineazione dello spazio in funzione delle categorie di relazione e modalità – non sarà altro che una riarticolazione di questo stesso quadro, che spiega: nella Meccanica, la costruzione pura delle realtà fisiche nel loro entrare in relazione, vale a dire come esse si comunicano il moto<sup>131</sup>; nella Fenomenologia, come il “campo fenomenico” in tal modo aperto, nel suo complesso, possa venire a percezione.

Ora, più che sulla Meccanica, che si limita a costruire il movimento dei corpi nelle tre leggi «della *sussistenza*, dell’*inerzia* e dell’*azione reciproca* delle *materie* [...] *in tutti i loro mutamenti* [bei allen ihren Veränderungen derselben]»<sup>132</sup>, i punti su cui è opportuno fermarci per concludere la costruzione pura sono due: 1. il fatto che l’apporto delle categorie dinamiche a questa costruzione, evidentemente, è molto ridotto, marginale,

---

<sup>131</sup> Cfr. ivi, 536; tr. it. p. 287.

<sup>132</sup> Ivi, 551; tr. it. p. 327. Le tre leggi vengono enunciate, rispettivamente: nel *Lehrsatz 2* la *lex subsistentiae*, «in tutti i mutamenti della natura corporea, la quantità di materia rimane in totale la stessa, non aumenta né diminuisce» (ivi, 541; tr. it. p. 301); nel *Lehrsatz 3* la *lex inertiae*, «ogni mutamento della materia ha una causa esterna» (tradotto subito: «ogni corpo persiste nello stato di quiete o di movimento, nella stessa direzione e con la stessa velocità, se non viene costretto da una causa esterna ad abbandonare questo stato» (ivi, 543; tr. it. pp. 305-307); e nel *Lehrsatz 4* la *lex antagonismi*, «in ogni comunicazione [*Mitteilung*] di movimento, azione e reazione sono sempre uguali tra loro» (ivi, 544; tr. it. p. 309). È appena il caso di notare il parallelismo di queste tre leggi con le Analogie dell’esperienza esposte sopra, specie nella loro seconda formulazione (cfr. KrV B 224, 232, 256; tr. it. risp. pp. 363, 375, 405), e con le leggi di Newton, che costituiscono per le ultime due un evidente punto di riferimento, tanto che la seconda formulazione della *lex inertiae* fornita da Kant è in effetti una vera e propria citazione da I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, cit., p. 113 (per la terza legge cfr. invece ivi, p. 115). Ciò non vuol dire, tuttavia, che nella Meccanica il punto sia quello di “fondare” i *Principia* newtoniani, né di inglobarli all’interno della metafisica della natura. Alla luce di quanto visto nella *Vorrede* (cfr. MA, Ak IV, 472; tr. it. p. 107) si tratta sempre solo di presentare le condizioni metafisiche, e cioè le costruzioni pure a priori dello spaziotempo perché possa darsi, in generale, “una meccanica”, a prescindere da come poi questa venga effettivamente matematizzata dalla fisica generale.

quasi; e 2. la ragione e il senso per cui gli *Anfangsgründe* si chiudono con una Fenomenologia.

Notiamo solo, prima di rivolgerci a quest'ultima, che il gesto iniziale della Meccanica consiste nel ribadire l'essenziale mobilità della Natura, enunciando, nel suo *Lehrsatz* 1, che «la quantità di materia può essere valutata a paragone d'una qualsiasi altra solo per mezzo della quantità di movimento a una data velocità»<sup>133</sup>. Che è come dire che la *grandezza* della materia è tutta risolta nel suo movimento – che la natura, nella sua essenza, non è che mobilità, *divenire*. Si tratta di una conclusione che avevamo tratto già nella Foronomia, quando osservavamo che si può comporre il movimento solo disegnando il mobile in uno spazio relativo, anch'esso ugualmente mobile in direzione opposta e di nuovo mobile di uno spazio più esteso. Se non fosse che qui la cosa acquista un'importanza ancora maggiore, perché non riguarda più la “semplice estensione”, bensì l'estendersi *di forze* accentrate in punti, *realizzate* in *corpi*. Mentre nella Foronomia la quiete negata era quella “del punto nella linea”, ch'era per così dire indifferente alla propria posizione, quella che ora viene decostruita da Kant è all'inverso l'esperienza quotidiana, sensibile, *fattiva* della corporeità e *degli enti*, la cui posizione, *nella loro ricostruzione*, si mostra quanto mai *relativa*. Ad essere decostruita, è la possibilità che si dia una determinazione *solida* della materia: che vi sia, *in natura*, la separazione di una sostanza “assoluta”<sup>134</sup>, che, oltre l'orizzonte logico, «permane e non muta»<sup>135</sup>. Cosa anch'essa già sostenuta nella Dinamica: «il cosiddetto solido o *l'assoluta impenetrabilità* vengono esclusi dalla scienza della natura, in quanto concetti vuoti»<sup>136</sup> – i corpi non si mantengono nel proprio limite che per la resistenza (sempre relativa, graduale) opposta per le loro forze alla penetrazione<sup>137</sup>. Ma che la Meccanica radicalizza al punto tale da affermare che la “sostanza” «non significa, qui, che *la mera quantità del mobile [die bloÙe Menge des Beweglichen]* che costituisce la materia»<sup>138</sup>. E pertanto al punto da sciogliere

---

<sup>133</sup> MA, Ak 537; tr. it. p. 289.

<sup>134</sup> Kant aveva spiegato la sostanza fisica in termini di *Absonderung* nella Definizione 5 della Dinamica: ivi, 502 sg.; tr. it. p. 189.

<sup>135</sup> KrV B 225; tr. it. p. 365.

<sup>136</sup> MA, Ak IV, 523; tr. it. p. 249.

<sup>137</sup> Cfr. ivi, 499; tr. it. p. 181. Ma si legga anche la conclusione cui arriva, sul medesimo argomento, la Nota generale alla Meccanica, ivi, 552; tr. it. p. 331, per cui «un corpo assolutamente duro – un corpo tale, cioè, che nell'urto con un altro corpo dotato di velocità finita opporrebbe *in un istante* una resistenza equivalente alla forza di quest'ultimo – è impossibile».

<sup>138</sup> Ivi, 540; tr. it. p. 299 (corsivo mio).

le sostanze in *concentrazioni* di forze all'interno di una materia, di *una natura* – dato che, abbiamo letto, la materia è *ausgemacht*: costituita, *prodotta* –, risolta anch'essa nella dinamica *della moltitudine* (altro senso di *Menge*) del movimento: *del mobile, al singolare*, «*welches die Materie ausmacht*»<sup>139</sup>.

La materia consegnata dalle prime tre Parti degli *Anfangsgründe* alla Fenomenologia è questo: *un* tessuto o un *campo* che nella progressività o continuità della propria posizione si demoltiplica in forze condensate e rarefatte in uno, accentrate e espanse. È la Natura *in quanto diviene* – in quanto *avviene*: la *costituzione* fisico-matematica dell'universo di galassie e stelle di cui il giovane Kant aveva tentato di scrivere *la storia*<sup>140</sup>. – Della quale occorre spiegare adesso la *fenomenicità* perché, in fondo, per la stessa derivazione della *Grundbestimmung* del movimento, l'avvenire non è che l'apparire, il *darsi*.

«La materia – così si apre la Fenomenologia: tornando al punto da cui la costruzione era partita – è il mobile *in quanto può essere, come tale, un oggetto d'esperienza*»<sup>141</sup>. *Per essere mobile*, essa deve essere *data*, avvenire nell'orizzonte logico della possibilità dell'esperienza: essere la posizione stessa di quest'ultimo. E in tal senso abbisogna di essere costituita, nelle sue stesse costruzioni foronomiche, dinamiche e meccaniche, come *apparenza nell'orizzonte d'apparenza*, perché solo questo riferimento determina compiutamente quello che altrimenti rimarrebbe un semplice disegno. – Il punto, con una chiarezza straordinaria, viene espresso da Kant nella Nota a quest'unica Definizione fenomenologica. Nella quale, ribadito che il movimento «è dato solo come fenomeno», egli riporta l'intera costruzione pura *al giudizio* – in quanto, data la semplice sintesi figurativa, la semplice *immaginazione* del *sentire* nel *movimento*, «perché la sua rappresentazione diventi esperienza [come dire: si ponga veramente in un essere-cosciente] è ancora richiesto che si pensi qualcosa con l'intelletto, e cioè che al modo in cui la rappresentazione inerisce al *soggetto* si aggiunga la determinazione di un oggetto per mezzo della stessa»<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Cfr. TH, in particolare i Cap. I-IV, VII della Parte II: Ak I, 261-290, 306-331; tr. it. pp. 79-110, 127-151, in cui Kant muove dalle due forze fondamentali, di lì mostra la genesi dei pianeti e dei satelliti per la diversa densità nello spazio materiale, e infine, nel Cap. VII, amplia tale genesi all'universo in tutta la sua estensione.

<sup>141</sup> MA, Ak IV, 554; tr. it. p. 335.

<sup>142</sup> Ibidem.

Se finora la sintesi che stavamo costruendo non era altro che la delineazione *del fenomeno* operata dall'immaginazione *in vista* della sua intellesione, quello che Kant sta sottolineando è che non esiste delineazione che *per* l'unica sintesi e *nell'*unica sintesi, i.e. *nell'atto che riferisce la sensibilità al suo Assioma*. La *possibilità* del movimento, essendo esso fenomeno, e anzi *il fenomeno effettivo*, richiede che la sintesi figurativa sia (già da sempre) sussunta nella sintesi intellettuale che concepisce la realtà mobile secondo le categorie, e perciò proposta a *Gegenstand*, a oggetto. Dell'accadere di quest'ultima essa è il risvolto, *il primo effetto*. Con il che abbiamo non solo una conferma del punto in cui abbiamo situato la costruzione pura degli *Anfangsgründe*, in generale; non solo, ancora, l'indicazione, almeno, di quale debba essere il senso della fenomenologia; ma anzitutto, per il momento, l'individuazione di un preciso atto che quest'ultimo stadio della costituzione pura si trova a costituire.

Il testo citato continua infatti – è questa la chiave dell'intera Sezione – concludendo che «il mobile, dunque, come tale, diviene un oggetto d'esperienza [*ein Gegenstand der Erfahrung*], quando un certo *oggetto* [*ein gewisses Objekt*] è pensato come *determinato* rispetto al *predicato* del movimento»<sup>143</sup>. Ch'è come dire: quando il sentire del “soggetto”, il movimento in quanto *accadere nel e dell'orizzonte logico*, è in senso proprio *riconosciuto* per l'identità dell'operazione che lo propone e riferito a essa<sup>144</sup>. «Ma il movimento è mutamento di relazione nello spazio»<sup>145</sup>: per quanto visto nella Foronomia, atto di delineazione di un punto materiale in uno spazio relativo, incluso nello spazio logico. Di modo che la riconduzione del movimento nello spazio d'apparenza avverrà riarticolarlo questi tre termini nella loro relazione e nella relazione alla stessa sintesi. E perciò ricomprendendo *oggettivamente* i momenti della costruzione pura vista all'interno dell'oggettivazione.

A seconda che il movimento venga infatti attribuito nello spazio logico indifferentemente al punto o al luogo, a uno a esclusione dell'altro, oppure a entrambi<sup>146</sup>, otterremo: nel primo caso, la semplice delineazione del movimento, e cioè la pura *forma*

---

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Cfr. KrV A 103-110; tr. it. pp. 1213-1221. – Sul fatto che il soggetto non sia qui l'io empirico, ma la «Einheit der Erfahrung», ha messo l'accento L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 128, mettendolo in rapporto al fatto che si tratta qui della «Erscheinung in Erfahrung».

<sup>145</sup> MA, Ak IV, 554; tr. it. p. 335.

<sup>146</sup> Cfr. ibidem.

(rettilenea) della loro relazione, corrispondente alla *possibilità* del moto, alla Foronomia (*Lehrsatz 1*)<sup>147</sup>. Nel secondo, l'attribuzione della concentrazione soltanto alla posizione – al mobile continuamente in moto (circolare), di contro al quale il movimento del luogo è «*ein bloßer Schein*», «una mera parvenza»<sup>148</sup> (in questo caso, in senso quasi hegeliano)<sup>149</sup>; attribuzione proposta dal *Lehrsatz 2* in cui è detta l'effettività, dinamica, del movimento<sup>150</sup>. E in terzo, da ultimo, il riconoscimento della complessività (meccanica) del movimento, per cui lo spazio il cui movimento è parvenza non è lo spazio relativo, il “luogo”, coinvolto nella propria posizione; bensì lo spazio *logico* entro il quale la determinazione stessa è ricompresa per il *Lehrsatz 3*, che, riconducendo l'apparenza del movimento all'orizzonte del pensare, ne afferma l'oggettività<sup>151</sup>. Di questo spazio, il movimento sarà parvenza perché esso non appartiene all'oggettività che nel suo porsi, nel suo *tradursi a oggetto*. Apparterrà all'oggetto, dunque, perché solo nell'oggetto è possibile la comprensione *della posizione*, dell'accadere, del *divenire* dell'*operazione logica*, e cioè dell'oggettività medesima. – Con il risultato di dover sottrarre la mobilità al suo senso originario e cioè alla sintesi trascendentale in cui consiste ogni movimento e divenire – per attribuirlo, *di contro* a quella sintesi, resa orizzonte<sup>152</sup>, a *un* movimento, alla *insistenza* della sintesi all'occorrenza operata; e con ciò *all'oggetto* in cui tale sintesi si riconosce. La sottrazione del movimento all'operazione ne sarà dunque propriamente affermazione. Sarà la sua posizione a e *in proprio luogo*: in una situazione, cioè, in cui il pensiero è *divenuto-oggetto* come complesso e campo di forze accentrate in corpi reciprocamente compartecipantisi il movimento. Sarà, in tal senso, in questo luogo (*oggettivamente* mobile perché sussunto nello spazio logico), quella *realizzazione* dell'orizzonte universale che era obiettivo della costruzione pura. La *sua* – della sintesi, *dell'oggettualità* – “*oggettualizzazione*”. Per la quale, permanendo come luogo logico di ogni movimento, in quanto *essere-cosciente* in cui è ogni essere, ogni fenomeno – i.e. *in*

---

<sup>147</sup> Cfr. *ivi*, 555; tr. it. p. 337. Anche se in questo caso più del *Lehrsatz* è rilevante la sua Dimostrazione: cfr. *ibidem* sg.; tr. it. pp. 337-341.

<sup>148</sup> *Ivi*, 557; tr. it. p. 341.

<sup>149</sup> Cfr. *ivi*, 561; tr. it. pp. 351-353 e, per il riferimento hegeliano, WdL, W VI, 19-24; tr. it. pp. 439-443.

<sup>150</sup> Cfr., nel complesso, MA, Ak IV, 556-558; tr. it. pp. 341-343.

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, 558; tr. it. p. 345; e sul senso della distinzione dei tre *Lehrsätze* in questi termini, l'incipit della Nota alla Fenomenologia, *ibidem* sg.; tr. it. pp. 345-347.

<sup>152</sup> È appena il caso di notare che questo “movimento di traduzione del movimento” è l'esatto corrispettivo del fatto a priori della rappresentazione del tempo solo nella propria delineazione, a livello di costruzione/realizzazione pura.



quanto senso interno, e dunque *tempo*, operazione –, il *pensare* propone se stesso a *oggettualità*. Nell'*essente*: e cioè in quell'"oggetto universale" che è la *Natura in divenire*<sup>153</sup>.

Abbiamo con ciò nella Fenomenologia, finalmente, il vero *farsi oggetto* della ragione pura: il porsi della sintesi che, figurata dall'immaginazione, per l'immaginazione viene sussunta nell'orizzonte del pensare e resa oggettiva. La Fenomenologia costituirà, in tal senso, la vera e propria conclusione della costruzione pura. Ma qui si ripropone la domanda: in che senso? e perché?

3. Rispetto alla natura fisica così ottenuta restano da fare, infatti, tre osservazioni conclusive.

*La prima* riguarda la relazione tra lo spazio logico e quello effettivo, che ritorna in questione nella Nota generale alla Fenomenologia. In essa è ribadito infatti che lo spazio logico è solo *un'idea*<sup>154</sup>, che è *un pensiero*, quello della necessità della natura, coincidente, sappiamo per la *Critica*, con la legalità e oggettività dell'esperienza. Legalità, possiamo dire adesso, recuperando anche la *Foronomia*<sup>155</sup>, che non è possibile ipostatizzare "in Universo" perché l'universo non è che nella sua costituzione – perché *Natura* è la realizzazione di una sintesi continua che si demoltiplica e demoltiplicandosi si amplia, si accentra, diviene, si stabilizza; e non ha tale stabilità che nel riferimento al proprio essere pensiero.

*La seconda* concerne il primo punto che dicevamo di dover mostrare in conclusione, e cioè il fatto che l'apporto delle costruzioni corrispondenti alle categorie dinamiche è relativo, marginale. In fondo, infatti, la *Meccanica* non fa che ritornare sulla *percezione* del movimento già descritta dalla *Dinamica*, aggiungendovi la spiegazione pura del modo in cui i corpi possono comunicarselo; la *Fenomenologia*, dal canto suo, non fa che ricomprendere le costruzioni precedenti nel "luogo" in cui vengono prodotte: nel pensare e nell'atto di riconduzione del sensibile a intellesione in cui hanno origine. Entrambi due

---

<sup>153</sup> Cfr. L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 133, che per descrivere questa natura, la natura *materialiter spectata*, parla con una stupenda espressione dello «unbedingte Ineinandergefügtsein von allen mit jedem», recuperando in questo senso, all'interno della Fenomenologia, la *Gefüge* del divenire che a suo parere era descritta nella *dinamica* (cfr. *ivi*, pp. 90-92). Un solo termine, in quest'espressione, va precisato: il primo. Perché lo *Ineinandergefügtsein* della natura non è "incondizionato" che in senso "interno", perché compiuta *oggettualità* del divenire.

<sup>154</sup> Cfr. MA, Ak IV, 559; tr. it. p. 347.

<sup>155</sup> Cfr. il già citato *ivi*, 481 sg.; tr. it. p. 131.

passaggi essenziali, specie l'ultimo, perché altrimenti non si avrebbe il fenomeno del divenire. Eppure marginali perché non costruiscono in senso proprio più nulla, ma si limitano a riferire la costruzione già operata a sé, oppure al pensare come suo operatore. Il punto, che si dimostrerà ancora più pressante nella ricostruzione dell'*Opus*, è che, dovendosi costruire *lo spaziotempo*, la *forma* del *fenomeno*, una tale costruzione può avvenire soltanto all'interno (e "al di sopra") delle sintesi matematiche. Riguarda solo *l'assiomatizzazione* e (nell'*Opus*) *l'anticipazione* del fenomeno – poiché le categorie dinamiche, in quanto *regole* del mero *ordinamento temporale*, esauriscono in questo, a *livello trascendentale*, la loro funzione. Cosa che, internamente alla costruzione, ha l'effetto di rendere meno *strutturali* gli atti costruttivi loro corrispondenti, e dunque di produrre la suddetta "marginalizzazione". Mentre rispetto al rapporto istituzione-costruzione e ai "momenti" in cui l'istituzione deve costruirsi, impone che non ci siano sintesi pure della relazione o della modalità degli enti.

*La terza* riguarda, infine, il secondo punto cui facevamo riferimento sopra e le domande riproposte in seguito alla costruzione fenomenologica, vale a dire il senso di quest'ultima. Abbiamo appena detto infatti che tale costruzione serve a ricomprendere la figurazione pura prodotta dai momenti precedenti nell'unica composizione (sintesi, giudizio) del pensiero. E tuttavia, questa non è l'unica funzione che possiede e che le va riconosciuta. Nel concludere la delineazione pura del sensibile e nel permettere il passaggio dalla figurazione all'intellezione; nel sussumere, cioè, la datità non solo nell'intelletto in generale, ma nell'*atto intellettivo*, in cui questa datità viene sottoposta all'esercizio delle sue funzioni, quello che la Fenomenologia propone è il passaggio *a percezione* di una sensibilità che fino ad allora, potremmo dire, era rimasta *un'intuizione*. Se nella delineazione pura era compresa, infatti, una realtà: se essa *non* "aveva", bensì *era* la *materia*: quella *fisica*, il contenuto dello spaziotempo – dire ora che questo contenuto viene ricondotto dall'operazione descritta dalla Fenomenologia *alla coscienza*, vuol dire che esso non è più semplicemente delineato, disegnato, ma *wahr-genommen*,

“percepito”<sup>156</sup>. Che nell’essere elevato a coscienza, viene accompagnato da questa e *realizzato* nel senso più proprio della parola. Con il che, appunto, non si ha più solo l’oggettualità dell’oggettività, ma, come abbiamo visto, un *Gegenstand: l’oggetto*.

Per quanto sia dissolta nelle proprie relazioni e il suo tessuto non sia che una coercizione di mobili e movimenti che al più *momentaneamente* si accentrano e si stabilizzano, la Natura – è questo il vero capovolgimento della Fenomenologia – non può non stabilizzarsi perché *ricosciuta*: perché riferita all’unità della sintesi operata e a quella del pensare in generale, che nelle sintesi continue si ripropone. Quest’unità, ora, introduce una “costanza”, quella della *Gegenständlichkeit*, che pone il mutare stesso, il divenire, a oggetto<sup>157</sup>. Ma impone altresì, per la Dinamica, che il divenire si accenti, e dunque che questo oggetto sia l’oggettualità solo nel e come relativo respingersi e attrarsi di corpi. Di *oggetti* che si *trattengono* in un *sich Ausdehnen* che è *Anziehen* e in un *Anziehen* che è *Ausdehnen*: così si potrebbe definire la *dinamica* del movimento in Kant. E ciò in un senso che potrebbe e dovrebbe sì essere forse riferito anch’esso ad Aristotele, per essere inteso come traduzione kantiana dell’aristotelica ἐνέργεια, e dell’ἐνέργεια per Aristotele più essenziale: quella delle sostanze<sup>158</sup>. Ma che è importante, a più forte ragione, perché impone di considerare come *essenziale alla costituzione a priori* anche quest’ultimo passaggio, dall’oggettività all’oggettualità, e dunque di *dedurlo* – in concomitanza con l’altro, da cui lo abbiamo visto emergere, dall’intuizione alla percezione *empiriche*.

---

<sup>156</sup> Cfr. *supra*, p. 195. Su questo aspetto percettivo come imprescindibile nella costruzione della materia, ha insistito L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, cit., p. 119, che riassume in modo rapido e preciso la cosa scrivendo: «Il titolo Fenomenologia indica la dottrina delle cose in quanto phaenomena, vale a dire secondo il loro differente esser-riferiti all’apprensione della ragione finita». Mentre è notevole che P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., che pure aveva notato la matrice affettiva, “fenomenica” del primo concetto kantiano di movimento, poi riservi alla Fenomenologia poco spazio (cfr. *ivi*, pp. 643-663), intendendola, sulla scia di J. VUILLEMIN, *Physique et Métaphysique kantienne*, cit., pp. 343-355 (che gli dedica solo 12 pagine), come mera costruzione della possibilità del fenomeno (fisico) del movimento. Si tratta di un atteggiamento estremamente diffuso nella letteratura, che manca di notare la fondamentale rilevanza del Capitolo, riducendolo a una mera “summa modale” di quanto già visto, e non comprendendo che in esso viene costituito invece il riferimento della costruzione dello spazio materiale all’orizzonte universale del pensare. Al punto che J.R. ALVAREZ, *The Underlying Structure of Kant’s Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in G. FUNKE, T.M. SEEBOHM (a cura di), *Proceedings of the Six International Kant Congress (1985)*, vol. II.2, University Press of America, Washington 1989, p. 62 è potuto arrivare fino a sostenere che «deve essere fermamente evidenziato» che nell’economia del testo la Fenomenologia rappresenta «a second order part».

<sup>157</sup> Dal che dipende che la Fenomenologia inizia dall’ enunciare la necessità dell’ intelletto perché il movimento sia «un oggetto d’ esperienza» (MA, Ak IV, 554; tr. it. p. 335).

<sup>158</sup> Cfr. ARST., *Metaph.*, IX 5 sg, 1047b 31-1048b 36; tr. it. pp. 377-381.

Abbiamo con ciò dinanzi un ulteriore e ultimo compito, di fatto coincidente con quello della *fisica razionale*. E cioè quello di rispondere alla domanda che chiede come, dato un essere-cosciente *reale* (*real*, ma anche *wirklich*), questa realtà venga compresa *dall'intelletto* nella *sua* propria sintesi.

#### **§14. La presupposizione della forza. Mathematica kantiana e dinamica schellinghiana**

La risposta alla domanda posta alla fine del paragrafo precedente rappresenta un compito di grande importanza per la nostra deduzione. Se l'oggettualità non è che il farsi oggetto dell'oggettività, e cioè già di per sé *un passaggio* (dalla sensazione all'intuizione), il passaggio dall'oggettualità *all'oggetto* (in senso proprio: dall'intuizione *alla percezione*) è richiesto già nel sorgere della costruzione perché senza di esso non vi sarebbe l'oggettualità stessa. Ci troviamo, pertanto, a dover cercare un'ulteriore *condizione* degli *Anfangsgründe*, piuttosto che a proseguirli. E ciò in un senso che se, da un lato, può essere compreso facilmente intendendo questo passaggio in analogia con quello corrispondente nella sintesi a priori – per cui la stessa sensazione che dava luogo all'intuizione poteva “aver luogo” in essa soltanto per l'intervento del principio d'anticipazione, che la affermava nella percezione. Da un altro, dipende interamente da una lacuna – nella nostra *deduzione* così come nella nostra *esposizione* – per cui proprio la posizione che la sintesi pura struttura, in essa, non è mai compresa.

Rispetto alla nostra *deduzione*, si tratta della presupposizione della forza che abbiamo segnalato a principio della Dinamica. Rispetto alla nostra *esposizione*, invece, del modo in cui Kant stesso cerca di rispondere al problema della distinzione degli oggetti, *assorbendolo all'interno del problema della oggettualità*, come se tra i due non vi fosse distinzione.

Se si guarda infatti alla Dinamica non come abbiamo fatto, in senso ontologico-trascendentale – o deduttivo –, ma da un punto di vista molto più testuale, la prima cosa che si nota è che il percorso che ha seguito la *nostra* deduzione si discosta dalla costruzione kantiana in più passaggi, e soprattutto non tiene presenti tutta una serie di elementi che Kant aggiunge nel corso e alla fine della *sua* esposizione. In particolare, mancano all'appello, nella nostra costruzione – che abbiamo cercato di tenere più *pura* possibile – la traduzione kantiana dell'attrazione nella *gravitazione* e il problema

(conseguente) della dimostrazione della possibilità di una «*differenza specifica delle materie*»<sup>159</sup>. Problema, l'ultimo, che Kant non esita a definire, nella Nota alla Dinamica, come «il più importante di tutti i suoi compiti»<sup>160</sup>, della *scienza* della natura; e che non a caso attirò sin da subito l'attenzione dei commentatori. Beck e Schelling sono i due esempi più rilevanti: l'uno, perché porta Kant stesso a vedere la “circolarità” del suo ragionamento (vedremo: la presupposizione della differenza); l'altro, perché sulla critica a questo specifico passaggio degli *Anfangsgründe* pretende di fondare una filosofia della natura alternativa a quella critica. Non sarà superfluo, dunque, interrompere brevemente la nostra deduzione e ricostruire tali critiche allo scopo di chiarire meglio il punto della deduzione in cui ci troviamo e la posizione del problema dell'oggetto. Quella di Schelling, soprattutto, è funzionale a più di un livello, anche a quello trascendentale, per mostrare in concreto le già rilevate differenze tra l'idealismo trascendentale critico e quello successivo. E in quanto tale dovrà essere considerata nella sua globalità e nel contesto della filosofia schellinghiana quale *intermédiaire essentiel* tra la fondazione fichtiana e la radicalizzazione hegeliana di quell'idealismo (assoluto) successivo<sup>161</sup>.

Per far questo, tuttavia, è necessario fare ancora due premesse. Relativamente all'esposizione che ci accingiamo a fare, va notato, *anzitutto*, che prendere il problema dal punto di vista testuale e storico non vuol dire mettere da parte la prima “lacuna”, teoretica, rilevata nella deduzione. Viceversa, questa – la presupposizione della forza nella costruzione – sarà colta nella sua problematicità trascendentale solo una volta colmata la lacuna “espositiva”. Di modo che (*seconda premessa*) la nostra esposizione dovrà: in primo luogo, recuperare brevemente il testo; passare poi alle obiezioni di Beck e Schelling; e solo allora, alla luce della risposta all'ultima, rivolgersi alla presupposizione dinamica della forza.

#### **a. Gravitazione e densità**

Cominciamo dunque dal testo, e riprendiamo anzitutto dal punto in cui la nostra stessa deduzione si è dichiaratamente distanziata da quella critica – i.e. dall'affermazione nel

---

<sup>159</sup> MA, Ak IV, 532; tr. it. p. 277.

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Cfr. M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, cit., vol. I, p. 321.

*Lehrsatz* 6 della necessità della cooperazione tra le forze attrattiva e repulsiva a che si dia la materia, e dalla costruzione di tale cooperazione.

A differenza di quanto visto nel corso della deduzione, la posizione kantiana di tale cooperazione non è effettivamente né spiegata, né tanto meno ricollegata alla sintesi trascendentale per determinare le caratteristiche delle due. Che si dia una limitazione tra le forze fondamentali, nella Dinamica viene accettato come il «mistero naturale, difficilmente risolubile, del modo in cui la materia pone dei limiti alla sua propria forza espansiva»<sup>162</sup>; così come le forze fondamentali stesse e le loro proprietà<sup>163</sup>. Non vi è di esse alcuna deduzione o determinazione: tutto segue all'analisi della forza motrice da cui aveva preso le mosse il *Lehrsatz* 1 per individuare le sue condizioni. Il che di per sé, *oggettivamente*, non è un problema. Ma soggettivamente ha il difetto di assumere come un *Naturgeheimnis*, come un mistero o un *segreto* della natura, appunto, una dinamica che all'inverso è perfettamente deducibile.

Ancora, vanno rilevate tre differenze fondamentali.

a. Una prima – estremamente problematica – per cui *il corpo*, in questo modo, non viene dedotto ma *presupposto*. Se la Foronomia iniziava mettendo in guardia il lettore dal confondere l'espressione “corpo” con una sua ammissione, perché si trattava soltanto di un “punto materiale”<sup>164</sup>, la Dinamica mette da parte questa precauzione e, presupposta la forza motrice e la sua particolarità, assume come dato (da analizzare) proprio quel corpo che ancora non è dedotto. Ciò produce:

b. la seconda differenza, relativa alle proprietà delle forze, che sono spiegate come fossero già date *negli oggetti* (la forza repulsiva, a contatto, *di superficie*, è quella che agisce *all'interno* dei corpi; la forza attrattiva, *a distanza*, al loro *esterno*)<sup>165</sup>. A cui se ne aggiunge una terza, la più importante:

c. per cui, una volta intese le forze attrattiva e repulsiva come già accentrate, cambiano: anzitutto, il modo in cui il loro rapporto varia; poi quella delle due originariamente

---

<sup>162</sup> MA, Ak IV, 564; tr. it. p. 363. – Per una trattazione più diffusa e testuale del problema, cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 530-548.

<sup>163</sup> Cfr. MA, Ak IV, 513, 524; tr. it. pp. 219, 253.

<sup>164</sup> Cfr. ivi, 480; tr. it. p. 127.

<sup>165</sup> Cfr. ivi, 511 sg.; tr. it. p. 217 e ivi, 516; tr. it. p. 229.

suscettibile di diminuzione; mentre da ultimo l'attrazione si trova confusa con la gravitazione, che *risulta* invece dalla *limitazione* delle due.

Se seguiamo il testo e lo leggiamo tenendo presenti sia la nostra deduzione che le differenze appena rilevate, vediamo, infatti, che a partire dal *Lehrsatz* 6 la costruzione della materia si sviluppa in modo molto schematico. Affermata la necessità di tutt'e due le forze<sup>166</sup>, Kant procede con la definizione dei caratteri di entrambe. Nella Definizione 6, spiega cosa voglia dire che una forza agisce a contatto o a distanza; nel *Lehrsatz* 7 afferma che deve agire a distanza la forza attrattiva, argomentando quindi sul perché nelle relative Note<sup>167</sup>; e di qui muove, nella Definizione 7, per aggiungere alle precedenti note la distinzione tra la forza di superficie o penetrante. Evidentemente, i due caratteri, corrispondenti al contatto e alla distanza, andranno assegnati l'uno alla repulsione l'altro all'attrazione<sup>168</sup>. Ma ciò in un senso estremamente *centrato*, per cui la "superficie" è quella *dei corpi*<sup>169</sup>; mentre la penetrazione, per poter attraversare i corpi, viene attribuita *alla materia*, di cui questi sono concentrazioni. Rispetto alla nostra deduzione, il senso delle due forze, con ciò, risulta invertito. Viste *concretamente*, l'attrazione viene assegnata *allo spazio* (fisico: *alla materia*), la repulsione alla posizione (particolare) che oppone resistenza *alla dispersione*. – Secondo un'inversione che trova proprio nel fatto che la forza *repulsiva*, la *Ausdehnungs-kraft*, deve servire da freno *alla dispersione*, la sua più evidente dimostrazione.

Stando a quanto Kant scrive, infatti, nello *Zusatz* alla Definizione 7, la superficialità di questa forza dipende dal fatto che «le parti che stanno a contatto delimitano l'una lo spazio d'azione dell'altra»<sup>170</sup>. Esse si respingono, in tal senso, *perché accentrate*: come corpi *già costituiti* che resistono ad altri che vorrebbero assorbirli. – Laddove «al contrario, mediante una forza attrattiva, *una materia occupa* uno spazio *senza riempirlo* [eine *Materie einen Raum* einnimmt, ohne ihn zu erfüllen]»<sup>171</sup>. Si pone, pertanto, come la stessa *delineazione pura* che noi avevamo descritto trascendentalmente grazie al

---

<sup>166</sup> Nel *Lehrsatz* 6, appunto: cfr. ivi, 510; tr. it. p. 213.

<sup>167</sup> Cfr. nel complesso ivi, 511-515; tr. it. pp. 217-227.

<sup>168</sup> Cfr. ivi, 516; tr. it. p. 229.

<sup>169</sup> «Chiamo *forza di superficie* una forza motrice mediante cui le materie possono agire immediatamente l'una sull'altra solo attraverso la superficie comune di contatto» (ivi, 516; tr. it. p. 229).

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

movimento *dello Zurückstoßen*; «e può dunque agire su altre materie *attraverso lo spazio vuoto*, – prosegue Kant – senza che nessuna materia ponga confini alla sua azione»<sup>172</sup>. La sua funzione, spiegherà il *Lehrsatz* 8 successivo, è quella, come «*ursprüngliche Anziehung*», «*attrazione originaria*», di rendere possibile la materia stessa estendendosi «*immediatamente e all'infinito nello spazio universale [im Weltraume], da ogni parte della materia a ogni altra*»<sup>173</sup>. Nel che, però, questa attrazione *non è affatto originaria*, ma: da un lato, presuppone evidentemente *le materie* (diverse, accentrate) che si attraggono a vicenda; e dall'altro, assegnata *alla* materia fisica (e dinamica) che nondimeno qui dovrebbe esser costruita, si traduce in una forza *complessiva*, la *gravitazione universale*, che, in quanto «azione [*Wirkung*: effetto ...] che *tutta la materia* esercita immediatamente *su tutta la materia e in ogni direzione*»<sup>174</sup>, rimarrà *costante* e, per così dire, *indifferente*, al variare, invece, della resistenza *della repulsione*.

L'inversione nella determinazione delle forze rispetto alla nostra costruzione è con ciò completa. Ma non è ancora il caso di passare al punto teoretico, né di verificare se la nostra deduzione è davvero messa in discussione. Prima è necessario seguire ancora Kant ed esporre le conseguenze che egli trae da questa prospettiva. Giacché, se la presentazione della gravitazione è *introdotta* dal problema della gradazione delle forze, per cui Kant vuole costruire matematicamente (con Newton) i loro rapporti<sup>175</sup>, all'affermazione che l'attrazione resta costante e che, «in definitiva, il grado determinato con cui una materia riempie uno spazio [...] è conferito a ogni materia *secondo la misura della forza repulsiva*»<sup>176</sup> segue, più ancora, la posizione del problema della differenza specifica delle materie che sarà oggetto della Nota generale alla Sezione.

Ammissa la gravitazione, Kant precisa infatti che essa si esercita nella «tendenza a muoversi nella direzione della gravitazione maggiore», e cioè nella «*gravità*»: «*Schwere*»<sup>177</sup>, nella “pesantezza” con la quale i corpi più “pesanti”, più *forti*, attraggono a sé quelli dotati di una minore forza repulsiva. È dato dinamicamente con questo un

---

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> Ibidem (corsivi miei).

<sup>174</sup> Ivi, 518; tr. it. p. 235 (corsivi miei). Sul rapporto tra attrazione e gravitazione cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 548-560, che nota come già negli *Anfangsgründe*, la gravitazione, specie nel senso newtoniano, possa essere pensata al più come coincidente *in concreto* all'attrazione (ivi, pp. 549, 552)

<sup>175</sup> Cfr. MA, Ak IV, 518-523; tr. it. pp. 235-247.

<sup>176</sup> Ivi, 518; tr. it. pp. 233-235 (corsivo mio).

<sup>177</sup> Ibidem; tr. it. p. 235



movimento per cui i corpi dotati d'una maggiore intensità portano a sé e “assommano” i circostanti. Con il quale ottengono, di conseguenza, un aumento dell'attrazione che il corpo esercita. E che innesca un processo di “caduta” della materia in sé, che si arresta soltanto quando il corpo ne incontra uno sufficientemente grave o lontano da attrarlo lui o da porsi con esso in equilibrio.

Il risultato è, con ciò, una fondamentale (e implicita) ripresa della teoria della genesi dell'universo sostenuta da Kant nel 1755, quando spiegava secondo questa stessa dinamica la formazione dei corpi celesti<sup>178</sup>. Proprio come allora, dalle due forze attrattiva e repulsiva si possono veder nascere i mondi, i sistemi e le galassie. Solo che adesso questa dinamica non è più assunta in senso “storico-naturale”, come racconto genealogico della determinazione dell'universo<sup>179</sup>, bensì trascendentale, *costitutivo*. E cioè in quanto condizione *della Darstellung*, dell'*esposizione* (matematica) *della materia stessa*<sup>180</sup>. – Posta a questo livello la limitazione delle due forze viene a indicare infatti, come abbiamo visto, l'atto in cui si determinano *i corpi*. In conseguenza di tale determinazione, importa la produzione delle *loro* forze in concentrazioni dotate di una *forza motrice propria* – resistente al contatto e espansa – che, in quanto parti di spazio fisico, si definiscono in un dato *volume* più o meno *denso* e più o meno *coeso*<sup>181</sup>. La funzione di quella limitazione viene dunque ricondotta in questo senso alla costruzione dell'essere stesso e intesa come strutturazione matematica della corporeità in generale. Il tutto attribuendole uno statuto tale, come *sintesi pura*, da elevarla a *principio metafisico* della *possibilità* della natura, da cui trarre non solo una prima determinazione pura delle proprietà fondamentali della corporeità (fluidità, rigidità, ecc.)<sup>182</sup>. Ma anche la possibilità di una spiegazione (che la metafisica della natura *rinvia* qui alla *fisica*)<sup>183</sup> della *diversità specifica delle materie*, a seconda della gravità con cui riempiono un dato spazio (un *volume*), e cioè della loro

---

<sup>178</sup> Cfr. TH, Ak I, 261-269; tr. it. pp. 70-87.

<sup>179</sup> Dalla differenza tra storia, scienza e metafisica della natura iniziavano non a caso gli *Anfangsgründe*: MA, Ak IV, 486; tr. it. p. 97.

<sup>180</sup> Cfr. *ivi*, Ak IV, 511; tr. it. p. 215.

<sup>181</sup> Per le definizioni e la coimplicazione di questi termini, cfr. *ivi*, 525 sg.; tr. it. pp. 255-259.

<sup>182</sup> Per la discussione di tali proprietà in tutta la sua ampiezza, si veda *ivi*, 526-532; tr. it. pp. 259-277.

<sup>183</sup> Cfr. *ivi*, 532; tr. it. p. 277, dove Kant scrive che spiegare la diversità specifica della natura è compito della «scienza della natura [*Naturwissenschaft*]», non della sua metafisica. Al riguardo e in merito all'intera Nota generale alla Dinamica, cfr. poi P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 547 sg., 569-586, che nota come in quell'ultima non sia (già) in questione niente meno che la possibilità di un passaggio dalla metafisica della natura alla fisica razionale.

*densità*. Questa, la *Dichtigkeit*, è posta perciò come *principio di differenziazione della realtà fisica* perché corrispondente alla diversa gradazione della forza repulsiva in uno spazio e in una attrazione (costanti) dati. E viene a indicare, pertanto, la condizione essenziale di accentramento dell'oggettività, da cui dipende la stessa posizione a oggetto.

Colmando la lacuna espositiva della nostra deduzione, siamo ritornati dunque al problema con cui essa si era chiusa. Ma ne abbiamo incontrato anche un altro, almeno nella costruzione critica. – Si dia infatti una forza motrice propria. Per quello che abbiamo detto, è questa a determinare la densità della materia, in quanto *limitazione particolare* delle due forze fondamentali in uno spazio dato. La densità è in questo senso *un risultato*, e risultato appunto di una diversa proporzione tra le forze, che rende la gravitazione maggiore in quella parte di spazio che nel circostante. Ma – ecco il problema – cos'è che determina che la gravità in un dato spazio sia maggiore? Da cosa dipende che vi sia, lì, un'attrazione più forte che nello spazio circostante? Evidentemente dalla maggiore densità della materia. Ma questa non è allora presupposta alla dinamica che deve spiegarla, da cui dovrebbe originarsi?

