

# **FOGLI DI FILOSOFIA**

*Fascicolo 1*

*2010*

*Numero monografico: ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE*  
*a cura di Giuseppe Di Salvatore*

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia*  
*Università di Roma Tor Vergata*  
*Università della Tuscia – Viterbo*  
*Università di L'Aquila*

INDICE

PREMESSA

*Giuseppe di Salvatore*

IMPOSSIBILITÀ DI «IMMAGINARE» E DIFFICOLTÀ DI «INTENDERE». IL CONTRIBUTO DI VICO AD UN'ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE, pp. 1-16

*Pierpaolo Ciccarelli*

KANT E LE CAPACITÀ CONOSCITIVE DEGLI ANIMALI, pp. 17-83

*Chiara Fabbrizi*

L'OMBRA DEL CONCETTO: LA RIFLESSIONE KANTIANA DI FRONTE AL NON-CONCETTUALE, pp. 84-113

*Gualtiero Lorini*

FIGURE DEL NON CONCETTUALE IN FICHTE, pp. 114-136

*Federico Ferraguto*

L'USO DELL'IDEA DI "CONTENUTO" NELLA PSICOLOGIA DI BRENTANO, pp. 137-165

*Federico Boccaccini*

CONTENUTO E PSEUDO-OGGETTO IN ALEXIUS MEINONG, pp. 166-187

*Alessandro Salice*

SULL'IPOTESI DI UN LINGUAGGIO NON CONCETTUALE: L'INDICAZIONE E I SUOI 'FANTASMI' IN KARL BÜHLER, pp. 188-214

*Giuseppe Di Salvatore*

WIE, WIE, WIE ET... WIE! ANALYSE DE PHÉNOMÉNOLOGIE LINGUISTIQUE: À LA RECHERCHE D'UNE ÉCRITURE NON-CONCEPTUELLE CHEZ E. HUSSERL, pp. 215-234

*Javier Bassas-Vila*

ELEMENTI DI NON CONCETTUALE IN ADOLF REINACH: GLI ATTI DI INTENDERE SPONTANEO (*MEINEN*), pp. 235-261

*Francesca De Vecchi*

FREGE E IL CONCETTO DI CONTENUTO CONCETTUALE, pp. 262-277

*Jocelyn Benoist*

WITTGENSTEIN E IL PROBLEMA DEL CONTENUTO NON CONCETTUALE, pp. 278-300

*Chiara Pastorini*

L'OMBRA DEL CONCETTO: LA RIFLESSIONE KANTIANA  
DI FRONTE AL NON-CONCETTUALE

Gualtiero Lorini

Università di Lecce  
(gualtiero.lorini@gmail.com)

*a Marzia*

0. Introduzione\*

Come è noto, il *concetto* rappresenta uno dei pilastri del pensiero kantiano e cercare, in questo universo, uno spazio per il *non-concettuale* è certamente un'operazione liminale, nel senso più letterale del termine, poiché induce a spingersi alle pendici estreme di quella che la tradizione è solita definire, per l'appunto, una *filosofia del limite*. Questo tentativo deve avere a proprio fondamento una definizione chiara del ruolo giocato dal *concetto* nell'economia del pensiero kantiano, per potersi consapevolmente volgere all'analisi di punti che, eventualmente, prescindano da esso. Nella sua accezione più generale il *concetto* può essere identificato come il «predicato di un giudizio possibile»<sup>1</sup>. In questo senso esso è legato ad un atto di chiarifica-

---

\* Nel presente lavoro si farà riferimento alle opere di Kant secondo l'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino (*Akademie Ausgabe*), di cui si riporterà in nota il numero romano del volume seguito dal numero arabo della pagina. Il corrispondente numero di pagina della traduzione italiana, laddove essa sia presente, verrà riportato di seguito. Le indicazioni editoriali

zione<sup>2</sup>, collocandosi quindi nell'ambito della razionalità<sup>3</sup>, della cui attività il giudizio è l'espressione. Anche nel campo della Ragione, intesa come facoltà sovraordinata all'Intelletto, si danno concetti: si tratta di quelle che Kant definisce anche *Ideen*<sup>4</sup>, ma queste *Ideen* rispondono ad una esigenza complessiva di sistematizzazione delle conoscenze esperienziali e ci si deve guardare da un loro uso trascendente, che condurrebbe agli insolubili contrasti descritti nella *Dialettica Trascendentale*. Inoltre in ogni concetto è possibile rintracciare una *materia*, che ne costituisce l'*oggetto*, ed una *forma*, che ne esprime l'*universalità*<sup>5</sup>. Il concetto può essere puro, quando «non è tratto dall'esperienza ma [...] ha origine dall'intelletto anche *rispetto al contenuto*»<sup>6</sup>, o empirico, quando «deriva dai sensi per comparazione degli oggetti dell'esperienza e riceve grazie all'intelletto solo la forma dell'universalità».<sup>7</sup> C'è dunque un denominatore comune tra concetti puri ed empirici, ossia l'universalità derivante dalla *forma* dell'intelletto. Proprio a partire da queste considerazioni, nel presente lavoro si cercherà di studiare le caratteristiche di questa *forma* e le modalità della sua presenza, anche nelle situazioni in cui la voce del *concetto* sembrerebbe tacere. Gli atti logici attraverso cui i concetti perven-

---

relative alla traduzione italiana verranno poste in corrispondenza della prima nota in cui un'opera viene citata.

<sup>1</sup> III 86 (B 94), trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 90.

<sup>2</sup> II 58, trad. it. di S. Marcussi, *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2001, p. 36.

<sup>3</sup> È opportuno segnalare che talvolta si useranno i termini "Ragione" e "razionale" nell'accezione, ampiamente utilizzata anche da Kant (e il passo segnalato nella nota precedente ne è un esempio), che comprende Intelletto e Ragione insieme, per designare la parte *legislativa* tra le facoltà coinvolte nella costituzione della conoscenza.

<sup>4</sup> III 245 (B 368), trad. it. 246.

<sup>5</sup> IX 91 (*Logik Jäsche*), trad. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 83.

<sup>6</sup> IX 92, trad. it. 84. Sembra qui chiaro come Kant utilizzi il termine *esperienza* (*Erfahrung*) con il significato di *sensibilità*, proprio per il fatto che la contrappone all'intelletto (*Verstand*).

<sup>7</sup> *Ibidem*. Per l'assimilazione, in questo passo, di esperienza e sensibilità, abbiamo qui non solo la contrapposizione dell'esperienza all'intelletto, ma anche l'aperto riferimento dei suoi oggetti (*Gegenstände der Erfahrung*) ai sensi (*Sinnen*).

gono alla propria forma sono, secondo Kant, la comparazione (*Comparison*), la riflessione (*Reflexion*) e l'astrazione (*Abstraction*)<sup>8</sup>; in particolare la seconda, in quanto esprime «la considerazione del modo in cui rappresentazioni diverse possono essere contenute in un'unica coscienza»<sup>9</sup>, sembra particolarmente adatta a chiarire il movimento di riconoscimento della *forma* negli elementi che sembrerebbero presentarsi come privi di essa. Infatti la *riflessione*, oltre ad essere un *actus* (come la comparazione e l'astrazione), esprime il volgersi (*re-flectere*) dal molteplice in direzione dell'unità legislativa razionale, che è posta (come *forma*) a fondamento di ogni attività di pensiero<sup>10</sup>. In questo senso la *riflessione* è in linea con alcune definizioni kantiane del *concetto*, inteso come «l'unità di coscienza delle rappresentazioni connesse»<sup>11</sup>, o come «la riflessione (*reflectio*), epperò la coscienza dell'attività che si esplica nella composizione del molteplice rappresentativo secondo una regola dell'unità»<sup>12</sup>.