### **b. Kant, Beck e la presupposizione della differenza**

Le domande appena poste non sono nostre. Sono di Kant: del Kant del '92 che, tornando insieme a Beck sul problema esposto nell' '86, si rende conto che la costruzione allora presentata non riusciva a guadagnare proprio quel principio di differenziazione che cercava.

Il punto è detto con estrema chiarezza nella risposta a Beck del 16/17.10.1792 e nelle annotazioni sulla lettera beckiana<sup>184</sup>. Ma per arrivarci è opportuno seguire intanto il ragionamento dell'allievo, e vedere solo dopo come lo riformula il maestro. Nel proporre la questione a Kant, Beck muove infatti da un problema estremamente circoscritto, *fisico*, relativo al rapporto in cui si tengono le forze di due corpi sospesi nel vuoto rispetto all'attrazione esercitata dalla Terra; per poi universalizzarlo rilevando che quello che dovrebbe essere un rapporto di uguaglianza, almeno per l'identità di volume tra i due

---

<sup>184</sup> Cfr. la lettera da J.S. Beck del 08.09.1792, con le Annotazioni di Kant in Ak XI, 359-365. Sullo scambio epistolare tra Kant e Beck, cfr. in generale L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., pp. 21-115.

corpi, a livello “dinamico” si dimostra essere *di disuguaglianza*<sup>185</sup>. E cioè, per tradurre nella nostra prospettiva, comportare *una differenza dinamica* nello spazio fisico, che, nel momento in cui si hanno già dei corpi, rimane necessariamente presupposta.

Alla domanda di ulteriori spiegazioni sulla cosa, Kant risponde in due diversi modi. Per quello che concerne il problema strettamente fisico, presentando una soluzione, che egli stesso però relativizza col chiedere a Beck se ha davvero capito quella che lui proponeva, di chiarirla meglio<sup>186</sup>. Mentre per ciò che concerne la questione generale a cui la prima approda, ritornando al testo dell’86 e cercando di individuarne almeno la struttura pura.

Notato, infatti, che «pochissimi sembrano essere in grado anche solo di capire il problema», Kant abbozza una soluzione, ripetendo che «l’attrazione (quella universale, *newtoniana*) è originariamente uguale *per tutta la materia* [in aller Materie] e soltanto la repulsione *di diverse materie* è diversa, così che è essa a costituire la differenza specifica di densità»<sup>187</sup>. Nello scrivere questo, la presupposizione della differenza si fa però evidente a Kant – se non altro perché devo avere già distinto *diverse materie* per poter differenziare, nell’unico campo dinamico dello spazio materiale, una diversa repulsione. Di modo che egli stesso conclude: «ciò conduce in certo modo *a un circolo, dal quale non sono in grado d’uscire* e a proposito del quale devo ancora cercare di capire meglio me stesso»<sup>188</sup>. Questo circolo è enunciato esplicitamente da Kant, nelle lunghe annotazioni alla lettera di Beck, negli stessi termini in cui lo ponevamo alla fine del punto precedente: «la forza d’attrazione dipende dalla densità, ma questa a sua volta dipende dalla forza d’attrazione»<sup>189</sup>. In un senso che muta evidentemente il rapporto a cui si guarda (incentrato ora sulla proporzionalità dell’attrazione alla materia, non più sulla differenza nel respingersi dei corpi). E che si pone, per Kant, come talmente problematico da spingerlo a concludere che «non si può indicare alcun fondamento del perché la materia deve avere originariamente una certa densità in una quantità data»<sup>190</sup>.

---

<sup>185</sup> Cfr. lettera da J.S. Beck del 08.09.1792, Ak XI, 360 sg.

<sup>186</sup> Cfr. la lettera a J.S. Beck del 16/17.10.1792, Ak XI, 377; tr. it. EF, 306.

<sup>187</sup> Ivi, 376 sg.; tr. it. 305 sg. (corsivi miei).

<sup>188</sup> Ivi, 377; tr. it. 306 (corsivo mio).

<sup>189</sup> Annotazioni di Kant alla lettera da J.S. Beck del 08.09.1792, ivi, 361 sg. – Riguardo questa circolarità, cfr. inoltre V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., p. 146, che la rinviene già in TH.

<sup>190</sup> Annotazioni di Kant alla lettera da J.S. Beck del 08.09.1792, Ak XI, 365.

La dinamica kantiana – o almeno la Dinamica dell’86 – viene sospesa così a un circolo, a un dubbio e, peggio, a una *segreto naturale* in cui precipita inevitabilmente la costruzione pura. Con essa viene sospesa anche la posizione del problema della realizzazione dell’oggetto (in quanto tale) e, dal punto di vista di Kant, la *fisica razionale*, a cui, ancora nella risposta a Beck, quel problema è rinviato<sup>191</sup>. Il tutto a indicare una evidente *lacuna*. Ma non una lacuna tale da portarlo a ritrattare esplicitamente ciò che aveva scritto negli *Anfangsgründe* (il problema fisico tornerà centrale per lui solo nel ’96); né da mettere in crisi la filosofia trascendentale – della cui deduzione il problema dell’oggetto rappresenta pure la continuazione<sup>192</sup>.

Questo va detto, recuperando quanto abbiamo visto nel §7, per ribadire che non può essere quello del corpo il problema che determina *lo iato* nella filosofia trascendentale. E che, pur muovendo dagli *Anfangsgründe*, non è scontato che l’*Opus* li rifiuti. Il punto, semmai, è più profondo: nella misura in cui riguarda la *differenza* di forza o *di realtà* dell’oggetto in quanto tale, concerne *l’anticipazione* del reale non semplicemente *nella delineazione* dello spaziotempo, ma *per l’esistenza* contenuta in essa. E in tal senso coinvolge l’oggettualità solo per rilevare che essa *non basta* alla propria *posizione*: che la forza, *l’oggetto* sfugge continuamente alla sua stessa – necessaria – *mathematizzazione*.

### ***c. Le critiche di Schelling e l’organizzazione dinamica della natura***

Ora, a differenza di quelli di Beck, che di fatto sono solo *dubbi* che provocano *in Kant* il ritorno sul problema, le obiezioni di Schelling – che sono davvero tali: *obiezioni* – si addentrano talmente in profondità da arrivare a toccare proprio questo punto; e cioè da mettere in questione lo stesso esercizio costruttivo puro, per sostituirvi quello che pretendono essere un approccio interamente dinamico.

La critica – anche se viene presa di rado in considerazione dai commentatori<sup>193</sup> – è ricorrente negli scritti schellinghiani e ritorna costantemente in relazione alla *costruzione*

---

<sup>191</sup> Cfr. *ivi*, 376; tr. it. 305.

<sup>192</sup> Cfr. quanto discusso *supra*, §7.

<sup>193</sup> Quanto meno dagli studiosi di Kant. Gli unici casi che conosco sono quelli di P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 344 sg., che ne parla brevemente, e di E. FÖRSTER, *Kant’s Final Synthesis*, cit., pp. 39-41, che presenta una puntuale ricostruzione della critica di Schelling agli *Anfangsgründe*, senza però situarla nella filosofia schellinghiana nel suo complesso.

della materia, declinata per e secondo le flessioni che quest'ultima patisce in base alla fase attraversata dallo stesso Schelling. Per capirsi, fino al 1800 è subordinata alla filosofia trascendentale e ha *in essa* il proprio fondamento<sup>194</sup>. Nel 1800 le è a un tempo immanente e indipendente, perché affrontabile dal punto di vista del soggetto come da quello dell'oggetto<sup>195</sup>. A partire dal 1801, infine, viene elevata a momento deduttivo a sé, in quanto coincidente alla determinazione di una delle Potenze dell'Assoluto<sup>196</sup>. – Ma in tutti questi casi presenta un nucleo comune e fisso, che può essere ricostruito in due passaggi. 1. Rispetto al problema delle forze, nello specifico, nella tesi per cui le due forze fondamentali kantiane necessitano per porsi di *una terza forza*, la gravitazione, appunto, che Schelling distingue fermamente dall'attrazione<sup>197</sup>. E, 2., nei confronti dell'impianto argomentativo critico in quanto tale, che Kant può ritenere le due forze sole sufficienti perché intende la costruzione della materia in senso ancora *analitico* e *meccanico*, non in quello propriamente *dinamico-genetico* in cui soltanto si può spiegare quella costruzione<sup>198</sup>. Al di sotto di questi due passaggi, il presupposto fondamentale è il mutamento schellinghiano del senso dei concetti di “costruzione” e “filosofia”. Le cui definizioni, oltre a collocare la questione in un contesto teoretico globalmente differente rispetto a quello critico (cheché lasci intendere Kant stesso)<sup>199</sup>, sono ciò che causa le differenze nella declinazione del problema, al *loro* variare di anno in anno.

---

<sup>194</sup> Cfr. *Entwurf*, SW I.3, 11-13; tr. it. pp. 103-105.

<sup>195</sup> Cfr. STI, HkA I.9.1, 136-146; tr. it. pp. 239-257, per la Deduzione della materia; e ivi, 29-32; tr. it. pp. 53-59, per la distinzione di filosofia trascendentale e filosofia della natura; nonché AD, HkA I.8, 299-303; tr. it. pp. 43-48.

<sup>196</sup> Cfr. per ciò: *Ideen*, SW I.2, 239-241, la *Anmerkung über die voranstehende idealistische Konstruktion der Materie*, aggiunta alla seconda edizione (1803), insieme alla costruzione della materia in FD, SW I.4, 423-431; tr. it. pp. 99-106 e alla critica generale alla filosofia kantiana esposta da Schelling in CPh e già discussa *supra*, Cap. II, nota 74. Per la dottrina delle potenze e la gravitazione stessa come potenza, cfr. invece, rispettivamente, *Darst.*, SW I.4, §§43-47, 135-139; tr. it. pp. 55-59 e ivi, §§51-54, 142-147; tr. it. pp. 63-68. Mentre per una ricostruzione del percorso di pensiero schellinghiano attraverso queste fasi si vedano infine X. TILLIETTE, *Schelling*, cit., pp. 127-407 e l'ampio ed essenziale studio, soprattutto per la contestualizzazione di Schelling nel dibattito coi contemporanei, di F. MOISO, *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990.

<sup>197</sup> Cfr., perché sarà il testo su cui ci appoggeremo, *Entwurf*, SW I.3, 103, nota; tr. it. pp. 202 sg.; e ivi, 264; tr. it. pp. 377 sg.

<sup>198</sup> Ivi, 101; tr. it. p. 200.

<sup>199</sup> Cfr. i noti frammenti di OP, XXI, 87; tr. it. pp. 365, in cui Kant presenta Schelling come il presente della filosofia trascendentale, e ivi, 97; tr. it. 373 in cui rinvia al *Sistema* del 1800 (o almeno a una sua recensione). Su questi frammenti è nato un notevole dibattito, per il quale cfr. a mero titolo d'esempio i saggi di B. TUSCHLING, *Übergang: von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants Opus postumum*, in H.F. FULDA, J. STOLZENBERG (a cura di), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg 2001, pp. 128-170 e E.-O. ONNASCH, *Schelling als Vollender Kants und Kant als objectiver Idealist*, in V. ROHDEN ET. AL. (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 5, De Gruyter, Berlin-New York 2008 pp. 367-378.

Rispetto alla nostra analisi, almeno, per prendere più seriamente possibile l'obiezione di Schelling non è dunque sufficiente fermarsi al suo nucleo fisso, ma occorre scegliere una fase precisa e definita a partire dalla quale considerare nel suo stesso fondamento la proposta schellinghiana. Dato che è la più prossima al confronto con Kant, nonché quella in cui le altre hanno radice, questa fase può essere solo la prima: quella che si sviluppa, testualmente, dalle *Ideen* al *Sistema* del 1800. – Incluso in essa anche quest'ultimo, perché è in esso che Schelling statuisce da ultimo i presupposti di quelli che fino ad allora erano solo “abbozzi” o “rassegne”. Ed esclusa, viceversa, la *Deduktion* insieme agli sviluppi dell'intero Sistema dell'Identità, perché fondati su una premessa, quella dell'equivalenza di filosofia trascendentale e filosofia della natura<sup>200</sup>, che Schelling può sostenere soltanto a costo di rivoluzionare interamente il proprio idealismo per portare natura e spirito a corrispondere a essere e pensiero nella loro distinzione; e perciò *saltare di lì*, in senso totalmente *metafisico, oltre entrambi* – allo *Αὐτό*, allo Stesso che li lega<sup>201</sup>.

Non è questa la sede adatta ad approfondire tale gesto, che, segnando forse il primo vero “ritorno a Parmenide” nella storia della filosofia, ha premesse *toto caelo* differenti da quelle critiche: teoretiche così come topologiche<sup>202</sup>. Un accenno a esso era necessario soltanto per chiarire quella che altrimenti poteva sembrare una scelta arbitraria, mentre è fondata invece nel problema stesso.

Precisato il nostro periodo di riferimento, torniamo infatti all'obiezione schellinghiana. Sebbene il suo nucleo fondamentale possa essere riassunto agevolmente nei due punti sopra riportati – che Kant mancherebbe di distinguere attrazione e gravitazione e che continuerebbe a proporre una spiegazione solo meccanica –, la seconda accusa, quella di “meccanicismo”, ha per Schelling un senso molto più specifico che sposta il problema dalla presupposizione di oggetti materiali (atomi) in uno spazio vuoto (livello a cui Kant situa e critica il meccanicismo)<sup>203</sup>, a quella per cui la determinazione di una diversa densità sarebbe sufficiente a individuare “le materie”. Il punto, sostiene Schelling, è che, anche se la costruzione della materia coincidesse con la deduzione della diversità

---

<sup>200</sup> Cfr. di nuovo STI, HkA I.9.1, 29-32; tr. it. pp. 53-59.

<sup>201</sup> Cfr. *Darst*, SW I.4, §§1-12, 114-119; tr. it. pp. 31-37 e, più ancora, il fondamentale VRI.

<sup>202</sup> Per la questione “topologica”, cfr. *supra*, Introduzione, pp. 26 sg. Mentre parlando di “ritorno a Parmenide”, è all'inverso a E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide e Poscritto*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010<sup>3</sup>, pp. 19-133 che faccio riferimento.

<sup>203</sup> Cfr. MA, Ak IV, 523-525, 532-534; tr. it. pp. 249-255, 277-283.

specifica delle materie – e non è questo il caso<sup>204</sup> –, la costruzione pura di quest’ultima «da forze fondamentali originarie può bastare nella meccanica (nel senso può ampio del termine, e cioè in quanto si considera la materia solo come riempimento dello spazio), ma è insufficiente a rendere comprensibile la *formazione* [Bildung] anche solo di *un’unica* [Einer] materia»<sup>205</sup>. Ch’è come dire: a produrre nell’unico campo indifferenziato una qualsiasi distinzione. Se infatti l’organizzazione della natura non è che quella della mera *massa*, della «mera vicinanza [Nebeneinander] ed esteriorità [Aussereinander], priva di congiunzione reale»<sup>206</sup>, la posizione in essa, in questo campo di forze reciprocamente influenti, di *un differente*, da un lato, è in ogni caso presupposta, perché si presuppone già la distinzione tra le due forze e nello specifico quella della seconda, della forza attrattiva (per Schelling “ritardante”, *negativa*)<sup>207</sup> dalla semplice estensione; dunque «una *dualità originaria*» che «non è ulteriormente deducibile»<sup>208</sup>, ma la cui *spiegazione* è di fatto «il compito più alto della filosofia della natura»<sup>209</sup>. Mentre dall’altro non è raggiunta per le sole due forze (attrattiva e repulsiva, positiva e negativa), perché la *loro* posizione è possibile solo a partire da e in *un terzo*. E cioè per il “punto di gravità” dal quale irradiano: per la *limitazione*, la cui funzione è irriducibile e persino presupposta a entrambe.

Sebbene la gravitazione debba essere pensata come risultato dell’interazione delle forze, in quanto ha già a propria condizione almeno l’apertura del campo fisico che organizza in masse<sup>210</sup>, *l’unità* che essa pone non è per questo riducibile a quella *in cui la pongono* attrazione e repulsione, infatti, perché consiste viceversa, è questo il cuore del ragionamento schellinghiano, in un’unità *ulteriore*, quella *del processo dinamico stesso* (non del «riempimento dello spazio [Raumerfüllung]», ma del «riempire lo spazio [Raumerfüllen]»<sup>211</sup>), che rimane sottintesa a tutte le produzioni naturali, quindi anche alle

---

<sup>204</sup> Cfr. *Entwurf*, SW I.3, 26 sg.; tr. it. p. 119. Abbiamo visto però che nemmeno per Kant le due coincidono, e che questo è il motivo per cui della possibilità della densità tratta la Nota generale alla Dinamica, non la Dinamica stessa.

<sup>205</sup> Ivi, 101; tr. it. p. 200 (solo il primo corsivo è mio).

<sup>206</sup> Ivi, 95; tr. it. p. 191.

<sup>207</sup> Cfr. ivi, 17; tr. it. p. 109.

<sup>208</sup> Ivi, 16; tr. it. p. 108 (l’ultimo corsivo è mio).

<sup>209</sup> Ivi, 102; tr. it. p. 202.

<sup>210</sup> Cfr. ivi, 267; tr. it. p. 381.

<sup>211</sup> Ivi, 263; tr. it. p. 377.

forze fondamentali, come loro *Gestaltung* o *figurazione*<sup>212</sup>. È questo, nell'ottica di Schelling, ciò che Kant non coglie: «*das Produktive in der Materie*»<sup>213</sup>, *la forza come potenza*, δύναμις originaria della natura o «l'essere stesso», – che «non è altro che *la più alta attività costruttrice* [die höchste konstruierende Thätigkeit]»<sup>214</sup>. Il quale non solo eccede la propria datità oggettiva, la concretezza fisica in cui di fatto lo esperiamo, a cui Kant si fermerebbe<sup>215</sup>. Ma proprio perché dato sempre nel precipitato di un oggetto richiede che la filosofia della natura deduca anche *e innanzitutto* questo precipitare. Che si inverta la direzione dello sguardo dalla ricerca delle *condizioni* del *movimento* di un “punto materiale” o di un corpo in quiete alla spiegazione del modo in cui *il divenire originario* si fissa in punti<sup>216</sup>. E perciò che dietro e prima di qualsiasi descrizione *pura – mathematica* – della *struttura* (*Gerüst*: dell'impalcatura) della natura fisica si individui una essenziale e originaria «*organizzazione dinamica dell'universo*»<sup>217</sup> che, a partire da quella «*azione semplice* [einfachen Aktion]» da cui la natura è «*posta in divenire*»<sup>218</sup>, costituisca tutte le opposizioni in cui si costruisce *non* lo spazio, ancora: l'intuizione *formale* pura di *un* essere già dato, già *oggettivo*. Bensì *l'essere* (*verbale*, infinito) stesso. La «*continuirlich-wirksame Naturthätigkeit, die in ihrem Produkte erloschen ist*»: la «attività continuamente efficace della natura, che si è spenta nel suo prodotto»<sup>219</sup>. E cioè – secondo un'equazione che nello *Entwurf* resta implicita ma che per noi si tratta all'inverso di chiarire – quella stessa *posizione originaria del pensare* che per la metafisica kantiana (in generale) rimane e *deve* rimanere incostruibile.

Rispetto all'orizzonte critico, il vero “colpo di mano” schellinghiano sta in quest'ultimo passaggio: nel rispondere all'asserita incostruibilità kantiana dell'essere dicendo che l'essere è incostruibile per la semplice ragione che è *il costruire stesso*. È il matematico, allora, a essere convocato a giudizio. È *la matematizzazione dell'essere*

---

<sup>212</sup> Cfr. ivi, 6; tr. it. p. 93. Ma anche STI, HkA I.9.1, 139 sg.; tr. it. pp. 245-247, in cui la differenza tra gravitazione e unità della gravitazione è più evidente.

<sup>213</sup> *Entwurf*, SW I.3, 101; tr. it. p. 200: «ciò che è produttivo nella materia» (il corsivo è di Schelling). Per l'unità della gravità, cfr. invece ivi, 267; tr. it. p. 381: «l'unità del punto di gravità è ciò che organizza la materia in una, cioè che forma, vincola e determina ogni assunzione di figura».

<sup>214</sup> Ivi, 12; tr. it. p. 104.

<sup>215</sup> Cfr. ivi, 101; tr. it. p. 200.

<sup>216</sup> Cfr. ivi, 18; tr. it. p. 110.

<sup>217</sup> Ivi, 261; tr. it. p. 375.

<sup>218</sup> Ivi, 5; tr. it. p. 91. Il corsivo a “posta” è mio. Nell'originale Schelling mette in corsivo “in divenire”.

<sup>219</sup> Ivi, 13; tr. it. p. 105.



(gen. *oggettivo*) a essere ritenuta insufficiente, momento meramente conclusivo d'una ben più originaria *costruzione metafisica dell'essere* (gen. adesso *soggettivo*)<sup>220</sup> che richiede di esser sviluppata prioritariamente. La forza, “ciò che è propriamente dinamico”, quello che Schelling chiama «*rein Produktiven*»<sup>221</sup>, sarebbe il fondamento di tale costruzione, anzi la costruzione stessa. La distinzione delle materie, il farsi e il farsi oggetto di quell'unica attività di costruzione, ne sarebbe il risultato. – Ma, ora, che cos'è che legittima il colpo di mano: su cosa si fonda la costruzione metafisica della natura? È questa domanda a richiedere di esaminare la critica di Schelling a Kant nel complesso della sua filosofia. Come si passa, infatti, dal puramente produttivo alle differenti materie quali suoi prodotti? – Riesce Schelling a sostituire alla kantiana metafisica della natura la sua “fisica speculativa”?

#### **d. Dinamicità dell'essere e fondazione dell'idealismo**

Mettiamo per il momento da parte l'ultima domanda e concentriamoci sulle precedenti. Inserirle nel contesto della filosofia schellinghiana in generale, entrambe richiedono un approfondimento della situazione iniziale dello *Entwurf* necessario per due motivi.

a. Innanzitutto, per ciò che chiede la prima di quelle domande: perché non si è ancora mostrato il vero fondamento delle obiezioni di Schelling agli *Anfangsgründe*. Questo fondamento, stante che non c'è per Schelling alcuna differenza tra l'essere e la sua propria costruzione, dev'essere presentato con l'esposizione della costruzione stessa. Nel che abbiamo un complessivo schiacciamento di quelle due domande l'una sull'altra: chiedere su cosa si fondi la costruzione metafisica della natura per Schelling equivale a chiedere come il puramente produttivo si produce.

---

<sup>220</sup> Cfr. *ivi*, 264, nota, 268; tr. it. pp. 378, 382, dove Schelling insiste sul fatto che la costruzione critica inizia là dove la sua finisce, mentre per la soggettività della natura schellinghiana cfr. *ivi*, 12, nota; tr. it. p. 104: «Il filosofo della natura tratta la natura come il filosofo trascendentale tratta l'Io. Persino la natura, dunque, è per lui un incondizionato. Ma ciò non è possibile se nella natura si parte dall'essere oggettivo»; e *Einl. Entwurf*, SW I.3, 283-285; tr. it. pp. 158 sg. Questo concetto tornerà non a caso al cuore della polemica con Fichte: *DwV*, SW I.7, 9-19; tr. it. pp. 237-245, dove Schelling fa leva sulla necessità di pensare la natura non più soltanto come oggetto, ma in se stessa come un qualcosa di vivente, i.e. come soggetto. Riguardo all'intera tematica, cfr. gli studi di H. KRINGS, *Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur*, in J. STAGL (a cura di), *Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem*, Reimer, Berlin 1982, pp. 341-351 e ID., *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in R. HECKMANN, H. KRINGS, R.W. MEYER (a cura di), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1985, pp. 111-128.

<sup>221</sup> *Entwurf*, SW I.3, 5; tr. it. p. 91: «il puramente produttivo».

E b., secondariamente, perché solo l'individuazione della posizione di fondo dello stesso Schelling può dare misura della distanza e/o prossimità tra la sua costruzione e quella kantiana, mostrare il vero punto di divergenza tra le due, e quindi permetterci di rispondere criticamente alle sue obiezioni.

Risultato di entrambi questi momenti sarà un confronto diretto tra la posizione teoretica di Kant e quella dell'idealismo in generale. Ma andiamo con ordine, e ritorniamo in primo luogo sullo *Entwurf*.

In questo, il passaggio ulteriore nella filosofia di Schelling che ci accingiamo a fare è in effetti già richiesto nell'accusa a Kant (fondamentale) di non aver riconosciuto che l'essere non è morto oggetto, prodotto, ma «la più alta attività costruttrice [die höchste konstruierende Thätigkeit]»<sup>222</sup> – la più pura produttività, che la filosofia deve *ricreare* nel suo (dell'attività) sviluppo<sup>223</sup>. La filosofia della natura schellinghiana muove *da questa determinazione* per operare la propria costruzione. Ma questa stessa determinazione, ora, – Schelling è *costretto* ad ammettere – non proviene dalla filosofia della natura. Se la filosofia, in generale, ha a oggetto l'incondizionato, per *assicurarsi* questo concetto la filosofia della natura *ha bisogno*, scrive Schelling, «di alcuni princìpi che vengono presupposti come noti dalla filosofia trascendentale»<sup>224</sup>, perché soltanto questa è in grado di *pensare* la pura attività, o la «*sintesi assoluta*»<sup>225</sup>. Il baricentro dell'obiezione schellinghiana con ciò si sposta. Viene a coincidere con una concezione dell'essere che la filosofia della natura – almeno in questa fase – *non può che trarre* dalla descrizione del movimento *dello spirito*<sup>226</sup>. E ciò per la semplice ragione (che tiene Schelling ancora in

---

<sup>222</sup> Ivi, 12; tr. it. p. 104.

<sup>223</sup> Cfr. ivi, 5, 13; tr. it. pp. 91, 105: «filosofare sulla natura significa *creare* [schaffen] la natura». Da questa espressione muove nella sua ricostruzione della posizione schellinghiana, tanto rapida quanto incisiva, F. MOISO, «*Fare la natura*». *La filosofia della natura di Schelling*, in C. TATASCIORRE (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Guerini, Milano 2000, pp. 25-41.

<sup>224</sup> *Entwurf*, SW I.3, 11; tr. it. p. 103 (corsivo mio). A parlare di un “*versichern*” e di un “*bedürfen*” è Schelling stesso.

<sup>225</sup> Ivi, 268; tr. it. p. 382.

<sup>226</sup> Ciò sia detto contro X. TILLIETTE, *Schelling*, cit., pp. 172 sg., che vede nell'*Entwurf* già sottintese le distinzioni del *Sistema* dell'anno seguente. È vero piuttosto che l'*Entwurf* è il luogo di passaggio dalla prospettiva pre-*Sistema* a quella post. La rottura effettiva si ha solo nella *Einl. Entwurf*, che non a caso, oltre a essere scritta da Schelling *dopo* l'*Entwurf* e anzi in reazione a esso, costituisce un testo a sé, volto ad autonomizzare l'attività e dall'oggetto e *dal soggetto*. È questo che permette a Schelling di ritenere di poter equiparare natura e spirito. Cosa che emerge non solo dall'incipit della *Einl.*, ma in modo ancora più evidente nell'epistolario con Fichte: per il che cfr. la lettera di Schelling a Fichte del 19.11.1800, CSP, 103.

linea con Fichte<sup>227</sup>, e perciò prossimo a Kant) che la natura non ha lo spirito semplicemente come propria “controparte”, bensì come *luogo* di evenienza e *concezione*.

Nei termini in cui enuncia la cosa la *Einleitung* alle *Ideen*, «la Natura deve essere lo Spirito visibile, lo Spirito la Natura invisibile»<sup>228</sup>. I due non sono che *uno*. Risalgono *al medesimo processo* che pone entrambi, tant’è vero che la filosofia deve esser definita «una teoria della natura del nostro spirito»<sup>229</sup>. Solo che questo processo, con la sua teoria, non è *deducibile* dalla filosofia della natura, bensì soltanto *svilupabile*. Per quanto questa spieghi *l’oggettivazione*, infatti, il *principio* dell’oggettivazione non può esser posto senza che sia prima intervenuta la filosofia trascendentale a fluidificare il mondo in un’«attività *senza substrato*»<sup>230</sup>. La natura è «*per noi*»<sup>231</sup>, è un’*idea*<sup>232</sup>: «nessuna cosa è effettivamente reale se non per lo spirito che la conosce»<sup>233</sup>. E ciò – contro la flessione che Schelling imporrà al suo pensiero, uscendo dall’idealismo trascendentale nel momento stesso in cui lo compie nel *Sistema*<sup>234</sup> –, perché «l’oggetto non è altro che la nostra propria sintesi, e lo spirito in esso non intuisce nient’altro che il suo proprio prodotto»<sup>235</sup>.

Nello stesso *Entwurf* ciò si vede particolarmente in tre passaggi:

a. intanto, nella determinazione dell’essere in quanto attività *costruttrice* e nella sua identificazione con «il *costruire stesso*»<sup>236</sup>, che Schelling non nasconde essere ottenuta dalla filosofia trascendentale. *Expressis verbis*: «tutto ciò che è è costruzione *dello spirito*»<sup>237</sup>.

---

<sup>227</sup> Per la rottura tra i due cfr. la lettera di Fichte a Schelling del 15.11.1800, la risposta di Schelling del 19.11.1800 e le lettere successive alla pubblicazione della *Darstellung*, da Schelling a Fichte del 24.05.1801, da Fichte a Schelling del 31.05.1801, e di nuovo da Schelling a Fichte del 03.10.1801: ivi, 98-109, 120-144. Mentre al riguardo si vedano almeno le considerazioni di F. MOISO, *Introduzione a CSP*, pp. 9-33 e F. CROCI, *Drammatiche della visione. Fichte e l’esperienza dell’Assoluto*, «Quaderni di Inshibboleth», 9, 2018, pp. 49-56.

<sup>228</sup> *Ideen*, SW I.2, 56; tr. it. p. 47.

<sup>229</sup> Ivi, 39; tr. it. p. 30. Nell’originale Schelling parla, in modo ben più pregante, di una «Naturlehre unseres Geistes».

<sup>230</sup> *Entwurf*, SW I.3, 102; tr. it. p. 201.

<sup>231</sup> *Ideen*, SW I.2, 29; tr. it. p. 20.

<sup>232</sup> Cfr. ivi, 55; tr. it. p. 46. Al riguardo, cfr. la fondamentale ricostruzione della “prima” filosofia della natura di X. TILLIETTE, *Schelling*, cit., pp. 127-153.

<sup>233</sup> AU, HkA I.4, 76; tr. it. p. 18.

<sup>234</sup> Cfr. su ciò F. CROCI, *Dell’Uno e dei molti. Henologia e henofania da Platone a Schelling*, Le Lettere, Firenze 2016, pp. 213-281, che intende la contraddizione del rapporto tra Sapere e Assoluto con cui si chiude il *Sistema* come generativa dell’intero percorso di pensiero schellinghiano (indico le pagine solo della prima parte della ricostruzione di Croci: dalle *Ideen* alle *Ricerche* del 1809 escluse).

<sup>235</sup> AU, HkA I.4, 106; tr. it. p. 42.

<sup>236</sup> *Entwurf*, SW I.3, 12; tr. it. p. 104.

<sup>237</sup> *Ibidem* (solo il secondo corsivo è mio).

b. Poi, nel fatto – che nello *Entwurf* resta tale: un fatto – per cui è necessario che alle costruzioni corrisponda un'intuizione<sup>238</sup>. È in questa corrispondenza che ha luogo la produzione e dalla medesima che è messo in questione il fondamento della costruzione.

c. E, infine, cosa ancora più importante, se ci si sofferma su quella “dualità originaria” che abbiamo sorvolato troppo in fretta, perché è vero che Schelling ne offre per quanto possibile una spiegazione nel fenomeno del magnetismo, in quanto «eterogeneità universale nell'omogeneità e [...] omogeneità nell'eterogeneità»<sup>239</sup>. Ma in un senso tale per cui questa spiegazione stessa resta di fatto “fisiologica”. *Fisica*, per così dire, e pertanto incapace di *dedurre*, appunto, quel fondamento della differenza della costruzione da cui ha origine la «prima scintilla d'eterogeneità»<sup>240</sup> che si pone nel contrasto naturale. Una tale deduzione, viceversa, è non solo il presupposto ma il principio dell'idealismo trascendentale. Per cui, se veramente si vuol comprendere donde per Schelling l'eterogeneità o perché la dualità «non è ulteriormente deducibile»<sup>241</sup>, è all'Io e al suo stesso porsi che bisogna risalire.

In quanto principio del sapere, in quanto punto in cui coincidono assolutamente essere e pensare<sup>242</sup>, l'Io può spiegare infatti come l'Uno il Due, nell'ottica di Schelling, perché la sua stessa unità, la sua stessa identità analitica  $A = A$  – il suo stesso essere *Io*<sup>243</sup> – non è altro che il proprio raddoppiarsi, il proprio differirsi<sup>244</sup>. In un senso tutto fichtiano, di base, l'Io è originariamente un'attività infinita che per esser tale, cioè infinita, deve opporsi a sé e rendersi finita<sup>245</sup>. È autocoscienza, *Selbst-bewußtsein*: «l'atto per il quale colui che pensa diviene immediatamente oggetto a se stesso, e viceversa»<sup>246</sup>. Atto del quale già lo *Entwurf* parlava in questi termini, sottintendendo il suo sviluppo *alla natura*,

---

<sup>238</sup> Cfr. ivi, 14, 20; tr. it. pp. 106, 113.

<sup>239</sup> Ivi, 251; tr. it. p. 364. La spiegazione complessiva si estende ivi, 249-261; tr. it. pp. 363-374.

<sup>240</sup> Ivi, 219; tr. it. p. 328.

<sup>241</sup> Ivi, 16; tr. it. p. 108.

<sup>242</sup> Cfr. AU, HkA I.4, 84-86; tr. it. pp. 24-26. Ma anche STI, HkA I.9.1, 54; tr. it. p. 99.

<sup>243</sup> Mi esimo qui dal ricostruire il modo in cui Schelling trae dall'«analisi  $A = A$ » (ivi, 50; tr. it. p. 91) l'identità che definisce analitico-sintetica dell'autocoscienza (cfr. nel complesso ivi, 51-55; tr. it. pp. 95-101), perché irrilevante rispetto alla ricostruzione del principio stesso. Sottolineo, invece, la prossimità (almeno problematica) del gesto schellinghiano a PL., *Parm.*, 142b 1-155e 3; tr. it. pp. 263-319, e nella fattispecie alla c.d. “seconda ipotesi”, per cui l'intero STI può essere letto come un tentativo di sviluppo e riarticolazione, appunto, dell'Uno-che-è come essere-*Io*.

<sup>244</sup> Cfr. STI, HkA I.9.1, 84; tr. it. p. 153, su cui torneremo alla fine della ricostruzione del principio dell'idealismo.

<sup>245</sup> Cfr. AU, HkA I.4, 86; tr. it. p. 26. Sul rapporto di Schelling con Kant e Fichte in queste pagine cfr. C. TATASCIORE, *Introduzione* alla tr. it., ivi, pp. V-XXVI e, sullo *Übersicht*, in generale, A. BAUSOLA, *Le Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre nello sviluppo del pensiero schellinghiano*, in ID., *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1960, pp. 9-39.

<sup>246</sup> STI, HkA I.9.1, 55; tr. it. p. 101 (corsivi miei).

quando la presentava come un «infinito *Auseinanderhalten* delle sue attività opposte» a loro volta «unite solo tramite questo stesso *Auseinanderhalten*»<sup>247</sup>. Ma che la filosofia trascendentale si impegna a spiegare proprio in questo «carattere originario», per cui «è da se stesso determinato alla finitezza, costruisce se stesso, produce all'infinito se stesso, ed è così principio e fine del suo proprio esistere»<sup>248</sup>.

Ora, nell'assumere tale determinazione fondamentale dell'autocoscienza, del sapere o dello spirito – termini per lui di fatto equivalenti –, Schelling compie due passaggi di estrema importanza, che gli permettono di prendere le distanze tanto da Kant quanto dallo stesso Fichte, da cui pure trae il quadro generale. E cioè: *innanzitutto*, l'affermazione che *l'opposizione* non è opposta alla posizione dell'Io, ma è, all'inverso, *la posizione stessa*<sup>249</sup>; e *poi* la spiegazione di questa posizione in forma di *intuizione*, che gli consente di radicalizzare lo *Schweben* fichtiano dell'immaginazione in un processo *costruttivo* che estenda la costruzione, nel senso critico del termine, alla dinamica del pensiero (e dell'essere) nel suo complesso<sup>250</sup>.

Contro Fichte, che negava la possibilità di dedurre la negazione dalla posizione («perché la forma dell'opporre [*die Form des Gegensatzens*] è così poco contenuta nella forma del porre [*des Setzens*] che anzi le è persino contrapposta»<sup>251</sup>), Schelling è convinto, infatti, di poter “rimuovere” il problema della negazione e di potere offrire una «*dimostrazione*» dell'identità di porre e opporre sulla base del fatto che la “posizione”

---

<sup>247</sup> *Entwurf*, SW I.3, 19; tr. it. p. 112. Non traduco il termine “*Auseinanderhalten*” perché qualsiasi traduzione, ad esempio con “differenziazione”, come propone Grazi, non riesce a rendere una sfumatura importante del termine, e cioè quella per cui le opposte attività di quest'unica “differenziazione” sono *tenute* l'una esterna all'altra. La “tenuta”, la *Haltung* è qui il trattenersi in equilibrio in un punto. Non solo per le attività a livello puro (porre e opporre). Ma più ancora per le *concrezioni* dell'operare dello spirito, tenute l'una altra dall'altra nella loro stessa posizione.

<sup>248</sup> AU, HkA I.4, 113; tr. it. p. 48.

<sup>249</sup> Ciò corrisponde in fondo alla dinamica descritta nel precedente capoverso. Per ulteriori riferimenti testuali cfr. ivi, 153-155; tr. it. pp. 79 sg. o ancora STI, HkA I.9.1, 84; tr. it. p. 153. A cui sono da aggiungere: MV, SW I.10, 97; tr. it. p. 139, dove Schelling reclama esplicitamente l'originalità di questa interiorizzazione alla posizione dell'opposizione contro Fichte: «il limite che Fichte faceva cadere al di fuori dell'Io veniva a cadere nell'Io stesso, e il processo nel quale l'Io era impegnato solo con se stesso, con la propria contraddizione posta in sé, quella di essere in pari tempo soggetto e oggetto, finito e infinito, diveniva completamente immanente»; e un ultimo riferimento essenziale al §6 del *Vom Ich*, HkA I.2, 100 sg.; tr. it. pp. 49-51 (già commentato *infra*, Introduzione, pp. 33-35), dove si vede come quest'interiorizzazione sia all'origine dell'intero pensiero schellinghiano (incidendo profondamente, abbiamo visto, sullo sviluppo dell'idealismo).

<sup>250</sup> In merito allo *Schweben*, cfr. GWL, GA I.2, 360; tr. it. p. 409 e, per una ripresa esplicita da parte di Schelling, STI, HkA I.9.1, 84; tr. it. pp. 153-155. A ennesima conferma che la filosofia trascendentale resta sottintesa a esso si veda anche *Entwurf*, SW I.3, 20; tr. it. p. 112. Mentre sull'articolazione fichtiana della prima *Wissenschaftslehre* in due serie e sulla sua eliminazione nel *Sistema* schellinghiano, cfr., rispettivamente, L. PAREYSON, *Fichte*, cit., pp. 172-177; e F. MOISO, *Introduzione a CSP*, cit., pp. 23 sg.

<sup>251</sup> GWL, GA I.2, 265; tr. it. p. 163.

altro non è che *determinazione*, e «qualunque determinazione è soppressione [*Aufhebung*] della realtà assoluta, vale a dire negazione». La conclusione è netta: «soltanto per questo l'azione dell'autoporsi [*die Handlung des Selbstsetzen*] è identica e sintetica insieme»<sup>252</sup> – perché *sul piano materiale*, del contenuto o *internamento all'Io*, tra i tre principi della Dottrina della scienza non c'è alcuna differenza<sup>253</sup>. – Ma questa “identità di sintesi”, a sua volta, come si compone?

Se nell'atto originario, se *nella sua stessa essenza* l'Io non è che il farsi io a se stesso, la sua propria produzione non è possibile, come *oggettificazione*, che in quanto *esteriorizzazione*. È in questo senso che dev'esser definita una *Auseinanderhaltung*: perché sdoppia, perché *tiene l'Io fuori di sé, in quanto Io* (i due “A” nella proposizione). Ma perché l'Io *sia* esterno a sé è ancora necessario *che si dia*. Che sia *un reale* di contro alla sua stessa *attività ideale*, e dunque che si esponga in un *essere* infinito come il sapere stesso<sup>254</sup>. La stessa azione per cui esso, in quanto Io, si sa tale dovrà essere portata, per così dire, a corrispondere a quella per la quale si produce. *Esattamente come nel caso della matematica*, a quella per cui *si costruisce*<sup>255</sup>. E in tal senso dovrà esser ricondotta a un atto “intellettivo” nel quale, *opponendo a sé la propria posizione*, il pensiero – *l'ideale* – *si intuisce*.

L'essenza dell'Io stesso: non ciò che esso ha, come se l'operazione fosse una proprietà dell'Io, ma ciò che esso *è*<sup>256</sup>, perché l'Io non è che *Selbstsetzen* – *è in questo senso*, per

---

<sup>252</sup> STI, HkA I.9.1, 72; tr. it. p. 131. Sottolineo l'uso del termine “*Aufhebung*” perché vale la pena di notare che questa rimozione del problema della negazione sarà compiuta da Hegel, quando in PhG, W III, 132; tr. it. p. 117 scrive che: «non abbiamo bisogno di domandare *in che modo* da questa essenza pura [la vita, il concetto semplice] e a partire da essa venga *fuori* la differenza, ossia l'essere-altro; e ancor meno abbiamo bisogno di considerare filosofia il tormentarsi con una questione di questo tipo, o addirittura ritenerla insolubile. Infatti, *la scissione è già avvenuta*, la differenza è *già stata esclusa da ciò che è uguale a se stesso*, e gli è stata messa a lato; quel che dovrebbe costituire *l'uguale a se stesso*, dunque, è già, invece, uno dei due elementi della scissione». Garelli legge questo passo in opposizione a Schelling. È vero piuttosto che ne è il compimento.

<sup>253</sup> Cfr. la distinzione fichtiana tra forma e contenuto dei principi: GWL, GA I.2, 257; tr. it. p. 143, che Schelling stesso usa nella lettera a Fichte del 19.11.1800, CSP 104 per sostenere che la *Wissenschaftslehre* «non è ancora la filosofia» ma «la prova formale dell'idealismo», la *logica trascendentale*, in senso kantiano, che egli vuole compiere nel sistema, dando «la prova *materiale* dell'idealismo». Lo stesso pensiero ricorre anche in STI, HkA I.9.1, 68 sg.; tr. it. pp. 125-127, dove della Dottrina della scienza viene detto che adduce «la dimostrazione più universale dell'universale identità del sapere», ma che «lascia pur sempre senza risposta la questione di come mai il sistema interno del sapere (per es. il mondo oggettivo con tutte le sue determinazioni, la storia, ecc.) sia porto dall'Io»; o ivi, 86; tr. it. p. 157, dove alla filosofia trascendentale è assegnato il compito di costruire il «procedere originario e materiale» da cui la logica astrae.

<sup>254</sup> Cfr. STI 75-78; tr. it. pp. 136-140.

<sup>255</sup> Cfr. l'amplia ed essenziale discussione del problema, fondamentale per la determinazione del metodo di Schelling tra 1797 e 1800, in AU, HkA I.4, 170-181; tr. it. pp. 93-102 – dov'è di particolare importanza l'esplicita estensione della matematica all'essere in generale (ivi, 173, 180; tr. it. pp. 96, 101).

<sup>256</sup> Cfr. STI, HkA I.9.1, 59; tr. it. p. 109. O ancora ivi, 61; tr. it. p. 111.

Schelling, una *intuizione intellettuale*, non perché anteriore a qualsiasi differenza o perché coincidente all'eternità di un Essere assoluto<sup>257</sup>, ma perché coincidente al movimento in se stesso del pensiero. «L'Io è originariamente la costruzione di se stesso»<sup>258</sup>: un porsi “tra sé e sé”, si potrebbe dire, *tra Io e Io*, in cui l'Io, per porsi *in quanto tale*, si fa spazio entro se stesso. Si apre una veduta, una *Anschauung* determinata appunto dai due termini, dalla duplicità dell'attività infinita che si oppone. E in questa opposizione si *costruisce* in un terzo proprio per quel «*Widerstreit*», per quell'«antagonismo»<sup>259</sup> dei suoi due lati, in cui le due attività opposte, i due Io, sono “precipitati”.

Così come nel caso delle forze attrattiva e repulsiva entrambe non potevano essere se non *poste* da un'unità ulteriore, che entrambe insieme ponevano (potremmo dire: *riproponevano*) nel “terzo” della gravitazione, allo stesso modo l'autocoscienza (che non è né un Io né l'altro, perché è *unità dei due*)<sup>260</sup> può porsi nel proprio sdoppiamento, nella sua “dualità ch'è identità e identità ch'è dualità”<sup>261</sup>, soltanto a condizione di *fissare* lo sdoppiamento stesso *in un prodotto*. L'intuizione è questo «*etwas Reelles*», questo «qualcosa di reale» che è o *si dà* «come un equilibrio [*Gleichgewicht*] cui [i due Io] si riducono reciprocamente, e la cui persistenza [*Fortdauer*] è condizionata [*bedingt*: per il *Vom Ich*, “fatta cosa”] dal perdurante concorrervi delle due attività»<sup>262</sup>. Il suo sussistere,

---

<sup>257</sup> Cfr. *supra*, p. 169, dove abbiamo intravisto che è questo il senso in cui Kant la nega, nonché il *Vom Ich*, HkA I.2, 106, 130; tr. it. pp. 56, 83 sg. e la *Darst.*, SW I.4, 121 sg.; tr. it. pp. 39 sg., entrambi due casi, prima e dopo della parentesi trascendentale schellinghiana, in cui l'intuizione intellettuale è intesa esattamente in quel senso negato da Kant (nella seconda occorrenza del *Vom Ich* esplicitamente riportata all'eternità).

<sup>258</sup> AU, HkA I.4, 175; tr. it. p. 97. Sul concetto schellinghiano di “costruzione” restano fondamentali il già sopra citato H. KRINGS, *Die Konstruktion in der Philosophie*, cit. e V. VERRA, «Costruzione», *scienza e filosofia in Schelling*, in AA.VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 120-136.

<sup>259</sup> STI, HkA I.9.1, 83; tr. it. p. 153 – mantengo la felicissima traduzione di Boffi.

<sup>260</sup> Cfr. *ivi*, 82; tr. it. p. 151: «chiamiamo Io l'attività che non è né quella limitante né quella limitata» bensì «soggetto e oggetto insieme». – Non a caso sarà questo “né... né...” che Schelling proverà ad assolutizzare dal 1801 (cfr., da diversi livelli, *Darst.*, SW I.4, 114 sg., 117; tr. it. pp. 31, 34 e PhU, SW I.7, 406 sg.; tr. it. pp. 99-101).

<sup>261</sup> Cfr. STI, HkA I.9.1, 63; tr. it. p. 115.

<sup>262</sup> *Ivi*, 92; tr. it. p. 167. È appena il caso di precisare che questo qualcosa, l'intuizione, è *reale*, per Schelling, solo in quanto fatta cosa. In quanto ancora produzione, la stessa intuizione è invece *ideale*, e il problema del *Sistema* sarà appunto arrivare a mostrare come l'ideale si fa reale *in quanto ideale*. La soluzione, nota, è che una tale realizzazione dell'ideale in quanto tale si ha solo nell'opera d'arte, con cui il *Sistema* si conclude (al riguardo cfr. almeno L. PAREYSON, *L'estetica di Schelling*, in *Id.*, *Estetica dell'idealismo tedesco III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, pp. 269-281; K. DÜSING, *Schellings Genieästhetik*, in A. GETHMANN-SIEFERT [a cura di], *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988, vol. I, pp. 193-213 e T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 53-85). – Ma più che la conclusione, vale la pena di notare *contro* Schelling un dettaglio della premessa. I.e. che nel momento in cui si dice che il problema del *Sistema* è quello di spiegare come l'ideale si fa reale in quanto ideale non c'è più alcuna differenza tra filosofia trascendentale e filosofia della natura (cfr. *contra* STI, HkA I.9.1, 29-32; tr. it. pp. 53-59). O meglio: proprio come notava Fichte, la filosofia della natura viene inglobata all'interno della filosofia trascendentale come suo momento (cfr. la lettera di Fichte a Schelling del 15.11.1800 in CSP, 98-102).

pertanto, è quello di una *Hemmung*, di una *inibizione* (o di un *arresto*) dell'attività di produzione, che per il momentaneo equivalersi delle sue due forze decade in una cosa, in una qualità o in un oggetto<sup>263</sup>. Ma questa inibizione, a sua volta, viene trascinata dall'infinità di *entrambe* le forze nel divenire della produzione stessa<sup>264</sup>. Muta in tal modo sensibilmente in un nuovo antagonismo, nel quale prima o poi si perviene a una nuova stasi. E in questo continuo *Schweben*, in questa continua oscillazione propria *della costruzione*<sup>265</sup>, dà luogo a quelle figure e a quelle "epoche" – *tutte intuizioni*<sup>266</sup> – in cui si schiude e appare il mondo.

Se in modo contratto, laconico, persino, ma preciso si può dire che «l'originario [l'autocoscienza] è *il conflitto* [al *singolare*] delle direzioni contrapposte [A vs A] nell'Io, l'identità [l'intuizione: *Io (= Io)*] ciò che ne risulta»<sup>267</sup>, alla luce di quanto abbiamo appena visto, occorrerà aggiungere che questo stesso risultato – insieme alla dinamica nel suo complesso – è, in realtà, «*un unico prodotto inibito a livelli differenti*»<sup>268</sup>. Per citare direttamente Schelling e riagganciarci alle "lacune" dello *Entwurf*, che l'attività stessa *dell'autocoscienza* si traduce in se stessa in una «*Stufenfolge von Anschauungen*», in una «*gradazione di intuizioni*»<sup>269</sup> che costituisce *ed è* la stessa «*dynamische Stufenfolge in der Natur*», la stessa «*gradazione dinamica nella natura*»<sup>270</sup>. Che *l'unica* intuizione (intellettuale) dell'Io è solo in quanto articolata e articolantesi in *un sistema* di rappresentazioni o *Hemmungspunkte* (sensibili), che la dischiudono nel mondo<sup>271</sup>. Nel che abbiamo finalmente, almeno *in nuce*, l'intera costruzione: dalla sensazione (il puro evento) alla natura inorganica e organica, fino allo Stato e alla storia. Ma abbiamo, più

---

<sup>263</sup> Cfr. *Entwurf*, SW I.3, 16 sg.; tr. it. pp. 108-110, per la *Hemmung* come condizione della manifestazione della natura in oggetti, e *ivi*, 20; tr. it. p. 113, per l'equiparazione a livello naturale dei «punti d'ostacolo» alle «qualità originarie», i.e. alle differenti materie nella natura che Kant presupporrebbe.

<sup>264</sup> Cfr. *ivi*, 43; tr. it. p. 138, dove «i prodotti individuali» (in generale: viventi e non) vengono definiti da Schelling dei «tentativi falliti»; e STI, HkA I.9.1, 93 sg.; tr. it. p. 169, per il non perdurare dell'equilibrio delle attività nell'Io.

<sup>265</sup> Cfr. *ivi*, 61 sg.; tr. it. pp. 111-113; *ivi*, 85; tr. it. p. 155; ed *Entwurf*, SW I.3, 262; tr. it. p. 376.

<sup>266</sup> Cfr., insieme, *ivi*, 6; tr. it. p. 93, STI, HkA I.9.1, 90 sg.; tr. it. p. 165 e AU, HkA 119 sg., 149; tr. it. pp. 52 sg., 76, riferimenti fondamentali, gli ultimi, per intendere l'orizzonte schellinghiano e il fatto che in esso tutto è intuizione.

<sup>267</sup> STI, HkA I.9.1, 84; tr. it. p. 153 (corsivi miei).

<sup>268</sup> *Entwurf*, SW I.3, 6; tr. it. p. 93.

<sup>269</sup> STI, HkA I.9.1, 25; tr. it. p. 47.

<sup>270</sup> *Entwurf*, SW I.3, 6; tr. it. p. 93 (corsivo mio). Per convincersi, *contro Schelling*, dell'identità delle due è sufficiente leggere in parallelo le "tre epoche" della filosofia teoretica in STI, HkA I.9.1, 92-229; tr. it. pp. 167-401 e la costruzione della natura in AD.

<sup>271</sup> Per l'unicità dell'Io pur nel variare delle intuizioni cfr. STI, HkA I.9.1, 85, 89; tr. it. pp. 155, 161; per lo sviluppo delle intuizioni per *Hemmungspunkte* e vortici cfr. *Entwurf*, SW I.3, 17 sg.; tr. it. p. 110; per l'articolazione, nel sistema, del mondo, infine, il già citato MV, SW I.10, 85; tr. it. p. 129.



ancora, anche *il fondamento* di questa stessa costruzione, da cui far dipendere l'intero movimento naturale: la sua dualità originaria, così come l'essere costruzione dell'essere stesso e la dimostrazione della necessità che alla costruzione corrispondano delle intuizioni.

Nella misura in cui «ciò che dà a tutte le cose la loro esistenza, ciò che pertanto *non ha bisogno di nessun altro essere* su cui disporsi [keines anderen Seins bedarf, von dem es getragen wird]» è infatti, possiamo dire ora, «*der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewußtsein*» – «l'inconcepibile nel tempo, *eterno atto* dell'autocoscienza», che «appare oggettivamente come l'*eterno divenire* [come natura], soggettivamente come *infinito produrre* [come Io]»<sup>272</sup> –, al fondamento dell'intera posizione speculativa schellinghiana dovrà essere individuata in generale l'affermazione di un'*attività assoluta* (Akt, Aktion, Tätigkeit o Handlung, poco importa) a cui risalirà, in quanto ἐνέργεια, qualsiasi δύναμις. I.e. qualsiasi *essere*, che di quell'atto sarà soltanto *apparenza* o *concrezione*. La *dinamica dell'essere* che Schelling rimproverava a Kant di non comprendere dipenderà da questo: da un «atto puro» o da un «puro agire»<sup>273</sup> che *a livello trascendentale* Kant non riconosce essere il suo stesso prodursi. Cosa che, da un lato, significa un essenziale inquadramento delle obiezioni agli *Anfangsgründe* nella critica più nota, per cui Kant non avrebbe pensato la filosofia (e l'essere) geneticamente né osservato il tutto, l'Assoluto, nel suo proprio svilupparsi<sup>274</sup>: è questa la “qualità”, l'essere che Kant salta. Ma che da un altro impone proprio per questo un ulteriore e ultimo passaggio all'interno della filosofia di Schelling, perché – da dove trae questi l'affermazione iniziale dell'“atto puro” che Kant aveva dimostrato essere già da sempre e soltanto presupposto al pensiero (e all'*essere*-pensiero) stesso?

Per quanto il *Sistema* schellinghiano sia senz'altro volto a rielaborare in senso materiale la dottrina fichtiana della scienza, a fluidificare i *Grundsätze* della *Grundlage* in un solo movimento e a risolvere le due serie della riflessione in una, coincidente con il mondo<sup>275</sup> – nel momento in cui si cerca in esso una risposta alla domanda che abbiamo

---

<sup>272</sup> STI, HkA I.9.1, 66; tr. it. p. 119.

<sup>273</sup> Ivi, 59; tr. it. p. 107 (il corsivo ad “atto puro” è mio). Non mi soffermo neppure sull'evidente “ritorno ad Aristotele” qui sottinteso perché si tratta di un ritorno effettivo ma non intenzionale. Sulla ripresa esplicita di Aristotele nell'ultima fase del pensiero schellinghiano cfr. invece almeno J.-F. COURTINE, *Estasi della ragione*, cit., pp. 299-327.

<sup>274</sup> Cfr. *supra*, Cap. I, note 53, 253, 257.

<sup>275</sup> Cfr. *supra*, nota 250.

appena posto non si può fare a meno di notare che rispetto al “primo”, rispetto al *principio* dell’idealismo trascendentale, non è la distanza tra Fichte e Schelling a essere determinante, bensì la loro prossimità; perché entrambi muovono dalla stessa definizione della *posizione del sapere* come «*Tathandlung*», come «*atto-in-atto*»<sup>276</sup>. Che Fichte giustifica sì asserendo che il principio del sapere deve essere «*eine absolute Handlung*», «*un’azione assoluta*, senza nessun altro principio di determinazione e senza nessun’altra condizione al di fuori di se stessa»<sup>277</sup>, dato che altrimenti non sarebbe “primo”<sup>278</sup>. Ma che in realtà è frutto di un evidente slittamento semantico, per cui quella *Handlung* che in Kant valeva come *operazione*, attività di una *funzione* (formale, *possibile*) che attendeva da altro la propria attuazione<sup>279</sup>, da Fichte in poi viene assunta, come traduce Boffi, nel senso di una *azione*. I.e. di un atto che *Fichte*, generando l’idealismo, pensa ancora in modo ambiguo: oscillando dall’ipoteticità, dal «*se A*»<sup>280</sup> iniziale della Dottrina della Scienza, alla ricomprensione di quel “se”, in quanto “urto”, nella dinamica autopositiva dell’Io stesso<sup>281</sup>. – E che *Schelling ed Hegel* avranno buon gioco ad assolutizzare (per le stesse modifiche all’impianto fichtiano sopra viste), l’uno rilevando che il “se A” vale solo *in senso logico* e per le molteplici intuizioni interne all’Io<sup>282</sup>. L’altro ripiegando invece il Λόγος in se stesso e pensandolo essenzialmente come la propria effettuazione<sup>283</sup>.

---

<sup>276</sup> GWL, GA I.2, 255, 259; tr. it. pp. 139, 149.

<sup>277</sup> Ivi, 320; tr. it. p. 305.

<sup>278</sup> Cfr. ivi, 256; tr. it. p. 141.

<sup>279</sup> Cfr. *supra*, §§ 6, 11.

<sup>280</sup> Ibidem; tr. it. p. 143. Su questo “se” e sulle sue conseguenze rispetto all’intera Dottrina della Scienza si è soffermato M. CACCIARI, *Dell’inizio*, cit., pp. 89-101.

<sup>281</sup> Cfr. GWL, GA I.2, 354-356; tr. it. pp. 395-401. Un tentativo di soluzione di questa oscillazione o di sua elevazione a criterio del sapere stesso verrà sviluppato da Fichte dopo il 1800 sulla base del fatto che l’autoposizione è sì posizione e autofondazione del sapere, ma di un sapere che è in grado di porsi e fondarsi nella propria «*projectio per hiatus*» (WL 1804-II, 167; tr. it. p. 249) soltanto a partire da un «*essere al di là* di ogni essere» (ivi, 54; tr. it. p. 116) che, «*esse in mero actu*» (ivi, 151; tr. it. p. 230), nel suo manifestarsi dà occasione alla libertà, al *Sollen* (del sapere, della manifestazione stessa) di costruirsi nella propria proiezione (cfr. ivi, 166-169; tr. it. pp. 248-251). Al riguardo, cfr. A. DUMONT, *Le Néant et le pari du possible*, cit., pp. 104-117.

<sup>282</sup> Cfr. STI, HkA I.9.1, 68; tr. it. p. 125, che data l’importanza riportato per esteso: «poiché l’Io è anche immediatamente tramite il suo venir pensato [...], la proposizione “Io = Io” è = alla proposizione: “Io sono”, mentre la proposizione “A = A” dice soltanto: “se A è posto, allora è posto uguale a se stesso”. La domanda: “è posto, dunque?” non è affatto possibile a proposito dell’Io». È da segnalare, tuttavia, che già in GWL, GA I.2, 258; tr. it. pp. 145-147, Fichte stesso limitava la portata del “se” alla sola “A”, come Schelling, sulla base del fatto che nella proposizione “Io sono Io” «l’Io è posto con il predicato dell’uguaglianza con se stesso, non condizionatamente bensì in assoluto; perciò esso è posto, e la proposizione si lascia anche esprimere: *Io sono*» – ragione per cui la mossa schellinghiana è in fondo già iscritta nell’orizzonte fichtiano, a prescindere dalle oscillazioni di quest’ultimo.

<sup>283</sup> Cfr. soprattutto WdL, W VI, 214 sg.; tr. it. pp. 622 sg.

A ciò va aggiunta l'esplicitazione di un ultimo dettaglio, conseguente proprio a tale traduzione del semplice operare del pensiero in una azione. E cioè il fatto che, restaurata alla base dell'idealismo la priorità aristotelica dell'atto, già in Fichte si assiste, come rilevavamo nel §11, a un'interiorizzazione dell'"Estetica trascendentale" alla posizione superiore del sapere, resa possibile dall'esaltazione (per non dire ipostatizzazione) delle categorie di qualità come corrispondenti a quella posizione<sup>284</sup>.

Dedotta l'intera struttura categoriale del pensiero dalla *presupposta* Realtà dell'Io, dalla posizione, appunto, che già Kant riconosceva corrispondere alla prima categoria qualitativa<sup>285</sup>, la sensazione, l'impressione, *il momento propriamente patico* non può più esser riferito infatti, come per Kant, alla *coscienza universale*, ma viene circoscritto *agli io*, che nella loro relazione con il mondo lo *trovano* come non-io esterno a sé<sup>286</sup>. – Con il risultato che qualsiasi materia o differenza sarà un prodotto della dinamica della posizione (e negazione, e limitazione) dell'atto originario (nelle diverse prospettive), e che l'individuazione di pure forme o strutture di determinazione della "semplice coscienza" apparirà come un momento derivato – analitico se non addirittura descrittivo – incapace di vedere l'originaria costruzione della *Tathandlung* stessa<sup>287</sup>.

La critica di Schelling alla metafisica della natura kantiana assume soltanto in questo contesto tutta la propria pregnanza, che permette d'intenderla come cruciale per determinare il rapporto di Kant con l'idealismo in generale. Per riprendere le domande in sospenso, si tratta per noi di verificare se la critica di Schelling colpisce davvero Kant e se la fisica speculativa schellinghiana riesce nel suo intento: di sostituirsi alla metafisica della natura critica. Abbiamo adesso coscienza del fatto che il vero punto di divergenza sta nella concezione del reale e dell'Estetica trascendentale. In che modo la questione del reale e quella dello statuto dell'Estetica si ricollegano, però, agli *Anfangsgründe*? Qual è

---

<sup>284</sup> Cfr., per l'affermazione prioritaria delle categorie di qualità, GWL, GA I.2, 261, 267, 282-285; tr. it. pp. 155, 169, 207-213 e ZV, GA IV.3, 48; tr. it. pp. 118 sg; mentre per l'interiorizzazione dell'Estetica si veda GWL, GA I.2, 293-295; tr. it. pp. 233-239 e più ancora, in Schelling, STI, HkA I.9.1, 94-97; tr. it. pp. 171-173 dove il *fenomeno* dell'affezione è posto e sviluppato come prima "epoca" o intuizione dell'autocoscienza.

<sup>285</sup> Cfr. KrV A 143, B 182; tr. it. p. 307.

<sup>286</sup> Su questo "trovare l'io il mondo" nella dottrina della scienza si è soffermato con sguardo all'ultima fase del pensiero fichtiano, F. VALAGUSSA, *Edipo e la logica trascendentale. Fichte e il tragico*, in ID. (a cura di), *Il tragico nell'idealismo tedesco*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 109-131.

<sup>287</sup> Cfr. *Entwurf*, SW I.3, 15 sg.; tr. it. pp. 107 sg. ed *Einl. Entwurf*, SW I.3, 285; tr. it. p. 159, dove Schelling arriva persino a negare contro Kant che il tempo si costituisca per *Zusammensetzung*, per composizione, perché la composizione non comprenderebbe l'originaria infinità, continuità e fluidità del tempo stesso.

la relazione tra questo problema e la “lacuna teoretica” che abbiamo incontrato alla fine della *nostra* deduzione?

### *e. Estetica e idealismo*

La risposta a queste domande è stratificata come le domande stesse, e anzi può essere articolata su due macro-livelli, uno “esterno”, l’altro “interno” a Kant, che richiedono di essere distinti. Dei due svilupperemo qui soltanto il primo, così da concludere il confronto con Schelling (e con l’idealismo). Mentre torneremo sul secondo nel prossimo Capitolo, che si può dire sin da adesso che avrà a oggetto, per quanto paradossale possa sembrare, proprio l’Estetica trascendentale e la concezione del reale.

Per il momento è sufficiente, infatti, limitarsi a verificare se e come la presupposizione della forza metta in crisi la costruzione dell’oggettualità. Problema, questo, che abbiamo visto essere a sua volta stratificato, e che già prendendo a punto di partenza la domanda più semplice: se la critica di Schelling colpisca davvero Kant, richiede delle risposte differenti, a seconda che con quella critica si intenda la dimostrazione dell’insufficienza della costruzione *mathematica kantiana* a spiegare la differenza delle materie, oppure il non aver pensato Kant dinamicamente l’essere stesso.

Nel primo caso, infatti, è evidente che l’unica risposta possibile è: sì, l’obiezione di Schelling mette in luce un’evidente lacuna nel discorso trascendentale, che non riguarda solo la mancata distinzione dell’attrazione dalla gravitazione, ma il fatto che l’esserci e la posizione del pensiero stesso, ovvero sia la forza, non vengono in effetti mai spiegati in quanto tali all’interno della *mathematizzazione critica*. In un senso molto preciso – che non coincide pienamente con quello schellinghiano ma che comunque è compreso dallo stesso Schelling –, la costruzione kantiana si occupa davvero soltanto del *Gerüst*, dell’impalcatura dello spazio materiale *dabile e dato*. Ciò che la *mathematica kantiana* ricostruisce è la strutturazione dell’intuizione all’atto in cui è data l’esperienza, abbiamo visto: l’assiomatizzazione dell’intuizione. Ma vuol dire questo che gli *Anfangsgründe* sono analitici, secondari o peggio astratti, rispetto a una costruzione metafisica “più originaria”, da attribuirsi all’essere stesso?

A quest’ultima domanda – che ci riporta direttamente al cuore del discorso di Schelling, e dunque al confronto con l’idealismo – bisogna dare risposta *negativa*. E ciò per la (non poi semplice) ragione che, nel momento in cui Fichte pretende di dedurre dalle

categorie di qualità e pertanto di fondare su di esse l'intero movimento del sapere, nella traduzione dell'operazione in una azione egli sta uscendo in effetti dall'orizzonte *transcendentale* critico e pensando quelle categorie – la posizione, la negazione e la limitazione – non più come delle mere *condizioni* al pari di altre, indicanti i modi di costituzione di una “posizione” del pensiero che, come la sua “unità”, “trascende” la rispettiva categoria<sup>288</sup>. Bensì come i tre “attributi” del pensare stesso. Come i suoi *Grundsätze* nel senso delle sue *affermazioni di fondo*: di quei princìpi *in senso greco*, o di quelle ἀρχαί dell'Io in cui consiste la sua essenza. Cosa a cui Kant ribatterebbe in modo molto netto sostenendo che si tratta *di un paralogismo* per cui *forme* (in sé solo *possibili*) di *operazioni* (anch'esse nient'altro che *possibili*) vengono prese per *attività* di un Io che in realtà si pretende sostanziale<sup>289</sup>. – Ma che ha alla base un mutamento radicale nel modo di concepire l'essere, per cui questo non è più il *Bewußtsein*, l'essere-cosciente universale, l'orizzonte *logico* di evenienza dei fenomeni, costituito da un complesso di forme e condizioni. Bensì di nuovo, in fondo, il Dio precritico (e di Spinoza, soprattutto)<sup>290</sup>, che si pretende adesso essere Soggetto e avere il *Wissen*, il sapere come propria essenza e come proprio movimento.

Che questa sia la risposta che Kant avrebbe dato ai tre idealisti è facilmente argomentabile a partire da un noto brano della seconda *Critica* in cui Kant sostiene che «*se non si ammette l'idealità di spazio e tempo*» – estendiamo: se non si ricorda che le forme del pensiero non sono appunto altro che *forme e condizioni* –, «non resta che *lo spinozismo*, in cui lo spazio e il tempo sono determinazioni essenziali dell'Essere originario stesso [*wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst*], mentre le cose che ne dipendono (dunque anche noi stessi) non sono sostanze, ma degli accidenti che gli

---

<sup>288</sup> Cfr. KrV B 131; tr. it. p. 241 e ivi, A 598 sg., B 626 sg.; tr. it. pp. 869-871.

<sup>289</sup> Cfr. ivi, A 345-347, B 403-405; tr. it. pp. 593-595 e ivi, B 410 sg.; tr. it. pp. 601-603, passaggi cui rimando non a caso perché in fondo si tratta, per l'idealismo, di “sostanzializzare l'Io”.

<sup>290</sup> Cfr. il recupero di Spinoza da parte dello stesso Fichte in *GWL*, GA I.2, 280-282; tr. it. pp. 203-207, e da parte di Schelling ed Hegel, rispettivamente, in *Vom Ich*, HkA I.2, 94 sg., 120-123; tr. it. pp. 42-44, 73-76 vera origine del ritorno a Spinoza da parte dell'idealismo, e in *WdL*, W VI, 195-200; tr. it. pp. 604-609. In realtà, tuttavia, il vero riferimento da fare qui è un altro, precritico sì eppur kantiano: e cioè al *Beweisgund* – alla posizione ancora “aristotelica” del problema dell'essere da parte di Kant stesso, che non a caso sarà quella davvero recuperata dagli idealisti nel momento in cui fanno riferimento alla tesi kantiana sulla posizione.

ineriscono»<sup>291</sup>. Il fatto estetico, la fenomenicità dell'essere rappresenta in questo senso il vero discrimine tra la filosofia critica e quella dei tre idealisti perché quelle che per Kant sono soltanto strutturazioni vengono elevate dagli ultimi a realtà. Ne risulta il paralogismo che denunciavamo, da Kant stesso declinato nei termini per cui un'esistenza esclusivamente fenomenica, un reale, un essere che è sempre solo *produzione di una sintesi*, di un'operazione, viene concepito «*als die Existenz eines Wesens an sich selbst*», «come *esistenza di un'essenza in sé*»<sup>292</sup>. A cui gli idealisti, mettendo in circolo Spinoza, risponderanno che si tratta di un passaggio necessario e che il tempo dev'essere ricompreso nella pura identità dell'essere (unico ed eterno: nel principio di non contraddizione) come il suo sviluppo<sup>293</sup>. Ma che per Kant:

a. *da un lato*, resta appunto un paralogismo, illegittimo perché manca di rilevare che non c'è essere che non sia dato, interno all'orizzonte di apparenza. Come dire: frutto di un'istituzione il cui operare, la cui attività si può andare a cercare quanto si vuole – non se ne troveranno altro che forme, concetti e condizioni, siano anche quelli della sensazione, della materia trascendentale o della *Ding an sich*<sup>294</sup>.

E che b., *dall'altro*, proprio per questo non può non condurre a sua volta a un problema ulteriore, perché non impone il fatto che ogni essere sia prodotto dal pensiero che anche la determinazione della semplice esistenza in termini di forza sia spiegata all'interno della dinamica di posizione della sintesi? Non vuol dire già solo il riconoscimento del fatto che la forza è pur sempre una *determinazione*, che il fenomenizzarsi dell'essere dev'essere attribuito interamente alla com-posizione del giudizio?

---

<sup>291</sup> KpV A 182; tr. it. p. 213. – Da questo passaggio ha di recente preso le mosse C. MARSHALL, *Kant and Spinoza*, in Y.Y. MELAMED (a cura di), *A Companion to Spinoza*, Blackwell, Hoboken 2021, pp. 517-526, il cui intervento presenta notevoli punti di interesse, ma ha il difetto di sostenere che Kant avesse una conoscenza della filosofia spinoziana piuttosto superficiale. Vero, Kant non cita Spinoza in senso storico o recuperandone letteralmente le tesi. Ma ciò è dovuto al fatto che in generale Kant non ha la nostra coscienza storicista. Il suo confronto con gli altri autori è sempre critico: condotto a partire dal nodo teoretico e dunque traducendo le altre filosofie nell'orizzonte in cui quello – il problema stesso – gli si presenta. La vera domanda da questo punto di vista sarebbe allora: perché Kant incontra Spinoza proprio in quei passaggi su cui Marshall si sofferma, in momenti centrali del suo pensiero?

<sup>292</sup> KpV A 182; tr. it. p. 213.

<sup>293</sup> Cfr. a mero titolo d'esempio, sebbene importante, GWL, GA I.2, 335, nota; tr. it. p. 345, dove Fichte stesso mostra il capovolgimento dell'orizzonte critico notando che «Kant dimostra l'idealità degli oggetti sulla base della presupposta idealità del tempo e dello spazio; viceversa noi dimostreremo l'idealità del tempo e dello spazio sulla base della dimostrata idealità degli oggetti». Come dire: sulla base del fatto che solo in quanto interni all'Io e limitazioni della sua stessa assoluta posizione gli oggetti sono e sono tali, oggetti – dati nello spazio e nel tempo come dimensioni dell'Io stesso.

<sup>294</sup> Cfr. *supra*, §11.

Sebbene *la fenomenicità* kantiana dell'essere non solo richieda una costruzione mathematica, ma renda di fatto necessaria quella degli *Anfangsgründe* (perché dato un atto di sintesi, un *essere-pensato*, questo non può che essere *esteso e figurato* secondo i *Lehrsätze* individuati, che rendono possibile la sua stessa esposizione), grazie al confronto con le obiezioni schellinghiane vediamo, finalmente, a integrazione della nostra deduzione pura, che la presupposizione della forza non è soltanto una mera presupposizione ma costituisce *internamente al mathematico* l'*anticipazione* di quella *Beschaffenheit* dell'essere, di quella "qualità" – lo "*eigentliche Physische*": la forza quale δύναμις – che definisce la φύσις, la natura stessa. Ciò è tanto vero che da quest'ultimo punto di vista ancora bisogna dare ragione a Schelling, e rilevare che tale *Beschaffenheit*, con la sua anticipazione (determinazione), è sottintesa all'intera costruzione perché determinante – in quanto forma della "posizione" che viene estesa nello spazio – tutte le figurazioni mathematiche della materia (le quali, appunto perché "della materia" e *di questa* materia, della forza, differenziano la costruzione mathematica da quella matematica). Nel che abbiamo da ultimo la traduzione, nel *problema della forza*, della questione deduzionale del passaggio dall'oggettualità all'oggetto con cui si era chiusa la parte pura della nostra deduzione. – Ma abbiamo, in uno, anche il recupero di quel dissidio tra Anfibia e Anticipazione interno alla *Critica*, che per la piena assunzione, contro l'idealismo, del formalismo della ragion pura impone adesso di radicalizzare il movimento prolettico che la prima *Critica* limitava alla sola forma della sensazione, estendendolo alla sensazione in generale o "nel suo complesso". Dunque alla sensazione non solo per il suo "essere impressione", ma semplicemente, metafisicamente, *per il suo essere*.

Come gli *Anfangsgründe*, in questo senso, rappresentavano, erano e "costituivano" l'effettuazione dell'Assioma dell'intuizione, l'anticipazione dinamica della forza già all'opera negli *Anfangsgründe* (e che si tratterà nel prosieguo di dedurre) dev'essere pensata come l'effettuazione dell'Anticipazione della percezione che dà alla stessa mathematica quel "materiale" da delineare e costruire. Il risultato, internamente a Kant e alla nostra deduzione, è che l'ultimo momento genealogico di posizione della logica trascendentale sarà quello che ricerca quali siano le condizioni a che si dia effettivamente *das Reale*: la (e le) realtà, *una sensazione*. Cosa che comporta a sua volta il passaggio dai *Metaphysische Anfangsgründe* all'*Opus postumum*. Ma che impone più ancora

innanzitutto e finalmente la posizione esplicita del problema estetico che tante volte abbiamo visto emergere nel corso del lavoro e rinviato sia dal punto di vista trascendentale, rispetto al “luogo” e al senso dell’Estetica all’interno della prima *Critica*; sia rispetto al senso “fisico”, concreto della sensazione. I.e. nella riarticolazione complessiva del fenomeno come corrispondente all’essere prodotto dalla costituzione del pensare stesso.

Dicevamo all’inizio di questo punto che, per quanto paradossale possa sembrare, l’Estetica sarà il vero oggetto del confronto con l’*Opus*. – Non è meno vero che lo sarà perché oggetto dell’*Opus*, nella sua globalità, nel suo complesso o *Inbegriff*, è *l’atto di giudizio*.



**CAPITOLO V.**  
**IL PROBLEMA DEL PASSAGGIO ALLA FISICA E LA POSIZIONE**  
**TRASCENDENTALE DELL'EMPIRIA**

**§15. *Übergang*. Beck, i *Fortschritte*, e il primo ritorno sul progetto della *Ragion pura***

Recuperiamo brevemente quanto abbiamo visto nell'ultimo Capitolo, in modo da chiarire anzitutto la situazione nella quale ci troviamo e da passare effettivamente alla considerazione della posizione del pensiero nel giudizio.

La deduzione metafisica della natura ci ha mostrato o *esposto* matematicamente il modo in cui la semplice occorrenza di una sensazione, di un darsi effettivo e materiale può e deve essere appresa dal pensiero nella delineazione dell'intuizione stessa. Di contro ai *Grundsätze* dell'intelletto puro, in cui è data la sintesi *intellettuale* dell'oggettività dell'esperienza, abbiamo ottenuto con ciò quei *Lehrsätze*, quei teoremi dell'*immaginazione*, con cui questa figura puramente *l'essere-cosciente*, approntandolo alle forme dell'intelletto. In tal senso, abbiamo esposto la *sintesi figurativa* che dà luogo all'Assioma dell'intuizione, e per essa, nella Fenomenologia, la prima "applicazione" della logica trascendentale stessa. La fenomenicità dell'essere è stata così determinata come movimento, e movimento oggettivo, divenire della natura stessa. Ma in questa costruzione non abbiamo potuto fare a meno di presupporre un altro momento propositivo (determinativo) dell'esperienza – quello propriamente "fisico" per cui, da un lato, l'intera costruzione pura è appunto costruzione *della Natura*: di un tessuto *dinamico* in cui lo spazio rappresenta l'essere nella sua concentrazione ed estensione. Mentre dall'altro la costruzione stessa si trova per questo sospesa a tale presupposizione, che occorre ora spiegare nelle sue proprie condizioni così da realizzare compiutamente la logica trascendentale e *legittimare* la costruzione pura. L'esame delle obiezioni di Schelling alla metafisica della natura kantiana ci ha dato modo, da ultimo: *in negativo*, di ribadire il formalismo che definisce l'orizzonte trascendentale critico; e *in positivo*, di ottenere una posizione ben precisa del problema rappresentato da quest'ultimo momento deduttivo. Ci ha permesso, infatti, di riferirlo all'istituzione pura e alla divergenza tra Anfibia e

Anticipazione interna alla stessa *Ragion pura*. E con ciò ha reso opportuno ritornare complessivamente sull'Estetica trascendentale – non all'inizio della nostra deduzione, ma in conclusione a essa – per spiegare in che modo si ponga all'interno dell'orizzonte critico il problema del reale e della posizione.

Ora, in realtà, un tale passaggio all'Estetica trascendentale è opportuno per più di una ragione, che mette in discussione la nostra intera deduzione e la stessa definizione del senso dell'idealismo critico. Più di una volta, infatti, ci è capitato di assumere una sensazione, un accadimento o un'attuazione del pensiero. La nostra deduzione vi ha preso le mosse nei suoi termini iniziali: “si dia...”. Il suo secondo momento vi ha fatto ritorno per trarre da essa, dal senso *estetico* della materia, la *Grundbestimmung* della natura, da cui procedere nella costruzione. A un livello più generale, entrambi si sono conclusi, nel §11 e nel §15, individuando nell'essenzialità dell'Estetica trascendentale rispetto al *Bewußt-sein überhaupt*, nella “paticità fondamentale” del pensare in quanto tale, ciò che determina la posizione di Kant all'interno della tradizione e distingue l'idealismo trascendentale critico da quello successivo<sup>1</sup>. Ma questo – dobbiamo dire adesso – va o sembra andare contro altre due assunzioni tanto della nostra interpretazione di Kant, quanto della nostra deduzione. Vale a dire:

a. Contro il fatto che, è vero, la nostra deduzione iniziava affermando: “si dia un atto di pensiero”. Detto questo procedeva, però, tralasciando il “darsi” e sviluppando in se stesso l'atto di pensiero – la sintesi, il giudizio, la *Zusammensetzung*.

b. Contro lo stesso formalismo anfibolico che è emerso sia alla fine della parte a priori che di quella pura della deduzione pretendendo di estendersi al reale, alla posizione in generale; e anzi portandoci persino a dire che non c'è essere che non sia produzione del pensare. Che esso è istituito, fenomenico, e in tal senso ogni volta dato nell'essere-saputo.

Ora, la chiave per la dissoluzione di quest'apparente contraddizione, abbiamo già visto nei §6, 11, 15, sta nella mera *potenzialità* del pensiero critico. Nella sua determinazione come idealismo *formale* e nel fatto che, in quanto tale, la sua ricostruzione non dà luogo ad altro che a concetti, *Bedingungen*, condizioni. A forme, dunque, che sospendono il pensare a sé e ne affermano la “secondarietà” rispetto a – e *in* – un' *affezione* certo

---

<sup>1</sup> Cfr. rispettivamente, per la presupposizione della sensazione *supra*, pp.219 sg. e per la paticità fondamentale del pensiero come determinante la posizione di Kant nella tradizione occidentale, *supra*, § 14.e.

proposta anch'essa dal pensare stesso. Ma comunque sempre, ogni volta: in ogni atto, *ulteriore* al e nel giudizio, perché indice, concetto, forma anch'essa di un' *attuazione* che il giudizio e le forme non possono "causare" *da se stesse*.

La necessità di ammettere la distinzione tra Estetica e Logica trascendentale come essenziale *alla Logica trascendentale stessa* viene per noi da qui. In ferma opposizione all'interiorizzazione idealista della sensazione all'Io o al Sapere (per cui il momento patico viene ridotto al mero contraccolpo della sua posizione-e-contrapposizione sull'io empirico), quella distinzione *affetta* letteralmente *la ragione stessa*. È richiesta già al livello a priori per indicare "l'esser-posto-in-essere" del pensiero (universale) – la dipendenza del *Bewußt-sein* dal suo accadere. Nel che la nostra deduzione ottiene una ben precisa posizione del problema dell'idealismo in quanto tale – come problema del farsi mondo di una ragione ogni volta in scarto, in ritardo rispetto al suo essere – che *noi* abbiamo ottenuto attraverso il confronto con la *Critica*. Ma che resta impregiudicato se appartenga *anche a Kant*, se non altro perché la *Critica* non procede affatto secondo l'ordine deduttivo che abbiamo seguito nel §10, iniziando, viceversa, da una compiuta esposizione delle forme a priori dello spaziotempo come del tutto indipendenti (sembra) dall'attività di sintesi.