Per studiare la possibilità del *non-concettuale*, sembra dunque necessario tracciare una sorta di *mappa* del concettuale, ricercando i diversi modi di strutturazione della sua forma.

## 1. Concetto e principio

Vediamo ora come, sin dall'inizio della propria attività didattica, Kant legghi il *concetto* a quella dimensione legislativa cui ci si richiama-

<sup>8</sup> IX 94, trad. 86.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> A questo proposito si veda M. L. Miles, *Logik und Metaphysik bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, pp. 19-20, in cui l'autore accumuna le conoscenze trascendentali alle conoscenze di riflessione, sostenendo come il primo tipo di conoscenza non si occupi direttamente di oggetti, ma giunga ad essi dopo un ripiegamento riflessivo (*Zurückbeugung*) che pone in questione la stessa facoltà conoscitiva, per individuarne le fonti e la loro possibilità di applicazione nella posizione dell'oggetto di esperienza.

<sup>11</sup> VII 113: «Einheit des Bewußtseins verbundener Vorstellungen», trad. it. di D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 203.

<sup>12</sup> VIII 141: «Überlegung (*reflectio*), mithin Bewußtsein der Thätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben», trad. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 24.

va pocanzi, mostrando come la sua capacità sintetica possa configurarsi come *principio*. Nel corso di metafisica tenuto da Kant tra il 1762 e il 1764, e pervenutoci nella trascrizione di Joahann Gottfried Herder, appunto con la denominazione di *Metaphysik Herder*<sup>13</sup>, Kant appare impegnato in un continuo sforzo, teso a distinguere prima la matematica dalla filosofia, sul piano metodologico, e poi, nell'ambito della metafisica, i principi formali da quelli materiali. In queste pagine l'argomentazione kantiana riprende alcune importanti acquisizioni della *Nova Dilucidatio*, di poco precedente, ad esempio, in alcuni passi, con il termine "metafisica" Kant sembra intendere l'intera estensione della filosofia, problema questo che ha un'ampia ricaduta sulla concezione stessa della metafisica relativa a questi anni, ma che non vi è in questa sede modo di trattare. Un altro aspetto, già esposto nella *Nova Dilucidatio* e qui ripreso in un'ottica assai prossima alla trattazione in esame, riguarda il principio di identità. Esso era stato definito come il fondamentale principio formale della metafisica, a cui il principio di contraddizione poteva essere ricondotto come sua formulazione negativa. L'obiettivo polemico di questa affermazione era chiaramente Christian Wolff, a cui, anche nelle pagine di queste *Vorlesungen*, Kant oppone l'impostazione di Christian August Crusius<sup>14</sup>, secondo cui per dar conto della realtà non sarebbero sufficienti i principi di identità e contraddizione, ma sarebbe necessario ricorrere ad una più articolata gamma di principi, di matrice empirica, e tuttavia ugualmente originari, quelli che vengono denominati *principia sensu incompleto* o, più semplicemente, *principia materialia*. Proprio discutendo le affermazioni di Crusius a questo proposito, Kant fornisce delle significative precisazioni:

«Crusius ammette giustamente molti principi come indimostrati, ma spesso si tratta di principi che non sono immediatamente conformi al principio di identità e avrebbero bisogno di ulteriori note intermedie per essere ricondotti ad esso. Egli pretende di ricavare principi materiali dalla natura dell'anima, basandosi unicamente sulle percezioni interiori, e considerandole immediatamente vere. Se questo procedimento ha dei pregi, ha anche delle manchevolezze: infatti, considerando veri certi principi

<sup>13</sup> I brani della *Metaphysik Herder* che verranno citati nel presente lavoro si trovano in *Ak* XXVIII.

<sup>14</sup> Il testo di Crusius a cui Kant si riferisce è *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1745 (l'edizione posseduta da Kant è del 1753).

senza poterli ricavare da nessun fondamento logico, si finisce col considerare vero tutto ciò che non può essere preso altrimenti (ciò che appare). Questo accade con il principio degli incongiungibili o indiscernibili, che non è altro che l'applicazione del principio di identità. Ma, al di là di alcune applicazioni, ci sono molti principi che non possono essere ricavati dal principio di identità e non contraddizione e dunque rimangono oscuri. Così molti principi indeterminati se non addirittura falsi sono stati elevati alla generalità<sup>15</sup>.

Anche discutendo principi la cui inanalizzabilità è affermata con decisione, Kant ritiene di doversi comunque volgere, per mezzo di note intermedie, al principio cardine della logica formale: il principio di identità. Nonostante la logica formale non sia in grado di dimostrare la validità di questi principi, la loro validità non è minimamente in discussione, tuttavia la conformità al principio della logica formale è una condizione necessaria affinché i principi materiali possano avere un valore effettivamente normativo sulla realtà empirica. Ciò è confermato dal riferimento al principio degli indiscernibili, attaccato da Kant già nelle pagine successive di questo corso, ma qui letto, in continuità con la formulazione leibniziana, come un esempio di principio che potrebbe (ammettendone la validità) essere ricondotto al principio di identità, cosa che non accade per altri principi, destinati quindi a rimanere oscuri o, addirittura, ad essere riconosciuti come falsi.

Il passo citato è solo una delle formulazioni più esplicite e chiare dell'esigenza di una matrice formale per ogni genere di conoscenza; nei diversi sensi del termine "forma" che vedremo, questa esigenza sembra rispondere ad una chiara interrogazione posta da ciò che non è immediatamente riconducibile sotto principi certi, e quindi sotto concetti. Di fronte al presentarsi di questa interrogazione, il gesto speculativo kantiano si configura come una torsione, una *riflessione*, nel senso etimologico del termine, alla ricerca della forma fondativa e delimitante.

Questa attenzione alla forma come requisito di pensabilità è presente anche a ridosso dello scritto con cui sovente, seppur non senza problemi, viene identificata la fine di questa fase del pensiero kantiano, la *Dissertatio* del 1770. Nella *Reflexion* 3928, che Adikes fa risalire con precisione al 1769, Kant scrive:

---

<sup>15</sup> XXVIII 10.

«Il principio della forma di tutti i giudizi analitici è il principio di identità e contraddizione e le dimostrazioni sono condotte analizzando i concetti dati, che esprimono identità od opposizione rispetto al predicato»<sup>16</sup>.

Qui abbiamo l'affermazione chiara che questi principi formali, essendo principi dell'analisi, operano sempre a partire da concetti dati, ma anche per quanto riguarda il principio di ragion sufficiente, che si rivolge alle realtà empiriche, la dimostrazione non può che avvenire richiamandosi alla forma di un giudizio della ragione:

«Tuttavia il principio: tutto ciò che accade ha una ragione determinante<sup>17</sup>, che rende necessaria una serie infinita, è il principio della forma di tutti i nostri giudizi di ragione sulle connessioni reali»<sup>18</sup>.