Ben prima del problema rappresentato dalla posizione effettiva del giudizio, la discussione della concezione kantiana del reale richiede in tal senso un ulteriore passo indietro, che metta in questione il *Sinn*, il *senso* dell'orizzonte logico – o meglio che, per porre quel problema, risalga a esso. La scelta di soffermarci sul dialogo tra Kant e Beck ne è funzionale, perché, a differenza del confronto coi tre idealisti, quel dialogo riguarda un problema inscritto nella posizione trascendentale stessa. Beck non si oppone a ma dialoga con Kant. Sebbene restauri anch'egli – vedremo – la priorità dell'atto, non lo fa per ottenere una posizione ulteriore, ma davvero per comprendere, spiegarsi quella critica. Di modo che l'esposizione delle "modifiche" che egli apporta al criticismo e dei suoi fraintendimenti permette di evidenziare con più nettezza i margini dell'orizzonte trascendentale, e di vedere *ex negativo* anche come quei margini vengano affrontati e valutati positivamente da Kant stesso.

#### **a. La decostruzione dell'evidenza e lo Standpunkt di Beck**

Ora, prima d'arrivare a Beck e alla questione del "senso" della ragion pura, è importante recuperare un risultato di grande rilevanza raggiunto dalla deduzione mathematica, e utilizzarlo per abbozzare il contesto in cui il confronto teoretico con Beck s'inserisce all'interno dell'itinerario di pensiero critico. Si tratta della destrutturazione dell'esperienza quotidiana che si è dimostrata implicita alla Meccanica, per cui gli oggetti che nell'evidenza percepiamo come concreti e inerti si dissolvono da ultimo in un complesso di forze e tensioni materiali da cui le "sostanze stesse", le cose, gli enti emergono solo alla fine. Per l'attribuzione della sempre relativa stabilità degli enti alla sussunzione della posizione nello spaziotempo sotto l'intelletto. E perciò per l'intervento nello stesso darsi, nella stessa "presentazione" dei fenomeni, di una *determinazione logico-trascendentale* che la critica ha appunto il merito di aver scoperto esser sottintesa a qualsiasi essere o apparire.

Se già la *Ragion pura* aveva sostenuto che la cosa consiste «in tutto e per tutto di relazioni»<sup>2</sup>, con gli *Anfangsgründe* assistiamo al venir meno non solo dell'unità "logica" dell'ente – come se le due, data la costitutività del logico, fossero ancora separabili – ma, abbiamo visto, della stessa unità *fisica*<sup>3</sup>. L'unità della determinazione che per Aristotele era per principio coincidente all'essere dell'ente<sup>4</sup>, per la filosofia trascendentale si dissolve così da ogni punto di vista nell'oggetto risultante in cui precipita l'operare d'una δίανοια trascendentale tutta raccolta nello sforzo di resistere alla propria dissoluzione. In cui precipita l'operare di una sin-tesi, cioè, costantemente ricorrente, iterativa – estesa perché ogni volta ripiombante su se stessa. Rispetto alla quale il mondo della critica si rivela essere, per così dire, il rovescio negativo di quello fattivo, vissuto, percepito<sup>5</sup>. L'evidenza, la cosa a noi più vicina e pretesa più immediata si scopre essere la più

---

<sup>2</sup> KrV A 285, B 341; tr. it. p. 515.

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, pp. 246 sg., 257 sg.

<sup>4</sup> Cfr. ARST., *Metaph.*, III 2, 1003b 23-1004a 1; tr. it. p. 129. Mentre al riguardo mi permetto di rinviare, oltre che a E. BERTI, *Studi aristotelici*, cit., pp. 221-252, ad A. BRANCA, *Determinazione e identità. Dal concetto aristotelico di potenza*, in ID. (a cura di), *Possibilità. Dell'uomo e delle cose*, Inschibboleth, Roma 2017, pp. 11-35.

<sup>5</sup> Il riferimento è ovviamente a Hegel: PhG, W III 107-136; tr. it. pp. 95-120, e in particolare ivi, 127 sg.; tr. it. p. 113 – capitolo che sarebbe interessante leggere per intero anche proprio per il fatto che Hegel, in relazione a Kant, vi affronta insieme, come un unico plesso problematico, la concezione della realtà da parte dell'intelletto e la sua posizione in forze. Al riguardo, cfr. Almeno il classico J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, pp. 147-172 e il più recente A. DUMONT, *Le monde à l'envers selon Hegel. Réflexion sur la «scène» de l'entendement dans la Phénoménologie de l'esprit*, «Phantasia», 2015 (2), pp. 1-33.

mediata, *la mediazione stessa*<sup>6</sup>. E per il filosofo trascendentale, per Kant, sorge un problema ulteriore, per così dire “introduttivo”. Perché: come si fa a mostrare alla coscienza di ogni giorno ormai normalizzata in metafisica (aristotelica) la necessità di capovolgere la propria “comprensione naturale”? Come costringere la filosofia stessa a vedere la *Umkehrung* di tutti i princìpi aristotelici richiesta dalla critica?

Per quanto questi problemi “espositivi” sembrano distanti dalla deduzione del fisico o dall’Estetica trascendentale, essi sono in realtà la chiave per intendere davvero l’ultima e per essa passare al primo, in quanto all’incirca a partire dal 1790 si fa urgente, per Kant, l’esigenza di rispondere loro e di offrire un’esposizione più divulgativa, più comprensibile della critica della ragione, che non si limiti, come i *Prolegomeni* o la *Grundlegung*, a dimostrarne la necessità, ma faccia accedere direttamente al cuore della questione, e cioè alla Deduzione. De Vleeschauwer fa risalire quest’esigenza alle obiezioni che Kant subiva da molti suoi corrispondenti<sup>7</sup>. Da un certo punto di vista, la si può imputare in parte anche alla polemica con Eberhard, che probabilmente aveva risvegliato la frustrazione per le incomprensioni delle prime recensioni<sup>8</sup>. – Ma a prescindere dalle sue cause, è per noi essenziale soffermarci sui suoi effetti, perché, se è in vista di tale esposizione che Kant decide di dedicarsi alla stesura dei *Fortschritte* (approfittando della riapertura del concorso sul tema bandito dall’Accademia delle Scienze di Berlino nel ‘92)<sup>9</sup>, il ritorno di Kant sulla Deduzione in quest’ultimo testo si accompagna a tre eventi di grande importanza. Vale a dire, *anzitutto*, all’estensione del concetto di *Zusammensetzung*, di composizione, che smette di indicare la (particolare) sintesi dell’omogeneo<sup>10</sup> per essere inteso, ora, come equivalente alla sintesi *in generale*. *Poi*, a una prima rielaborazione e semplificazione dell’Estetica trascendentale. E *infine* al

---

<sup>6</sup> Cfr. su ciò B. SPAVENTA, *Della nazionalità nella filosofia* in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2009, p. 1194: «Negare l’immediatezza e avviare all’assoluta mediazione, è l’opera gigantesca della critica kantiana».

<sup>7</sup> Cfr. H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, cit., p. 167.

<sup>8</sup> Si vedano ad esempio le considerazioni sugli attacchi di Eberhard svolte da Kant nelle lettere a C.L. Reinhold del 12.05.1789, Ak XI, 33-40; tr. it. pp. 178-188 e nella successiva del 19.05.1789, ivi, 40-48; tr. it. pp. 189-203.

<sup>9</sup> Cfr., in merito alle vicende legate a questo bando, P. MANGANARO, *Introduzione* alla tr. it. di FM, pp. 19-32, testo che resta ad oggi uno dei pochi su FM in tutta la letteratura su Kant, data la sua considerazione spesso solo episodica.

<sup>10</sup> Cfr. KrV B 201, nota; tr. it. pp. 331-333. Segnalo però che quest’estensione non solo non dipende dall’«influenza del discepolo Beck», come sosteneva H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, cit., p. 168 (contro il quale cfr. già P. MANGANARO, *Introduzione*, cit, pp. 30 sg., nota 43), ma è addirittura antecedente allo scambio epistolare tra i due e immediatamente successiva, se non contemporanea, alla stesura della terza *Critica*, occorrendo già nella lettera di Kant a J.G.C.C. Kiesewetter del 09.02.1790, EF 223 (dove cfr. anche nota 5 di O. Meo; in Ak la lettera non è riportata).

confronto epistolare con Beck, che, muovendo dallo stesso concetto di *Zusammensetzung*, proprio il fatto estetico metterà in questione.

Lo scambio epistolare con Beck, in particolare, è estremamente rilevante (e perciò per noi da esso è necessario muovere) perché, sebbene sia vero che la discussione che vi conducono maestro e allievo sia abbastanza circoscritta e finalizzata spesso alla discussione di questioni che Kant dava per risolte, la sua concomitanza, negli anni in cui si sviluppa – tra il 1791 e il 1794<sup>11</sup> –, al primo ritorno kantiano sulla questione critica produce alcuni importanti mutamenti di prospettiva. Mutamenti che rimangono sottotraccia e che sembrano di poco conto, rispetto al riferimento esplicito del dialogo epistolare alla *Ragion pura*<sup>12</sup>. Ma che è importante chiarire perché influenzano sia questo dialogo, sia la ricezione beckiana della critica. Sia, di rovescio, il modo in cui Kant stesso tornerà alla fine dell'*Opus* sull'opera dell'81/87. A ciò va aggiunto che la filosofia di Beck è forse l'unica a rimanere interna all'orizzonte critico, si diceva<sup>13</sup>, nonostante assuma un gran numero di presupposti idealisti e sia in fondo definibile anch'essa come una forma d'idealismo. In senso proprio, essa è anzi l'idealismo più prossimo a quello professato da Kant stesso, e l'unico che sia stato davvero determinante per la filosofia kantiana nella formulazione dei suoi problemi più maturi come nei loro tentativi di risoluzione<sup>14</sup>. Di modo che un breve arresto su ciò che avviene attorno allo scambio epistolare viene a costituire il miglior *Übergang*, il miglior “passaggio” all'*Opus* – anche

---

<sup>11</sup> Altre lettere in realtà precedono e seguono quelle di questi anni. La prima lettera di Beck a Kant risale al 1789 (cfr. Ak XI, 69 sg.), le ultime, cui Kant non rispose direttamente, ma attraverso Tieftrunk, al 1797 (cfr. le lettere del 09.09.1797 e del 06.10.1797, rispettivamente: Ak XII, 199 sg., 204 sg.). Ma queste hanno spesso scarso interesse filosofico. Gli anni di vero dialogo sono quelli indicati.

<sup>12</sup> Mi riferisco in particolare alla già citata e fondamentale ricostruzione dello scambio epistolare fornita recentemente da L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., pp. 21-115, che ha come unico difetto quello di non discutere proprio il ruolo giocato dai *Fortschritte* in concomitanza a esso. Ciò che segue nel corso del presente paragrafo vuole offrire anche degli scorci in questa direzione.

<sup>13</sup> Su ciò cfr. almeno E. FÖRSTER, *Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus postumum*, in G. MACDONALD ROSS-T. MCWALTER (a cura di), *Kant and his Influence*, Continuum, New York-London 2005, pp. 146-169, in particolare pp. 162-166.

<sup>14</sup> Oltre all'articolo citato nella nota precedente, cfr. A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 205-207, che, proprio in riferimento a FM, nota che Kant «end up adopting *literally* Beck's exact standpoint in his own remodeling of the *Critique*» (ivi, p. 206). Una breve osservazione si trova poi in V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., p. 188. Ma in generale ha ragione L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., p. 12 nel lamentare la pressoché totale assenza di Beck nella *Forschung* sul primo post-kantismo. Esempio è, in tal senso, lo volume di F.C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge-London 1987. Mentre una particolare menzione merita la tr. di alcuni estratti dello *Standpunkt* (in realtà, delle parti più importanti) in G. DI GIOVANNI, H.S. HARRIS (a cura di), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2000<sup>2</sup>, pp. 204-249, che purtroppo non ha avuto tuttavia quasi nessuna influenza nel dibattito. L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., p. 12, nota 4 riferisce anche di una tr. it. di alcuni estratti, in un volume antologico che purtroppo non mi è riuscito di trovare.

per definire con più precisione e ulteriormente, *internamente*, il senso dell'idealismo formale critico.

Per arrivare alla cosa, facciamo il percorso inverso rispetto a quello cronologico: muoviamo dalla proposta teoretica matura che Beck espone nello *Standpunkt*, così da avere un termine di riferimento ben definito; e da qui risaliamo al confronto tra maestro e allievo e ai fraintendimenti (reciproci) che a quella prospettiva hanno dato luogo.

Il tentativo teoretico fondamentale dello *Standpunkt* può essere riassunto brevemente nella pretesa di elidere l'Estetica trascendentale e di spiegare la «*Möglichmachung der Erfahrung*»<sup>15</sup> – che è anche per Beck oggetto della logica trascendentale – a partire esclusivamente dall'operazione intellettuale. Ciò è possibile soltanto perché, proprio come Fichte, Beck intende la *Handlung*, l'operazione *logica* di sintesi esposta dalla filosofia trascendentale, come un *atto produttivo* e auto-produttivo. E cioè per la restaurazione del principio aristotelico di priorità dell'atto, che sola consente a Beck di tenere ferma – comprendere e anzi di *erigere a principio*: quello della sintesi – l'inversione di tutti gli altri principi scolastici. L'essere, qualsiasi essere, non è per Beck che il frutto di questo «*Actus [...], wodurch wir uns die Vorstellung eines Objects erzeugen*»: di quell'«atto per il quale generiamo la rappresentazione di un oggetto»<sup>16</sup> che è il *rappresentare originario*. Al quale, di nuovo, lo *Standpunkt* arriva attraverso un processo conoscitivo in fondo coincidente all'intuizione intellettuale (pratica) richiesta da Fichte, che invita/porta il lettore a trasporci, *sich versetzen*, nel rappresentarsi originario stesso<sup>17</sup> – perché il rappresentare originario, spiega Beck, non è un oggetto che si possa definire, ma appunto un'azione: un operare che bisogna eseguire (e che in senso originario si è già da sempre prodotto)<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunkt*, cit., p. 133: la «possibilizzazione dell'esperienza».

<sup>16</sup> Ivi, p. 130. Sul fatto che lo *Standpunkt* di Beck si fondi su un recupero della priorità dell'atto ha insistito anche (a mio parere del tutto a ragione) L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., pp. 44 sg., 113, che non solo nota che per il rappresentare originario «il punto di partenza è il principio in atto» (ivi, p. 44), e cioè il punto di vista «della sintesi compientesi» (ivi, p. 45), ma riconosce essere questo un difetto fondamentale, rispetto alla critica, perché manca di distinguere tra possesso e uso della ragione (cfr. ivi, 267 sg.), eliminando alla radice il problema della *Anwendung* delle strutture pure e a priori (ivi, p. 81).

<sup>17</sup> J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunkt*, cit., p. 124.

<sup>18</sup> Cfr. ivi, p. 125 e, per la teoria fichtiana dell'intuizione intellettuale, ZEWL, GA I.4, 216-221; tr. it. pp. 391-396. È probabilmente questo il punto di tangenza che faceva raccomandare a Fichte lo *Standpunkt* di Beck come «la

Ora, per arrivare a questo rappresentare, Beck inizia proponendo al lettore un'ulteriore *Umkehrung* stavolta del metodo critico stesso<sup>19</sup>. Questo, egli sostiene, parte infatti da una *Tatsache*, da un fatto o da una realtà, corrispondente alla *cognizione empirica data*, che *analizza in quanto tale*; e in tal modo si conclude (non può che concludersi) in una *Zergliederung*, in una scomposizione della cosa nei suoi elementi<sup>20</sup>. Nello spazio, nel tempo e nelle categorie, come se queste forme fossero indipendenti. Col risultato di perdere l'atto che sta al fondo del fatto e che lo fa (tale), e di mancare il vero significato della Deduzione, che per Beck consiste proprio nella *produzione* della *Tatsache* stessa<sup>21</sup>.

Se la *Critica* arrivava solo alla fine, analiticamente, a essa, invertire il suo metodo vuol dire allora muovere *sintheticamente* dalla produzione, dalla Deduzione e dalla sua «vetta più alta»<sup>22</sup>: la sintesi. E ciò anzitutto con il *postulare* questa sintesi, questa *attività*, allo stesso modo in cui il geometra postula la rappresentazione dello spazio nel momento in cui tira una linea<sup>23</sup>.

Anche in questo caso è facile vedere che Beck si muove in accordo con gli altri idealisti, sia rispetto all'accusa che rivolge alla critica di essersi mantenuta a livello analitico, sia rispetto all'equiparazione di matematica e filosofia e alla riduzione della costruzione della prima a specie della seconda<sup>24</sup>. Solo che, nel momento in cui afferma la priorità dell'atto e la sua sinteticità essenziale, egli non trae da ciò la conclusione di dover ricostruire, generare il mondo nella propria *Stufenfolge*<sup>25</sup>. Ma resta a suo modo fedele alla

---

preparazione migliore a chi ha intenzione di studiare la dottrina della scienza» (EEWL, GA I.4, 203, nota; tr. it. pp. 65 sg.). Punto che meriterebbe di essere sviluppato a sé, perché ha come grande sottinteso l'assunzione sia da parte di Fichte che da parte di Beck della seconda *Critica* come filtro alla luce del quale comprendere *praticamente*, come un'azione, appunto, la sintesi. A notare la cosa rispetto a Beck è L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., pp. 30, 44, 80, 143 (ma cfr. anche ivi, pp. 110 sg., per una breve considerazione di Filieri sul rapporto Beck-Fichte). Per Fichte cfr. invece, oltre al primo riferimento, ZEWL, GA I.4, 225; tr. it. pp. 399. La lode a Beck torna ivi, 234; tr. it. p. 407.

<sup>19</sup> Cfr. J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., p. 139.

<sup>20</sup> Cfr. ivi, p. 136.

<sup>21</sup> Cfr. ibidem e ivi, p. 138.

<sup>22</sup> Ivi, p. 139.

<sup>23</sup> Cfr. ivi, p. 123 sg.

<sup>24</sup> Cfr. ivi, pp. 126-128, 131.

<sup>25</sup> Cfr. AU, HkA I.4, 141-153; tr. it. pp. 69-79, dove la polemica di Schelling con Beck si gioca non a caso su tre punti. 1. L'accusa schellinghiana secondo cui la richiesta beckiana di trasporre nel punto di vista del rappresentare originario resterebbe meramente teoretica, non sarebbe davvero pratica, e pertanto si risolverebbe in una richiesta che «quando viene intesa arriva troppo *tardi*, e quando arriva al momento giusto non viene *intesa*» (ivi, 142; tr. it. p. 70). 2. La conseguente richiesta di una deduzione del rappresentare originario «che, se deve essere compreso, deve necessariamente e di per sé essere ancora dedotto» (ivi, 143; tr. it. p. 71): per come intende Schelling quest'ultima



logica trascendentale, concependo quest'atto stesso come una *Möglichmachung*, appunto. I.e. come costituzione della semplice intellesione dell'esperire.

Ricondotto infatti il rappresentare originario allo Io penso, all'unità dell'appercezione come «unità sintetica originaria»<sup>26</sup> (nel senso di unità del sintetizzare stesso), egli determina questo *rappresentare* come una «attribuzione [*Beilegung*]». E cioè come quell'*operazione*, per cui, nell'attimo in cui penso, da un lato, «si dà un punto di riferimento [*Beziehungspunct*] con cui il mio soggetto rappresentante si tiene in relazione». Mentre dall'altro, allo stesso tempo, per pensare l'oggetto stesso, «*ich lege diesem Beziehungspuncte Bestimmungen bei*», vale a dire: «attribuiscono a questo punto di riferimento delle determinazioni»<sup>27</sup>. Nel complesso, la *Beilegung* beckiana indica, pertanto, il riferimento intenzionale sotteso a ogni rappresentare. È per Beck la sintesi che appartiene a ogni concetto, che è ogni concetto nel suo proprio attribuirsi (si badi che Beck sta pensando così *il concetto stesso come sintesi*)<sup>28</sup>. A cui è ancora necessario che si aggiunga, tuttavia, perché si dia esperienza, una ulteriore «*ursprüngliche Anerkennung*»<sup>29</sup>, un concomitante atto originario di ricognizione, che *ricosca* l'attribuzione stessa e la *comprenda* in un concetto ben preciso, cui corrispondono le determinazioni attribuite<sup>30</sup>. Queste, a loro volta, potranno essere di due tipi. A seconda che si riferiscano alla semplice *Beilegung* oppure alla *Anerkennung*, potranno riguardare

---

espressione, generato nella realtà stessa. 3. Il capovolgimento del rapporto tra intelletto e intuizione – necessario a Schelling per intendere questa deduzione come deduzione del mondo stesso –, per cui per Schelling il rappresentare originario non è *ab origine* sintesi categoriale, ma *intuizione* nel senso su chiarito (cfr. *ivi*, 146 sg.; tr. it. pp. 73-75; *supra*, pp. 282-285). La *Standpunktslehre* rappresenta in quest'ultimo senso l'opposto incongruente, diciamo, dell'idealismo schellinghiano. Che proprio perché centrata nelle categorie e non nell'intuizione o nell'immaginazione, come sarà sempre, in un modo o nell'altro, per i tre idealisti, resta “un margine di Kant”.

<sup>26</sup> J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., p. 144. È appena il caso di ricordare che l'espressione, letteralmente, è kantiana: cfr. KrV B 131; tr. it. p. 241.

<sup>27</sup> J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., p. 134. È solo per l'ultimo brano citato che accetto la proposta di L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., p. 81, di tradurre il beckiano “*Beilegung*” con “attribuzione”, al netto dell'enorme varietà e ambiguità che caratterizza il termine tedesco. Bisogna dire, a tal riguardo, che già Kant faceva notare allo stesso Beck la difficoltà di intendere questo concetto, al punto da chiedergli se possibile, per chiarirlo di trovare un corrispettivo latino (cfr. lettera di Kant a Beck del 01.07.1794, Ak XI, 515; tr. it. EF, 334). Traccia di ciò resta anche nello *Standpunkt*, dove Beck introduce il concetto dicendo che per indicare l'operazione a oggetto non ha trovato espressione migliore (cfr. J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., p. 134).

<sup>28</sup> Cfr. la lettera a Kant del 31.05.1792, Ak XI, 339, in cui Beck, per spiegare la differenza tra il *concetto* “uomo nero” e il giudizio “l'uomo è nero” riconduce il primo all'unità *soggettiva* della coscienza. Riconduzione che Kant leggerà come se Beck intenda dire che esso è considerato come un concetto determinato, esponente di una determinazione possibile (e perciò *soggettiva*). Ma che per Beck ha invece un senso “trascendentale” – per cui il concetto è unità *soggettiva* di contro al giudizio, che è invece unità *oggettiva* della coscienza, perché dice il puro rappresentare, la sintesi in quanto tale, e non nel suo essere “precipitata” in un oggetto, in una rappresentazione (per il che cfr. J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., p. 155)

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 143.

la *Verständlichkeit*, l'intelligibilità dell'esperienza secondo i modi del semplice *Vorstellen* (avremo allora *le categorie*)<sup>31</sup>, oppure la *Begreifbarkeit*, la concepibilità vera e propria, in cui si generano i concetti empirici<sup>32</sup>. Di modo che, se nel primo caso la *Anerkennung* servirà di fatto come lo schematismo che pone il plesso *Subject-Object* in un *Gegenstand*, nel secondo implicherà invece un ritorno dell'atto di sintesi su se stesso, per cui questo, per così dire, si reduplica. Traduce il *rappresentare* in una *rappresentazione*, l'unità sintetica nell'unità *analitica* della coscienza (data): nell'individuazione di alcune specifiche caratteristiche e proprietà relate all'oggetto – intende Beck – che a loro volta sono pensabili solo in relazione ad altre. E in tal modo porta il sintetizzare a decadere in una «*abgeleitete Anerkennung*», in una «ricognizione derivata»<sup>33</sup> coincidente *al giudizio*, grazie alla quale il concetto viene demoltiplicato in una continua interconnessione di significati, cioè nell'empiria<sup>34</sup>.

Alla fine della ricostruzione della dinamica del *rappresentare* originario ci troviamo così davanti a un quadro in fondo molto simile a quello heideggeriano – per cui, mentre il *Verstand* e la (*sua*) sintesi costituiscono (attivamente) l'orizzonte del *Vernehmen*, del *voẽiv* o dell'intellezione, il giudizio viene distinto dalla sintesi e inteso invece “discorsivamente” come *Aussage*, enunciazione<sup>35</sup>. Il rapporto tra i due è lo stesso che corre tra l'apprensione dell'essere e la sua espressione: tra la *ἀλήθεια* e il discorso nella

---

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 140.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pp. 138, 161.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>34</sup> Cfr. su ciò, complessivamente: *ivi*, pp. 143-145, e la straordinaria ricostruzione di L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., pp. 169-189. – È questo il luogo migliore, credo, per discutere anche di una direzione teoretica e interpretativa che Beck condivide con la più recente letteratura sulla *Critica* – dallo stesso Filieri (di cui si veda *ivi*, pp. 213-322, la ricostruzione dell'orizzonte teorico della *Ragion pura*) a B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., a A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit. (a tratti) – secondo cui il risultato dell'analitica dell'intelletto consisterebbe nella descrizione di quello che potremmo definire lo “spazio di comprensione dell'esperienza”. E cioè del processo di *concettualizzazione empirica*, che il giudizio realizza elaborando il “campo esperienziale” datogli “previamente” (il termine più corretto è il francese *préalablement*) nell'intuizione (che a volte si pretende esperibile a prescindere dall'intervento del giudizio). – Esempio è, in tal senso, il modo in cui B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., pp. XIX sg., 61-63 e 67 pensa il rapporto tra sintesi e analisi come corrispondenti alla posizione complessiva dell'orizzonte d'esperienza e alla riflessione su quella posizione stessa, da cui si genererebbero per isolamento (*Absonderung*, analisi, appunto) i concetti empirici (su ciò si veda più in dettaglio *ivi*, pp. 127-215, il confronto dell'autrice con l'Anfibolia, tra i più originali in tutta la letteratura). Si tratta, va detto, di una prospettiva teorica (non solo ermeneutica) di grande interesse, in grado di spiegare il processo conoscitivo mettendo in luce processi (e anche problemi) altrimenti difficilmente tematizzabili – ma che ha un difetto fondamentale, dal nostro punto di vista. Vale a dire quello di non svincolare completamente il logico dalla sua effettività, presupponendo il soggetto empirico (come abbiamo visto *supra*, pp. 89-91, il “plesso io-mondo”), invece di dedurlo. In un modo o nell'altro, una tale prospettiva condivide ancora l'impostazione ermeneutica heideggeriana che caratterizza anche l'interpretazione linguistica della *Critica* (per Ferrarin, cfr. *supra*, Cap. III, nota 90), e in quanto tale sottostima la portata dell'*idealismo* critico.

<sup>35</sup> Cfr. J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., pp. 129, 148 sg.

dimensione ermeneutica<sup>36</sup>. – Con l'unica (sebbene estremamente rilevante) differenza che, per Heidegger, il *voeiv* è *intuitivo*: rispetto alla *Critica*, è la *Anschauung*, l'apertura di significato. Mentre per Beck esso è tale, cioè *voeiv*, *Vernehmen*, perché *ab origine* sintetico e dunque frutto dell'operare *di una categoria*.

Per citare Filieri, «la sintesi beckiana è già sempre del tutto categoriale, oppure non è»<sup>37</sup>. È un atto essenzialmente intellettuale che non costituisce soltanto il riferimento all'oggetto, ma che genera anche lo stesso oggetto del riferimento<sup>38</sup>. Che *si dà* l'oggetto *perché lo pone*. E che in tale posizione si apre in un *Anschauung*, in un “intuire”, non perché qualcosa avvenga: perché la sintesi, potenziale, accada, e tale accadere richieda delle forme specifiche *per essere*. Ma per la stessa messa in relazione interna al rappresentare, in cui il rappresentare stesso si dà il proprio termine di riferimento.

«*Vor dieser Zusammensetzung ist nichts zusammen gesetzt*»<sup>39</sup> – prima della *Beilegung* originaria, per Beck, nulla è *dato*. Lo spazio, *l'intuire stesso*, è solo per quest'ultima in quanto sintesi originaria dell'omogeneo, della *grandezza*, in cui *noi* generiamo l'intuizione<sup>40</sup>. Il tempo, equiparato alla *realtà*<sup>41</sup>, non è che la determinazione che sorge (il verbo usato da Beck è *entstehen*) *dalla ricognizione*<sup>42</sup>. E ciò in un senso che è, certo, essenzialmente critico – perché abbiamo visto che in realtà non esiste il puro spazio, bensì solo lo spazio disegnato, e che il tempo non è mai altrimenti esperibile che nella propria posizione a oggetto<sup>43</sup>. Ma che, nel momento stesso in cui vede la fondamentale unitarietà del processo esperienziale e la difficoltà di intendere astrattamente le distinzioni critiche, salta o sopprime la loro necessità, da un lato riferendole (non a caso *nella sostanza*) a un «porre originario»<sup>44</sup> in cui si fa cosa l'atto del rappresentare stesso. Dall'altro finalizzandole direttamente a una «*Erzeugung der Begriffe*», a una «generazione dei concetti»<sup>45</sup> (empirici) che pretende di assommare in se stessa il mondo – nella misura in cui questi concetti stessi non sarebbero che le stesse *Eigenschaften* e gli stessi *Merkmale*

---

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, §§2, 3.

<sup>37</sup> L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., p. 86, nota 127.

<sup>38</sup> Cfr. per la distinzione le annotazioni di Kant alla lettera di Beck dell'11.11.1791, Ak XI, 311.

<sup>39</sup> J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., p. 142: «prima di questa composizione, nulla è con-posto».

<sup>40</sup> Ivi, p. 141: «prima di questa sintesi non si dà spazio; solo in essa noi lo generiamo».

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 145-148.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 143.

<sup>43</sup> Cfr. *supra*, pp. 238-245.

<sup>44</sup> Ivi, p. 153.

<sup>45</sup> Ivi, p. 137.

di cui ci informa la percezione<sup>46</sup>. Da un altro ancora, infine, riabilitando in tal modo il concetto (in fondo aristotelico) di uno «*anschauender Verstand*», di un «intelletto intuyente»<sup>47</sup>, la cui interdizione da parte della critica Beck sa spiegarsi soltanto a partire dalla *Anerkennung*: come se Kant intendesse dire che il nostro intelletto è discorsivo perché non può fare a meno di far decadere la noesi del rappresentare nell'interrelazione dianoetica per cui il giudizio esprime i concetti in rappresentazioni<sup>48</sup>.

Enunciata in tutta la sua precisione, in tutta la sua coerenza, la conclusione del pensiero beckiano, in cui questo prende veramente posizione rispetto alla critica, non può che riguardare, allora, la stessa distinzione tra fenomeni e cose in sé. Rispetto alla quale Beck ha la pretesa di essere kantiano: bisogna affermare assolutamente il fenomenismo<sup>49</sup>. Ma subito specificando che «questa proposizione [quella che limita la conoscenza ai fenomeni] non dice né più né meno che il fatto che *l'intelletto* congiunge originariamente, e che perciò cadiamo in errore se poniamo questa congiunzione nelle cose stesse»<sup>50</sup>.

Questa frase va accostata a un'altra – non di Beck ma *di Kant a Beck*: «dobbiamo sempre *fare* da noi stessi la *composizione* di ciò che è dato come molteplice»<sup>51</sup>. Saltando all'*Opus*, si potrebbe essere ancora più netti: siamo noi stessi a fare l'intuizione.

### **b. Il confronto epistolare tra Kant e Beck e la composizione dell'intuizione**

L'importanza dell'accostamento della frase di Kant a quella di Beck può essere difficilmente sottovalutata. Intanto perché quella frase dimostra, se presa alla lettera e avulsa dal contesto, che Beck poteva chiamare Kant stesso a testimone delle proprie affermazioni. Per noi, nel contesto della nostra trattazione, perché ci indica chiaramente il punto di tangenza su cui fermarci. E infine per Kant stesso: perché, sebbene anche negli scambi epistolari con Tieftrunk sull'argomento egli si dimostrerà sempre molto netto nel ribadire che il proprio concetto di “composizione” è quanto maggiormente lo distanzia

---

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 148 – dov'è significativo che a questo “intelletto intuyente” negato dalla critica e riaffermato dallo *Standpunkt* Beck non contrapponga l'intelletto “discorsivo”, ma un intelletto «*denkender*», «pensante» – nel quale l'opposizione che trovava in Kant è spostata a livello del rapporto tra sintesi e giudizio e sublimata nella distinzione tra uso originario e uso derivato dell'ultimo.

<sup>48</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, pp. 149 sg., 170 sg.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>51</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 03.07.1792, Ak XI, 347; tr. it. EF 296.

dallo *Standpunkt*<sup>52</sup>, è innegabile che nell'*Opus* Beck torni in questione (anche esplicitamente)<sup>53</sup>, tanto in negativo, per ribadire quella distanza; quanto in positivo, per le “concordanze” e come stimolo alla riflessione.

Se il “punto di vista” di Beck ha potuto generarsi non è stato, infatti, per caso o per arbitrio. I suoi problemi sono problemi che appartengono alla stessa *Critica*. Che spesso sono nascosti (anche a Kant) dalla questione della dimostrazione della possibilità o impossibilità della metafisica, o che ancora non erano sufficientemente sviluppati perché la I *Critica* si trascinava dietro tutta una serie di presupposti precritici di cui Kant faticherà sempre a sbarazzarsi<sup>54</sup>. A ciò bisogna aggiungere anche la (enorme) responsabilità kantiana nei confronti dello sviluppo dell'interpretazione della sua opera data dal proprio allievo – innanzitutto perché a insistere sulla *Zusammensetzung* come possibile punto di partenza di un'esposizione popolare della critica, nello scambio epistolare, è Kant, non Beck. Cosicché si rende necessario un ritorno sullo scambio epistolare stesso sia per risalire dalla posizione matura di Beck ai problemi che lo *Standpunkt* cerca di risolvere; sia per vedere come *Kant* li ponga. – E qui sono almeno tre le circostanze da riportare.

*La prima* riguarda un brano di una lettera anche abbastanza tarda, in cui si vede però il motivo che spingeva Kant a insistere sulla *Zusammensetzung*; brano che ci permette allo stesso tempo di ritornare sulla questione della decostruzione dell'evidenza. Come nelle frasi citate alla fine dell'ultimo punto, Kant si sofferma qui sulla composizione e sulla sua presupposizione a che si dia un'intuizione. Lo fa, a suo modo, per indicare a Beck qual è il punto nella Deduzione, la cui riesposizione beckiana nelle bozze della prima parte dello *Auszug*, si scusa, non ha avuto modo di rivedere. Il tutto:

a. Iniziando col dire che «la composizione non può essere data in virtù della semplice intuizione e della sua apprensione, ma solo in virtù della *spontanea congiunzione* del molteplice nell'intuizione».

---

<sup>52</sup> Cfr. la lettera di Kant a J.H. Tieftrunk del 11.12.1797, Ak XII, 223 sg.; tr. it. EF 380-383

<sup>53</sup> Cfr. OP, Ak XXII, 353.

<sup>54</sup> Non potendo affrontare in questa sede un'analisi diffusa dell'evoluzione kantiana della concezione dello spazio, mi limito a rinviare a L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale*, cit., pp. 19-37, che sottolinea come la concezione della sensibilità esposta nella *Dissertatio* sia condizionata dalla mancata teorizzazione della sintesi a priori e richieda in quanto tale, una volta chiarita la natura operativa del pensiero, una revisione alla luce del nuovo orizzonte trascendentale, a cui Kant non la sottopone né nell'81 (qui riprende infatti con poche variazioni la teoria della *Dissertatio*) né nell'87, quando invece di riscrivere e rielaborare l'Estetica, si accontenta di introdurre la teoria dell'autoaffezione.

b. Continuando col dire che perché tale composizione possa «essere rappresentata *in una coscienza in generale (che, di nuovo, non è empirica)*, questa congiunzione e la sua funzione devono sottostare nell'animo a *regole a priori* [i *Grundsätze*, sappiamo], che costituiscono il puro pensiero di un oggetto in generale (*il concetto puro dell'intelletto*)».

c. Aggiungendo, ancora, che «a tale concetto puro deve sottostare *l'apprensione* del molteplice, in quanto quest'ultimo costituisce *una* intuizione» – frase che a Beck dovette suonare come la conferma della correttezza della direzione intrapresa, mentre è invece una rapida, rapidissima ripresa del *nervus probandi* della Deduzione (dell'87 e dell'81).

d. Concludendo, che è importante chiarire quest'intero processo, coincidente con la Deduzione, perché «*secondo la concezione comune* [nach dem gemeinen Begriffe – dicevamo: secondo il nostro modo quotidiano, evidente ed *empirico* di rapportarci agli enti], la rappresentazione del composto in quanto tale si presenta *come data* fra le rappresentazioni del molteplice appreso»<sup>55</sup>.

Ora, questo brano, bisogna dire, non è isolato. In quasi tutte le lettere a Beck Kant ritorna sull'atto di composizione e sempre in questi termini. La prima occorrenza si trova nella lettera del 20.01.1792, in cui Kant introduce la *Zusammensetzung* lodando Beck: «*Lei ha perfettamente colto il punto quando dice: “il complesso delle rappresentazioni è proprio l'oggetto, e l'azione dell'animo tramite la quale il complesso delle rappresentazioni viene rappresentato significa riferirle all'oggetto”*»<sup>56</sup> (lode di fatto estremamente pericolosa, perché nella frase citata Beck stava già sottintendendo la *Beilegung*). Nella lettera del 03.07.1792<sup>57</sup> ricorre con la frase che abbiamo accostato a quella di Beck alla fine del punto precedente. E così in quella del 01.07.1794, dove Kant arriva chiaramente a scrivere che «il modo in cui intuiamo [...] è solo la rappresentazione di un composto»<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 16/17.10.1792, Ak XI, 376; tr. it. EF 305. Di tutti i corsivi in questi brani, soltanto quelli a “spontanea congiunzione”, a “una” e a “come data” (tutti e tre estremamente significativi). Gli altri sono miei.

<sup>56</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, ivi, 314; tr. it. EF 274. Il corsivo, presente nell'edizione italiana e qui mantenuto, non è di Kant.

<sup>57</sup> Cfr. complessivamente ivi, 346-348; tr. it. EF 294-298.

<sup>58</sup> Ivi, 515; tr. it. EF 334 sg. Il brano continua in modo ancora più netto: «Infatti: 2. Non possiamo percepire la composizione come data, ma dobbiamo necessariamente produrla da noi: non possiamo non *comporre*, se dobbiamo rappresentarci qualcosa *come composto (anche lo spazio e il tempo)*» (l'ultimo corsivo è mio).

In tutti questi casi, anche quando Beck gli presenta i suoi dubbi in merito all'Estetica o nuove (e spesso inadatte) definizioni dell'intuizione<sup>59</sup>, Kant non si preoccupa mai di ribadire che è necessario pensare lo spazio e il tempo come distinti dalle forme della congiunzione. Ma ogni volta ritorna sulla composizione riacquisendo il riferimento estetico solo alla fine e per la riconduzione dell'apprensione nell'appercezione. La ragione di ciò è da cercare nella chiusa del brano della lettera del 16/17.01.1792 su citato, che dimostra che per Kant il punto era allora, come abbiamo argomentato, il capovolgimento della "concezione comune" e la dimostrazione della necessità della critica e della Deduzione. Rispetto alla quale (è questa la *seconda circostanza*) i dubbi di Beck, che Kant percepiva come un allievo e un alleato, dovevano sembrargli poco rilevanti, se non addirittura "trascurabili". Anche in virtù del fatto che era la Deduzione, non l'Estetica ciò che egli sperava Beck sarebbe riuscito a rendere accessibile; alla cui riesposizione finalizzava lo *Auszug*; e su cui pertanto doveva sembrargli opportuno insistere<sup>60</sup>. Si aggiungano a questo il fatto, evidente in alcuni passaggi, che Kant era probabilmente convinto che i dubbi di Beck concernessero soltanto il piano logico-formale e non quello trascendentale<sup>61</sup>, e quello, di ben altra rilevanza, che egli stesso nel '92 era impegnato a tentare un'ulteriore esposizione (stavolta "storica": in dialogo diretto con la tradizione) della Deduzione. – Il risultato è la dimostrazione della responsabilità kantiana rispetto alla genesi dello *Standpunkt* – che Kant, bisogna dire, asseconda non solo per disattenzione.

Se ci soffermiamo sulla lettera di Kant del 20.01.1792, successiva a una di Beck purtroppo andata perduta<sup>62</sup>, vediamo infatti (*terza circostanza*) che qui è Kant stesso – e ben *due volte* – a suggerire al proprio allievo l'inversione dell'ordine espositivo della *Critica*. Giacché egli non solo confessa d'aver lui stesso «progettato di trattare questa

---

<sup>59</sup> Cfr. in particolare la lettera di Beck a Kant del 31.05.1792, ivi, 338, dove Beck, rilevando che non si può parlare di un'affezione da parte di un oggetto, perché l'oggetto sorge solo in seguito alla sintesi intellettuale, propone a Kant di definire l'intuizione come una rappresentazione completamente determinata.

<sup>60</sup> Si veda a conferma ancora la lettera del 20.01.1792, Ak XI, 314; tr. it. EF 273, dove Kant scrive chiaramente che il punto è «rendere comprensibile *la deduzione delle categorie* in relazione alle forme sensibili» (corsivo mio).

<sup>61</sup> Cfr. il passo della lettera di Kant a Beck del 03.07.1792, ivi, 347; tr. it. p. 296, dove, concludendo la risposta alla distinzione beckiana tra concetto e giudizio (cfr. *supra*, nota 28), Kant rinvia Beck alla discussione, nella prima *Critica*, del principio di *non contraddizione* – con ciò mostrando di intenderla a un livello meramente logico-formale o analitico. È per questo, e solo per questo, che Kant non si avvede dello spostamento beckiano, che introduceva la sintesi nel concetto stesso.

<sup>62</sup> Sulla cosa cfr. l'ampia nota del curatore dell'edizione italiana, EF 271, nota.

difficoltà [l'analisi dell'esperienza in generale] in un sistema di metafisica, *cominciando dalle categorie*»<sup>63</sup>: i *Fortschritte*. Ma incoraggia in questa direzione anche Beck, facendogli notare: «Lei può forse evitare di dare fin dall'inizio la definizione della sensibilità tramite il ricorso alla recettività, [...] *sostituendola con ciò che in una conoscenza costituisce la mera relazione della rappresentazione con il soggetto*»<sup>64</sup>.

Non sappiamo se questi brani accolgano una proposta avanzata da Beck nella lettera mancante. Il testo sembra suggerirlo («*Ich habe mir sonst schon...*»<sup>65</sup>). Resta il fatto che nelle lettere pervenuteci l'ipotesi dell'*Umkehrung* come inversione del metodo critico comparirà nei termini dello *Standpunkt* solo molto tardi, verso la metà del 1794<sup>66</sup>, senza essere notata o commentata da Kant nella replica del 01.07.1794 seguente. È solo nel '97, in una bozza di lettera a Tieftrunk successiva alla pubblicazione dello *Standpunkt*, che Kant scriverà che «è più naturale iniziare dal *dato*»<sup>67</sup> – espressione comunque espunta dalla versione definitiva<sup>68</sup>. – Ma, nel frattempo, resta che egli stesso ha spinto Beck a posporre l'Estetica alla Logica. E più ancora che lui stesso ha lavorato attivamente in quella direzione.

A prescindere dal dialogo epistolare con Beck e anzi, probabilmente, come *causa* della direzione di quest'ultimo, è nei *Fortschritte* che va cercato quello che davvero, per Kant, doveva essere il punto – sono i *Fortschritte* a costituire la vera premessa all'*Opus* e l'anello di congiunzione tra questo e la prima *Critica*. Poiché, è vero, Kant inizia qui in modo estremamente simile a come aveva fatto nella *Ragion pura*: partendo dagli elementi che compongono l'esperienza, e anzitutto *da spazio e tempo* in quanto forme dell'intuizione. Ma ciò, da un lato, in modo estremamente “minimale”: riducendone la trattazione all'affermazione della loro soggettività e all'enumerazione dei caratteri base<sup>69</sup>. Da un altro, contestualizzandola in un movimento di pensiero molto più universale, la filosofia trascendentale, di cui qui, in risposta al quesito dell'Accademia delle Scienze, si

---

<sup>63</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, ivi, 313; tr. it. EF 272 (corsivo mio).

<sup>64</sup> Ivi, 315; tr. it. p. 276 (corsivo mio).

<sup>65</sup> Ivi, 313; tr. it. p. 271. Si tratta dell'incipit del brano sopra citato: «Ho del resto già progettato...».

<sup>66</sup> Cfr. la lettera di Beck a Kant del 17.06.1794, Ak 508-511, in particolare p. 510.

<sup>67</sup> Progetto di lettera a J.H. Tieftrunk, prima del 13.10.1797, Ak XIII, 463; tr. it. p. 372.

<sup>68</sup> Cfr. la lettera a J.H. Tieftrunk del 13.10.1797, Ak XII, 207 sg.

<sup>69</sup> Cfr. FM, Ak XX, 266-269; tr. it. pp. 72-77 (escludo dalla trattazione “estetica” la teoria del “doppio io”). In tal senso, si può dire che Kant stesso applichi il consiglio dato a Beck di sostituire l'Estetica con la trattazione di ciò che nel mero essere-cosciente costituisce la relazione a oggetto: cfr. *supra*, la citazione corrispondente alla nota 64.



tratta di mostrare la portata storica (non solo rispetto a Wolff e Leibniz ma a Platone e Aristotele)<sup>70</sup>. E da un altro ancora, infine, finalizzandola in modo quanto mai evidente a una ricostruzione del processo esperienziale<sup>71</sup> che ha nel concetto di “composizione” la propria matrice e il proprio vero inizio.

Muovendo dalla presupposizione nella cognizione empirica, *fattiva*, del concetto – «*empirico*»<sup>72</sup> – di “composto” (Kant traduce subito: di “*determinato*”)<sup>73</sup>, la ricostruzione dell’esperienza proposta dai *Fortschritte* risale infatti direttamente al «concetto di una composizione che si applichi all’intuizione nello spazio e nel tempo»<sup>74</sup>. Concetto che non solo viene definito, adesso, come «*ein Grundbegriff*»: «un concetto fondamentale, cioè a priori, e in definitiva [come] l’unico concetto fondamentale a priori che sta originariamente a fondamento, nell’intelletto, a tutti i concetti degli oggetti dei sensi»<sup>75</sup>. Ma che in quanto tale si rivela sottinteso già alla semplice «*forma soggettiva della sensibilità*» (alla *forma della sensibilità*, non alle *intuizioni formali*, sottolineo), nella misura in cui (*wenn*) questa «è applicata agli oggetti quale loro forma»<sup>76</sup>. L’intera Deduzione si trova così riscritta “dall’alto”, in pochi tratti, a partire *dall’atto di giudizio*, in cui unicamente, scrive Kant, «l’intelletto manifesta la sua facoltà»<sup>77</sup>: i.e. *opera* la sintesi, la composizione. Con una conseguente posposizione (se non subordinazione) del problema estetico alla schematizzazione dei concetti<sup>78</sup>; e un suo recupero effettivo, nei termini della distinzione tra essere-dato ed essere-pensato, solo alla fine della parte “teoretica” della trattazione<sup>79</sup>. Risultato di ciò è una ricostruzione molto schematica del

---

<sup>70</sup> Cfr. nel complesso la Prefazione, ivi, 259-264; tr. it. pp. 65-71. Per il riferimento a Platone e Aristotele, cfr. invece ivi, 260, 262, 317, 323 sg.; tr. it. pp. 66, 69, 130, 136 sg.

<sup>71</sup> Alla «analisi dell’esperienza in generale», potremmo dire citando l’espressione della lettera di Kant a Beck del 20.01.1792, Ak XI, 313; tr. it. p. 272, in parallelo a FM, Ak XX, 275; tr. it. p. 83, che citavamo in apertura del §1: «il compito supremo della filosofia trascendentale è dunque il seguente: com’è possibile l’esperienza?»

<sup>72</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 16/17.10.1792, Ak XI, 376; tr. it. p. 305 (il corsivo è mio).

<sup>73</sup> Cfr. FM, Ak XX, 271; tr. it. p. 78.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ibidem. Per non appesantire il testo, riporto qui in nota l’originare del passaggio evidenziato: «endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenstände der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt» (il corsivo è mio).

<sup>76</sup> Ibidem (corsivo mio).

<sup>77</sup> Ibidem; tr. it. p. 79. Della cosa si è accorto A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 205-207, che, come abbiamo visto *supra*, nota 14, interpreta quest’inversione come un cedimento di Kant all’impostazione di Beck. Possiamo aggiungere adesso che è vero il contrario, e che è Kant per primo a pensare l’inversione della *Critica* e a suggerirla al proprio allievo.

<sup>78</sup> Cfr. FM, Ak XX, 279 sg.; tr. it. pp. 88 sg.

<sup>79</sup> Cfr. ivi, 324-326; tr. it. pp. 137-139, che è trattazione più estesa ed esplicita, nei Supplementi, di quanto Kant dice ivi, 276; tr. it. p. 84.

processo esperienziale, in linea con quella *Umkehrung* che Kant stesso proponeva a Beck nella lettera del 20.01.1792 e che rispetta persino la scansione che egli suggeriva: secondo l'ordine espositivo del problema deduzionale che Kant seguiva durante le sue lezioni, dal *fatto* della cognizione empirica a intuizione e concetto come suoi elementi, alla necessità, per avere entrambi, della composizione; indi dall'attribuzione della composizione alla spontaneità dell'intelletto all'affermazione del bisogno dell'intuizione perché questa possa avere un senso<sup>80</sup>. – E tuttavia con una profonda differenza rispetto a quanto Beck sosterrà nel momento in cui cercherà di interiorizzare l'Estetica alla Logica trascendentale, come si vede già da questa semplice scansione, perché, *per Beck*, muovere dalla sintesi vuol dire risolvere l'intuizione nell'intellezione<sup>81</sup>; mentre *per Kant* non è possibile partire dalla composizione, dall'*atto di giudizio*, senza essere con ciò stessi ricondotti all'intuizione come momento essenziale dell'essere-cosciente. E dunque riaffermare l'Estetica trascendentale e la sua necessità all'interno del giudizio stesso.

Prima di tornare alla *Critica della ragion pura*, non è superfluo mostrare la cosa, un'ultima volta, a partire dalle lettere di Kant a Beck, e nello specifico a partire dal brano della lettera del gennaio '92 immediatamente successivo a quello in cui il primo loda l'allievo per aver “colto il punto”. Poiché, è vero, Kant parte qui come al solito dal fatto che la composizione non ci è “semplicemente data”. Ma, dopo aver sostenuto che il *complexus* «deve dunque (in quanto complesso [*Inbegriff*]) essere *prodotto* [*gemacht werden*]», fa due osservazioni di estrema importanza che, nella loro relazione, a un tempo tracciano il problema e ne indicano la soluzione. Cioè:

1. Continua specificando che il *complexus* è prodotto «senz'altro da un'operazione interna, che – spiega – vale per un molteplice dato *in generale* e *precede* a priori il *modo* in cui questo molteplice è *dato* [*und a priori vor der Art, wie dieses gegeben wird, vorhergeht*]». Che è come dire che l'atto che opera la composizione è lo stesso che rende possibile *la datità*, essendo richiesto a priori, “*prioritario*” rispetto ai modi, *alle forme* della datità stessa: *presupposto* a spazio e tempo.

---

<sup>80</sup> Cfr. la parte finale della lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, Ak XI, 315 sg.; tr. it. p. 277.

<sup>81</sup> Cfr. la riflessione da cui si origina l'intero pensiero di Beck nella lettera dell'11.11.1791, ivi, 311, dove questi mette in questione il fatto che l'intuizione possa essere ritenuta in se stessa “oggettiva”, dato che a conferire il carattere dell'oggettività è solo la sussunzione sotto le categorie.

E, 2., sottolinea che questa operazione – che riconosce subito essere *il giudizio*: «*die synthetische Einheit des Bewußtseins derselben*», l'unità che sintetizza o pone in essere la coscienza, *il cui concetto è la categoria*<sup>82</sup> – non “elide” entro se stessa l'intuizione, ma richiede che essa *sia data (per e nell'atto di giudizio stesso*, stante quanto abbiamo visto nel punto 1.) come “ulteriore” rispetto al concetto della composizione (al *Grundbegriff* dei *Fortschritte*: alla categoria), perché «senza alcuna intuizione essi [gli oggetti] non vengono affatto conosciuti [*esperiti*], ma *pensati*, e se non soltanto si astrae da ogni intuizione ma persino la si esclude, non può essere assicurata alle categorie la realtà oggettiva»<sup>83</sup>.

Abbiamo con ciò, nel giro di un paio di frasi, l'indicazione di quello che è forse il vero problema “estetico” nella prima *Critica* e la circoscrizione dell'unico spazio teoretico a cui, stante la concezione del concetto come esso stesso già sintetico, Beck non poteva accedere. Poiché è vero: una volta detto che l'operazione che “*fa una*”<sup>84</sup> l'intuizione è presupposta al darsi dell'intuizione stessa bisogna poi spiegare com'è possibile che l'intuizione si distingua da e in quest'operazione: com'è che le forme di spazio e tempo non siano risolte nelle loro sintesi da parte delle categorie<sup>85</sup>. – Ma ciò non toglie che quella distinzione sia *necessaria*, a prescindere dalla problematicità della spiegazione del *modo* in cui è *possibile*, perché quella che è presupposta allo spazio-tempo è appunto *la composizione*, la sintesi, *l'operazione* del giudizio. Che in quanto *giudicare* – *atto di pensiero* – richiede, oltre alle *forme* della composizione stessa e, in generale, al suo “concetto”, anche *l'attuazione* di quest'ultimo. E perciò un *essere-dato* (“essere” che è qui voce passiva, *oggettiva*) *congiunto*, con-posto, *sin-tetizzato* dal e con l'*essere-pensato* (“in senso attivo”, *soggettivo*), che, sebbene potrà *essere* solo in quanto determinato dai modi della stessa sintesi, richiederà, *nel giudicare*, una disposizione passiva – «*die bloß subjektive Beschaffenheit des Vorstellenden Subjekts, sofern das Mannigfaltigen in ihm [...] auf besondere Art gegeben ist*»<sup>86</sup> – cioè *la Sinnlichkeit*, cui andranno riconosciute

---

<sup>82</sup> Cfr. tanto per questo riferimento, quanto per tutte le citazioni precedenti la lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, *ivi*, 314; tr. it. EF 275. I corsivi sono miei.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, 315; tr. it. p. 276 (corsivo mio).

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, il brano corrispondente alla nota 55.

<sup>85</sup> Il riferimento è ovviamente alla trattazione beckiana di spazio e tempo come coincidenti alla sintesi delle categorie di grandezza e qualità in J.S. BECK, *Einzig-möglicher Standpunct*, cit., pp. 140-142, 145-150, 168-175.

<sup>86</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, Ak XI, 314 sg.; tr. it. EF 275 sg.: «la costituzione meramente soggettiva del soggetto rappresentante, in quanto in esso il molteplice [...] è dato in modo particolare».

delle forme specifiche. Queste, a loro volta, corrisponderanno, secondo quanto Kant specifica nella parentesi che abbiamo ommesso, al modo in cui il molteplice è dato «für die Zusammensetzung und die synthetische Einheit desselben» – «per la composizione e l'unità sintetica del molteplice stesso»<sup>87</sup>. Di modo che, a partire dal giudizio, a cui l'interno movimento di pensiero risulta ricondotto, avremo non solo la possibilità di riarticolare nella sua totalità la Deduzione e il processo esperienziale: guadagnando, non sopprimendo, per il giudizio, alla fine della Deduzione, *il momento estetico del giudizio stesso*, secondo l'intenzione dichiarata da Kant nella lettera a Beck del gennaio '92. Ma, alla luce di tale ricostruzione potremo spiegarci, inoltre, sia per quale ragione Kant continuasse a insistere con Tieftrunk che muovere dalla *Zusammensetzung* avrebbe permesso a Beck di correggere il suo “punto di vista”: perché, mutando *Standpunkt*, tornando alla *Ragion pura*, «il concetto di composto [...], preso per sé solo, è vuoto di senso»<sup>88</sup>, e la sintesi si applica sempre su una materia<sup>89</sup> – sulla datità della composizione stessa. Sia perché Beck non potesse comprendere questa posizione (in ciò la vera differenza tra lo *Standpunkt* e la critica): nella misura in cui l'immediata traduzione dei concetti in una azione, la loro concezione come essenzialmente sempre già sintetici e la riduzione del giudizio a momento enunciativo di tale (pretesa) sintesi antepredicativa gli impedivano di cogliere il senso della *logicità* kantiana dei concetti e il *fatto* che, in quanto funzioni, *potenziali*, questi attendono “da altro” la loro operazione, *data* (unicamente) nel giudizio.

La domanda che ci resta da porre per concludere questo “passaggio” è allora, affermata la necessità dell'Estetica trascendentale “per” la Logica trascendentale stessa, proprio quella che è occorsa sopra: com'è possibile che il giudizio ponga entro se stesso spazio e tempo come “differenti” dalle categorie. Domanda che ci riporta infine alla *Critica della ragion pura*, e nella fattispecie proprio alla Deduzione trascendentale. In quanto non soltanto *già nella prima edizione* la sintesi del tempo era di fatto almeno parallela allo

---

<sup>87</sup> Cfr. ibidem (tondo e corsivo miei).

<sup>88</sup> Lettera di Kant a J.H. Tieftrunk dell'11.12.1797, Ak XII, 223; tr. it. EF 380. Il termine che Kant usa qui è «*sinnleer*».

<sup>89</sup> Cfr. la lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, Ak XI, 314; tr. it. EF 275, dove Kant precisa che la *Handlung*, l'operazione (in linea con gli altri idealisti, Beck leggerà “azione”) del comporre «vale per un molteplice dato in generale». Nei termini citati nel testo traduce la questione L. FILIERI, *Sintesi e giudizio*, cit., p. 33.

«schematismo del Giudizio»<sup>90</sup>: opera di una *attività* dell'animo che, *data la sensazione*, il mero, istantaneo darsi o esserci – *l'apprensione* –, la moltiplica in un'intuizione<sup>91</sup>. Ma nella seconda edizione si assiste a un ulteriore approfondimento e a una chiara esplicitazione della cosa, per cui:

a. Da un lato, negli stessi termini che poi saranno dei *Fortschritte*, la Deduzione inizia *dalla sintesi*. Dalla *Verbindung* (per i *Fortschritte*, abbiamo visto, la *Zusammensetzung*), e cioè proprio *dal giudizio* in cui è complessivamente risolto l'atto di pensiero: la riconduzione della datità a una coscienza<sup>92</sup>.

b. Da un altro, la Deduzione viene detta esplicitamente *presupporre* la datità *al pensiero*. Alla fine dell'"esame preliminare" a quella che chiama propriamente tale<sup>93</sup>, è Kant stesso a scrivere che c'è un solo punto da cui in essa non ha potuto astrarre: «cioè dal fatto che il molteplice per l'intuizione deve essere ancora dato *prima della sintesi dell'intelletto e indipendentemente da essa* [vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr] – sebbene resti qui indeterminato *come*»<sup>94</sup>. (Due punti vanno sottolineati in questa frase: il fatto che in quel "come" è posto il nostro problema, e che la datità non è detta precedere la sintesi "in generale", bensì la sintesi *dell'intelletto*.)

Ma, c., da un altro lato ancora, – è questo per noi il più importante – vediamo aprirsi con ciò nella stessa *Ragion pura* quello "spazio problematico" delimitato dai due punti appena discussi della lettera di Kant a Beck del 20.01.1792, nella misura in cui tale pretesa "anteriorità" dell'intuizione alla sintesi delle categorie è comunque coinvolta nell'operare

---

<sup>90</sup> Lettera di Kant a J.H. Tieftrunk dell'11.12.1797, Ak XII, 222; tr. it. EF 380 – espressione particolarmente non solo perché ricorrente già in KU B 30, 117; tr. it. pp. 54, 106 per indicare lo Schematismo trascendentale della prima *Critica*, ma perché su di esso e sul suo "risvolto soggettivo" farà leva la parte trascendentale dell'*Opus*. Al riguardo, cfr. *infra*, pp. 342-344.

<sup>91</sup> Cfr. KrV A 97; tr. it. p. 1205, e di qui la teoria della triplice sintesi che ne segue, per una ricostruzione della quale cfr. G. GORIA, *Il fenomeno e il rimando*, cit., pp. 57-69. Un commento a parte meriterebbe la lettura di B. LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., pp. 26-56, per tutta una serie di difficoltà che presenta rispetto alla nostra interpretazione, prima fra tutte quella di non avvedersi che le "tre" sintesi non sono che una, cioè la stessa sintesi figurativa. Richiedendo un tale confronto un'analisi dei testi superflua ai nostri fini, mi limito solo a questo accenno. – A parte questi riferimenti, cfr. infine il classico e tutt'ora imprescindibile HGA III, 173-195; tr. it. pp. 150-168.

<sup>92</sup> Cfr., insieme, il §15, *ivi*, B 129-131; tr. it. pp. 239-241, l'incipit del §18: «L'unità trascendentale dell'appercezione è quell'unità con cui tutto il molteplice dato in un'intuizione viene unificato in un concetto dell'oggetto» (*ivi*, B 140; tr. it. p. 251), che non viene notato quasi mai corrispondere alla definizione successiva del giudizio (o almeno a me non è mai capitato di vederli riferiti); e quest'ultima, *ivi*, B 141; tr. it. p. 255. Da questo punto di vista, non c'è alcuna rilevante novità nei *Fortschritte*: la Deduzione si sviluppa in essi proprio come nella *Ragion pura*.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi* B 144; tr. it. pp. 257-259, dove Kant afferma che la deduzione inizia col §20. Ma cfr. anche *contra* *ivi*, B 159; tr. it. p. 279, dove la Deduzione trascendentale viene detta all'inverso consistere proprio nei §§ 20-21.

<sup>94</sup> *Ivi*, B 145; tr. it. p. 259 (corsivi miei).

dell'intelletto in generale (o, meglio, nella misura in cui l'Estetica trascendentale stessa è coinvolta nella ricostruzione della Deduzione). Perché, posto il problema dell'unità del pensiero (Io: Io penso) e della sua *Anwendung*, della sua applicazione, Kant non può fare a meno di "tradurre" la *Sinnlichkeit* nell'applicazione stessa. Introducendo la distinzione tra *synthesis speciosa* e *synthesis intellectualis* e la teoria dell'autoaffezione<sup>95</sup>. E perciò modificando complessivamente in senso "dinamico" la relazione, nell'81 all'apparenza "statica", tra la sensibilità e l'intelletto.

Il risultato di tale riscrittura è il §24 della Deduzione, su cui è opportuno soffermarsi con estrema attenzione. Poiché, *testualmente*, il suo significato è tutt'altro che univoco, a causa del fatto che Kant oscilla, in esso, dall'attribuzione della produzione del senso all'intelletto («*Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperzeption [...] zu bringen*»<sup>96</sup>) all'affermazione della necessità della distinzione del tempo dallo Io penso<sup>97</sup>. Ma che *rispetto al processo di costituzione dell'esperienza ivi sottinteso* è agevolmente ricostruibile a condizione di notare che la vera oscillazione kantiana sta nel diverso senso in cui viene intesa *la sintesi* in base al contesto. Talvolta, in riferimento alle "potenze", al *Vermögen* del pensiero. Talaltra, invece, come atto "concreto" di quest'ultimo – cioè come *giudizio* –, in cui il sensibile stesso è costituito «a priori *nella forma che gli è propria*»<sup>98</sup>.

Il punto, in questo senso, sta tutto nella teoria dell'autoaffezione che funge da piano d'intersezione tra i vari termini qui in questione: tra la necessità che l'intuizione sia già data all'intellezione e la sua produzione solo nella sintesi, così come tra l'attribuzione della figurazione all'intelletto (al pensiero in generale) e la separazione di Io penso e

---

<sup>95</sup> Cfr., nel complesso, l'intero §24, *ivi*, B 150-156; tr. it. pp. 265-275, che non può non mettere in imbarazzo, all'atto di citare la letteratura secondaria di riferimento, perché oggetto di quello che è uno dei dibattiti più accesi sulla *Critica*. Al riguardo, mi limito pertanto a rinviare, nonostante e anzi proprio per la differenza di vedute, ad A. APORTONE, *Kant et le pouvoir réceptif. Recherches sur la conception kantienne de la sensibilité*, l'Harmattan, Paris 2014, pp. 159-222, in cui l'autore inizia da un esame del dibattito, e chiude con un notevole riferimento all'*Opus*.

<sup>96</sup> KrV B 153; tr. it. p. 269: «Ciò che determina il senso interno è l'intelletto e la sua facoltà originaria di congiungere il molteplice dell'intuizione, i.e. di portarlo sotto un'appercezione». Superfluo ribadire che, per la definizione che segue il "d.i.", questa potenza originaria è esplicitamente identificata a quella di *giudizio* (cfr. *supra*, nota 92). Più interessante è notare invece che non si porta il molteplice sotto l'appercezione, ma sotto *una* appercezione: sotto l'identità *analitica* di una coscienza e di quel concetto che la determinare/rende possibile.

<sup>97</sup> Cfr. *ivi*, B 154; tr. it. p. 271.

<sup>98</sup> *Ivi*, B 152; tr. it. p. 267 (corsivo mio).

senso interno<sup>99</sup>. In quanto è vero: «Sotto il nome di sintesi trascendentale della capacità di immaginazione, *l'intelletto* esercita [*übt ... aus*] sul soggetto *passivo* – di cui è, appunto, *una facoltà* – quella operazione a proposito della quale noi possiamo a buon diritto dire che *da essa è affetto il senso interno*»<sup>100</sup>: la *sintesi speciosa*, che, data una sensazione, la “figura” in un’intuizione<sup>101</sup>. Ma questa sintesi è possibile, a sua volta, appunto perché è data *una sensazione* e la *facoltà* del pensiero, lo Io penso, non resta “inerme” nella sua *possibilità*. Perché i concetti *operano*, perché il *Vermögen* del pensiero è *attuato*<sup>102</sup>. Cosa che pone nell’“animo”, nel *soggetto* – che al netto dei Paralogismi sappiamo essere *la ragione* o il pensare stesso – un essere non contenuto nei concetti e *nel loro concetto, la categoria*<sup>103</sup>. E che dunque impone che accanto e oltre al *Vermögen*, alla *potenza del pensare*, sia data un’altra *potenza* – comunque *posta* in un uno col pensare stesso: nel giudizio –, quella *d’essere*, cui il pensiero si riferisce con-ponendo – *in atto* – la propria operazione<sup>104</sup>.

La possibilità dell’Estetica trascendentale e della differenziazione di spazio e tempo dalle categorie è con ciò spiegata tenendo assieme la teoria dell’autoaffezione e la sintesi figurativa, perché, data una sensazione, *il pensiero posto in essere* non può fare a meno di “disegnare” quest’essere in uno spazio-tempo (apprendendolo, riproducendolo e riconoscendolo) all’atto stesso in cui lo riferisce a sé o se lo sussume. È per questo che esso *si pro-pone* in quell’*intuizione* con cui *si affetta*. È per questo, ancora, che esso produce «*innerlich*», “entro di sé”<sup>105</sup> la sensibilità come *differente* dall’intelletto: senza

---

<sup>99</sup> Per la teoria dell’autoaffezione in queste pagine, cfr. *ivi*, B 153-156; tr. it. pp. 269-273 e, al riguardo, A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 185-207, la cui interpretazione, specie in riferimento alla distinzione tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza (per noi, *a livello trascendentale*, assolutamente insostenibile) presenta tutta una serie di aspetti problematici che non è possibile discutere in questa sede. In generale, infatti, mi trovo d’accordo sul fatto che la distinzione tra le forme dell’intuizione e le intuizioni formali sia imprescindibile. Ma, da un lato, non posso fare a meno di ricondurre le stesse forme dell’intuizione al movimento di sintesi, e dall’altro, proprio per questo, ritengo insostenibile, a livello trascendentale, almeno, qualsiasi pretesa di un’esperienza meramente intuitiva in cui non siano già intervenute le categorie. Ferrarin, da questo punto di vista, può pensare come valida la distinzione tra giudizi di percezione e giudizi d’esperienza solo perché distingue il giudizio dalla sintesi e tiene il primo, in quanto enunciazione, a livello empirico. Qui è senz’altro vero che *io* posso avere anche innumerevoli esperienze che non riporto “espressamente” alle categorie. Ma la teoria dell’autoaffezione stessa – per non dire l’intera Deduzione – presuppone a livello *trascendentale* che la datità sia sempre (e già da sempre) determinata.

<sup>100</sup> KrV B 153 sg.; tr. it. p. 271 (corsivi miei).

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, B 151 sg.; tr. it. pp. 267-269.

<sup>102</sup> Cfr. *supra*, §11.

<sup>103</sup> Cfr. il brano della lettera di Kant a Beck del 20.01.1792 commentato *supra*, in corrispondenza della nota 82.

<sup>104</sup> Cfr. *supra*, oltre al §11, l’incipit della nostra deduzione nel §10.

<sup>105</sup> *Ivi*, B 153; tr. it. pp. 269-271, pagina in cui quest’avverbio ricorre due volte: in riferimento all’affezione *interna* e alla determinazione della stessa sensibilità da parte dell’intelletto.

citare nuovamente B 67 sg.<sup>106</sup>, perché l'operare dell'intelletto non può che essergli *dato* "sotto forma" di un «*synthetischer Einfluß*», un «influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno»<sup>107</sup>, in cui quest'ultimo – il semplice "senso" – ottiene una configurazione. *Generando* in tal modo la "semplice passibilità", la *Beschaffenheit* del soggetto per cui esso *patisce* la propria operazione, *nello spaziotempo*, orizzonte di evenienza dei fenomeni<sup>108</sup>. E con questo dando luogo a alcune importanti conseguenze che per noi è essenziale adesso enumerare a mo' di tappe del processo visto, in quanto ci permettono di chiudere questo "passaggio" e di riprendere la nostra deduzione dell'esperire esattamente da dove l'avevamo interrotta alla fine dell'ultimo Capitolo. Vale a dire:

1. La retrocessione del momento propriamente "patico", sensibile, dicevamo, al mero *esser-posto-in-essere*. Alla *Tätigkeit*, alla semplice "attuazione", e cioè *alla sensazione* – con tutti i problemi che sappiamo dal §11 ciò comporta rispetto al processo che la costituisce nell'anticipazione e al rapporto tra anticipazione e anfibia. – È questo il punto che dovevamo raggiungere dall'inizio del paragrafo e che permette davvero di "passare all'*Opus*".

2. La distinzione della *forma dell'intuizione* dall'*intuizione formale* come corrispondenti l'una alla mera *facoltà* dell'intuizione, l'altra all'intuizione pura stessa in quanto "disposizione orizzontale" del pensiero nella propria autoaffezione<sup>109</sup>.

3. L'istituzione, tra le due, di quel "gioco", di quel *movimento* in senso proprio *istitutivo del senso*, per cui, dice Kant, «lo stesso concetto di successione viene prodotto per la prima volta dal movimento, inteso come operazione del soggetto»<sup>110</sup>, ma non avremmo alcuna successione se in essa non venisse *prodotta*, "in forma d'intuizione", *la forma* dell'intuizione stessa<sup>111</sup>. (È appena il caso di notare che è in questo senso che sopra parlavamo di una "generazione della sensibilità nello spaziotempo". Mentre è invece essenziale notare che i brani che discutono questo movimento sono gli stessi da cui

---

<sup>106</sup> Cfr. *supra*, Cap. III, nota 276, Cap. IV, nota 13.

<sup>107</sup> Ivi, B 154; tr. it. p. 271.

<sup>108</sup> Cfr. *supra*, nota 86.

<sup>109</sup> Cfr. *ivi*, B 160 sg., nota; tr. it. pp. 279-281.

<sup>110</sup> Ivi, B 154; tr. it. p. 271.

<sup>111</sup> È in questo senso che leggo i brani sopra citati nelle note 79, 98.



abbiamo dovuto prendere le mosse per iniziare la costruzione mathematica della natura nel §13<sup>112</sup>.)

E 4. la traduzione della vera distinzione tra Estetica e Logica trascendentali (per come erano intese dalla *Critica* dell’81, almeno) nella differenziazione *del giudizio stesso* nella sintesi figurativa e nella «congiunzione intellettuale»<sup>113</sup>. E cioè nelle concrete operazioni della capacità d’immaginazione e di quella di giudizio, in cui “*ex datis*” e “*ex principiis*”, per utilizzare una distinzione in realtà impropria, si articola costitutivamente il giudizio stesso.

Il fatto che qui, in quest’ultimo punto, il giudizio si ponga tanto come *termine* dell’operazione che come *complesso* dell’operazione stessa<sup>114</sup> non deve in alcun modo essere sminuito o peggio ridotto a una forma di “intellettualismo”<sup>115</sup>. È la struttura essenzialmente *iterativa* e *paralogistica* della ragione quella che in ciò si dà a vedere: il fatto che essa non è che *nel proprio riferirsi*. Che la sintesi “si sin-tetizza”, dicevamo nel §10<sup>116</sup>; che essa è costitutivamente sintesi *della propria operazione*. – Secondo un movimento che nel §10 abbiamo visto, tuttavia, svilupparsi “verso l’alto”: nella sintesi *intellettuale* che, sussumendolo, *se* lo costituisce nella propria determinazione. Mentre qui, adesso, *sensibilmente*, significa, per quel “gioco” di cui parlavamo al punto 3, la posizione come sottofondo dell’intellezione di una dinamica ulteriore, per cui a generare lo spazio e il tempo è unicamente la *Einbildungskraft*, la capacità d’immaginazione,

---

<sup>112</sup> Cfr. *supra*, pp. 238-242.

<sup>113</sup> KrV B 151; tr. it. p. 267.

<sup>114</sup> Volutamente non uso qui la distinzione tutto-parti. Il termine non è la parte e il complesso non è il tutto. Il termine e il complesso sono relativi, anzitutto “nel complesso”. Mentre è vero piuttosto che per quanto la parte sia sempre parte del tutto e il tutto tutto delle parti, la totalità, in quanto tale, per essere totalità, dev’essere “assoluta”. Lo slittamento dalla dinamica termine-complesso a quella parti-tutto può essere inteso anzi, in ottica critica, come origine della stessa illusione dialettica. Che consiste appunto nell’assolutizzazione di una mera iterazione, e che, proprio per la paralogicità essenziale dell’iterazione stessa, risulta necessariamente iscritta nella stessa operazione e perciò ineliminabile. Ciò sia detto contro la traduzione di V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 226-241 dello Io penso in un “Io totale”, di contro ed entro il quale il soggetto empirico fungerebbe da “io prospettico”, su cui ci eravamo soffermato già *supra*, Cap. III, nota 229.

<sup>115</sup> Per così dire, alla “mano che afferra se stessa” di cui Kant parla in riferimento a Fichte nella lettera a J.H. Tieftrunk del 05.04.1798, Ak XII, 241; tr. it. EF 393. Al riguardo, mi limito a due sole osservazioni. Primo: che quest’immagine si trova appunto nella suddetta lettera, e non nella *Dichiarazione relativa alla dottrina della scienza di Fichte* (ivi, 370 sg.; tr. it. EF 397-400), come ha indicato credo per primo M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. 91 (il cui commento, ivi, pp. 151-153 è a prescindere fondamentale), dando origine a una serie di rinvii alla Dichiarazione che testimoniano solo il nostro alessandrinismo e quanto sia spesso indiretto e disattento alle fonti. Secondo: che per il punto a cui ci troviamo dobbiamo dire che, nel caso della critica, la mano che afferra se stessa non afferra “se stessa” – proprio perché *afferra* se stessa.

<sup>116</sup> Cfr. *supra*, p. 192.

«effetto [*Wirkung*] dell'intelletto sulla sensibilità»<sup>117</sup>. Dinamica che certo, proprio perché l'immaginazione è effetto dell'intelletto *sulla Sinnlichkeit*, presuppone come propria condizione che “si dia” un “senso interno”: un *Vermögen* che in *quell'effetto* viene a costituzione. Ma ciò comunque in virtù di un movimento sempre marginale – “emarginantesi” – per cui lo spaziotempo significa come facoltà unicamente la «*bloß subjektive Beschaffenheit des Vorstellenden Subjekts*»: la «semplice costituzione soggettiva del soggetto rappresentante»<sup>118</sup> per cui esso è affetto – per ottenere anche solo il semplice concetto della quale come *forma* della *extra* e della *iuxta* posizione è necessario che sia già intervenuta l'immaginazione<sup>119</sup>.

“Dal basso” si ripete allora quanto visto per le categorie, che, semplici “esponenti” delle operazioni del pensiero, sono effettivamente soltanto nei *Grundsätze* e nelle operazioni stesse. Allo stesso modo, la forma dell'intuizione non è che nell'intuizione formale, nella *delineazione* dello spaziotempo per cui la *spontaneità* dell'animo, come immaginazione, determina il senso interno «secondo la sua forma [*seiner Form gemäß* ...], all'atto in cui lo affetta»<sup>120</sup>. Il che non significa, per riassumere e concludere, che la differenza tra le categorie e le “mere forme” di spazio e tempo debba o possa essere assorbita nella sintesi categoriale: è affermata viceversa, infatti, rispetto al proprio risultato, già nella semplice dizione “*Be-wußt-sein*”, “essere-cosciente”. Significa piuttosto che, come tutte le dicotomie kantiane, anche quella tra sensibilità e intelletto va riconosciuta discendere da “un uno”<sup>121</sup>. Ovverosia dall'atto di sintesi, che “si dis-pone” e “differenzia” in essa.

Se la nostra deduzione, muovendo dal giudizio, poteva sembrare impropria, estranea, persino, alla argomentazione critica; se in un modo o nell'altro alla fine della ricostruzione metafisica della natura poteva sorgere il dubbio che l'orizzonte

---

<sup>117</sup> KrV B 152; tr. it. p. 269.

<sup>118</sup> Lettera di Kant a J.S. Beck del 20.01.1792, Ak XI, 314 sg.; tr. it. EF 275 sg. È di per sé già estremamente significativo che in italiano non sia possibile tradurre *Beschaffenheit* altrimenti che con “costituzione” – con ciò evidenziando ulteriormente il paralogismo immaginativo sottinteso all'intero processo di figurazione.

<sup>119</sup> Cfr. FM, Ak XX, 276; tr. it. p. 84: «Spazio e tempo, considerati soggettivamente, sono forme della sensibilità, ma per farci di essi un concetto quali oggetti dell'intuizione pura (concetto senza il quale non potremmo dire niente di essi), è richiesto in concetto a priori di un composto, cioè della composizione (sintesi)».

<sup>120</sup> KrV B 155; tr. it. p. 273.

<sup>121</sup> Cfr. a tal riguardo ivi A 290, B 346; tr. it. p. 521: «ogni divisione presuppone un concetto da dividere», e al riguardo A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason*, cit., pp. 8-12, che ha il merito di aver messo l'accento su questa necessità di un “primo” cui far risalire qualsiasi dicotomia e di averla applicata alla ragione stessa.

problematico in cui ci siamo posti fosse nostro e niente affatto di Kant stesso, l'esame della costellazione testuale delineata dal confronto epistolare tra Kant e Beck e dai *Fortschritte* e la rilettura alla sua luce della stessa Deduzione dimostrano inconfutabilmente che la via intrapresa nel §10 non era "solo nostra", ma che essa è all'inverso *inscritta nella critica*. Che è possibile – *se non persino necessario* – cominciare dal giudizio, dall'atto della composizione e di qui recuperare il fatto estetico *in conseguenza* del giudizio stesso. Che Kant stesso si era mosso in questa direzione non solo nei *Fortschritte* ma *nella Ration pura stessa, nel riscrivere la Deduzione*. E che, da ultimo, l'aveva fatto in un senso talmente radicale, talmente approfondito da porre le basi dell'esito idealista successivo.

Letta alla luce di quanto abbiamo appena visto, la teoria del «duplice io»<sup>122</sup>, come la chiama Kant stesso nei *Fortschritte*, ha infatti l'importante conseguenza di costringere a pensare l'io empirico, la coscienza e l'autocoscienza fattive e date come risultato dell'autoaffezione implicita nell'operare del semplice «Io logico»<sup>123</sup>. Vuol dire pertanto la "sottrazione" di questo nello stesso atto che lo propone, in quanto questa proposizione è sempre empirica, sempre temporale, sempre *data* – e questo è il lato del processo che a Kant interessa mettere in luce tanto nella *Ration pura* che nei *Fortschritte*<sup>124</sup>. Ma se l'io empirico non è altro che la posizione dell'io logico; se tutto ciò che è dato non è che il prodotto di quest'ultimo nella propria operazione, quella teoria comporta inoltre la totale relatività dell'essere all'io stesso. Vuol dire – e questa è la conclusione che trarrà l'*Opus* – l'affermazione di un idealismo *radicale*, anche se sempre *formale*: «facciamo tutto noi»<sup>125</sup>. Con la conseguenza di vedere retrocedere il margine, il limite di quest'idealismo dall'empiria, la cui produzione andrà adesso spiegata anch'essa trascendentalmente, alla "*Ur-sache*" di questa produzione: alla *posizione in essere* del pensiero stesso, più che all'essere dato. E pertanto di dover costruire quest'ultimo in ogni sua determinazione, *persino nella determinatezza empirica*.

---

<sup>122</sup> FM, Ak XX, 268, 270; tr. it. pp. 75, 77. La trattazione vera e propria di questa cosa si trova nell'ultima occorrenza citata. Per la stessa teoria nella prima *Critica*, cfr. invece KrV B 157-159; tr. it. pp. 275-277.

<sup>123</sup> FM, Ak XX, 270; tr. it. p. 77.

<sup>124</sup> Oltre al luogo citato, cfr. nello specifico KrV B 158 sg.; tr. it. p. 275-277, che va letto in parallelo al §24, di cui costituisce il risultato.

<sup>125</sup> OP, Ak XXII, 82.