Quindi ovunque ci sia un principio, ci deve essere un concetto, che questo principio sia di natura puramente logica (nel senso della logica formale) o che si riferisca alla realtà empirica, esso fa sempre riferimento alla dimensione di una forma che non può che essere quella razionale. Anche nella realtà che sembra darsi nell'immediatezza c'è, attraverso il principio di ragion sufficiente, e la sua conformità al principio di identità e contraddizione, un richiamo alla dimensione originariamente legislativa, che deve essere presupposta tanto all'analisi formale, quanto alla sintesi empirica. La differenza, posta nelle lezioni di metafisica attraverso la contrapposizione Wolff-Crusius, tra principi formali e principi materiali consiste nella diversa modalità di riferimento all'unica matrice razionale, e quindi concettuale, del soggetto.

«Tutte le conoscenze umane si possono dividere in due generi principali: 1) quelle che derivano dai sensi e si possono chiamare empiriche; 2) quelle che non procedono affatto dai sensi, ma hanno il loro fondamento nella natura costantemente pensante [facoltà di conoscere] dell'anima, e possono essere chiamate rappresentazioni pure. Poiché tutti i materiali del pensiero devono essere necessariamente dati attraverso i nostri sensi, allora la materia delle conoscenze complessive è empirica. Proprio per questo tutti i concetti puri devono derivare solo dalla forma della conoscenza. Perciò noi abbiamo una duplice forma di conoscenza: la forma intuitiva e la forma razionale. La prima ha luogo solo nella conoscenza immediata

<sup>16</sup> XVII 351.

<sup>17</sup> Nella *Nova Dilucidatio* Kant ha chiarito che il *principium rationis determinantis* è *vulgo sufficientis*, si veda I 391, trad. it. di P. Carabellese, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 14.

<sup>18</sup> XVII 351.



delle singole cose, la seconda nelle rappresentazioni generali; chiamo le prime osservative [*anschauende*], le seconde concetti della ragione»<sup>19</sup>.

Appare qui significativo che Kant, dopo aver nuovamente chiarito la bipartizione delle conoscenze in ordine alla loro origine, utilizzi il termine “concetti” solo in riferimento alla ragione, non certo per sottrarre la conoscenza empirica alla dimensione concettuale, alla quale si è ampiamente dimostrata riconducibile, ma per sottolineare la centralità della dimensione razionale come *forma* di ogni conoscenza. Quando Kant parla di “forma” intuitiva e “forma” razionale per la conoscenza, sta infatti utilizzando il termine come un sinonimo di “tipo”, “modalità”<sup>20</sup>, mentre l’accezione, per così dire, *forte*, del termine “forma” sembra piuttosto essere quella legata ai *principi*, ossia alla forma di ogni giudizio razionale, a quella componente legislativa dell’esperienza, che rimanda immediatamente, o attraverso note intermedie, alla razionalità del soggetto. Questo legame tra forma e principi, in relazione alla matrice concettuale della conoscenza, è ben visibile nella *Dissertatio* del 1770, che, non a caso, è intitolata proprio *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*.

Sin dalle prime pagine del testo, Kant, che qui mette a tema la nozione del “mondo in generale” (*De notione mundi generatim*), imposta il problema in termini di materia, intesa come «le *parti* che si considerano come sostanze»<sup>21</sup>, forma, come *coordinazione* di queste sostanze<sup>22</sup>, ma aggiunge qui un ulteriore elemento, *l’universitas*. Quest’ultima, che consiste nella «totalità (*omnitudo*) assoluta delle ‘comparti’»<sup>23</sup>, è definita da Kant una croce per il filosofo, a causa dell’impossibilità di concepire la totalità, tanto simultanea, quanto successiva, ma, in chiusura di definizione, egli precisa:

«Chi si vuol trarre fuori da questa spinosa questione tenga presente che la coordinazione di parecchi elementi sia successiva sia simultanea (poiché

<sup>19</sup> *Reflexion* 3957, XVII 364.

<sup>20</sup> Un esempio di termine che Kant ha utilizzato con questo medesimo significato è *Art-en*, si vedano, a mero titolo di esempio, II 158, III 240 e 430, XVI 76 sgg, XVII 377.

<sup>21</sup> II 389, trad. it. di A. Lamacchia, *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, Rusconi, Milano 1995, p. 65.

<sup>22</sup> II 390, trad. it. 65.

<sup>23</sup> II 391, trad. it. 69.

essi suppongono i concetti di tempo) non riguarda il concetto *intellettivo* del tutto, ma soltanto le condizioni dell'*intuizione sensitiva*, così anche se esse non sono percettibili in modo sensitivo, non cessano per questo di essere concetti dell'intelletto»<sup>24</sup>.

Il richiamo è di estremo interesse poiché Kant ricorda che le condizioni stesse della percezione sensibile, quand'anche non fossero a loro volta sensibilmente percepibili, hanno comunque una matrice intellettuale. Attraverso l'*universitas* non si esprime quindi un'idea astratta ed assoluta (quasi un'intuizione intellettuale) della totalità, piuttosto la totalità è pensata a partire dalle condizioni sensibili che la rendono possibile, e che proprio in quanto condizioni di pensabilità sono a tutti gli effetti concetti dell'intelletto. Quando, successivamente, Kant si volge all'individuazione dei principi della forma del mondo sensibile, egli li identifica in spazio e tempo, che analizza poi in modo pressoché parallelo. Alcune proprietà del *concetto* di spazio sono tuttavia peculiari, esso è «la forma fondamentale di ogni sensazione esterna»<sup>25</sup>, esso «deriva dalla natura della mente secondo una legge stabile, come uno schema (*schema*) destinato a coordinare tutte, assolutamente, le sensazioni esterne»<sup>26</sup>, allo stesso tempo «rispetto a tutto ciò che è comunque sensibile, non solo è del tutto vero, ma è anche il fondamento di ogni verità nella sensibilità (*sensualitate*) esterna»<sup>27</sup>. In altre parole, esso sembra avere tutte le caratteristiche per esprimere adeguatamente il concetto dell'*universitas*, in quanto rimane un concetto dell'intelletto pur rappresentando la condizione dell'esprimibilità degli oggetti sensibili. Esso è quindi un principio che si richiama alla forma, nella sua accezione più ampia e più forte, ossia alla dimensione razionale, nonostante operi sul terreno della sensibilità:

«Lo spazio è pertanto il principio formale del mondo sensibile assolutamente primo, non solo per il fatto che unicamente per mezzo del suo concetto gli oggetti dell'universo possono essere fenomeni, ma specialmente perché, secondo la sua essenza, è soltanto unico, e abbraccia tutti assolutamente i

<sup>24</sup> II 392, trad. it. 71-73.

<sup>25</sup> II 402, trad. it. 105.

<sup>26</sup> II 403, trad. it. 109.

<sup>27</sup> II 404, trad. it. 111.

sensibili esterni, e perciò, costituisce il principio della *totalità* cioè del *tutto* che non può essere parte di altro»<sup>28</sup>.