Dicevamo elencando le conseguenze della reimpostazione dell'Estetica trascendentale in termini di autoaffezione che la retrocessione del momento propriamente sensibile alla sensazione comporta l'emergere di tutti quei problemi impliciti nella dinamica anticipativa e anfibolica e che è questo che dà modo di "passare all'*Opus*". Possiamo e dobbiamo dire adesso che ciò accade perché, nel momento in cui si riconosce che la sensibilità non è altro che "un effetto" dell'intelletto, l'essere stesso va posto interamente internamente a questo. – Nel che torniamo alle domande con cui si era chiuso il Capitolo precedente: non impone il fatto che ogni essere sia prodotto dal pensiero che anche la determinazione della semplice esistenza come forza sia spiegata all'interno della dinamica di posizione della sintesi? Non vuol dire già solo il riconoscimento del fatto che la forza è pur sempre una *determinazione*, una determinatezza, che il fenomenizzarsi dell'essere dev'essere attribuito interamente alla composizione del giudizio? – Ma ne otteniamo anche una diversa declinazione. Perché sia data, infatti, un'affezione: se ad affettarsi non è altro che il *Verstand* che opera la sua propria sussunzione, in che senso si potrà – e *dovrà* – parlare di affezione? Che ne sarà della sua "anteriorità al pensare"? Non si dovrà da ultimo riassorbire anch'essa nel movimento, nell'interiorità del pensiero stesso?

#### **§16. L'estensione dell'anticipazione. Il sistema delle forze e la questione della densità. Lo iato, l'etere, il materiale**

Facciamo un passo indietro, e ritorniamo innanzitutto, prima di accedere direttamente all'*Opus*, al contesto problematico cui ci avevano condotto la fine del §15 e l'inizio del §16.

In entrambi i casi, il ritorno sull'Estetica trascendentale era stato dichiarato necessario per porre il problema della sensazione e mostrare il suo legame col giudizio. Dopo il percorso nella vicenda Kant-Beck e il ritorno sulla seconda Deduzione sappiamo adesso che e come è necessario che il giudizio si ponga internamente nello spaziotempo. Abbiamo con ciò una comprensione più adeguata delle forme di sensibilità e intelletto e della *Sinnlichkeit* e del *Verstand* stessi in quanto prodotti dalle due sintesi, figurativa e intellettuale, al di sotto delle quali resta come unità effettiva, "nel complesso", il giudizio in quanto operazione del pensiero. Contro l'idealismo, è in tal modo ribadita la necessità dell'Estetica per il "Soggetto", per il Λόγος universale stesso – e non a livello di io

empirico. Eppure, in che modo la riarticolazione dell'Estetica *innerlich*, "interiormente" alla Logica e alla Deduzione ci aiuta a porre il problema della forza? È vero, evidenziando la totale immanenza dell'essere al giudizio, il percorso fatto per approdare all'Estetica ci ha restituito i problemi rimasti aperti alla fine del §15 posti in una nuova e molto più specifica declinazione. Ha individuato nell'autoaffezione il "piano di intersezione" tra la datità dell'intuizione e il suo essere prodotta dall'intelletto stesso. Ma rispetto al problema della sensazione le analisi condotte non hanno aggiunto quasi nulla a quanto affermato nel §11: non hanno nemmeno approcciato le questioni lasciate in sospeso nel corso del lavoro, quelle introdotte all'inizio del §16 o sottintese, "infestanti" la nostra Deduzione. L'unico risultato positivo che l'esame condotto ci ha permesso di raggiungere è la retrocessione del momento in senso proprio "estetico", *pativo* alla sensazione. Ma, di nuovo, senza nemmeno porre il problema della relazione tra la semplice attuazione (che sembra dover restare prioritaria e indipendente anche al giudizio) e l'autoaffezione (per così dire "risultante" dall'attuazione stessa). Se possibile, il ritorno sulla Deduzione trascendentale ha persino acuito il problema, anche rispetto al rapporto tra sensazione e sua costituzione-anticipazione, piuttosto che avvicinarci a una soluzione. – Per cui adesso, all'inizio del confronto con l'*Opus*, ci troviamo in una situazione ancora più complicata, contorta, si direbbe quasi, in cui, invece di dipanarsi, la matassa di questioni continua a aggrovigliare.

A ciò, volendo tirare un po' le fila della nostra deduzione, si aggiungono infatti altri due problemi di enorme rilevanza e strettamente connessi alla situazione appena descritta. Vale a dire:

1. La questione in senso proprio della determinazione dell'oggettualità a oggetto, per la quale, non dimentichiamolo, siamo tornati all'Estetica. – Abbiamo appena detto che rimane da porre la domanda sul rapporto tra attuazione e autoaffezione: in realtà il problema è non a due ma a tre termini, perché è per comprendere come l'esistenza, data in quel rapporto, si costituisca *in una forza*, appunto, che ci si è dovuti interrogare sulla posizione sensibile del giudizio. La sensazione è problema per e nella sua anticipazione, in quanto in questo movimento dev'essere costituito *das Physische*.

- E 2., quella del livello a cui dev'essere situato quest'ulteriore atto di costituzione. Perché se, da un lato, già più volte abbiamo rilevato che non stiamo proseguendo gli *Anfangsgründe*, ma ci troviamo invece a dover individuare una loro ulteriore condizione

– cosa che ci porterebbe a pensare di dover situare l’anticipazione del reale *al di sotto* della costruzione –, dall’altro è vero anche che la posizione del problema dell’oggetto nella Fenomenologia, e cioè *alla fine* della delimitazione dello spaziotempo, come *passaggio alla percezione*, sembra far coincidere il momento anticipativo con la riconduzione della delimitazione all’unità della coscienza. Che è come dire: con la sussunzione dello spaziotempo dato nei *Grundsätze*. – A livello trascendentale, di mera istituzione, questa stessa problematica si può rilevare anche se si torna al §10 e ci si fa carico di due dettagli che allora potevamo passare inosservati, ma che adesso assumono un significato tutt’altro che scontato proprio per la costruzione e per la sua insufficienza a che si determini un oggetto. E cioè, in perfetta coincidenza ai due lati appena visti rispetto alla costruzione: I. il fatto che la nostra deduzione muoveva da un “*a*” (corrispondente alla posizione del pensiero e sussunta nella operazione del pensiero “*b*”), che allora poteva rimanere indeterminato, ma che adesso, per i §§13 e 15, sappiamo sottintendere anch’esso tutto un insieme di determinazioni e corrispondere alla sintesi figurativa in cui si dischiudono lo spazio e il tempo. E, II., il passaggio – “naturale” eppure inspiegato –, in sede di esposizione del principio di reciprocità, per cui le varie percezioni articolate nell’orizzonte “– *abc – cde – efg –*” si traducevano nei *singoli oggetti* “– *B – D – F –*”<sup>126</sup>. Per cui si dava l’emergenza, in un tessuto “minuscolo”, di “maiuscole”. – In ambo i casi, il sottinteso è l’individuazione di un fattore che porti alla differenziazione *degli oggetti*, che vediamo essere richiesto tanto dall’altro quanto dal basso, ma che resta ancora impregiudicato a che livello del processo costitutivo “domiciliare”<sup>127</sup>.

Quest’ultimo problema è particolarmente rilevante perché vedremo che l’empirico si costituisce a suo modo proprio come continua oscillazione di anteposizione e postposizione al logico. Che esso è, in uno, proprio come il giudizio – proprio *perché è il giudizio* –, “prima” e “dopo” di sé: posizione e comprensione della posizione. Il tutto secondo una dinamica, però, che richiede ancora che sia prima posta e risolta la questione della forza, per poter essere spiegata. – Che ci si soffermi sulla sensazione e che da essa sia rimessa globalmente in discussione la costituzione del giudizio, dunque. E pertanto

---

<sup>126</sup> Cfr. *supra*, p. 202.

<sup>127</sup> Il riferimento è a J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l’Analytique du sublime*, cit., pp. 32-38; tr. it. pp. 86-93.

che anzitutto ci si volga all'*Opus* in vista della determinazione *stricto sensu* “fisica” e della deduzione della forza stessa.

Ora, detto che questa determinazione è il punto del presente paragrafo, prima di procedere alla sua trattazione sono opportune ancora due precisazioni introduttive, fondamentali per poter “maneggiare” l'*Opus* tanto in generale quanto nel contesto della nostra situazione.

Se, da un lato, infatti, un altro dei risultati ottenuti nello scorso paragrafo è l'individuazione, tra la riedizione della *Critica*, le lettere con Beck e i *Fortschritte*, di una piega idealista nel discorso critico, che per l'appunto conduce alla ritrazione del “fatto estetico” nella sensazione, e *perciò* alla situazione in essa, progressivamente, del problema fisico, da un altro è necessario rilevare ancora che lo sviluppo della questione nel percorso teoretico kantiano non segue affatto l'ordine abbozzato sopra al punto 1. Per esso sarebbe opportuno chiarire anzitutto la dinamica autoaffettiva in sede trascendentale; vedere qui – *a livello logico*: problematizzando la teoria del “duplice io” – come la sensazione si costituisce; e da tale costituzione dedurre la determinazione della forza. – Mentre Kant segue il percorso inverso. Muove dalla forza, cerca di individuarne una topica e, per essa, la “domiciliazione”. E soltanto quando questo tentativo non riesce, inizia a interrogarsi sulla condizione e sui presupposti trascendentali della forza stessa.

Le ragioni di questo percorso sono storiche. Dipendono dal modo in cui Kant ha impostato la sua filosofia della natura a partire dall'86: abbiamo visto nel Cap. II, restringendo la questione deduttiva alla sola deduzione del “che” delle categorie, a prescindere da quella del “come”, e ritenendo di poter comporre il sistema in una specie di “sommatoria di scienze”. In tal senso sono contingenti: irrilevanti rispetto a una deduzione come la nostra, che punta a distinguere la questione ontologico-ricostruttiva da quella apodittico-giustificativa. – E nondimeno sono determinanti tanto per Kant che per il nostro discorso, perché l'*Opus* ne discende direttamente.

La prima precisazione che occorre fare è, infatti, che, sebbene l'importanza del problema del reale cresce man mano che Kant prende coscienza che tutto è produzione della composizione, il fatto che l'*Opus* abbia questa coscienza *come risultato*, piuttosto che come origine, non è indifferente rispetto al modo in cui verrà reimpostata per esso la dimensione critica. Riproposta nel '92 con i *Fortschritte* – lasciati incompiuti e non a caso affidati a Rink per la pubblicazione solo nel 1800: in contemporanea alla stesura dei

*Konvolute* X, XI e VII<sup>128</sup> –, la questione ontologica non verrà più a tema per Kant fino alla fine del secolo. Negli anni '92-'98, in cui pure egli dialoga con Beck e affronta le prese di distanza degli altri “allievi” (si pensi soltanto alla Dichiarazione contro Fichte o all'intero scambio epistolare con Tieftrunk), la filosofia trascendentale vien data per compiuta<sup>129</sup>. E quando *la filosofia della natura* tornerà in discussione, nel '96, una volta conclusa la *Religione* (nel che si vede anche quali fossero le priorità di Kant, se si pensa che i limiti della Dinamica dell'86 gli erano noti dal '92)<sup>130</sup>, il problema continuerà a essere del tutto esterno se non estraneo alla *Critica*. Lo iato emergerà nel '98, dopo due lunghi anni di riflessione e innumerevoli tentativi di strutturazione di una fisica razionale che realizzi, *applichi*, scrive lo stesso Kant, la fondazione (pretesa sufficiente) degli *Anfangsgründe*<sup>131</sup>. Sarà frutto del fallimento di quelle riflessioni e di quei tentativi e della precarietà dei pochi risultati raggiunti. – Dando con ciò una specifica declinazione al problema del rapporto tra autoaffezione e determinazione della forza, una volta tornati a esso, che non può essere ignorata se si cerca di recuperare la concezione kantiana del reale – pena la compromissione di qualsiasi saggio storico o teoretico congiunto.

Come rilevava già Lehmann, «l'aspetto genetico è [nell'*Opus*] l'unità del processo di pensiero»<sup>132</sup>. Il *Denkprozess* è qui la visione del tutto che permette di comprendere i singoli frammenti – altrimenti privi di significato o sovrasignificanti – e di raggrupparli in costellazioni problematiche. L'evoluzione dell'*Opus* è il solo filo conduttore che la ricorsività quasi ossessiva della riflessione critica permetta di usare per orientarsi nella sua esplosione. Di modo che: o si accetta di doversi accostare storicamente a questo

---

<sup>128</sup> Al riguardo cfr. di nuovo almeno P. MANGANARO, *Introduzione a FM*, pp. 33-37, in particolare pp. 34 sg., nota 49, che riconduce la rinnovata attenzione di Kant per i *Fortschritte* all'“invasione metacritica”, e nello specifico alla pubblicazione, da parte di Rink stesso, della *Metakritik* di Hamann.

<sup>129</sup> Resta valida, da questo punto di vista, la chiusa della Prefazione a KU B X; tr. it. p. 6.

<sup>130</sup> Sulla centralità kantiana del tema religioso cfr., oltre all'ultima parte del recente studio di V. VITIELLO, *Immanuel Kant*, cit., pp. 311-351, anche, a ennesima testimonianza, OP, Ak XXII, 510; tr. it. p. 237, dove Kant definisce la religione «die höchste Angelegenheit des Menschen in einer Anrede der Vernunft an sich selbst»: «la faccenda suprema dell'uomo, in una allocuzione della ragione a se stessa».

<sup>131</sup> Cfr. a tal proposito ivi, Ak XXI, 310, dove il “passaggio” è definito come «quella dottrina che è intende i principi a priori dell'applicazione della prima [dottrina] razionale [gli *Anfangsgründe*] all'[altra], empirica», cioè alla fisica. Una tale concezione torna in quasi tutte le bozze di *Vorrede* (cfr. ad esempio ivi, 525), fino all'abbozzo di *Introduzione* subito precedente la posizione del problema della prova dell'etere su cui ci soffermeremo ampiamente: ivi, 360; tr. it. p. 107.

<sup>132</sup> G. LEHMANN, *Zur Frage der Spätentwicklung Kants*, in ID., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, cit., p. 393.



“libro”, seguendo Kant nel suo *Verfahren*, nel suo sperimentare; oppure esso rimane chiuso, incomprensibile.

Per quanto la *Kantforschung*, negli ultimi anni, abbia fatto enormi passi avanti nella ricostruzione del testo, fino a arrivare a una datazione pressoché universalmente condivisa dei vari fogli<sup>133</sup>, il mero ordine di composizione dell’*Opus* non basta ancora a esimere il lettore dalla considerazione dell’insieme, per focalizzarsi su uno o più frammenti, su una o più questioni. La lettura dell’*Opus* richiede a ogni confronto, a ogni minimo mutamento dei presupposti o dei principi utilizzati come chiavi d’accesso alla filosofia kantiana in generale che lo sviluppo problematico, *teoretico* della riflessione che vi è condotta sia ripercorso e valutato *ex novo*. Che la lettura delle spesso poche pagine che davvero interessano sia passata al vaglio dell’intero. Cosa quest’ultima che, se è vera già solo per le interpretazioni storiche (per cui, ad esempio, Förster può distinguere la sua ricostruzione da quella di Tuschling o Mathieu soltanto in forza del modo in cui comprende i vari passaggi nel loro sviluppo), è vera a maggior ragione per un confronto teoreticamente orientato come il nostro. Il quale (arriviamo con ciò alla seconda precisazione) si trova in difficoltà per due motivi. Il primo: perché in tal modo è costretto a piegare storicamente la deduzione e a subordinarla alla ricostruzione del *Denkprozess* critico – cosa, questa, che comporta la risoluzione del nostro terzo momento deduttivo in quello che si potrebbe definire platonicamente un “ragionamento bastardo”, improprio, ibrido, a metà tra teoresi, ermeneutica e sovrainterpretazione. Il secondo: che proprio per lo stato del testo – frammentario, quasi a scatti e ossessivo – anche accettando la modalità ibrida di riduzione non sarà per questo avvantaggiato, rispetto ai momenti precedenti, ma esposto viceversa a maggiori rischi di arbitrarità e sviamento.

Mentre nei precedenti momenti deduttivi potevamo contare sull’unitarietà del testo, che ci serviva da filo conduttore e allo stesso tempo da termine di confronto filosofico da valutare secondi i principi della ragione<sup>134</sup>, nel caso dell’*Opus* ci troviamo invece abbandonati alla Cosa stessa. In esso non c’è alcun tentativo filosofico *compiuto* da

---

<sup>133</sup> La datazione generale risale in realtà al primo lavoro sul testo di E. ADICKES, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Reuther & Reichard, Berlin 1920, anche se negli anni è stata precisata, specie rispetto ad alcuni frammenti. Per uno schema riassuntivo ma più che sufficiente ai nostri scopi e, in generale, per una lettura “teoretica” dell’*Opus*, cfr. E. FÖRSTER, *Introduction* alla tr. ingl. di OP, p. XXVII.

<sup>134</sup> Il tutto secondo il metodo filosofico che Kant suggeriva in KrV A 838, B 866; tr. it. p. 1177, ricordiamo (cfr. *supra*, p. 53).

esaminare: nessuna deduzione già avviata da “purificare” come nel §10, nessun disegno puro dello spaziotempo da intendere geneticamente (§14). Ma appunto, anche quando Kant si dedica a problemi trascendentali e inizia ad abbozzarne una deduzione, solo schegge, prospettive di pensiero che egli sviluppa per sedimentazione ricorsiva, finché non identifica un punto centrale. Che però sposta il problema – lo porta a germogliare, a continuarsi per *generatio aequivoca* in un altro, a un nuovo livello e con nuovi termini di riferimento. Senza mai permettere a Kant stesso di arrivare a una formulazione compiuta.

Ciò ha l’incredibile capacità di mostrare Kant all’opera. Più di qualsiasi altro scritto critico, l’*Opus* permette davvero di toccare con mano il modo in cui egli pensava – molto più delle stesse *Critiche*, delle lezioni o delle *Reflexionen*. La ricorsività e la proliferazione di tentativi che lo compongono (si direbbe quasi nel senso iterativo del giudizio su cui tante volte ci siamo soffermati) offrono l’esempio non di una filosofia ma del filosofare. Proprio perciò l’*Opus* costringe a pensare, a ripensare in proprio ogni singolo passaggio. E se richiede a ogni passo, in senso essenzialmente critico, di situare il singolo frammento nell’economia del tutto (se non della ragione, almeno del testo – vincolando esso stesso, dunque, al ragionamento ibrido che si diceva), non lo fa unicamente per il suo stato di mero abbozzo. Bensì per l’oggetto che gli è proprio, l’empirico, che, come nella domiciliazione della sua costituzione oscilla tra la priorità all’istituzione e la consequenzialità alla stessa, nel caso della trattazione vincola a rimanere sempre a metà strada: sospesi tra l’empirico e il trascendentale, tra lo storico ed il logico.

Una rapida lettura storica dell’*Opus* ha anche questo vantaggio: di mostrare “nei fatti” il paradosso del reale, di indicarlo nella sua stessa prassi. A cui si aggiunge per noi un’ultima ragione che la rende significativa – a prescindere dall’“imbastardimento” della deduzione che comporta –, perché questo tipo di confronto progressivo con il discorso critico ha per risultato la dimostrazione del fatto che Kant stesso è costretto infine dal percorso di pensiero che conduce dalla questione *della* fisica alla teoria dell’auto-posizione a decostruire la piega epistemologica impressa alla critica a partire dall’83. In senso proprio è la pretesa kantiana di poter distinguere la deduzione del “che” di un complesso di affermazioni del pensiero da quella del “come”, del modo in cui esse costituiscono l’esperienza, a entrare in crisi nei primi *Konvolute*. – Ripercorrere questo blocco di riflessioni e provare per loro tramite che l’esigenza di una tale decostruzione è

inscritta nella critica non può che giustificare ulteriormente la decisione teoretica compiuta nei primi Capitoli di questo studio.

**a. Dal problema della differenza specifica delle materie allo spazio realizzato**

Dedichiamoci dunque al testo, e cerchiamo di ripercorrere il più brevemente possibile le tappe del suo sviluppo.

Il primo frammento che occorre prendere in considerazione per registrare innanzitutto il modo in cui Kant ritorna sul problema fisico intorno al 1795 è un foglio sciolto raccolto nel *Konvolut IV*, il n. 25, in cui Kant, su una facciata, ricopia alcuni stralci di una recensione agli *Anfangsgründe* pubblicata nell'86 sulla *Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen*; mentre sull'altra recupera la questione della proporzione delle due forze fondamentali, formulando il problema dell'*Opus* stesso<sup>135</sup>. Il frammento, di solito, viene letto come un tutto coeso. Tuschling, per esempio, sostiene che la seconda facciata sia occupata da una risposta indiretta di Kant alle critiche del recensore riportate sulla prima<sup>136</sup>. Laddove invece le modifiche alla dottrina kantiana delle forze introdotte fanno pensare a tutt'altro riferimento. Vale a dire (è questo che bisogna notare in primo luogo) a un ritorno di Kant sulla lettera di Beck del 08.09.1792 e sulle riflessioni che abbiamo visto che ne erano seguite<sup>137</sup>. L'intero foglio può essere agevolmente inteso infatti come un appunto in cui Kant si annota le obiezioni ricevute e tenta di dare della seconda – molto più rilevante – una nuova impostazione. Cosa che si vede con molta chiarezza se si tiene presente che, nel brano ricopiato, il recensore della *Göttingische Anzeige* si ferma più sulla Foronomia che sulla Dinamica e limita la questione della repulsione all'affermazione della necessità di attribuire a diversi corpi diversi “modi” di resistere. Ciò è possibile perché il recensore si mantiene a un livello fondamentalmente empirico, come dimostrano le domande con cui sostiene *ex negativo* questa tesi (che sono, evidentemente, ciò che interessa di più Kant): «ma *deve* ogni permanere in una posizione

---

<sup>135</sup> Cfr. OP, Ak XXI, 415 sg. Per la recensione agli *Anfangsgründe* cfr. invece *Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen*, 1786, 191, pp. 1914-1918.

<sup>136</sup> Cfr. B. TUSCHLING, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft und das Opus postumum*, in G. PRAUSS (a cura di), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, pp. 181 sg.

<sup>137</sup> In questa direzione si pronuncia E. FÖRSTER, *Introduction*, cit., p. XXXIX.

essere pensato allo stesso modo? Si deve pensare una forza motrice in un muro solo perché arrivati a esso non possiamo procedere oltre?»<sup>138</sup>. Mentre invece la critica, Kant non tarda a rilevare, non solo negli *Anfangsgründe* non aveva a oggetto, ancora, la resistenza fisica: «NB: il Teorema della Foronomia veniva citato da me a sostegno dell'affermazione che nulla può sospendere [*aufheben*] il movimento eccetto il movimento nella direzione opposta»<sup>139</sup>. Ma a livello trascendentale proprio per questo deve rispondere affermativamente a quelle domande, e con ciò tradurre in tutt'altri termini la vera questione.

La risposta si trova in una nota a margine già sopra citata in sede di costruzione dello spazio dato (e non a caso successiva alla ritraduzione trascendentale del problema fisico), in cui Kant scrive che «l'espressione che i corpi che cadono attraggono la terra [*daß die fallenden Körper die Erde ziehen*] è preferibile per questo, che in tal modo essi attraggono anche i monti, che, pure, non sono mobili»<sup>140</sup>. Ora, questo dipende dal fatto che, come abbiamo visto, dal punto di vista della semplice composizione del movimento, e cioè di mera delineazione dello spazio, non è possibile l'individuazione di nessuna posizione, per quanto stabile sembri, che non risulti immobile che in riferimento a uno spazio a essa "superiore"<sup>141</sup>. Il movimento, che sia del punto o della "regione", è possibile solo perché *entrambi* si muovono nella composizione – è questo ciò che afferma il *Lehrsatz* della Foronomia. – Ma se questo è vero non ha senso parlare del muro come se esso fosse immobile, come se non possedesse una forza. Né tanto meno ha senso chiedersi in che modo la Foronomia «possa condurre a una forza motrice»<sup>142</sup>, perché quest'ultima, in essa, non è compresa. Non è la Foronomia a dover condurre a una forza. Essa si attiene alla semplice estensione dello spazio. Per cui se la forza deve sorgere, deve farlo da un atto differente, semmai *presupposto* alla Foronomia, che dev'essere spiegato in proprio. Il dubbio con cui si chiude il passo copiato della recensione ha senso allora unicamente se universalizzato e congiunto, come fa la nota a fondo pagina, alla formulazione di una

---

<sup>138</sup> OP, Ak XXI, 415; *Anzeige*, p. 1916.

<sup>139</sup> Ibidem. È appena il caso di segnalare che il riferimento alla citazione del *Lehrsatz* foronomico rinvia non alla sua enunciazione, ma appunto al rinvio che Kant fa a esso in sede di definizione della repulsione (cfr. MA, Ak IV, 497; tr. it. pp. 175-177).

<sup>140</sup> OP, Ak XXI, 358; tr. it. p. 106 (cfr. *supra*, Cap. IV, nota 95).

<sup>141</sup> Cfr. MA, Ak IV 490-493; tr. it. pp. 155-163 e la ricostruzione del *Lehrsatz* della Foronomia data *supra*, § 13, p. 246.

<sup>142</sup> OP, Ak XXI, 415; *Anzeige*, p. 1916.

«dottrina delle forze repulsive»<sup>143</sup>. La quale non solo è posta a oggetto da Kant nel retro del foglio. Ma è sviluppata qui, *contro* gli *Anfangsgründe*, rilevando innanzitutto che questi avevano torto a ritenere che la differenza specifica delle materie si costituisse «secondo la misura della forza repulsiva»<sup>144</sup> – perché la quantità di materia non è uguale alla repulsione, e neppure la densità è proporzione di quest’ultima (nelle diverse specie di materie)» a causa del suo essere «una forza di superficie» che «non procede immediatamente da ogni parte della materia a ogni altra»<sup>145</sup>. A dover essere determinante per la differenza specifica dovrà essere allora la gravitazione: «la quantità di materia può essere molto diversa in caso di una stessa repulsione senza spazi intermedi vuoti, ma è sempre uguale nel caso di una stessa attrazione (alla stessa distanza)»<sup>146</sup>. Cosa, quest’ultima, che, volendo essere schematici:

a. Da un lato situa nel ritorno alle questioni emerse nella discussione con Beck l’origine dell’*Opus*, come si vede se si tiene presente che il caso dei due corpi di uguale volume posti alla stessa distanza era quello che l’allievo usava per far vedere al maestro la presupposizione della differenza<sup>147</sup>.

b. Da un altro, indica un breve avvicinamento di Kant alla nostra articolazione del rapporto tra le forze, per cui *originariamente*, in ogni punto, la repulsione è uguale a 1, e soltanto il diverso “peso” del riferimento dell’estensione alla posizione, la diversa gravità, permette “a quell’uno” di costituirsi come un più o un meno<sup>148</sup>.

Ma c., da un altro ancora, costituisce un avvicinamento appunto breve, *momentaneo*, perché, in assenza di un’adeguata problematizzazione trascendentale della cosa, l’unico modo in cui Kant riesce a impostare il problema così individuato è risalendo ancora una volta ai termini dell’‘86. Assumendo nuovamente la proporzione matematica (newtoniana) del rapporto tra le due forze fondamentali come unico criterio grazie al quale dirimere il problema<sup>149</sup>. E più ancora, quando gli si farà evidente che la matematica

---

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> MA, Ak IV, 518; tr. it. p. 235.

<sup>145</sup> OP, Ak XXI, 415.

<sup>146</sup> Ibidem sg.

<sup>147</sup> Cfr. la lettera di J.S. Beck a Kant del 08.09.1792, Ak XI, 360 sg. e, al riguardo, *supra*, §14.b.

<sup>148</sup> Si veda in merito *supra*, pp. 253-255 e §14.a.

<sup>149</sup> Cfr. il *Loses Blatt* 26/32, in particolare OP, Ak XXI, 417, che – evidentemente nella raccolta dei vari appunti scritti negli anni – Kant numera come successivo a quello commentato (sulla problematicità della datazione di questi primi fogli, cfr. la nota 30 di Förster nella tr. ingl. di OP, pp. 262 sg.

non può spiegare quella che è di fatto una differenza dinamica, “di potenziale”, saltando direttamente nella fisica, in cerca, in essa, di un momento *fisico* cui assegnare un valore di principio.

Ciò si vede in particolare nei fogli che costituiscono il c.d. *Oktaventwurf*, nei quali è per noi molto importante notare due fattori. *Primo*, il modo in cui Kant imposta in generale la questione, nei termini di una prosecuzione e applicazione degli *Anfangsgründe*. È in questo senso che chiarisce il problema del passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica come problema del passaggio «dalle forze motrici per cui la materia è in generale possibile a quelle che le danno una connessione determinata e alterabile da parte delle altre forze di natura»<sup>150</sup>. – E, *secondo*, che per ottenere una tale prosecuzione – senza pertanto mettere in alcun modo in discussione la presupposizione della forza in generale o quella della forza motrice a inizio Dinamica – egli non può fare a meno di spostare appunto a livello fisico la questione, cercando nella natura stessa quell’elemento minimo che la porta ad avere una diversa densità. A emergere è così il problema dello *Zusammenhang*, della *coesione* come «prima cosa che richiede di essere spiegata»<sup>151</sup>. La quale in tanto è assunta a momento problematico in quanto Kant pensa la continuità della materia come un fluido originario che deve pervenire a solidificazione. La domanda diventa allora cos’è che permette la solidificazione e, per essa, l’aggregazione. Domanda a cui Kant risponde, intanto accentuando ulteriormente la spinta in direzione della fisica e sostenendo che il solo elemento che può permettere la formazione dei corpi per suo incremento o diminuzione è il calore<sup>152</sup>. E poi recuperando, per spiegare il calore, la teoria dell’etere che aveva sostenuto nei suoi primi scritti<sup>153</sup>.

Ciò genera un movimento di pensiero estremamente peculiare, per cui da una parte Kant sembra a tratti convinto di aver trovato la risposta alla generazione dei corpi e di doversi dedicare pertanto solo alla sistematizzazione dei caratteri della materia secondo

---

<sup>150</sup> OP, Ak XXI, 373. Al riguardo, cfr. *supra*, nota 132.

<sup>151</sup> Ivi, 374.

<sup>152</sup> Cfr. nel complesso l’intero frammento, ivi, 373 sg.

<sup>153</sup> Il recupero avviene già nel frammento con cui si apre l’*Oktaventwurf*, ivi, p. 374. Per le teorie precritiche sull’etere, cfr. invece DI e *MonPh*, e, per una ricostruzione del percorso di pensiero kantiano in merito da queste all’*Opus*, P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 685-702.

la tavola delle categorie<sup>154</sup>. Ma, dall'altra, ogni volta che si trova a pensare l'etere, non riesce a fare a meno di chiedersi «se esiste una particolare materia calorica, o se il calore non sia meramente la vibrazione interna di tutta la materia nello spazio»<sup>155</sup>.

Registriamo una domanda che Kant pone nella pagina seguente e che ci servirà una volta arrivati alla prova dell'esistenza dell'etere per tornare alla nostra deduzione – «non è piuttosto ogni calore un mero stato dell'estensione [*der Ausdehnung*] e della reciproca attrazione per vibrazione [*Anziehung durch Erschütterung*]?»<sup>156</sup> – e proseguiamo.

La tendenza prevalente nello *Oktaventwurf* e in generale nei primi abbozzi dell'*Opus postumum* è quella di considerare l'etere come «*ein hypothetisches Ding*», una mera «cosa ipotetica», necessaria «per arrivare a un fondamento supremo dei fenomeni del mondo corporeo»<sup>157</sup>. La seconda pagina del *Konvolut IV*, in questo senso, lo introduce come un'«originaria vibrazione perpetua» a cui attribuire una forza repulsiva *sui generis* capace di conferire alla materia «una determinata struttura»<sup>158</sup> – a suo modo per tornare agli *Anfangsgründe*. La pagina 2 del foglio 4 del *Konvolut III*, la pagina 1 del foglio 1 del *Konvolut IX* e la pagina 3 del foglio 12 del *Konvolut II* ne affermano ancora la semplice inerenza alla materia stessa<sup>159</sup>. Ma man mano che Kant procede queste limitazioni iniziano a cadere.

Se al problema di definire l'etere gli stessi ultimi appunti ora citati ritenevano infatti di aver posto rimedio col considerarlo un «*Vehikel*» o un «*Bildungsmittel*»<sup>160</sup> inseparabile dalla materia e che esiste, inerendole, solo nel penetrarla; o ancora come «*un elemento [Stoff]* che fa espandere altra materia ma che non si può trovare espanso per conto suo nel libero spazio»<sup>161</sup> – a poco a poco lo statuto dell'etere inizia a diventare per Kant problema. Il fatto che esso deve servire da fondamento del calore, inerente *quest'ultimo* all'etere, lo porta a distinguere calore e calorico, *Wärme* e *Wärmestoff*, l'ultimo dei quali dev'essere ora pensato «come un qualcosa di sussistente»<sup>162</sup>. In un appunto cancellato

---

<sup>154</sup> Cfr. a mo' d'esempio la "scaletta" in OP, Ak XXI, 387 e, per una ricostruzione rapida ma dettagliata di questi primi momenti dell'*Opus*, E. FÖRSTER, *Kant's Final Synthesis*, cit., pp. 66-69.

<sup>155</sup> OP, Ak XXI, 410.

<sup>156</sup> Ivi, 411 sg.

<sup>157</sup> Ivi, 253; tr. it. p. 89. Ma cfr. ancora ivi, 378 o ivi, Ak XXII, 215; tr. it. p. 83.

<sup>158</sup> Ivi, Ak XXI, 374.

<sup>159</sup> Cfr. rispettivamente ivi, XXI, 312; ivi, 213 e 215; tr. it. pp. 82, 84; e ivi, 252; tr. it. p. 88.

<sup>160</sup> Ivi, XXII, 213; tr. it. p. 82.

<sup>161</sup> Ivi, XXI, 252; tr. it. p. 88.

<sup>162</sup> Ivi, 521.

(probabilmente perché si situava a un livello che gli doveva apparire improprio rispetto a quello a cui egli cercava di tenere la propria indagine) Kant arriva persino a scrivere che nel calorico «*die Inhärenz als Subsistenz betrachtet wird*»: «l'inerenza viene considerata come sussistenza»<sup>163</sup>. Finché in una delle pagine forse più importanti dell'intero *Opus* il discorso non esplode, coinvolgendo l'intero mondo fisico che Kant stava andando costruendo a partire da l'etere stesso.

Il frammento a cui si fa riferimento è il *Loses Blatt* n. 6 del *Konvolut* IV, il quale è particolarmente importante per più di una ragione. Intanto, appunto perché in esso Kant è costretto a ritornare sui suoi passi e a rimettere in discussione l'intero impianto critico: è qui (il frammento viene datato all'estate del 98) che Kant comincia a parlare di uno «*hiatus in systemato*»<sup>164</sup> tra la metafisica della natura e la fisica. Poi per la forma che caratterizza questo frammento, come pochi altri interrotto – martellato dal ricorrere della domanda: «com'è che la materia diviene un corpo (fisico), a differenza della materia che non precipita in alcun corpo perché, col suo riempire lo spazio (repulsione), non è sussistente ma inerente?», «com'è che la materia produce un corpo?»<sup>165</sup>. E infine – *soprattutto* – perché la posizione di queste domande e il ritorno sull'impostazione complessiva del lavoro portano per la prima volta a “collassare”, nel giro di poche righe, entrambe le direzioni in cui Kant aveva cercato di sviluppare il problema del passaggio. Vale a dire: il problema costituito dall'etere e dal modo in cui deve essere inteso, e la determinazione della materia, una volta individuato il principio che rende possibile quella determinazione stessa.

Se rispetto all'etere abbiamo visto, infatti, che esso diviene sempre più problema *au fur et à mesure* che l'indagine procede, anche lo statuto dei concetti e delle determinazioni della natura fisica subisce la stessa inflessione. La costruzione *meccanica* della materia cosmica e dell'edificio del mondo che Kant si propone come obiettivo a partire dalla specificazione delle forze motrici che si edificano sulle *Grundkräfte* – probabilmente

---

<sup>163</sup> Ivi, 525: «l'inerenza viene considerata come sussistenza».

<sup>164</sup> Ivi, 476, ma di una “lacuna” (*Kluft*) tra fisica e *Anfangsgründe* Kant parlava già nella prima pagina del foglio: ivi, 475. La centralità di questo foglio è riconosciuta pressoché universalmente nella letteratura. A esso fanno risalire lo iato, in un modo o nell'altro, infatti, tanto M. FRIEDMAN, *Kant and the Exact Sciences*, cit., p. 223, quanto E. FÖRSTER, *Kant's Final Synthesis*, cit., p. 68 e P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., p. 671, per limitarci ai soli studi maggiori.

<sup>165</sup> OP, Ak XXI, 476. L'originale dell'ultima domanda, che abbiamo tradotto in modo più libero per semplificare, è: «*Wie bringt Materie einen Körper zu Stande?*»



nella convinzione di poter tradurre nel contesto critico la *Storia naturale* del '55 – lascia presto il posto a una ricerca di indirizzo scientifico, non filosofico, sui cui fondamenti Kant non si interroga<sup>166</sup>. Iniziata a partire dall'enumerazione dei caratteri della materia fisica secondo i titoli categoriali, già al titolo della quantità essa incontra enormi difficoltà. – Perché se, nell'86, egli aveva sostenuto, infatti, che la quantità di materia si dovesse misurare in base alla velocità<sup>167</sup>, ora, dal punto di vista fisico, la ponderabilità inizia a richiedergli un tipo di valutazione che non sia meramente matematico. Il fenomeno *fisico* del peso gli fa problema. Di qui lo studio dei meccanismi di pesatura, delle bilance, delle leve, ecc.<sup>168</sup> La stessa “qualità” della materia – rispetto alla quale egli si limita a considerare, secondo le prime impostazioni del discorso, solo i caratteri della fluidità e della rigidità<sup>169</sup> – lo impegna nell'esame di fenomeni quali la capillarità, la cristallizzazione e la laminazione, e al confronto con le teorie fisico-generalì dell'epoca<sup>170</sup>. L'intera prima metà dell'*Opus* segue in tal senso una via scientifica. Ma in corrispondenza delle difficoltà nel chiarimento dello statuto dell'etere, ecco che iniziano a presentarsi anche i dubbi relativi al senso di una tale operazione. A poco a poco, anche in occasione dei tentativi di sistematizzazione delle proprie riflessioni nelle varie bozze di *Vorrede* o in quelle che titolerà Introduzione, Kant inizia a riferire gli studi che conduce all'impianto critico. E ciò lo porta a scontrarsi inevitabilmente col fatto che, è vero: tutte le determinazioni e le forze fisiche che sta descrivendo e che deve riuscire a comporre in una tavola che segua il filo di quella categoriale «*sind für uns ursprüngliche Eigenschaften*

---

<sup>166</sup> Cfr. ivi, 388, dove Kant suddivide ipoteticamente l'*Opus* in due parti: «1. Della congiunzione meccanica delle singole materie cosmico; 2. Della formazione meccanica dell'edificio cosmico».

<sup>167</sup> Cfr. MA, Ak IV, 537, 540 sg.; tr. it. pp. 289, 299.

<sup>168</sup> Più che un gruppo di frammenti, si veda a tal riguardo la ricostruzione di V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., pp. 91-115. – Un unico frammento credo sia importante citare a tal riguardo, cioè il §4 del foglio 1 del *Konvolut IX*, OP, Ak XXII, 208; tr. it. p. 77, perché per quanto qui Kant sembri davvero ridurre il proprio raggio di considerazione a una mera riflessione sul procedimento fisico, a leggere questo frammento con attenzione si nota facilmente che il punto non è solo l'uso della bilancia, ma il procedimento (“dinamico”, *operativo*) della pesatura, che Kant cerca di scomporre per trovare le sue premesse dinamiche. L'uguaglianza del momento della velocità nel movimento di caduta, l'uguale distanza dei due corpi pesati rispetto al “centro di gravità” la gravità stessa, la leva a bracci eguali, e cioè l'“orizzontalità”: nell'individuare in *questi* momenti i presupposti del *Verfahren*, dell'esperire il peso Kant sta in realtà cercando di tradurre in senso proprio fisicamente il problema di Beck (cfr. *supra*, nota 147), cui sembra fare riferimento ivi, 205 sg.; tr. it. 75, almeno rispetto alle annotazioni alla lettera stessa.

<sup>169</sup> Cfr. ivi, 213; tr. it. pp. 81 sg., dove Kant pone intanto i caratteri della fluidità e della rigidità come determinazioni fondamentali della qualità della materia, e poi dall'irrigidimento trae le “forme” della qualità stessa «secondo le tre dimensioni geometriche», come «cristallizzazione (*crystallisatio*) in fibre (*fibras*), lamine (*tabulas*) e blocchi (*truncus*)».

<sup>170</sup> Sulla capillarità cfr. a mero titolo esemplificativo, nel complesso, ivi, Ak XXI, 249-264; tr. it. pp. 86-99.

*der Materie*»<sup>171</sup>: proprietà “necessarie”, che costituiscono e che devono essere dimostrate costituire la materia in quanto tale. Ma donde, come questa *necessità*, se la materia di cui si sta parlando è l’empirico<sup>172</sup>? Che dimostrazione è possibile dell’intero impianto che l’*Opus* si affanna a costruire, se in quanto *Erfahrungserkenntnisse* (così già uno dei primi abbozzi definiva i concetti che lo *Übergang* doveva trarre dall’applicazione delle due *Grundkräfte*)<sup>173</sup> tutte le determinazioni “fisiche” non sono deducibili a priori, ma pur sempre solo empiriche, in senso stretto *date*?