Anche qui, dunque, la forma, intesa come originaria legislazione razionale, si esprime tramite la normatività di un principio, riconducendo alla dimensione concettuale ciò che, in prima istanza, sembra sottrarsi per l'irriducibilità della sua natura. La *Reflexion* 3988, anch'essa datata da Adikes al 1769, sembra ben compendiare il gesto che si dispiega nella *Dissertatio*:

«Tutti i concetti razionali fondamentali sono concetti della forma, quelli empirici sono *principi* della materia. Quelli sono solamente soggettivi, vengono cioè astratti dall'atto legislativo del nostro pensiero, questi oggettivi, vengono cioè astratti dalla rappresentazione stessa attraverso cui l'oggetto è rappresentato. L'intelletto si applica alle esperienze solo secondo principi dell'intelletto [stesso], ma l'idea isolata della relazione della rappresentazione sensibile in generale con i principi dell'intelletto costituisce il puro concetto razionale»<sup>29</sup>.

## 2. Concetto e coscienza

### 2.1. Chiarezza e razionalità

Naturalmente i principi di cui si è parlato sin qui e la natura concettuale che vi è sottesa si richiamano alla razionalità del soggetto, ma esistono in proposito alcuni fraintendimenti che meritano di essere chiariti. Il principale riguarda la concezione kantiana dell'inconscio, che non avrebbe la stessa dignità gnoseologica della sfera concettualmente cosciente. La posizione di Kant al riguardo viene elaborandosi tramite una sempre più netta presa di distanza rispetto agli autori commentati nel corso delle sue lezioni, su tutti Baumgarten e Meier, e naturalmente, alle loro spalle, Wolff e Leibniz<sup>30</sup>. In linea generale si può dire che per questi autori la sfera

<sup>28</sup> II 405, trad. it. 113.

<sup>29</sup> XVII 378.

<sup>30</sup> Non è possibile, in questa sede, ripercorrere le fasi dell'allontanamento di Kant dalle posizioni degli autori citati, per una puntuale ricostruzione del rapporto di Kant con questa tradizione, in riferimento al tema dell'inconscio, si veda C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in C. La Rocca (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia criti-*

dell'inconscio corrisponde ad un ambito caratterizzato da una chiarezza quantitativamente inferiore rispetto a quello della coscienza. Una rappresentazione totalmente inconscia diviene dunque difficile da concepire per il pensiero, ed anche quelle che lo sono solo parzialmente si esauriscono in rappresentazioni di cui è difficile distinguere le *notae*, a causa del loro presentarsi in modo indistinto, e che per questo hanno un grado di chiarezza inferiore a quelle coscienti. Già nella *Reflexion* 177, che viene fatta risalire al quinquennio 1764-1769, Kant sostiene che

«La maggior parte di ciò che fa l'intelletto avviene nell'oscurità. [...] Ci si deve richiamare prima alle rappresentazioni oscure come *qualitates occultas* [...] Le rappresentazioni oscure stanno concisamente [*praegnant*] prima di quelle chiare. [...] Tutti gli *actus* dell'intelletto e della ragione possono avvenire nell'oscurità»<sup>31</sup>.

Certo le rappresentazioni oscure possono essere l'inizio della chiarezza<sup>32</sup>, o meglio sarebbe dire che dietro ad ogni rappresentazione chiara c'è un segreto maneggio che si svolge nell'oscurità<sup>33</sup>, ma Kant va oltre questa sorta di propedeutica alla chiarezza, in cui la tradizione confina la sfera delle rappresentazioni oscure, conferendo loro un'autonomia che la svincola dal *non ancora chiaro alla coscienza*, in cui si era soliti pensarle. Se ogni rappresentazione chiara è passata attraverso un processo che l'ha tratta dall'oscurità, per illuminarla alla luce della ragione, vi è una gamma di rappresentazioni che ri-

---

ca, ETS, Pisa 2007, pp. 63-117, ed i riferimenti alle opere degli autori qui riportati. Bastino qui, a titolo di meri esempi, alcuni riferimenti alle opere di C. Wolff: *Psychologia empirica*, Frankfurt-Lepizig 1738, §200; *Deutsche Metaphysik. Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle 1719, §213; di G.F. Meier: *Vernunftlehre*, Halle 1752, §§156-158, §281; *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752, §115, §§123-125, §156; e di A.G. Baumgarten: *Metaphysica*, Halle-Magdeburg 1739 (1743, 1750, 1757, 1779, Kant possedeva l'edizione del 1757), §§510-511. Le edizioni indicate dei testi di Meier corrispondono a quelle possedute da Kant mentre, per quanto concerne i due testi di Wolff citati, essi non si trovano nella biblioteca di Kant e non è quindi possibile stabilire con certezza quali edizioni Kant abbia potuto consultare presso le biblioteche.

<sup>31</sup> XV 65. Un'affermazione di questo genere si trova anche in XXIX 17, trad. it. di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2003, p. 129.

<sup>32</sup> XV 67.

<sup>33</sup> XXV 479.

mangono oscure, al di sotto del livello della coscienza, si tratta anzi della parte prevalente delle nostre operazioni interiori.

«Il nostro animo opera prevalentemente nell'oscurità ed ha anche nell'oscurità il suo più grande tesoro. Tutte le conoscenze razionali sono preparate nell'oscurità, da cui poi si lasciano chiarire dai nostri giudizi. (Noi siamo in parte un gioco di rappresentazioni oscure [...] in parte giochiamo noi [stessi] con rappresentazioni oscure). (Coscienza delle rappresentazioni e coscienza del proprio stato di rappresentazione: quest'ultima può essere chiara e tuttavia contenere rappresentazioni oscure)»<sup>34</sup>.

Questa annotazione, della metà degli anni '70, mostra come Kant, avvicinandosi agli anni della prima *Critica*, segni con crescente nettezza lo spazio di autonomia della dimensione dell'oscurità che, per quanto possa essere sottratta alla coscienza<sup>35</sup>, non lo è rispetto allo statuto di rappresentazione, che la colloca per ciò stesso, ed a pieno titolo, nell'ambito concettuale della razionalità.

«La conoscenza oscura è una conoscenza, proprio come un quadro rimane un quadro, per quanto sia appeso in una stanza buia»<sup>36</sup>.

Con un'altra espressione efficace, Kant sostiene come l'insieme delle nostre rappresentazioni costituisca una sorta di mappa, illuminata per quanto concerne le rappresentazioni chiare, ma priva di illuminazione per quanto concerne le rappresentazioni oscure, la cui via occupa il maggior spazio (*Sie nehmen den größten Platz weg*), ma che stanno *anche* a fondamento delle rappresentazioni chiare (*liegen aber auch den klaren Vorstellungen zum Grund*)<sup>37</sup>. Alla luce di queste premesse si può esaminare il punto in cui la distanza tra concettualità e coscienza viene espressa nel modo più profondo ed allo stesso tempo più problematico, l'appercezione trascendentale all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>34</sup> XV 65-66.

<sup>35</sup> Circa il fatto che l'unità sintetica pensata nei concetti *a priori* non dipenda punto dal carattere contingente della coscienza umana, si veda R.B. Pipkin, *Kant's theory of form. An essay on the Critique of pure Reason*, Yale University Press, New Haven-London 1982, pp. 176-177.

<sup>36</sup> XVI 322.

<sup>37</sup> Questa annotazione, tratta dal corso di Antropologia denominato *Anthropologie Dobna* (1791-1792), si trova in A. Kowalewski, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach dem aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dobna-Wundlacken*, München-Leipzig 1924, p. 79.

## 2.2. L'appercezione trascendentale

Il celeberrimo passo con cui si apre il §16 della *KrV*, nel cuore della *Deduzione trascendentale*, è forse è uno degli esempi migliori della pervasività della dimensione concettuale nel pensiero kantiano, e dei rischi derivanti dall'assimilazione della concettualità ad altre nozioni, per cui si tende poi a rubricare come *non-concettuale* tutto ciò che si sottrae a questa presunta nozione omologa. È questo il caso della coscienza:

«L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe»<sup>38</sup>.

Il punto centrale di questa affermazione è che l'*io penso* è caratterizzato dalla necessità di una possibilità, *deve* essere *possibile* che esso accompagni tutte quelle rappresentazioni che sono *mie*, ossia proprie del soggetto. Come è stato giustamente notato<sup>39</sup> questa affermazione può essere letta in modo analitico, il che significa che nel concetto delle mie rappresentazioni è contenuta la proprietà di potere essere accompagnate dall'*io penso*, ma deve comunque presupporre una lettura sintetica: le *mie* rappresentazioni mi appartengono cioè proprio in virtù della *possibilità* che l'*io penso* le accompagni, in altre parole la possibilità dell'accompagnamento da parte dell'*io penso* le costituisce come *mie*. In entrambi i casi rimane da comprendere in cosa consista questa possibilità necessaria, sia come caratteristica delle mie rappresentazioni, sia come atto dell'*io penso*. Per chiarire il problema bisogna guardare a questa affermazione a partire dalla *Grenzbestimmung* che essa opera, cioè considerando le rappresentazioni che *non* sono mie e che quindi, come Kant puntualizza giustamente, *per me* non sono, non possono essere considerate rappresentazioni. Alla luce delle considerazioni del paragrafo precedente riconosciamo quindi come vi possano essere rappresentazioni che passano dalla possibilità di essere accompagnate all'accompagnamento *attuale* (dalle tenebre alla luce) e rappresentazioni che non vengono effetti-

<sup>38</sup> III 108 (B 131-132), trad. it. 110.

<sup>39</sup> Si vedano a questo proposito A. Deppermann, *Eine analytische Interpretation von Kants "Ich denke"*, «Kant-Studien», XCII (2001) 2, pp. 134 sgg., e C. La Rocca, *L'intelletto oscuro cit.*, pp. 99 sgg.

vamente accompagnate ma, conservando questa possibilità, sono non di meno *mie*. In entrambi i casi si può parlare di *rappresentazioni* in virtù della possibilità dell'accompagnamento, che avviene sempre mercé una delle categorie. Ora, poiché le categorie sono i *concetti puri dell'intelletto*, l'ammissione di rappresentazioni non espresse da categorie potrebbe far pensare ad una dimensione non concettuale, ma il fatto stesso che Kant parli di *rappresentazioni* dovrebbe dissuadere da una simile lettura. Ci troviamo qui, infatti, nello spazio precategoriale, assegnato apertamente, nella prima edizione, all'immaginazione<sup>40</sup>; ma il presunto depotenziamento dell'autonomia dell'immaginazione, nella seconda edizione, altro non è che la riconduzione di una sfera apparentemente *non-concettuale* sotto il dominio dell'intelletto, e quindi del concetto. Ciò che viene *presentato* dall'immaginazione, pur non essendo ancora *rappresentato* in una delle forme concettuali dell'intelletto, è già ricompreso nella costituzione rappresentativa dell'appercezione trascendentale, ed in questo risiede la possibilità che l'*io penso* lo accompagni. Qui è visibile ancora una volta la *reflexio* kantiana che, dinanzi all'oscurità di ciò che è privo di coscienza, si volge ad una determinazione razionale preliminare per riconoscere che anche ciò che è oscuro, inconscio (sia o meno destinato a chiarirsi), per poter essere riguardato come tale, deve avere una costituzione concettuale: l'alternativa non è tra *cosciente* e *non cosciente* ma, Kant lo dice apertamente, tra *rappresentazione* e *nulla*<sup>41</sup>. In più di un passo Kant ammette senza alcun problema che l'attività sintetica dell'intelletto non è necessariamente vincolata alla coscienza:

«Ma l'unificazione (*coniunctio*) di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, e nemmeno per ciò essere contenuta immediatamente nella pura forma dell'intuizione sensibile; perché essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa; e poiché questa occorre chiamarla intelletto per distinguerla dalla sensibilità, così ogni unificazione – ne abbiamo noi o no coscienza [...] – è un'operazione dell'intelletto, che possiamo designare colla denominazione generale di sintesi [...]»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> IV 77-78 (A 100-102), trad. it. 528.

<sup>41</sup> E. Lask insiste sulla costituzione concettuale legata alle categorie proprio come forma caratterizzante dell'oggetto della conoscenza, si veda in proposito *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Mohr, Tübingen 1993 (1911), p. 33.

<sup>42</sup> III 106-107 (B 129-130), trad. it. 109.

E nel corso dello stesso §16 si ribadisce la distanza tra l'appartenenza all'*io penso* e la coscienza:

«[...] le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione, non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza; cioè, in quanto mie rappresentazioni (sebbene io non sia consapevole di esse, come tali) [(*ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin*)], debbono necessariamente sottostare alla condizione in cui soltanto possono coesistere in un'universale autocoscienza, poiché altrimenti non mi apparirebbero in comune»<sup>43</sup>.

In generale, l'esercizio delle facoltà umane avviene, in prima istanza, in modo inconscio, fino a che l'uso non conduce alla consapevolezza della regole che si seguono, e questo vale anche nell'ambito a cui Kant riconduce l'origine stessa dei concetti intellettuali, ossia la logica<sup>44</sup>.

La *reflexio*, come atto retrospettivo di individuazione della forma, viene apertamente in chiaro nell'Appendice sull'Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale. L'Überlegung (*reflexio*) mira a determinare la relazione tra le «rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza»<sup>45</sup> in modo da «scoprire [ausfindig machen] le condizioni soggettive, nelle quali possiamo arrivare ai concetti»<sup>46</sup>. Si tratta, appunto, di scoprire le modalità tramite cui rappresentazioni diverse, in quanto provenienti da fonti diverse (intelletto puro o intuizione sensibile) debbano comunque essere riconducibili alla concettualità trascendentale, per poter rientrare nell'ambito della conoscenza. Tra le quattro coppie, che indicano le diverse relazioni in cui i concetti si possono reciprocamente trovare, l'ultima è quella fondamentale e ci riporta all'impostazione di fondo:

«Materia e forma. Questi due concetti, che sono posti a fondamento di ogni altra riflessione, tanto inseparabilmente sono legati con ogni uso dell'intelletto»<sup>47</sup>.

Nello specifico dell'intuizione sensibile, che è un tipo di rappresentazione, la *forma* (spazio e tempo) è sempre presupposta alla ma-

<sup>43</sup> III 108 (B 132), trad. it. 111.

<sup>44</sup> Si veda in proposito la *Logik Jäsche*, IX 11, trad. it. 5.