Il ritorno al problema trascendentale e alla critica della ragione avviene nell’*Opus* attraverso queste domande di statuto, che richiedono a Kant stesso di giustificare la propria costruzione. Per anni egli cerca di minimizzarle. Una delle bozze di Prefazione contenuta nel *Konvolut V* è un ottimo esempio, perché qui egli tenta significativamente di risolvere il problema distinguendo tra una considerazione “oggettiva” delle forze motrici e degli effetti della natura, per cui essi sono «meramente empirici», e una “soggettiva”, per cui «possono e devono essere trattati *come* dati a priori, perché senza riferirsi a essi non potrebbe essere costituita alcuna esperienza per la fisica»<sup>174</sup>. Il sottinteso è evidentemente la terza *Critica*: l’attribuzione della fisica (qui assolutamente immotivata) al Giudizio e al suo principio. Ma si vede bene che questo semplice riferimento non è ancora sufficiente. La stessa bozza di *Vorrede* continua, infatti, parlando di «certi concetti intermedi [*Zwischenbegriffe*]», quelli propriamente dello *Übergang* (l’etere e tutte le altre determinazioni della materia), «che devono essere dati in un territorio e applicati in un altro»<sup>175</sup>. Rispetto alle determinazioni “fisiche” ciò vuol dire allora che esse sarebbero di origine a priori, e nondimeno date unicamente nell’empiria. Cosa, quest’ultima, che pone a maggior ragione e non risolve affatto il problema di tali *Zwischenbegriffe*, perché: se hanno un’origine a priori, che differenza c’è tra questi concetti e le categorie, o tra essi e le figurazioni pure dello spaziotempo, entrambe comunque date anch’esse soltanto nell’esperienza?

---

<sup>171</sup> Ivi, 177.

<sup>172</sup> Cfr. a mero titolo d’esempio ivi, Ak XXII, 149, sebbene più tardo, dove, dopo aver tentato di articolare in sistema le proprietà della materia, Kant nota che in tal modo sembrano abbondantemente valicati i limiti di un’indagine a priori. Prova a giustificarsi, ma lascia il frammento interrotto.

<sup>173</sup> Ivi, Ak XXI, 387.

<sup>174</sup> Ivi, 525 (il corsivo è mio).

<sup>175</sup> Ibidem.

Di contro all'enorme mole di studi fisici cui Kant si era dedicato fino all'estate del '98, l'emergere di queste domande arriva a mettere a poco a poco in crisi non soltanto l'*Opus*, ma l'interno impianto critico. Il *Loses Blatt* 6 rappresenta forse l'inizio di questa crisi (che Kant esterna nelle lettere a Garve e Kiesewetter e che, individuato il famoso iato nel sistema, si concluderà solo con la prova dell'etere) – perché nel momento in cui si afferma che «un concetto a priori sta a fondamento di ogni giudizio e concetto d'esperienza»<sup>176</sup>, se con questo “concetto a priori” non si intende più solo una o la categoria, ma anche quei concetti che ci facciamo della materia, si pone, *da un lato*, l'esigenza di capire qual è propriamente lo statuto di questi concetti e a che livello si inseriscono. Ma, *dall'altro* – problema ben più radicale – quella di tornare sull'a priori stesso e di ridefinirne lo statuto per poter comprendere in esso non tanto la distinzione tra *Grundsätze* e *Lehrsätze*, nella nostra prospettiva già riassorbita per il fatto che gli ultimi sono appunto soltanto figurazioni, *intuizioni*. Bensì piuttosto la “generazione” dei concetti empirici – fisici, almeno – da quelli istitutivi<sup>177</sup>.

Sospendiamo per il momento la considerazione del secondo problema, perché Kant stesso inizierà ad occuparsene solo una volta trovata una risposta all'altro.

Al primo problema tenta di rispondere già lo stesso *Loses Blatt*. È il fatto che gli oggetti della fisica «sono nondimeno dei meri fenomeni», che consente di riconoscerli come a priori e insieme empirici. «Bisogna sempre porre a priori a fondamento i *concetti delle forze motrici* per poterli ordinare [*jene*: i fenomeni] sotto di essi, perché questi [*sl.*: i concetti delle forze motrici] contengono il formale delle rappresentazioni sintetiche nel quale soltanto anche i concetti della fisica possono produrre un oggetto (attraverso l'intelletto)»<sup>178</sup>. La legittimità dell'uso dei concetti delle forze motrici è così “dimostrata” a partire dal fatto che essi sono *richiesti a priori* – si badi: sono *l'esigenza* di tali concetti

---

<sup>176</sup> Ivi, 476.

<sup>177</sup> Su questi esiti finali dell'*Opus*, sui quali non posso soffermarmi qui, cfr. almeno V. MATHIEU, *L'Opus postumum di Kant*, cit., pp. 143-193, e P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, cit., pp. 717-729, 775-794, che considera proprio questa revisione dell'a priori come vero nucleo teoretico dell'*Opus*.

<sup>178</sup> Ivi, 477. Data la complessità del brano – un unico periodo che inizia nella pagina precedente – ritengo opportuno riportare qui anche la tr. ingl. di Förster-Rosen, p. 41, che a differenza della mia, che ho cercato di tenere attinente al testo e alle sue ambiguità, scioglie il brano in più periodi, rendendone una versione più comprensibile, anche se a tratti troppo libera: «However diverse the objects of physics may be [...], they are, nevertheless, merely phenomena. *A priori concepts of moving forces* must always lie at their foundation, and phenomena must be arranged according to them, since these concepts contain the formal element in synthetic representations. Even for the concepts of physics this is necessary, in order to yield knowledge of an object (through the understanding)».

e il loro uso a essere a priori, non i concetti stessi<sup>179</sup> – alla presentazione effettiva dei fenomeni. In tal senso, essi sono inclusi nella filosofia trascendentale, cui Kant dice di volersi attenere *per vocazione*<sup>180</sup>, e sottratti alla semplice fisica. La loro validità è garantita dallo stesso fatto dell'esperienza: il loro "che" provato dalla loro necessità a che si dia l'empirico. Ma ecco la domanda che fa sorgere lo iato: anche ammesso che sia così, che questo "che" sia sufficientemente giustificato (e siamo ancora lontani anche da ciò): *come?* Com'è che i concetti *empirici* delle forze motrici che dipendono solo dalla datità, che attendono l'esistenza per essere possibili (possibili, non effettivi, come le categorie), devono esser pensati come richiesti a priori per la possibilità dell'esperienza?

Se già più in alto la bozza di *Vorrede* del *Konvolut V* aveva introdotto il Giudizio come facoltà a cui far risalire le concezioni della materia e delle forze, lo sviluppo che la riflessione critica attraversa fino ad approdare alla prova dell'esistenza dell'etere non fa che approfondire quel riferimento, con la convinzione che è nel Giudizio che i concetti della fisica e prima ancora le forze motrici hanno la loro sede.

Ora, data la complessità e l'ampiezza del percorso di pensiero critico tra '98 e '99, non è superfluo dividere l'analisi in più momenti, nella concatenazione dei quali articolare l'evoluzione del problema. E nello specifico:

a. Un primo, concernente la sostituzione del sistema delle forze a quello delle determinazioni della materia, la posizione esplicita del problema del loro statuto e la ridefinizione del senso del *Passaggio* che ne discende. – Testualmente, si tratta delle pagine 3 e 4 del foglio 2 del *Konvolut IV*, nell'ultima delle quali è contenuta una delle versioni più interessanti di Introduzione.

b. Un secondo, che a partire dall'esplicito riferimento dello *Übergang* al Giudizio ripercorra i non pochi brani kantiani sulla cosa – che più che brani sono spesso frasi, accenni, briciole.

---

<sup>179</sup> Cfr. *contra* la tr. ingl. riportata nella nota precedente, perché per Förster e Rosen l'«a priori» si riferisce ai concetti delle forze motrici, mentre il testo tedesco mi sembra vietare una tale lettura grammaticalmente. Lo "a priori" è posto qui, infatti, in funzione di complemento di modo: «und man muss immer *Begriffe von bewegenden Kräfte* a priori zum Grunde legen». Per quanto corretta dal punto di vista problematico (perché in effetti la posizione a priori a fondamento dei concetti delle forze motrici equivale all'apriorità degli stessi) la tr. ingl. sposta (per non dire "toglie") un problema. Se dei concetti sono a priori non è necessario spiegare com'è che essi vengono *presupposti* a priori, ma unicamente come sono applicati, come nel caso delle categorie. Viceversa, nel caso dei concetti empirici è il loro uso a dover essere a priori, non i concetti stessi. Dunque: come quell'uso?

<sup>180</sup> Cfr. *ivi*, 524.

c. Un terzo, infine, che spieghi come da qui si passi alla prova dell'esistenza dell'etere e per quale motivo quest'ultima dovrebbe essere risolutiva per la questione fisica.

Una delle ragioni che portano a partire dalle pagine 3 e 4 del foglio 2 del *Konvolut IV*, per quanto non lo si veda subito, è, infatti, che queste contengono già la necessità di ritornare all'etere. Il dettato critico non lascia trapelare la cosa che in modo indiretto. Ma già solo il fatto che nel 1798 Kant passi dall'accentrare la propria indagine sulle proprietà della materia al cercare di formulare una "tavola di forze" indica un mutamento di prospettiva tutt'altro che scontato che dovrebbe attirare con prepotenza l'attenzione. Le ragioni di tale mutamento sono difficilmente rinvenibili, ed è anzi forse persino del tutto impossibile determinare testualmente cosa porti Kant, nella primavera di quell'anno, a smettere di trattare le forze come un momento della materia stessa. Sta di fatto, tuttavia, che questo mutamento avviene, e che, teoreticamente, esso non solo coincide con la trascendentalizzazione del discorso, ma *può* almeno essere inteso come un'inversione di marcia, che porta Kant a risalire finalmente alla forza e alla sua presupposizione che caratterizzavano e gli *Anfangsgründe* e l'*Oktaventwurf*.

La *Einteilung* con cui si apre la pagina 3 del foglio del quarto *Konvolut* in questione, in tal senso, dà finalmente una definizione della forza motrice come quella forza «che appartiene [*zustehende*] alla materia per se stessa», identificandola subito come «*eine Materie von besonderer Art*»: «una materia di specie particolare»<sup>181</sup>, e con ciò rendendola finalmente non presupposto né soluzione, ma *problema* dell'*Opus*, coincidente con quello della specificità della materia stessa. Sebbene ancora una volta ciò non sia esplicito nel discorso kantiano, è legittimo pensare pertanto che, data la nuova posizione della forza motrice, l'individuazione di un "sistema di forze" dovesse servire a mediare proprio tra questa ridefinizione dinamica della materia nella sua specificità e le *Grundkräfte* dell'86. In quanto tale, quel complesso di forze che Kant si affatica ora a ottenere dovrebbe servire come determinazione, dato un alternarsi di attrazione e repulsione, di quell'alternarsi stesso. Per cui esso non rimane una vibrazione, ma si costituisce come una materia di specie determinata, appunto. E cioè come la stessa forza motrice che la Dinamica presupponeva al proprio inizio.

---

<sup>181</sup> Ivi, 355 sg.; tr. it. p. 103.

La presupposizione della forza motrice è con ciò finalmente vista e rimossa, e tale forza è separata dalle *Grundkräfte*. A integrazione tra le due (tra le forze fondamentali e quella che, per disambiguare, chiameremo direttamente materia o forza specifica), le forze “del sistema” (d’ora in poi forze motrici) dovrebbero servire invece da passaggio dalle une all’altra. O almeno lo *Übergang* le rivendica per sé. Articolate secondo la tavola delle categorie in attrattive e repulsive, momentanee o a velocità finita, superficiali o penetranti, e originariamente o derivativamente motrici<sup>182</sup> – da quelle forze Kant deriva adesso tutte le possibili proprietà *del movimento*. La differenza tra pressione e urto, o tra scuotimento, pulsazione e vibrazione, così come tra movimento ondulatorio e progressivo. E *quindi* i caratteri della materia per cui essa è penetrabile o impenetrabile, coercibile o incoercibile e persino semplice<sup>183</sup>. Con un’evidente inversione nell’ordine di dimostrazione, tutte le determinazioni “fisiche” raccolte dal ’96 sono riferite adesso al movimento e rese elencabili (se non derivabili) da esso per mezzo delle forze. Sono elevate al rango di leggi: rese costitutive dell’esperienza stessa. Di modo che per giustificare e il loro statuto e lo *Übergang* (in pochi casi come in questo si vede la natura di “ripensamento *in fieri*” dell’*Opus*, se si pensa che a questo brano *segue* la bozza di Introduzione) a Kant non resta che chiarire la situazione di questi concetti nella suddivisione dei concetti in generale; e pertanto la natura e la collocazione nel sistema critico.

La fondamentale *Anmerkung* che segue alla bozza di derivazione delle proprietà ha proprio questo scopo. In quanto essa, non soltanto distingue subito i concetti, le *concettualizzazioni* della materia per le forze dai concetti trascendentali e empirici, «*dati (conceptus dati)* dalla ragione o dall’esperienza», perché quelli di “forza penetrante” o di “pulsazione” sono concetti «*gemachte (factitii)*»<sup>184</sup>. Ma riporta anche questa nuova specie di strutture al trascendentale, al movimento di costituzione dell’esperienza, specificando subito di seguito che essi sono certo “inventati”, «*selbstgemachte*»<sup>185</sup>, dice un altro brano

---

<sup>182</sup> Cfr. *ivi*, 356; tr. it. pp. 103 sg.

<sup>183</sup> Cfr. *ivi*, 357 sg.; tr. it. pp. 104 sg.

<sup>184</sup> *Ivi*, 358; tr. it. p. 105.

<sup>185</sup> *Ivi*, 177. Sulla cosa Kant insisterà però a più riprese, a sottolinearne la necessità. Cfr. infatti, ancora *ivi*, Ak XXII, 608; tr. it. p. 136 o *ivi*, Ak XXI, 358; tr. it. p. 105.

già citato, e dunque *problematici*; «*aber doch der Naturforschung a priori zum Grunde liegende*»: «e nondimeno posti a priori a fondamento della ricerca naturale»<sup>186</sup>.

Ciò equivale a dire che tali concetti corrispondono a quelle produzioni incluse nella sintesi a priori, tramite cui soltanto è resa possibile la conoscenza della natura stessa. Il riferimento alla *Logica* è qui essenziale. Nei termini di questa, infatti<sup>187</sup>, gli *Zwischenbegriffe* della bozza di *Vorrede* del *Konvolut V* sono posti finalmente tra i concetti dati a priori (le forme costitutive della ragione stessa) e i concetti dati a posteriori, come quello di “giunco” o di “casa”. Sono detti essere fattizi, proprio come i concetti *puri* dei *Metaphysische Anfangsgründe* e i “concetti matematici” in generale: *prodotti* dalla sintesi a priori nel momento in cui si esercita<sup>188</sup>. In quanto tali, sono accostati alla sintesi dello spaziotempo e, in senso proprio, situati in essa. Con l’unica, sebbene estremamente rilevante differenza – continua il testo stesso – che gli *Anfangsgründe*, i «*Mathematische Anf.Gr. der NW.*»<sup>189</sup>, nella delineazione pura dello spaziotempo, «non trattano delle forze motrici proprie della materia, ma solo di movimenti che vengono impressi e della loro composizione» (che è come dire che sono meramente meccanici: dando ragione a Schelling, che descrivono la semplice struttura)<sup>190</sup>. Mentre, invece, nella presentazione delle proprietà della materia fisica, lo *Übergang* offre *agli stessi principi metafisici*, nel sistema delle forze, «la materia della percezione per la fondazione di un sistema dell’esperienza»<sup>191</sup>.

Il *Passaggio*, aveva scritto Kant tra i due ultimi brani commentati, non contiene nient’altro che «*il formale* dell’indagine naturale secondo concetti del comporre rappresentazioni empiriche»<sup>192</sup>. Il suo oggetto sono allora, nei termini che utilizzavamo per introdurre gli *Anfangsgründe*, quei concetti che sorgono all’atto della sintesi a priori, non per *rendere possibile* “il fatto che sia data”, o per *produrre* la *possibilità* della datità

---

<sup>186</sup> Ivi, Ak XXI, 358; tr. it. p. 105.

<sup>187</sup> Cfr. le distinzioni dei primi paragrafi della *Logik*, Ak IX, 92-94; tr. it. pp. 84-86.

<sup>188</sup> Cfr. *supra*, §§6, 12.

<sup>189</sup> OP, Ak XXI, 359; tr. it. p. 106: «primi principi *matematici* della scienza della natura». Questa dizione – che, noto per inciso, conferma l’interpretazione del testo data nel Cap. IV – non è un *hapax*. Tant’è vero che, oltre a ricorrere per la prima volta in una nota nella parte alta del *Loses Blatt 6*, ivi 475, in cui Kant precisa proprio che i principi metafisici sarebbero matematici, viene esplicitamente commentata in ivi, XXI 528, dove egli scrive che «I primi principi matematici della scienza della natura sono le leggi delle forze motrici che risultano dal movimento [le *Grundkräfte* in quanto originate dalla sintesi]. Quelli fisici sono quelli da cui si origina il movimento».

<sup>190</sup> Cfr. *supra*, § 15

<sup>191</sup> Ivi, 359; tr. it. p. 106.

<sup>192</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

stessa<sup>193</sup>. Bensì, adesso per *comprendere* la datità *nel suo essere effettiva*. Il loro ruolo è quello di “predeterminare” *il fenomeno dell’esistenza*, la *forza*, appunto (ch’è inutile dire che, a differenza della forza *motrice*, è ancora presupposta), in modo che l’empirico risulti concepibile come un tutto. In quanto tali, essi servono appunto *a colmare una lacuna* – inizia con l’enunciare, del tutto in continuità con il brano precedente, l’Introduzione – che *la fisica stessa* pone tra sé e i principi metafisici, perché essa è un tipo di conoscenza che procede per raccolta e “aggregazione progressiva” di conoscenze, e in quanto tale richiede un principio che la guidi, conferendole la forma di sistema<sup>194</sup>. – «A ciò si richiede necessariamente uno schizzo [*Umriss*] della forma in cui, alle svariate percezioni fisiche che ci potranno pervenire (come materiale della scienza), si potranno assegnare già *in anticipo* [*schon vorher*], *secondo un principio a priori*, i loro luoghi [*ihre Stellen*]]»<sup>195</sup>. Schizzo e principio che, a loro volta: da un lato, dovranno essere forniti o almeno introdotti, in certo modo, dai *Metaphysische Anfangsgründe*, e quindi sviluppati dallo e *nello Übergang*<sup>196</sup>. Da un altro, dice Kant, dovranno essere meramente *sogettivi*, anche e soprattutto in ragione del fatto che il passaggio, abbiamo visto, consiste solo *nel formale* che rende possibile la composizione dell’empirico – dunque, precisa l’Introduzione, *nel principio soggettivo stesso*<sup>197</sup>. Mentre, da un altro ancora, proprio per questa soggettività dovranno essere riferiti al Giudizio, che «sembra *fare un oggetto del soggettivo del principio* con cui ci si occupa di certe conoscenze»<sup>198</sup>.

Il risultato del foglio 2 del *Konvolut IV* è, così, un mutamento globale nel modo di intendere cos’è lo *Übergang* e qual è il suo ruolo, che Kant riassume con lo scrivere che esso «è lo *schematismo della composizione delle forze motrici* in quanto costituiscono un sistema commisurato a priori alla forma della classificazione»<sup>199</sup>; o più brevemente che è

---

<sup>193</sup> Cfr. *supra*, pp. 226 sg.

<sup>194</sup> Cfr. *ivi*, 360; tr. it. p. 107.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> Cfr. *ibidem*, le frasi iniziale e finale di questo brano: «non potendo l’intenzione della metafisica della natura essere altra che quella di dare accesso al territorio della fisica» e «questo [lo *Übergang*] dev’essere considerato un capitolo particolare della dottrina della natura, il quale non appartiene interamente né all’uno né all’altro [territorio: degli *Anfangsgründe* e della fisica], ma serve soltanto da passaggio da quello a questo».

<sup>197</sup> Cfr. *ibidem*: «besteht nur in dem subjektiven a priori zum Grunde liegenden Prinzip der Naturforschung».

<sup>198</sup> *Ivi*, 361; tr. it. p. 108: «und das Subjective des Princips der Beschäftigung mit gewissen Erkenntnissen zum Object zu machen scheint». Nonostante mantenga nel testo la traduzione di Mathieu, riporto qui l’originale perché, di complessa traduzione, mi sembra avere una sfumatura un po’ diversa, se si accentua il termine *Beschäftigung*.

<sup>199</sup> *Ivi*, Ak XXII, 263; tr. it. p. 109 (corsivo mio).



«lo schematismo del Giudizio»<sup>200</sup>. Esso, in tal senso, è il modo in cui il pensiero si “appronta” la realtà della natura per conoscerla. – Ma, ecco la domanda che fa passare al secondo momento della ricostruzione del percorso di pensiero critico degli anni ’98-’99 e di qui all’etere: in che senso si può parlare adesso di uno “schematismo del Giudizio”?

Per quanto nel corso della riflessione successiva Kant arrivi a chiarire compiutamente la situazione trascendentale del *Passaggio* – ad esempio quando scrive che i princìpi matematici (che qui stanno a indicare le leggi della fisica di Newton)<sup>201</sup> danno «*in Vereinigung mit jenen [i princìpi metafisici] den Schematism der Urteilkraft nach dem Verhältnis der empirischen Anschauung des Raumes und der Zeit*»<sup>202</sup> – una tale situazione non è ancora sufficiente a legittimare la costruzione della forza, perché non dice nulla né dello schematismo vero e proprio (sappiamo che schematizza la composizione delle forze motrici, ma non sappiamo ancora in che consiste propriamente una tale schematizzazione); né tanto meno del “come”: del modo in cui, intersecato alla sintesi a priori, il *Passaggio* costituirebbe il reale stesso.

Alla fine dell’Introduzione, tutto ciò che siamo legittimati a dire è, *sembra*, che, come tutti gli altri momenti della filosofia trascendentale, anche lo *Übergang* indica un complesso di forme che risale e deve risalire a un principio proprio. Ma si faccia attenzione a due dettagli che abbiamo citato in modo troppo rapido rispetto alla loro

---

<sup>200</sup> L’espressione ricorre varie volte. Cito solo due occorrenze: ivi, 491 e ivi, Ak XXI, 363; tr. it. p. 109.

<sup>201</sup> A differenza del contesto problematico citato *supra*, nota 190, cfr. la polemica con Newton che inizia a emergere nei frammenti dell’*Elementar System*: ivi, Ak XXII, 190 (il problema risale, tuttavia, a ivi, Ak XXI, 474-485), e che sarà determinate in tutta la prosecuzione dell’*Opus* (per altri esempi, cfr. *supra*, Cap. II, nota 143). Al riguardo, cfr., nonostante l’impostazione scienziata della sua ricostruzione, M. FRIEDMAN, *Kant and the Exact Sciences*, cit., pp. 222-242, che ha insistito su questa polemica (considerandola indirizzata più a Huygens che a Newton) per mostrare come Kant si allontani dalle sue precedenti impostazioni e critichi in realtà se stesso. – Si tratta di un *topos* molto diffuso e quasi unanimemente condiviso nella letteratura, per cui l’*Opus* ritratterebbe – per non dire che riconoscerebbe come del tutto errato – il metodo della Dinamica dell’86 (cfr. ad esempio B. TUSCHLING, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft und das Opus postumum*, cit.; di diverso avviso S. MARCUCCI, *Kant e i primi princìpi “metafisici” della scienza della natura: dai Metaphysische Anfangsgründe del 1786 all’Opus postumum*, in Id., *Studi kantiani I. Kant e la conoscenza scientifica*, Fazzi, Lucca 1988, pp. 35, che sostiene che tra i due testi «non c’è rottura, bensì un rapporto complesso di continuità»). Per noi, in realtà, è l’occasione per recuperare dentro Kant il problema del rapporto tra matematica e dinamica della natura che alla fine dello scorso paragrafo avevamo discusso in relazione all’idealismo e a Schelling. In quanto, è vero: dai brani ora citati si assiste a un’aperta opposizione della *filosofia* della natura alla *scienza matematica* della stessa. Ma questa, *da un lato*, può benissimo esser limitata all’individuazione di diverse discipline, senza esser riferita anche ai momenti della costituzione dell’esperienza (che, come mostrano i frammenti citati nella nota 190, si muovono a un livello a sé). Mentre, *dall’altro*, deve essere tenuta fuori da quella costituzione, perché la semplice anticipazione del reale, senza la delineazione di quest’ultimo a spaziotempo, non sarebbe. – Da questo punto di vista, sono fondamentali il brano citato *supra*, nota 197, e tutti quelli in cui Kant insiste sul fatto che lo *Übergang* è applicazione degli *Anfangsgründe* stessi (cfr. *supra*, nota 132). Vedremo la cosa, recuperando la nostra deduzione, in riferimento all’etere: la posizione dello spazio è anticipata soltanto nella delineazione e come *atto* di delineazione dello stesso.

<sup>202</sup> OP, Ak XXII, 484.

enorme importanza: primo, che qui, Kant scrive, “si fa un oggetto *del soggettivo del principio stesso*”; e, secondo, l’individuazione del risultato d’un tale schematismo nella formulazione di una topica in cui le percezioni devono “*schon vorher*”, già *in anticipo* trovare la loro collocazione. Se per la prima cosa dobbiamo dire che è possibile parlare qui di uno “schematismo del Giudizio” solo in un senso molto diverso rispetto a quello in cui quest’espressione ricorre ad esempio nella *Kritik der Urteilskraft* per indicare lo schematismo a priori della *Ragion pura*<sup>203</sup>: fare un oggetto del soggettivo del principio significa infatti che è *la capacità di giudizio stessa* a essere *schematizzata, ridotta a sensibilità*; – per la seconda abbiamo viceversa, finalmente, una posizione adeguata del fatto del reale *in termini di anticipazione*. E cioè la messa a tema della presupposizione *della forza stessa*, che attendevamo dalla Dinamica degli *Anfangsgründe*.

Come chiariranno tutta una serie di riflessioni successive ch’è nondimeno essenziale citare adesso, il fatto che «il passaggio contiene le *condizioni soggettive* dell’*apprensione (empirica)* connesse con l’*appercezione (sintetica a priori)*, nel *concetto* della fisica come sistema»<sup>204</sup> (come dire: le strutture per cui è possibile effettivamente *una sensazione* nell’orizzonte della coscienza) significa, infatti, che la materia e la forza in generale non sono altro che «la rappresentazione del formale con cui il soggetto affetta se stesso secondo un principio, ed è a se stesso oggetto in quanto spontaneo»<sup>205</sup>. “Internamente motore, esternamente mosso”<sup>206</sup>, il soggetto, *il pensiero*, può avere l’essere soltanto *per anticipazione*, perché è *la sua “costituzione”*, *in tutti i sensi*, a rendere possibile il darsi stesso. Solo il fatto che, «per mezzo di esse [delle forze] unificate in un concetto», il *pensare* «affetta esternamente e internamente se stesso mediante le sue percezioni»<sup>207</sup> all’atto in cui disegna lo spaziotempo<sup>208</sup> genera la posizione, in generale, della e di una forza. Solo «*la predeterminazione [Vorherbestimmung] (praedeterminatio)* dei rapporti attivi interni del soggetto coordinante [*zusammenstellenden*] le percezioni per l’unità

---

<sup>203</sup> Cfr. *supra*, nota 90.

<sup>204</sup> OP, Ak XXII 243 sg.; tr. it. p. 116.

<sup>205</sup> Ivi, 333; tr. it. p. 176.

<sup>206</sup> Traduco così lo «afficiente se stesso, affetto esternamente» di ivi, 401; tr. it. p. 203. Anche se un’espressione simile si trova in ivi, Ak XXI 553, dove lo spazio realizzato (per una curiosa inversione, in fondo corrispondente a quanto visto *infra*, §3.b) viene detto essere «internamente mosso ed esternamente, universalmente movente».

<sup>207</sup> Ivi, Ak XXII, 550; tr. it. p. 166.

<sup>208</sup> Cfr. oltre al frammento dell’Introduzione citato *supra*, nota 132, ivi, 4, 333 sg. e 470; tr. it. rispettivamente pp. 267, 176, 212.

dell'esperienza»<sup>209</sup> *fa sì* – rende possibile e afferma, a un tempo – che si dia *una* materia e *una* connessione *di forze* in cui si realizza il pensare stesso. «Il soggetto produce esso stesso [schafft sich selbst] (*fingit*) il molteplice dell'oggetto sensibile quanto alla forma, e precisamente secondo un principio (*iudicium*) *prima* di ogni rappresentazione empirica con coscienza (percezione), e cioè *a priori*, per mezzo della capacità di giudizio (*iudicium*)»<sup>210</sup> – e questo dev'essere inteso adesso come un principio che le tarde riflessioni dei *Konvolute* X e I considereranno traduzione empirica del principio dell'idealismo trascendentale stesso<sup>211</sup>. Ma ciò – per tornare all'Introduzione del *Konvolut* IV –, di nuovo, come?

Se fermarsi sulla presa di coscienza kantiana del fatto che il reale si risolve nell'anticipazione della forza era necessario, anche a costo di saltare nei tardi frammenti dell'*Opus*, per mostrare come Kant stesso prenda coscienza della dinamica anticipativa, è importante rilevare che questo “salto” non aiuta in nulla a rispondere alle domande *di diritto* in merito allo schematismo del Giudizio poste alla fine della lettura dell'Introduzione. Anche il brano che più serve in tal senso, quello del *Konvolut* X sulla *Vorherbestimmung*, lascia infatti del tutto impregiudicato in che consista l'affermazione, il “far sì”, e se questo sia contenuto già all'interno dell'anticipazione. E ciò per la semplice ragione che tutti questi passi e gli ultimi *Konvolute*, in generale, hanno quella risposta ormai alle spalle, sottintesa nello stesso riferimento alla teoria dell'autoaffezione che anche qui serve da piano di intersezione.

Lo sviluppo del discorso critico dopo la bozza di Introduzione, infatti, ben più che verso il *vorher*, è diretto a chiarire ancora una volta lo statuto delle costruzioni della materia risultanti dal sistema. Il punto continua a essere, per Kant, il fatto che ci troviamo in un momento in cui «tutto è costruito solo problematicamente»<sup>212</sup>, ma in un senso

---

<sup>209</sup> Ivi, 337; tr. it. p. 178.

<sup>210</sup> Ivi, 96; tr. it. p. 304.

<sup>211</sup> Cfr., insieme all'enunciazione del principio in KrV B XIII; tr. it. p. 31, la sua riformulazione in OP, Ak XXII, 477; tr. it. p. 219: «Il principio dell'idealità degli oggetti dei sensi come fenomeni, secondo cui noi stessi facciamo la rappresentazione empirica; secondo cui il soggetto impressione sé medesimo e percepisce ciò che esso stesso ha posto nell'intuizione empirica (percezione), ed è esso stesso autore della propria rappresentazione»; e la conclusione tratta ivi, Ak XXI, 90; tr. it. p. 367: «Il pensiero (l'idea che il soggetto produce in sé) si crea esso stesso l'oggetto. *Tutto è trascendentale; schietto idealismo* (che si trova solo nell'idea del soggetto). Il sistematico rende lo schematismo oggettivo».

<sup>212</sup> Ivi, XXI, 184; tr. it. p. 120.

ambiguo, per così dire ibrido: «non semplicemente regolativo, *ma anche* costitutivo»<sup>213</sup>. Il risultato dello schematismo del Giudizio, a prescindere dal fatto che esso consista in un'anticipazione, dev'essere la posizione a sistema di un complesso di principi «soggettivi, e perciò oggettivi»<sup>214</sup>. Dev'essere, appunto, la *realizzazione*, la “riduzione a sensibilità” *del Giudizio stesso*, abbiamo visto – ovverosia, spiega quello che è forse il frammento più importante per intendere la prova dell'etere, la «*Empfänglichkeit zum Weltsystem*», la posizione del giudizio, del pensiero nella «passibilità al sistema del mondo». Nella quale, non soltanto la forza, portata a livello trascendentale, dovrà essere ridefinita come una «intuizione completamente autodeterminantesi di se stessi»<sup>215</sup>, cioè come la risultate del movimento dell'autoaffezione, secondo ciò che hanno mostrato i frammenti degli ultimi *Konvolute*. Ma – nonostante il fatto che il compito dell'*Opus* resti riassumibile nella domanda: «Cos'è che pone anzitutto in movimento le forze motrici della materia, e questa come un tutto?»<sup>216</sup> – bisognerà ripensare globalmente l'intero orizzonte fisico in relazione a quest'*Empfänglichkeit*. E cioè a questa “sensibilità” che non è la *Sinnlichkeit*<sup>217</sup>.

A fronte della risposta che Kant stesso dà al compito in un'altra annotazione sulla sua stessa pagina – per cui a porre originariamente in movimento le forze motrici sono «*Raum und Zeit realisiert*», «lo spazio e il tempo realizzati»<sup>218</sup> – è l'incipit dello *Übergang 2* a mostrare la cosa con più evidenza, in quanto, per introdurre quella che è forse una delle versioni più articolate della prova dell'etere, Kant porta qui a “precipitare” tutte le direzioni tentate nelle bozze precedenti. Mettendo assieme la nuova posizione del problema del “passaggio” e quella del *Loses Blatt* n. 6, per cui il punto è chiarire come si generano i corpi “*zum Unterschied*”, a differenza di una materia che non precipita in alcun corpo<sup>219</sup>, egli inizia infatti distinguendo innanzitutto «l'oggetto della scienza naturale», della fisica: da un lato, in una «materia in generale (senza forma [*formlos*])», che la

---

<sup>213</sup> Ivi, Ak XXII, 240; tr. it. p. 113 (corsivi miei).

<sup>214</sup> Ivi, 244; tr. it. p. 116 (corsivi miei).

<sup>215</sup> Ivi, 193.

<sup>216</sup> Ivi, 200: «Was ist was die bewegende Kräfte der Materie zuerst und zwar dieser ihr Ganzes in Bewegung setzt?».

<sup>217</sup> È J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., pp. 56, 91, 129; tr. it. pp. 118, 163, 211 ad aver messo in evidenza la particolarità e unicità di questo termine, in relazione alla “passibilità” del pensiero alle Idee (in generale, all'assoluto) nel sublime.

<sup>218</sup> OP, Ak XXII, 200.

<sup>219</sup> Cfr. *supra*, la citazione corrispondente alla nota 165.

prosecuzione del brano identificherà con l'etere, ma che la prova dimostrerà essere appunto lo spazio realizzato; e, dall'altro, in quella «materia che limita se stessa secondo struttura e figura mediante le sue forze motrici»<sup>220</sup>, i.e. nei corpi<sup>221</sup>. Ora, il rapporto tra queste due “specie” di materia può essere chiarito in modo univoco. «La materia come soggetto di questa forma delle forze motrici», la materia che sta cioè “alla base” della determinazione fisica, «che noi vogliamo *momentaneamente (provvisoriamente)* chiamare calorico [*Wärmestoff*]]»<sup>222</sup>, ha infatti delle proprietà precise. Proprio come enunciava la definizione dell'inizio '98, è «una materia onnipenetrante rispetto ai corpi, sussistente per sé e agitante in modo incessante e uniforme tutte le parti dei corpi»<sup>223</sup>. In tal senso, essa è necessaria alla *Bildung*, alla loro “formazione”<sup>224</sup>, perché è ciò che li mette in movimento: il “soggetto”, per così dire, che, «*spogliato di tutte le proprietà positive*», in quanto «agitazione [...] in continua alternanza di attrazione e repulsione»<sup>225</sup>, “si muove” in essi. Il suo senso fisico, il suo ruolo *all'interno* della fisica, pertanto, non è mutato. Ma, a differenza di quanto sostenevano finora i tentativi “scientifici” di passaggio, «di essa ci si chiede, adesso, – precisa Kant – se una tale materia sia da considerare *non* come un *elemento ipotetico* per poter spiegare determinati fenomeni», siano essi la luce o il calore, la cristallizzazione o la coesione; bensì piuttosto «come un elemento cosmico reale e dato a priori dalla ragione [*als realer und a priori durch die Vernunft gegebener Weltstoff*], avente valore di principio di possibilità dell'esperienza», e nella fattispecie di principio dell'esperienza «del sistema delle forze»<sup>226</sup>. In quanto tale, in quanto dato a priori *dalla ragione*, esso dovrà essere suscettibile di una prova – e cioè deducibile dal movimento della ragione stessa. Dovrà pertanto esser incluso all'interno della sintesi costitutiva e della filosofia trascendentale. E, per quanto ciò non sia esplicito nel testo, dovrà, *potrà* essere “positivo” e servire “da base” per la determinazione fisica dei corpi proprio in virtù di questa posizione.

---

<sup>220</sup> Ivi, Ak XXI, 215; tr. it. p. 147.

<sup>221</sup> Kant aveva già definito in questo senso i corpi, in netta opposizione alla loro concezione matematica, ivi, 209; tr. it. p. 142.

<sup>222</sup> XXI, 215; tr. it. p. 147.

<sup>223</sup> Ivi, 216; tr. it. ibidem.

<sup>224</sup> Cfr. ibidem; tr. it. sg.

<sup>225</sup> Ivi, Ak XXII, 605; tr. it. p. 133. Sul fatto che l'etere, come materia *formlos*, deve essere «privato di tutte le altre proprietà», ridotto alla semplice esistenza, insiste anche la versione di prova dell'etere contenuta nello *Übergang 2*: ivi, Ak XXI, 224; tr. it. p. 154.

<sup>226</sup> Ivi, 216; tr. it. p. 147.

Seguendo infatti innanzitutto l'argomentazione di Kant nella prova dell'etere dello *Übergang 2*, e poi da questa eliminando i residui ancora "fisici", a servire da premessa della dimostrazione di un tale *Weltstoff* è in primo luogo l'impossibilità di uno spazio vuoto, del quale, dice Kant, «non può esserci alcuna esperienza, né alcuna inferenza circa l'oggetto di esso. Per essere istruito dell'esistenza di una materia ho bisogno *dell'influsso* di una materia sui miei sensi»<sup>227</sup>. A livello trascendentale, ho bisogno che un essere sia dato, che lo spazio sia *sentito, percepito*. Di modo che la *posizione*, la *Setzung* dello spazio stesso dovrà essere pensata come equivalente all'affermazione di un qualcosa, di «un elemento [*Stoff*], che designa semplicemente e pertanto *universalmente, l'esistenza* di una materia, senza le sue forze particolari»<sup>228</sup>. A questa materia, in quanto corrispondente alla mera affermazione dello spazio, potrò attribuire solo il carattere dell'agitazione. La potrò definire, appunto, soltanto come un *influsso* sulla sensibilità (sia che con ciò si intenda la sensibilità dell'io empirico, sia che con ciò si intenda la *Empfänglichkeit* del soggetto logico): in generale, soltanto come impressione. Ma ciò sarà comunque sufficiente a determinarla almeno «*als potentia*», come "potenzialità", *dinamica* o forza fondamentale *dello spazio stesso*, che, coincidente con il suo essere effettivo, «mantiene le altre forze motrici in una attività costante e dotata di *intensa efficacia* in tutti i luoghi»<sup>229</sup>. L'etere è con ciò provato: lo spazio è dimostrato essere «un tutto che, come tutto cosmico sussistente per sé e muoventesi internamente da se stesso, serve da base a tutte le altre materie mobili»<sup>230</sup>. Ma ciò è possibile, a sua volta, ribadisce Kant, soltanto perché «le intuizioni nello spazio e nel tempo sono solo forme», e come tali richiedono l'"ammissione" (o l'"immissione") di un *etwas*, d'un "qualcosa" «che renda possibile un'esistenza in generale, e in particolare anche quella della grandezza». Dal punto di vista trascendentale, dal punto di vista della semplice costituzione dell'esperienza, è questo il vero *nervus probandi*: che l'etere «non può essere assunto come meramente problematico perché designa anzitutto l'intuizione [il fatto, l'atto dell'intuizione], che altrimenti sarebbe vuota e senza percezione»<sup>231</sup>: che altrimenti *non sarebbe*. Con la conseguenza

---

<sup>227</sup> Ibidem; tr. it. *ivi* sg. (corsivo mio).

<sup>228</sup> *Ivi*, 217; tr. it. p. 148 (corsivi miei).

<sup>229</sup> Ibidem.

<sup>230</sup> *Ivi*, 216 sg.; tr. it. *ibidem*.

<sup>231</sup> *Ivi*, 217; tr. it. *ibidem*. Il corsivo nell'ultima citazione è mio.

che, volendo riassumere la prova, per farlo basterà fermarsi sulla delineazione e sulla sua insufficienza perché si dia la sua stessa operazione. E perciò – recuperando brevemente la nostra deduzione – sulla *presupposizione* dell’essere da parte della stessa costruzione matematica all’atto in cui è, opera. I.e. assume per estenderla la propria *posizione*.

“Purificando” il discorso critico, portando l’*Opus* all’interno dell’orizzonte problematico discusso nei §§10 e 13, il punto è che per la sintesi trascendentale è proprio il suo limite, *la sua sospensione* a rivelarsi produttiva. Proprio come nel caso dell’istituzione logica e della costruzione matematica, la prova dell’etere coincide con quello stesso *paralogismo* che abbiamo visto costituire la composizione. Per il nervus probandi individuato, non dice altro che *il fatto che* l’essere, lo spazio, quando è *dato*, è dato. In riferimento alla figurazione pura dello spaziotempo, nello specifico, non afferma che *il fatto* per cui non è possibile *delineare*, disegnare (*attivamente*) un *Anschauhen*, un intuire, senza con questo *porlo*. Senza *anticipare l’essere*: senza *muovere* da una posizione di pensiero ch’è trascendentalmente il movimento stesso, la sintesi, e *di qui*, dall’*effettività* dell’atto di giudizio che la delineazione *rende possibile*, estendere la coscienza nello spaziotempo. – Cosa che, è vero: a sua volta si limita a tradurre nella relazione tra la Foronomia e la Dinamica quella universale e logica tra l’Assioma dell’intuizione e l’Anticipazione della percezione. Ma che rispetto al movimento generale di costituzione dell’essere – dell’*essere*, è opportuno ribadirlo – ha adesso l’effetto di mostrare nel modo più evidente il senso della sensazione, e anzi di renderlo problema nella sua datità concreta, perché: *a.*, intanto, rivela come quella attraversi tutti i “livelli” della sintesi a priori in quanto posizione si direbbe quasi “verticale” della stessa. E, più ancora, *b.*, resa a priori la datità della materia che la prima *Critica* presupponeva, ha l’effetto di capovolgere adesso la *presupposizione* dell’esistenza, il *concetto* stesso di materia e di sensazione nella sua *anticipazione*; e di qui, dal concetto dell’atto del pensiero, trarre adesso tutte le determinazioni fisiche dell’esperire.

Entrambi questi risultati – bisogna dire – non sono nostri. Sono di Kant: del Kant degli *Übergänge* 3-5, che, sorpreso egli stesso dall’unicità della prova che ha prodotto<sup>232</sup>,

---

<sup>232</sup> Su questa unicità egli insiste a più riprese. Cfr. a mero titolo d’esempio ivi, 221; tr. it. p. 151 o ancora ivi, 241, 586 e 603. Volutamente mi limito qui a questi soli quattro *Übergänge* per non appesantire inutilmente la trattazione. Verranno riferiti solo singoli passaggi dagli altri, qualora ulteriormente integrativi o esplicativi.

riflette quasi ossessivamente su di essa. L'argomento centrale rimane lo stesso. Con lievi variazioni in base alla prospettiva più o meno fisica o più o meno trascendentale dei vari *Übergänge*, non fa che ripetere la prova fornita dallo *Übergang* 2: che l'etere esiste effettivamente perché è dato uno spaziotempo. Solo che – e questo è il dettaglio più importante – a mano a mano che rielabora questa dimostrazione, Kant inizia a portare alla luce tutti i suoi presupposti. Perché:

a. Da un lato, rispetto all'etere, si trova a dover prendere atto del fatto ch'esso è il paradosso di un pensiero, di *un'idea* (più volte Kant lo definisce un «*ens rationis*»<sup>233</sup>) che indica *l'esistenza stessa*. È appena il caso di notare che *ens rationis* vale qui come controparte degli *entia imaginationis* che sono lo spazio e il tempo<sup>234</sup>. È essenziale rilevare invece la presa di coscienza kantiana del fatto che si tratta della *posizione del pensiero*, della sua «*Wirklichkeit* (actualitas)»<sup>235</sup>, nella misura in cui essa si scopre essere *pensiero della posizione* stessa. «L'idea di questo materiale è ciò che anzitutto rappresenta lo spazio stesso (anche se indirettamente) come qualcosa di percepibile e come tutto incondizionato [...] in pro del sistema dell'esperienza»<sup>236</sup>.

b. Da un altro, perché, rilevata la semplice “formalità” della dimostrazione, Kant arriva finalmente a esplicitare il *paralogismo* della stessa sintesi a priori, almeno rispetto all'etere, nella misura in cui prende coscienza del fatto che esso non consiste che nell'enunciazione di una presupposizione e nella sua assunzione a anticipazione del presupposto stesso. La prova, scrive e ripete quasi ossessivamente, è solo «logica»<sup>237</sup>, «analitica»<sup>238</sup>: «condotta a priori, secondo il principio di identità»<sup>239</sup>. Essa non è, in fondo, che la stessa identità del pensare stesso, *la sua identificazione*. La conclusione la trae la Annotazione I allo *Übergang* 4: si tratta di «un giudizio empirico», che non enuncia

---

<sup>233</sup> Cfr. ad esempio ivi, XXII, 606; tr. it. p. 134; XXI, 231 o ivi; tr. it. p. 150, dove dello «spazio sensibile» in quanto «*Urstoff*», «materia originaria», viene detto «che esiste solo nel pensiero [*nur im Gedanken*]».

<sup>234</sup> Cfr. KrV A 290-292, B 346-348; tr. it. pp. 521-523.

<sup>235</sup> OP, Ak XXI, 226.

<sup>236</sup> Ivi, 553.

<sup>237</sup> Ivi, 583.

<sup>238</sup> Ivi, 549; tr. it. p. 157.

<sup>239</sup> La citazione riportata nel testo si trova, letteralmente, ivi, 226 (il corsivo è mio), ma formule simile si trovano, oltre che in corrispondenza degli aggettivi citati nelle note precedenti, un po' ovunque, negli *Übergänge*. Moltiplicare i riferimenti mi sembra inutile. Rinvio soltanto, in aggiunta, a XXI 241, dove la prova è detta procedere «analiticamente, secondo la qualità (identità)», mentre la prova sintetica, “estensiva”, è riferita alla quantità.



che *la datità* dell'esperienza, a cui dev'essere riconosciuta «la prerogativa di un'affermazione valida a priori»<sup>240</sup>.

c. Ma, da un altro ancora, proprio perché non può fare a meno di mettere insieme entrambi i punti precedenti (entrambi gli “effetti” che notavamo alla fine della riconduzione della prova dell'etere alla nostra deduzione), è costretto a registrare che «*l'unità logica*, che si riferisce all'universale, viene qui *identificata* all'*unità reale*, che si riferisce al tutto della materia»<sup>241</sup> – e in tal modo a recuperare quello schematismo del Giudizio che abbiamo visto coincidere con la sua posizione a *Empfänglichkeit*, con la sua “sensibilizzazione”, riferendolo finalmente alla teoria dell'autoaffezione della prima *Critica*.

Il risultato di questo percorso di pensiero è l'evoluzione successiva dell'*Opus*, che, attraverso quei frammenti che abbiamo citato rispetto all'anticipazione, porta alla *Selbstsetzungslehre*, alla teoria del fenomeno di fenomeno e al ripensamento in senso “universale” dell'idealismo. Dalla prova dell'etere contenuta nello *Übergang* 8 – che riconduce quest'ultimo all'affezione e determina la materia stessa come una forma di *selbsttätigkeit*, di spontaneità o di auto-attuazione<sup>242</sup>: «non da quando comincia il movimento, bensì da quando *io* inizio il movimento [...] è ciò che dev'esser domandato»<sup>243</sup> – Kant è portato infatti a reinterpretare l'intero processo esperienziale che, “verso il basso”, è stato costretto a far “precipitare” nell'etere, come anticipazione della materia stessa. A tal riguardo, è necessario dare ragione a Förster: solo nella *Selbstsetzungslehre* è ottenuta la soluzione del problema dello iato perché solo in essa si trova l'esplicitazione del passaggio dall'unità logica all'unità reale; solo in essa si può comprendere come la posizione del pensiero sia contenuta nel pensiero della posizione<sup>244</sup>. – Ma per noi, in conclusione, questo è ininfluenza.

A prescindere infatti dall'evoluzione storica dell'*Opus*; a prescindere dal movimento autopositivo del pensare (che abbiamo già chiarito nello scorso paragrafo confrontandoci con Beck e che per essere davvero approfondito, ci costringerebbe a un ritorno sulla

---

<sup>240</sup> Ivi, 230

<sup>241</sup> Ivi, 241.

<sup>242</sup> Cfr. nel complesso ivi, 550 sg. Sulla “spontaneità” della materia insisteva però, va detto, già lo *Übergang* 2: cfr.

<sup>243</sup> Ivi, 221; tr. it. p. 152 (corsivo mio).

<sup>244</sup> Cfr. E. FÖRSTER, *Kant's Final Synthesis*, cit., pp. 75-116.

*Critica della ragion pura* che per il nostro discorso è irrilevante), *nel contesto della nostra deduzione*, è essenziale infatti fare il percorso inverso. Tornare dall'etere "alla fisica" e al sistema delle forze, e da qui alla costruzione pura e all'istituzione logica medesima. Perché se, da una parte, occorre dimostrare come effettivamente porre l'etere risulti sufficiente a determinare fisicamente l'esperienza (il fatto che il problema si sposti progressivamente, per Kant, a livello trascendentale impedisce all'*Opus* di arrivare a una discussione esplicita di questa questione) – dall'altra, nell'economia del nostro lavoro, è necessario mettere alla prova l'utilità della prova dell'etere rispetto alle questioni in sospeso recuperate all'inizio di questo paragrafo.

Ora, nel complesso della nostra deduzione dell'esperienza, ciò equivale a dire che la posizione per la sensazione di uno spazio realizzato o ipostatizzato deve dimostrare com'è che si dà fisicamente il condensarsi degli oggetti. Deve produrre ancora quell'"elemento di differenziazione", quella prima e in senso proprio originaria distinzione che era presupposta e dalla stessa posizione della Dinamica, e dalla conclusione dell'istituzione logica oggettiva dell'esperienza. Ancora, se le formulazioni appena date non fossero ritenute sufficienti, vuol dire che l'etere deve riuscire a affermarsi come quel «primo principio» che "causa" «la produzione di un corpo»<sup>245</sup> con la sua semplice presenza. Cosa che, per le prove ricostruite, in primo luogo, è deducibile se si recupera, posta la semplice esistenza, il fatto che l'esistere non è che *Einfluss*, e lo *Einfluss* è *Agitation*. È movimento, alterazione, presupponevano già gli *Anfangsgründe* stessi: i.e quella modificazione che per la sintesi è la sua propria attuazione, il suo stesso esistere<sup>246</sup>. Ma che, in secondo luogo, in tanto si può pensare costituire ancora una differenza, in quanto *l'effettività*, *l'efficacia*, la *Wirksamkeit* dello stesso atto sintetico è anticipata e assunta dalla sintesi che si apre a orizzonte appunto *come ipostasi*. Come lo *Stoff*, come la *materia* da cui il pensiero era provocato a esercitarsi nella prima *Critica* e che esso produceva come proprio risultato<sup>247</sup>. E cioè, appunto, – per recuperare quella che è forse, fisicamente, la definizione più importante dell'etere – in quanto movimento generale del pensiero

---

<sup>245</sup> OP, Ak XXI, 231.

<sup>246</sup> Cfr. *supra*, §12.

<sup>247</sup> Ancora una volta, cfr. al riguardo l'incipit di M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 17-22.

attraverso cui «l'inerenza», la semplice relazione logica di congiunzione, *la sintesi*, è «pensata come sussistenza»<sup>248</sup>.

Lo spazio percepibile, questo il punto decisivo, in quanto «effetto»<sup>249</sup> che «l'intelletto esercita sul soggetto passivo, di cui pure è una facoltà»<sup>250</sup>, non è una semplice estensione. Per la sua datità, è una *Erschütterung*: più che una “vibrazione”, un *trauma*, una *scossa* che attraversa o “percorre il luogo” per tutta (e proprio per) la sua estensione<sup>251</sup>. È l'*Unterschied*, la differenza in primo luogo matematica che la costruzione presupponeva dinamicamente per estendere la propria posizione nella delineazione – ma che per la sua stessa *datità* si rivela essere *dinamica* e positiva di una forza originaria coincidente allo spazio stesso. La quale, a sua volta, essendo il risultato del Giudizio, la *passione* del giudizio da parte di se stesso, la sua *Empfänglichkeit*, dovrà essere costituita secondo i suoi modi e anzi prodotta sulla base delle direzioni in cui questo anticipa la propria posizione; con ciò ottenendo finalmente la posizione del sistema delle forze all'interno della sintesi del tempo e della costituzione dell'oggetto in senso matematico; e per esso il compimento della posizione dell'oggettività a oggetto iniziata nella costruzione pura.

Commentando l'ultimo foglio dell'*Oktaventwurf*, citavamo una domanda di Kant che lasciavamo in sospeso, annunciando soltanto che sarebbe servita a tornare alla nostra deduzione: «non è piuttosto ogni calore un mero stato dell'estensione [*der Ausdehnung*] e della reciproca attrazione per vibrazione [*Anziehung durch Erschütterung*]?»<sup>252</sup>. Questa domanda può valere come conclusione perché in essa è riassunta come problema la “dinamica” dell'esperienza stessa. Quella *della natura*, vale a dire, che si fa forza, δύναμις o, in sé, energia, nel momento in cui l'orizzonte logico della coscienza è tracciato nella sua estensione *durch die Erschütterung*: per il trauma a cui in ogni istante deve esser riferita la coscienza stessa nella propria istituzione.

---

<sup>248</sup> OP, Ak XXI, 525.

<sup>249</sup> KrV B 152; tr. it. p. 269.

<sup>250</sup> Ivi, B 153; tr. it. p. 271.

<sup>251</sup> Cfr. un'importante nota a margine dello *Übergang* 4, OP, Ak XXI, 231, che non traducono né Mathieu né Forster-Rosen: «Lo spazio stesso come complesso universale delle forze motrici della materia è oggetto [*Objekt*] (della possibilità) dell'esperienza perché non può essere vuoto, ma, in se stesso, in ogni suo punto deve essere nel proprio luogo movente e mosso».

<sup>252</sup> Ivi, XXI, 411 sg.

## BIBLIOGRAFIA

- ACHELLA S., *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019.
- ADICKES E., *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Reuther & Reichard, Berlin 1920.
- ADINOLFI M., *Infinito*, in AA.VV., *Nova theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvechi, Roma 2021, pp. 128-141.
- *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, ESI, Napoli 1994.
- ADORNO T.W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1966; tr. it. *Dialettica negativa*, di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004.
- AGAMBEN G., *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022.
- ALLISON H.E., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford University Press, New York 2011.
- *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- *Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, New Haven-London 2004.
- ALVAREZ J.R., *The Underlying Structure of Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in G. FUNKE E T.M. SEEBOHM (a cura di), *Proceedings of the Six International Kant Congress (1985)*, vol. II.2, University Press of America, Washington 1989, pp. 46-64.
- AMOROSO L., *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al §34 di Sein und Zeit di M. Heidegger*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III, 4, 1976, pp. 1263-1275.
- APORTONE A., *Kant et le pouvoir réceptif. Recherches sur la conception kantienne de la sensibilité*, l'Harmattan, Paris 2014.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. con testo greco a fronte di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>6</sup>.
- *Fisica*, tr. it. con testo greco a fronte di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995; tr. it. con testo greco a fronte di R. Radice, Bompiani, Milano 2011; tr. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1968.

- *L'anima*, tr. it. con testo greco a fronte di G. Movia, Bompiani, Milano 2014<sup>6</sup>.
  - *Metafisica*, tr. it. con testo greco a fronte di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017; tr. it. con testo greco a fronte di M. Zanatta, BUR, Milano 2011<sup>2</sup>.
  - *Topici*, tr. it. con testo greco a fronte di A. Fermani, in ID., *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 1079-1643.
- ASMUTH C. (a cura di), *Kant und Fichte – Fichte und Kant*, «Fichte-Studien», 33, 2009.
- ASSUNTO R., *Libertà e fondazione estetica. Quattro studi filosofici*, Bulzoni, Roma 1975.
- BARBARAS R., *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, Paris 2015.
- BAUSOLA A., *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1960.
- BECK J.S., *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*, vol. III, *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*, Hartknock, Riga 1796, rist. anastatica Minerva, Frankfurt a.M 1975.
- BEISER F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge-London 1987.
- BENJAMIN W., *Briefe*, vol. I, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1978; tr. it. (parziale) *Lettere 1913-1940*, di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978.
- *Sul concetto di storia*, edizione critica con testo tedesco a fronte a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.
  - *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 157-170; tr. it. *Sul programma della filosofia futura*, di A. Marietti Solmi, in ID., *Opere complete*, vol. I, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, pp. 329-341.
  - *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 203-430; tr. it. *Origine del dramma barocco tedesco* di A. Barale, Roma 2018.
- BENNETT J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, New York 2016.
- BENOIST J., *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Paris 1996.
- BERTI E., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Morcelliana, Brescia 2012.

- BERTINETTO A., *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima Logica trascendentale di J.G. Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli 2001.
- BODEI R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014<sup>2</sup>.
- *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, «Aut Aut», 189-190, 1982, pp. 165-184.
- BOFFI G., *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della Grundlage di J.G. Fichte*, Saggio introduttivo a J.G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, pp. 7-113.
- BRANCA A., *Determinazione e identità. Dal concetto aristotelico di potenza*, in ID. (a cura di), *Possibilità. Dell'uomo e delle cose*, Inschibboleth, Roma 2017, pp. 11-35.
- *From the first to the third Critique. Judgment sensible position and Kant's concept of Zweckmäßigkeit*, «Aisthesis», 14, 2021 (2), pp. 55-64.
  - *Il passaggio all'intuizione. Hegel, Kant e il problema della sensazione*, «Quaderni di Inschibboleth», 13, 2020, pp. 29-45.
  - *L'estetica denaturata. J.-F. Lyotard e le Lezioni sull'Analitica del sublime*, Introduzione a J.-F. LYOTARD, *Lezioni sull'Analitica del sublime*, tr. it. di A. Branca, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 11-41.
- BRANDT R., *Eine neue aufgefundene Reflexion Kants «Vom inneren Sinne» (Loses Blatt Leningrad 1)*, in R. BRANDT, W. STARK (a cura di), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Kant-Forschungen*, Bd. I, Meiner, Hamburg 1987, pp. 1-30; tr. it. I. KANT, *Sul senso interno (Loses Blatt Leningrad 1)*, di L. Fonnesu e C. La Rocca, «Studi kantiani», IV, 1991, pp. 128-133.
- CACCIARI M., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 2008<sup>3</sup>.
- *Kant e la fondazione ideologica dell'estetica*, «Angelus Novus», 8, 1966, pp. 1-57.
  - *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.
- CAMPO A., *Logica della sensazione, logica dell'origine: Kant e l'estetica superiore delle Anticipazioni della percezione*, «Quaderni di Inschibboleth», 13, 2020, pp. 47-69.
- CARCHIA G., *Kant e la verità dell'apparenza*, a cura di G. Garelli, Ananke, Torino 2006.
- *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2009.

- *Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin*, in L. BELLOI, L. LOTTI (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 181-190.
- CASSIRER E., *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1999.
- *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II.3, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1971<sup>5</sup>.
  - *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G.A. De Toni, Castelvechi, Roma 2016.
- COHEN H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Harrwitz und Grossmann, Berlin 1871; tr. it. *La teoria kantiana dell'esperienza*, di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990.
- CORRIERO E.C., *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012.
- COSTA V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- COURTINE J.-F., *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, tr. it. di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1998.
- *Les "Recherches Logiques" de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être*, in ID. (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, pp. 7-31.
- CROCI F., *Dell'Uno e dei molti. Henologia e henofania da Platone a Schelling*, Le Lettere, Firenze 2016.
- *Drammatiche della visione. Fichte e l'esperienza dell'Assoluto*, «Quaderni di Inschibboleth», 9, 2018, pp. 49-69.
  - *L'immanenza immaginata. Il circolo tra posizione e riflessione nella Wissenschaftslehre 1813*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2018 (1), pp. 143-153.
- DASTUR F., *Heidegger. La question du Logos*, Vrin, Paris 2007.
- DELEUZE G., *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 2004<sup>3</sup>.
- DERRIDA J., *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978.
- DESCARTES R., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 659-1417.
- DESIDERI F., *Il passaggio estetico. Saggi kantiani, il melangolo*, Genova 2003.

- *La misura del sentire. Per una riconfigurazione dell'estetica*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
  - *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980.
  - *Walter Benjamin e la percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*, Morcelliana, Brescia 2018.
- DIELS H., KRANZ W., *I presocratici*, tr. it. a cura di G. Reale, Giunti, Milano 2017
- DILTHEY W., *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in W. DILTHEY, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 228-276.
- DI GIOVANNI G., HARRIS H.S. (a cura di), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2000<sup>2</sup>.
- DI TOMMASO G.V., *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, ESI, Napoli 1995.
- DONÀ M., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.
- *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino 1992.
- DRECHSEL P., *Immanuel Kant als Quantenphilosoph. Eine neue Sichtweise des Opus postumum*, Amazon Createspace PoD, 2016.
- DUQUE F., *Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile*, «Il Pensiero», XXXIII, 1-2, 1993, pp. 11-31.
- DUMONT A., *Le monde à l'envers selon Hegel. Réflexion sur la «scène» de l'entendement dans la Phénoménologie de l'esprit*, «Phantasia», 2015 (2), pp. 1-33.
- *Le Néant et le pari du possible. Puissances de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin)*, Hermann, Paris 2020.
- DÜSING K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn 1986<sup>2</sup>.
- *Schellings Genieästhetik*, in A. GETHMANN-SIEFERT (a cura di), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988, vol. I, pp. 193-213.
- EDWARDS J., SCHÖNFELD M., *Kant's Material Dynamics and the Field View of Physical Reality*, «Journal of Chinese Philosophy», 32, 2006, pp. 109-123.



- EINSTEIN A., *La relatività e il problema dello spazio*, in ID., *Relatività: esposizione divulgativa*, a cura di B. Cermigniani, Bollati Boringhieri, Milano 1967, pp. 294-313.
- *Lo spazio, l'etere, il campo*, in A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo – La teoria della relatività*, tr. it. di R. Valori, Newton Compton, Roma 1999<sup>7</sup>, pp. 80-95.
- ESPOSITO C., *Heidegger e Kant: 1919-1929 un'ipotesi di lettura*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», XXII, 1979, pp. 221-248.
- ESPOSITO R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- FABRIS A., *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, «Teoria», 1, 1987, VII, pp. 105-129.
- FALDUTO A., *Il "costruttivismo kantiano" in teoria morale*, «Studi kantiani», 2007, 20, pp. 53-72.
- FERRARIN A., *Com'è possibile comprendere i giudizi sintetici a priori?*, in L. AMOROSO ET AL. (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 395-414.
- *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, «Kant-Studien», 86, 1995, pp. 131-174.
  - *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.
  - *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015.
- FILIERI L., *Natura e funzione delle idee trascendentali*, «Con-textos kantianos», 7, 2018, pp. 393-409.
- *Sintesi e giudizio. Studio su Kant e Jakob Sigismund Beck*, ETS, Pisa 2020.
- FÖRSTER E., *Die Bedeutung von §§76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», Pt. I, 56, 2002 (2), pp. 169-190; Pt. II, 56, 2002 (3), pp. 321-345.
- *Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus postumum*, in G. MACDONALD ROSS-T. MCWALTER (a cura di), *Kant and his Influence*, Continuum, New York-London 2005, pp. 146-169.
  - *Introduction a I. KANT, Opus postumum*, tr. ingl. di E. Förster e M. Rosen, Cambridge University Press, Cambridge-London 1993, pp. XV-LV

- *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000.
  - *Reply to Friedman and Guyer*, «Inquiry», 46, 2003 (2), pp. 228-238.
- FRAISOPI F., *Adamo sulla sponda del Rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Armando, Roma 2005.
- FRANK M., *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 293-352.
- *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg&Sellier, Torino 2010.
- FRANZINI E., *Lyotard come diavolo? Note per un'introduzione*, Introduzione a J.-F. LYOTARD, *Discorso, figura*, tr. it. di F. Mazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 9-31
- FREUD S., *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in S. FREUD, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Imago, London 1946, vol. X, pp. 125-136; tr. it. *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 353-361.
- FRIEDMAN M., *Eckart Förster and Kant's Opus postumum*, «Inquiry», 46, 2003 (2), pp. 215-227.
- *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge-London 1992.
  - *Kant's Construction of Nature. A reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, New York 2013.
- FUCHS E., *Einleitung*, a J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K.Chr.F. Krause 1798/1799*, a cura di E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1994<sup>2</sup>, pp. IX-XXXIV.
- GADAMER H.-G., *I sentieri di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin, Marietti, Genova 1987.
- GARRONI E., *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio di Kant*, Unicopoli, Milano 1998<sup>2</sup>.
- *Kant e il principio di determinazione del giudizio estetico*, «Paradigmi», 19, 1989, pp. 7-19.
  - *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.

- GARRONI E., HOHENEGGER H., *Introduzione a I. KANT, Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, pp. XI-LXXX.
- GEORGE R., *Vorstellung and Erkenntnis in Kant*, in M.S. GRAM (a cura di), *Interpreting Kant*, University of Iowa Press, Iowa 1982, pp. 34-38.
- GODDARD J.-C., (a cura di), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1999.
- *Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte*, in ID. (a cura di), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1999, pp. 55-75.
- GOETHE J.W., *Faust*, tr. it. con testo tedesco a fronte di F. Fortini, Mondadori, Milano 1994.
- GOLDBERG S.C. (a cura di), *The Brain in a Vat*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- GORIA G., *Il fenomeno e il rimando. Sul fondamento kantiano della finitezza della ragione umana*, ETS, Pisa 2014.
- *Kant e il fondamento cercato del sapere. A partire dalla polemica con Eberhard*, «Estudos Kantianos», 3 (1), 2015, pp. 127-138.
  - *La filosofia e l'immagine del metodo*, Inschibboleth, Roma 2021.
- GRIFFERO T., *L'estetica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- GUYER P., (a cura di), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Boston 1998.
- *Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Förster's Kant's Final Synthesis*, «Inquiry», 46 (2), 2003, pp. 195-214.
  - *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
  - *Kant's Intentions in the Refutation of Idealism*, «The Philosophical Review», XCII, 1983, pp. 329-383.
- HALL B.W., *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus postumum*, Routledge, New York-London 2015.
- HAWKING S., MLODINOW L., *Il grande disegno*, tr. it. di T. Cannillo, Mondadori, Milano 2012.
- HEIDEMANN D.H. (a cura di), *Kant and Neo-Kantianism*, «Kant Yearbook», 12, 2020.

- HELD K., *Heidegger e il principio della fenomenologia*, «Aut Aut», 223-224, 1988, pp. 88-110.
- HENRICH D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, a cura di D.S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge-London 2003.
- *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in E. FÖRSTER (a cura di), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford University Press, Stanford 1989, pp. 29-46.
  - *Kontellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.
  - *La prova ontologia dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, tr. it. di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983.
  - *The Unity of Reason. Essays in Kant's Philosophy*, a cura di R.L. Velkley, Harvard University Press, Cambridge-London 1994.
- HERDER J.G., *Metacritica. Passi scelti*, tr. it. di I. Cubeddu, L. Formigari, I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993.
- HOGREBE W., *Per una semantica trascendentale*, tr. it. di G. Banti, Officina, Roma 1979.
- HÖLDERLIN F., *Urtheil und Seyn*, in ID., *Sämtliche Werke*, 8 voll., a cura di F. Beissner, vol. IV.1, Kohlhammer, Stuttgart 1961, pp. 216 sg.; tr. it. *Giudizio ed essere*, in ID., *Scritti di estetica*, di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1996, pp. 52 sg.
- HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, Nijhoff, Den Haag 1950, vol. I, a cura di S. Strasser, pp. 1-183; tr. it. *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia 2017.
- HYPPOLITE J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.
- *Logica ed esistenza*, tr. it. con testo francese a fronte di S. Palazzo, Bompiani, Milano 2017.
- IACONA A., PAGANINI E. (a cura di), *Filosofia del linguaggio*, Cortina, Milano 2003.
- ILLETTERATI L., *Logica dell'apparenza e logica della realtà. L'articolazione del concetto di ragione tra Kant e Hegel*, «Polemos», 2016 (1), pp. 13-74.
- *Pensiero e realtà. Sul problema della giustificazione della razionalità della natura in Hegel*, in L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (a cura di), *Critica della*

- ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 241-261.
- IVALDO M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983.
- *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- JABÈS E., *Il libro delle interrogazioni*, tr. it. con testo francese a fronte di A. Folin, Bompiani, Milano 2015.
- KAULBACH F., *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, «Kant-Studien», 54 (1), 1963, pp. 3-16.
- KOSELLECK R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995<sup>3</sup>; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, di A. Marietti Solmi, CLUEB, Bologna 2007.
- KRINGS H., *Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur*, in J. STAGL (a cura di), *Aspekte der Kulturosoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem*, Reimer, Berlin 1982, pp. 341-351.
- *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in R. HECKMANN, H. KRINGS, R.W. MEYER (a cura di), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1985, pp. 111-128.
- KRONER R., *Da Kant a Hegel*, 2 voll., vol I, *Dalla critica della ragione alla filosofia della natura*; vol. II, *Dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito*, tr. it. di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia vol. I 2020, vol. II 2021.
- LAUTH R., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996.
- *La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir*, in I. RADRIZZANI (a cura di), *Fichte et la France*, vol. I, Beauchesne, Paris 1997, pp. 35-62.
  - *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, Guida, Napoli 1986.
- LA ROCCA C., *Chi è lo Zarathustra di Kant? Filosofia trascendentale e saggezza tra la Critica della ragion pura e l'Opus postumum*, in AA.VV., *Kant e l'«Opus postumum»*, IEPI, Pisa-Roma 2001, pp. 35-62.
- *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.

- *Introduzione* a I. KANT, *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, di C. La Rocca, Giardini, Pisa 1994, pp. 1-54.
  - *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.
  - *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990.
- LACHTERMAN D.R., *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge New York-London 1989.
- LANGER S.K., *An Introduction to Symbolic Logic*, Dover, New York 1967<sup>3</sup>.
- LEHMANN G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin 1969.
- *Zur Problemanalyse von Kants Nachlaßwerk*, «Il Pensiero», VI, 1961, pp. 5-27, 137-163; tr. it. *Analisi del problema dell'Opus postumum di Kant*, di A. Cantoni, ivi, pp. 117-136, 238-260.
- LEIBNIZ G.W., *Monadologia*, tr. it. a cura di S. Cariatì con testo originale a fronte, Bompiani, Milano 2014<sup>5</sup>.
- LONGUENESSE B., *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris 2015<sup>2</sup>.
- *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, PUF, Paris 1993; tr. ing. *Kant and the Capacity to Judge*, di C.T. Wolfe, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2000<sup>2</sup>.
- LORINI G., *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I corsi di metafisica (1762-1795)*, ETS, Pisa 2017.
- LUGARINI L., *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973.
- *L'orizzonte linguistico del sapere in Aristotele e la sua trasformazione stoica*, «Il Pensiero», VIII, 3, 1963, pp. 327-351.
  - *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano-Messina 1950.
  - *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della Logica*, Guerini, Milano 1998.
  - *Tempo e concetto. La comprensione hegeliana della storia*, ESI, Napoli 2004.
- LYOTARD J.-F., *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971; tr. it. *Discorso, figura* di F. Mazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- *Judicieux dans le différend*, in J.-F. LYOTARD (a cura di), *La Faculté de Juger*, Minuit, Paris 1985, pp. 195-236.

- *Le différend*, Minuit, Paris 1984; tr. it. *Il dissidio*, di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.
  - *Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger*, § 23-29, Kliencksieck, Paris 2015; tr. it. *Lezioni sull'Analitica del sublime*, a cura di A. Branca, Mimesis, Milano-Udine 2021.
  - *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986; tr. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, di F. Mariani Zini, Guerini, Milano 1989
  - *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988; tr. it. *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, di E. Raimondi e F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 2015<sup>2</sup>.
  - *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Paris 1990; tr. it. *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, di A. Ceccaroni, il Mulino, Bologna 1992.
- MANGANARO P., *Introduzione a I. KANT, I progressi della metafisica*, tr. it. di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 11-58.
- MARCUCCI S., *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di C. La Rocca, ETS, Pisa 2010.
- *Studi kantiani I. Kant e la conoscenza scientifica*, Fazzi, Lucca 1988.
- MARQUET J.-F., *Kant et l'inconditionné*, in J.-C. GODDARD (a cura di), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1999, pp. 9-20
- MARSHALL C., *Kant and Spinoza*, in Y.Y. MELAMED (a cura di), *A Companion to Spinoza*, Blackwell, Hoboken 2021, pp. 517-526.
- MASSOLO A., *Introduzione alla Analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946.
- MATHIEU V., *Introduzione a I. KANT, Opus postumum*, tr. it. (parziale) di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>2</sup>, pp. 3-57.
- *Intuizioni kantiane dell'«Opus Postumum» e la fisica contemporanea*, in AA.VV., *Kant e l'«Opus Postumum». Convegno della società italiana di studi kantiani*, IEPI, Pisa-Roma 2001, pp. 15-33.
  - *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- MCCALL J.L., *Metaphysical Foundations and Ponderomotive Nature*, «Kant-Studien», 96, 2005 (3), pp. 269-311.
- MELANDRI E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

- MENNE A., *Die kantische Urteilstafel im Lichte der Logikgeschichte und der modernen Logik*, «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 20 (2), 1989, pp. 317-324.
- MOISO F., «*Fare la natura*». *La filosofia della natura di Schelling*, in C. TATASCIORE (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Guerini, Milano 2000, pp. 25-41.
- *Introduzione* a J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986, pp. 9-37.
  - *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.
  - *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990.
- MULSOW M., STAMM M. (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.
- NANCY J.-L. (a cura di), *Du sublime*, Belin, Paris 1988.
- NASONE PUBLIO OVIDIO, *Le metamorfosi*, di G. Faranda Villa, BUR, Milano 2008.
- NEWTON I., *Principi matematici della filosofia naturale*, tr. it. di A. Pala, UTET, Torino 1965.
- NUZZO A. (a cura di), *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, London-New York 2010.
- “*Idee*” bei Kant und Hegel, in C. FRICKE, P. KÖNIG, T. PETERSEN (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1995, pp. 81-120.
  - *Sensibility in Kant and Herder’s Metakritik*, in M. HEINZ (a cura di), *Herders Metakritik. Analysen und Interpretationen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, pp. 17-42.
- ONNASCH E.-O., *Schelling als Vollender Kants und Kant als objectiver Idealist*, in V. ROHDEN ET. AL. (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 5, De Gruyter, Berlin-New York 2008 pp. 367-378.
- PAREYSON L., *Estetica dell’idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, a cura di U. Perone, Mursia, Milano 2005.
- *Estetica dell’idealismo tedesco. II. Fichte e Novalis*, a cura di G. Garelli e F. Vercellone, Mursia, Milano 2014.



- *Estetica dell'idealismo tedesco III. Goethe e Schelling*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 2003, pp. 269-281.
  - *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di C. Ciancio, Mursia, 2016<sup>2</sup>.
- PECERE P., *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari 2009.
- PHILONENKO A., *L'Œuvre de Kant*, vol. I, *La philosophie critique*, Vrin, Paris 2003<sup>5</sup>.
- PICHÉ C., *Kant and the Problem of Affection*, «Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy», VIII, 2, 2004, pp. 275-297.
- PLATONE, *Parmenide*, tr. it. di F. Ferrari, BUR 2017<sup>6</sup>.
- PRADELLE D., *Cinquième Méditation Cartésienne. 1<sup>re</sup> Partie (§§42-48)*, in J.-F. LAVIGNE (a cura di), *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*, Vrin, Paris 2016, pp. 135-174.
- POGGI S., *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, il melangolo, Genova 2006, pp. 41-53.
- POLLOK K., *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Eine Kritischer Kommentar*, Meiner, Hamburg 2001.
- PUTNAM H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1981.
- RAMETTA G., *Introduzione a J.G. FICHTE, Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, tr. it. di G. Rametta, Guerini, Milano 1999, pp. 53-88.
- *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.
- RIEDEL M., *Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 2, 1982, pp. 1-15.
- ROCKMORE T., *German Idealism as Constructivism*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2016.
- RORTY R. (a cura di), *The Linguistic Turn. Essays in philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1992<sup>2</sup>.
- ROVELLI C., *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014.
- RUGGIU L., *Tempo, coscienza ed essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Paideia, Brescia 1970.

- SALA L., *Systematicity, Purposiveness, Necessity: from the transcendental deduction of the ideas to the transcendental deduction of the principle of purposiveness of nature*, «Aisthesis», 14, 2021 (2), pp. 41-53.
- SCARAVELLI L., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.
- *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1980.
  - *Scritti kantiani*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol. II, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- SCHÄFER L., *Kants Metaphysik der Natur*, De Gruyter, Berlin 1966.
- SCHILLER F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, in *Schillers Werke*, Nationalausgabe, a cura di J. Petersen et al., Böhlau, Weimar 1943 s., vol. XX, pp. 309-412; tr. it. *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007.
- SCHNELL A., *L'effondrement de la nécessité*, Millon, Grenoble 2015.
- *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble 2009.
- SCHOLEM G., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, tr. it. di M. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano 2008.
- SCHOLZ H., *Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit*, «Kant-Studien», 29, 1924, pp. 21-69.
- SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, vol. II, a cura di A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972<sup>3</sup>; tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2010<sup>2</sup>.
- SCHULTZ J., *Rezension der Institutiones Logicae et Metaphysicae des Herrn Prof. Ulrich*, «Allgemeine Literatur-Zeitung», 1785 (4), n. 295, pp. 297-299.
- SEUBERT H., *La logica come domanda sulla verità negli anni di Marburgo*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, il melangolo, Genova 2006, pp. 259-291.
- SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010<sup>3</sup>.
- *Tautótēs*, Adelphi, Milano 2009<sup>2</sup>.
- SGARBI M., *Kant e l'irrazionale*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

- SIANI A.L., *I limiti dell'umano. Osservazioni su Kant e l'intuizione intellettuale*, «Studi kantiani», XXIII, 2010, pp. 57-75.
- SIMMEL G., *Cos'è per noi Kant?*, tr. it. di F. Valagussa, Castelvechi, Roma 2016.
- *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
  - *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, tr. it. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopoli, Milano 1999<sup>2</sup>.
- SINI C., *I "sogni di un visionario" e l'idea di filosofia nel Kant precritico*, «Il Pensiero», XI, 1966, pp. 58-76.
- SPAVENTA B., *Della nazionalità nella filosofia* in ID., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2009, pp. 1175-1200.
- STRAWSON P.F., *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford University Press, New York 1997.
- SZONDI P., *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, «Aut Aut», 189-190, 1982, pp. 10-24.
- TATASCIORE C., *Introduzione a F.W.J. SCHELLING, Criticismo e idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, tr. it. di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. V-XXVI.
- TIEMMERMANN J., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, New York 2007.
- TILLIETTE X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris 1987.
- *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, tr. it. di G. Losito rivista da F. Tomatis, Morcelliana, Brescia 2001.
  - *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1992.
- TONELLI G., *Die Voraussetzungen zur kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*, in F. KAULBACH, J. RITTER (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 134-158.
- TUPPINI T., *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005.
- TUSCHLING B., *Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum*, in AA.VV., *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, pp. 105-145.

- *Kants* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft und das Opus postumum, in G. PRAUSS (a cura di), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, pp. 175-191.
  - *Übergang: von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants* Opus postumum, in H.F. FULDA, J. STOLZENBERG (a cura di), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg 2001, pp. 128-170.
- VALAGUSSA F., *Edipo e la logica trascendentale. Fichte e il tragico*, in ID. (a cura di), *Il tragico nell'idealismo tedesco*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 109-131.
- *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020.
  - *Individuo e Stato. Itinerari kantiani ed hegeliani*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
  - *Kant per Simmel*, Introduzione a G. SIMMEL, *Cos'è per noi Kant?*, tr. it. di F. Valagussa, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 11-19.
  - *L'arte del genio. Note sulla terza Critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
  - *Lo spirito sfiduciato. Stupidità soggettiva e intelligenza oggettiva*, «Aisthesis», 14 (1), 2021, pp. 109-115.
- VAN CLEVE J., *Problems from Kant*, Oxford University Press, New York 1999.
- *Substance, Matter and Kant's first Analogy*, «Kant-Studien», 70, 1979, pp. 149-161.
- VERRA V., «Costruzione», *scienza e filosofia in Schelling*, in AA.VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 120-136.
- *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di Filosofia, Torino 1957.
- VETÒ M., *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, 2. voll. vol I, Millon, Grenoble 1998; vol. II, 2000.
- VITIELLO V., *Alla radice dell'intenzionalità. Husserl e Heidegger*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, il melangolo, Genova 2006, pp. 127-154.
- *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005.
  - *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995.
  - *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.
  - *Dialogando con Heidegger: Mondo tempo ipseità*, in AA.VV., *Il destino dell'io*, a cura di G. Severino, il melangolo, Genova 1994, pp. 121-150.

- *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994.
  - *Ethos ed Eros in Hegel e Kant*, ESI, Napoli 1984.
  - *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997.
  - *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa 2009.
  - *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Argalia, Urbino 1976.
  - *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit. Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inschibboleth, Roma 2021.
  - *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.
  - *L'ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013.
  - *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
  - *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983.
- VLEESCHAUWER H.-J. DE, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3. voll., Leroux, Paris 1934-1937.
- *L'evoluzione del pensiero di Kant*, tr. it. di A. Fadini, Laterza, Roma-Bari 1976.
- VOLPI F., “Comincio ad amare realmente Kant”. *Heidegger scopre Kant*, in E. MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, il melangolo, Genova 2006, pp. 211-229.
- *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.
  - *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. MICHELI, G. SANTINELLO (a cura di), *Kant a due secoli dalla Critica*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 161-179.
- VUILLEMIN J., *Physique et métaphysique kantienne*, PUF, Paris 1987<sup>2</sup>.
- WATKINS E. (a cura di), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.
- WIELAND W., *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, tr. it. di C. Gentili, Rosenberg&Sellier, Torino 2018.
- WILLASCHECK M. ET AL. (a cura di), *Kant-Lexikon*, De Gruyter, Berlin 2015.

ZAHAVI D., *Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in  
D. WELTON (a cura di), *The New Husserl. A critical Reader*, Indiana University  
Press, Bloomington 2003, pp. 233-251.

ZAHN M., *Identité et Synthèse dans la dernière philosophie de Kant et la Théorie de la  
science de Fichte*, «Archives de Philosophie», 27 (2), 1964, pp. 163-185.

ZECCHI S., *La fondazione utopica dell'arte. Kant, Schiller, Schelling*, Unicopoli, Milano  
1984.