<sup>45</sup> III 214 (B 316), trad. it. 214.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> III 218 (B 322), trad. it. 217.



teria<sup>48</sup>, poiché è la possibilità che la materia possa essere pensata attraverso i concetti dell'intelletto<sup>49</sup> e, come la *Dissertatio* aveva chiarito, le condizioni dell'intuizione sensibile sono sempre riconducibili all'intelletto.

«la forma è data soltanto per se stessa, e, lungi dal dover la materia [...] esser di fondamento [...], la possibilità di essa presuppone piuttosto come data una intuizione formale (tempo e spazio)»<sup>50</sup>.

### 3. Concetto e legge morale

#### 3.1 La *Fondazione della metafisica dei costumi*

La necessità di identificare una forma concettuale attraverso un movimento riflessivo pone l'accento sui risvolti metodologici dell'indagine e permette così di estenderla al versante morale. In questo senso la *Fondazione della metafisica dei costumi* presenta alcune indicazioni di grande interesse. L'oggetto dell'indagine è rappresentato dalla «volontà buona» (*guter Wille*), il cui agire morale è qualificato dal «puro rispetto» (*reine Achtung*) per la legge pratica. Questo puro rispetto ha però uno statuto concettuale quanto meno problematico, al punto che Kant, in una nota, precisa di non volersi rifugiare con la parola *rispetto* in un «sentimento oscuro» (*dunkelen Gefühle*), ma di intendere con esso «un sentimento *che si produce da sé* per mezzo di un concetto della ragione», e quindi diverso da tutti quelli «riconducibili all'inclinazione o al timore»<sup>51</sup>. Proprio per questo motivo, sin dall'inizio, Kant dichiara di procedere secondo il metodo analitico, per «risalire analiticamente dalla conoscenza comune alla determinazione del suo supremo principio, e discendere di nuovo indietro, sinteticamente, dalla prova di questo principio e

<sup>48</sup> Circa la possibilità che, proprio nell'*Anfibolia*, le condizioni formali di spazio e tempo siano descritte come *concept-carried*, si veda M. Glouberman, *Kant on receptivity: form and content*, «Kant-Studien» LXVI (1975) 3, pp. 316 sgg.

<sup>49</sup> Sul fatto che il dato sia sempre, quanto alla determinazione della propria forma, debitore alla spontaneità del soggetto, si veda R.B. Pippin, *Kant's theory of form cit.*, p. 86.

<sup>50</sup> III 219 (B 324), trad. it. 218.

<sup>51</sup> IV 401, trad. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 31.

dalle sue fonti alla conoscenza comune, in cui si trova il suo uso»<sup>52</sup>. Si tratta quindi un percorso regressivo, come lo chiama Kant nella *Logik*<sup>53</sup>, che fonda concettualmente ciò che non appare immediatamente riconducibile alla sfera concettuale. Volgendosi dunque alla ricerca di ciò che costituisce il valore morale (*moralische Wert*) di un'azione, egli scrive:

«Dove può dunque stare questo valore, se non deve consistere nella volontà in riferimento al suo effetto sperato? Non può stare che nel *principio della volontà*, senza considerazione dei fini che possono essere attuati attraverso tale azione; infatti la volontà, posta nel mezzo tra il suo principio *a priori*, che è formale, e il suo movente *a posteriori*, che è materiale, si trova ad una sorta di bivio, e poiché, necessariamente, deve pur essere determinata da qualcosa, dovrà essere determinata dal principio formale del volere in generale, quando un'azione avviene per dovere, dato che le è stato sottratto ogni principio materiale»<sup>54</sup>.

Per la sua autonomia la facoltà di giudizio pratica viene collocata al di sopra di quella teoretica, che non può allontanarsi dall'esperienza senza cadere in oscurità e contraddizione. Ma quando la ragione pratica cerca una determinazione certa e distintiva dei suoi principi, nasce una dialettica in tutto simile a quella dell'uso teoretico che «non troverà pace se non in una completa critica della nostra ragione»<sup>55</sup>. Questo prelude all'introduzione della prima formula dell'imperativo categorico: «agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legislazione universale»<sup>56</sup>. Questa formulazione non è però una *deduzione* della legge, ma la semplice definizione della sua forma, come Kant ammette dicendo che di essa «non resta altro che l'universalità di una legge in generale come ciò a cui la massima dell'azione deve essere conforme»<sup>57</sup>. Essa non è dunque sufficiente per ritenere che le massime delle azioni che non seguono l'imperativo categorico siano contraddittorie<sup>58</sup>, questa definizione necessita quindi di un presupposto: il concetto dell'*umanità come fine*

<sup>52</sup> IV 392, trad. it. 13.

<sup>53</sup> IX 149, trad. it. 143.

<sup>54</sup> IV 400, trad. 29.

<sup>55</sup> IV 405, trad. 41.

<sup>56</sup> IV 421, trad. 75.

<sup>57</sup> IV 421, trad. 75.

<sup>58</sup> IV 421-423, trad. 75-81.

*in sé*. Questo genere di fini, diversamente dai fini particolari e soggetti, è apportatore di oggettività, poiché essi sono «cose la cui esistenza in se stessa è un fine, e precisamente un fine tale che in suo luogo non può essere posto alcun altro fine al quale essi debbano stare al servizio, *semplicemente* come mezzi»<sup>59</sup>. Ciò porta alla seconda formulazione dell'imperativo: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo»<sup>60</sup>. Dalla sintesi delle prime due formulazioni ne deriva una terza: agire in modo «che la volontà, attraverso la propria massima, possa insieme considerare se stessa come universalmente legislatrice»<sup>61</sup>. Questi tre passaggi vengono significativamente presentati poco dopo come *forma*, *materia* e *completa determinazione di tutte le massime* (in accordo con il regno dei fini)<sup>62</sup>. Ma questo sforzo fondativo della legge morale, nelle diverse forme dell'imperativo, si è retto sin qui sull'analisi della volontà mentre, in conformità al metodo regressivo che Kant in apertura dichiara di seguire ed alla necessità espressa a proposito della dialettica pratica, è necessario giungere alla critica di quel soggetto che può *orientare moralmente* la propria volontà. Non a caso nell'ultima sezione della *Fondazione* non viene ripreso, come si era annunciato, il concetto dell'umanità come fine in sé per spiegare la possibilità dell'imperativo categorico, ma sin dall'inizio si mette a tema la libertà, individuata come condizione più originaria della moralità. Tuttavia Kant ammette subito un altro problema:

«Ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini, e poi ci pensiamo come sottoposti a queste leggi, perché ci siamo attribuita la libertà del volere; infatti libertà e

<sup>59</sup> IV 428, trad. 91.

<sup>60</sup> IV 429, trad. 91.

<sup>61</sup> IV 434, trad. 103.

<sup>62</sup> Va segnalata la lettura secondo cui le tre formulazioni dell'imperativo categorico all'interno della *Fondazione* sarebbero in realtà equivalenti o, al massimo, l'una deducibile dall'altra come i corollari di un teorema, cfr. B. E. Rollin, *There is only one categorical imperative*, «Kant-Studien» LXVII (1976) 1, pp. 61-63. Sembra però opportuno ricordare che la possibilità di questa identificazione si regge sulla razionalità del soggetto, riconosciuta a partire dalla sua capacità di agire in conformità ad una legge che, sempre nella *Fondazione*, Kant definisce «*Form einer reinen praktischen Vernunft*» (IV 461, corsivo mio).

propria legislazione della volontà sono entrambe autonomia, dunque sono concetti reciproci, l'uno dei quali, appunto perciò, non può essere usato per spiegare l'altro e per indicarne il fondamento [...]»<sup>63</sup>.

Kant cerca di uscire da questo problema fondativo<sup>64</sup>, chiedendosi se «noi, quando ci pensiamo come cause efficienti *a priori* per mezzo della libertà, non assumiamo un altro punto di vista rispetto a quello in base al quale rappresentiamo noi stessi, secondo le nostre azioni, come effetti che ci vediamo di fronte»<sup>65</sup>. Questo porta l'autore ad individuare, ancora, un *mondo sensibile* ed un *mondo intelligibile*. In quest'ultimo risiede il fondamento della libertà, ma sempre da un punto di vista *formale*, l'unico aspetto a cui Kant non rinuncia pur ammettendo, in conclusione, l'indimostrabilità soggettiva tanto della libertà della volontà, quanto dell'*interesse* per le leggi morali:

«L'impossibilità soggettiva di spiegare la libertà della volontà è tutt'uno con l'impossibilità di rendere manifesto e concepibile un *interesse* che l'uomo potrebbe prendere per le leggi morali; e tuttavia realmente egli prende per queste un interesse, il cui fondamento in noi chiamiamo sentimento morale, falsamente considerato da alcuni come il criterio del nostro giudicare di moralità, poiché esso deve piuttosto essere considerato come l'effetto *soggettivo* che la legge esercita sulla volontà, a cui soltanto la ragione dà fondamenti oggettivi»<sup>66</sup>.

L'esito sostanzialmente aporetico, cui giunge la *Fondazione*, si traduce nell'impossibilità di pervenire ad una *deduzione* del principio della moralità nella forma dell'imperativo categorico, questo perché la libertà, che è condizione di possibilità di questo imperativo, è sì collocata nella sfera della *forma* dell'agire ma, per quanto questa forma venga attribuita alla ragione come suo fondamento, l'*interesse* dell'uomo per essa si esprime nella forma del sentimento, che si sottrae al concetto. L'oggettività che veniva attribuita al concetto dell'umanità, come fine in sé, viene dunque disconosciuta e Kant non riesce qui a portare a compimento quel movimento riflessivo-fondativo, che è destinato a compiersi di lì a tre anni, con la *Kritik der praktischen Vernunft*.

<sup>63</sup> IV 450, trad. it. 135.

<sup>64</sup> Sull'*empasse* fondativo in cui Kant si trova a questo punto della *Fondazione* e sul tentativo di soluzione proposto si veda S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 88-91.

<sup>65</sup> IV 450, trad. it. 137.

<sup>66</sup> IV 459-460, trad. it. 155-157.

### 3.2 La Critica della ragion pratica

La *Kritik der praktischen Vernunft* raccoglie in un certo senso l'interrogativo lasciato aperto dalla *Grundlegung* ma, per risolverlo, imposta la questione in modo diverso. Qui Kant recupera la formalità della legge morale, la cui *deduzione* nella *Fondazione* era stata considerata impossibile<sup>67</sup> a causa della collocazione della libertà in una sfera noumenica e quindi insondabile. Questa operazione è possibile, ancora una volta, sulla base di premesse metodologiche che Kant esplicita nell'*Introduzione*:

«Infatti nella critica presente, cominciando dai principi andremo ai concetti, e soltanto da questi, se sarà possibile, andremo ai sensi [...]. Il motivo di ciò consiste nel fatto, che noi ora ci dobbiamo occupare di una volontà e dobbiamo esaminare la ragione in relazione, non agli oggetti, ma a questa volontà e alla sua causalità. Quindi i principi della causalità incondizionata devono essere il cominciamento; e soltanto dopo si potrà tentare di stabilire i nostri concetti del motivo determinante di una tale volontà, della sua applicazione agli oggetti e, infine, al soggetto e alla sua sensibilità. La legge della causalità per libertà, cioè un principio puro pratico, è qui inevitabilmente di cominciamento, e determina gli oggetti ai quali può soltanto essere applicata»<sup>68</sup>.

Dunque i concetti vengono qui conseguiti sulla base di una legge, di un principio, che in se stesso non ha bisogno di una deduzione poiché si impone come un *fatto della ragione*, si tratta della legge morale, che viene qui premessa alla deduzione della libertà della volontà, deduzione che a questo punto è possibile, poiché poggia su di un principio razionale<sup>69</sup>. La formalità della prima formulazione

<sup>67</sup> Per un pregevole approfondimento della dinamica attraverso cui la *Kritik der praktischen Vernunft* riprende e risolve le aporie della *Fondazione* si veda S. Landucci, *Sull'etica di Kant cit.*, p. 17 e pp. 70-71

<sup>68</sup> V 32, trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1955, pp. 29-31.

<sup>69</sup> Il fatto che, all'altezza della *Kritik der praktischen Vernunft*, la necessità di una deduzione della legge morale venga meno, in quanto essa si impone come un *fatto della ragione* è illustrato con estrema chiarezza da S. Landucci, *Sull'etica di Kant cit.*, p. 18 e pp. 85-86, si veda anche A. Haardt, *Die Stellung des Personalitätsprinzips in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft*, «Kant-Studien», LXXIII (1982) 2, pp. 162 sgg.

dell'imperativo categorico, nella *Fondazione*, è quindi riscattata<sup>70</sup>, non richiedendo alcun altro presupposto che la stessa legge morale, che è stata riconosciuta come intrinsecamente razionale<sup>71</sup>. Infatti questa è l'unica formulazione della legge presente nella *KpV*: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»<sup>72</sup>. Essa viene introdotta proprio nel paragrafo (§7 dell'*Analitica*) in cui la coscienza della legge morale viene definita una *fatto della ragione*.

«[...] una legge, la quale serve semplicemente allo scopo della forma soggettiva dei principi, non è impossibile, almeno a concepirsi, come motivo determinante mediante la forma oggettiva di una legge in genere. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per es. dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica *a priori* [...]»<sup>73</sup>.

È quindi possibile una determinazione oggettiva della *forma*, quella stessa oggettività che nella *Fondazione* doveva essere ricercata in una sfuggente dimensione noumenica. Questo recupero avviene sempre in contrapposizione alla *materia* perché «se un essere razionale deve concepire le sue massime come leggi pratiche universali, esso può concepire queste massime soltanto come principi tali che contengano il principio determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma»<sup>74</sup>. Kant può così concludere, a proposito della legge morale

«ora questo principio della moralità, appunto per l'universalità della legislazione che lo fa motivo determinante formale supremo della volontà,

<sup>70</sup> Si veda in proposito S. Landucci, *Sull'etica di Kant cit.*, p. 16.

<sup>71</sup> Questa intrinseca razionalità della legge morale può essere considerata il presupposto di quello che E. Lask definisce «l'*ampliamento* pratico dell'uso delle categorie», cfr. *Die Logik der Philosophie cit.*, pp. 259-260. Infatti, malgrado Kant sia spesso elusivo circa la possibilità di un'applicazione della speculazione categoriale all'ambito sovransensibile, l'origine delle categorie stesse è indipendente dalle condizioni sensibili e quindi la loro applicazione non può essere limitata ai fenomeni, ma deve essere, in linea di principio, estesa a tutti gli esseri razionali puri (cfr. III 280, B 431, trad. it. 278).

<sup>72</sup> V 54, trad. it. 65.

<sup>73</sup> V 55-56, trad. it. 67.

<sup>74</sup> V 48, trad. it. 55.

senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa, la ragion lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e quindi in quanto sono capaci di azioni secondo principi, e per conseguenza anche secondo principi pratici *a priori* [...]»<sup>75</sup>.

A questo punto la deduzione della libertà su basi razionali può venire in chiaro, come «legislazione propria della ragion pura e, come tale, pratica»<sup>76</sup>. Va precisato che la caratterizzazione di *trascendenza* attribuita alla ragione pura pratica è riferita all'autonomia rispetto alla sensibilità, mentre il concetto di libertà che, sulla base di esso, viene conseguito è quello di una libertà *trascendentale* (nel senso autenticamente *critico* del termine), come, in polemica con la concezione leibniziana, si chiarisce nella *Dilucidazione critica*, in appendice all'*Analitica*. Qui non sembra casuale l'uso kantiano dei termini *trascendentale*, per la libertà come predicato *a priori* della ragione pura pratica, dedotto mediante la legge morale; e *trascendente*, per richiamarsi all'indipendenza della libertà dalle inclinazioni sensibili.

«Ma la libertà di una causa efficiente, specialmente nel mondo sensibile, non può esser conosciuta quanto alla sua possibilità; ben fortunati, se possiamo essere sufficientemente assicurati soltanto che non vi è alcuna dimostrazione della sua impossibilità, e se ora, mediante la legge morale che postula questa possibilità, siamo costretti, ed anche, mediante essa, giustificati nell'ammetterla. Tuttavia, siccome vi sono ancora molti che credono ancor sempre di poter spiegare questa libertà secondo principi empirici, come ogni altra facoltà naturale, e la considerano come proprietà psicologica [...], non come predicato trascendentale [*transzendentales*] della causalità di un essere che appartiene al mondo sensibile (il che è non di meno la sola cosa di cui si tratta), e così sopprimono la magnifica prospettiva che ci spetta per la ragion pura pratica mediante la legge morale, cioè la prospettiva di un mondo intelligibile, mediante la realizzazione del concetto d'altronde trascendente [*transzendentem*] della libertà – e quindi sopprimono la stessa legge morale, la quale non ammette nessun motivo determinante empirico [...]»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> V 56-57, trad. it. 69.

<sup>76</sup> V 59, trad. it. 71.

<sup>77</sup> V 168, trad. it. 205. Un altro esplicito esempio della possibilità di conseguire una determinazione trascendentale seguendo la forma, in opposizione alla materia, si trova in VIII 386, trad. it. di F. Gonnelli, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 203-204.

Kant dunque opera ancora una volta una *reflexio*, delineando una forma razionale *a priori* a fondamento della deduzione di concetti che altrimenti sarebbero definibili solo a posteriori, e riconoscendo la loro concettualità proprio a partire dal loro essere *già* ricompresi nella forma dettata dalla ragione.

#### 4. Concetto e finalità

Anche quando, nella terza *Critica*, si riconosce l'esigenza di una facoltà che dia conto dell'attività del soggetto nella sua preliminare considerazione del particolare, del contingente, emerge la possibilità di un'attività conoscitiva non concettuale, in particolare nella forma del giudizio estetico di gusto.

«Si dovrebbe pensare allora che un giudizio *a priori* debba contenere un concetto dell'oggetto, per la cui conoscenza contiene il principio; eppure il giudizio di gusto non si fonda affatto su concetti e non è in alcun modo un giudizio di conoscenza, me è solo un giudizio estetico»<sup>78</sup>.

Sembrerebbe che l'essere *non-conoscitivo* consenta al giudizio di gusto di prescindere dai concetti<sup>79</sup>. Tuttavia, il fatto che l'oggetto del giudizio non venga conosciuto significa che esso non viene messo a tema in quanto *terminus ad quem* di una predicazione, ma affinché si possa valutare il compiacimento che (*come bellezza*) esso suscita o meno, è comunque necessario che esso sia dato all'interno della struttura formale del giudizio in generale, che è la struttura generale della facoltà qui in esame.

«Ora, poiché i concetti costituiscono in un giudizio il suo contenuto (ciò che appartiene alla conoscenza dell'oggetto), e però il giudizio di gusto non è determinabile mediante concetti, allora esso si fonda soltanto sulla

<sup>78</sup> V 282, trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, p. 119.

<sup>79</sup> Sulla possibilità che nell'ambito del giudizio estetico l'intelletto possa esercitare la propria funzione senza il concetto, si veda T.E. Uehling, *The notion of form in Kant's critique of aesthetic judgment*, Mouton, The Hague 1971, pp. 45 sgg. L'impostazione di fondo di questo lavoro, tuttavia, sostiene una lettura armonica dell'estetica kantiana tanto rispetto al versante teoretico quanto a quello pratico, individuando proprio nella forma dell'oggetto dell'intuizione un elemento di continuità tra questi ambiti.



condizione soggettiva formale di un giudizio in genere. La condizione soggettiva di tutti i giudizi è la stessa capacità di giudicare, o facoltà di giudizio»<sup>80</sup>.

Questa struttura costituisce quindi la *forma* a cui anche un oggetto che non venga considerato con intenti conoscitivi, e quindi secondo il concetto, non può sottrarsi. Si tratta di un giudizio che consiste «soltanto nella sussunzione dell'immaginazione stessa [...] sotto le condizioni per cui l'intelletto in genere procede dall'intuizione a concetti»<sup>81</sup>, vale a dire che per apprezzare l'oggetto in ordine al compiacimento che ne può derivare, il giudizio si serve della medesima presentazione sensibile con cui l'immaginazione offre all'intelletto il materiale della sintesi categoriale<sup>82</sup>.

Nel giudizio estetico non è dunque in gioco un concetto, ma un sentimento, il compiacimento (o meno) che è alla base di questo giudizio e, trattandosi di «un giudizio formale di riflessione, che esige da ciascuno quel compiacimento come necessario»<sup>83</sup>, si deve ammettere un principio *a priori*, che però «può essere un principio soltanto soggettivo (se un giudizio oggettivo ha da essere impossibile in questa specie di giudizi)»<sup>84</sup>. Questo esprime la necessità di una deduzione per questo genere di giudizi e quindi di una critica della facoltà di giudizio nel senso in cui essa «non deve semplicemente sussumere [...] a concetti oggettivi dell'intelletto e sottostà a una legge, ma in cui essa è a se stessa, soggettivamente, e oggetto e legge»<sup>85</sup>. Ciò delinea questa critica come un compito precipuo della filosofia trascendentale, poiché si interroga sul modo in cui il giudizio su di un oggetto possa essere posto come universale e necessario, pur prescindendo dalla considerazione del concetto<sup>86</sup> di tale

<sup>80</sup> V 287, trad. it. 123.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Si veda in proposito, T.E. Uheling, *The notion of form cit.*, pp. 15 sgg.

<sup>83</sup> V 288, trad. it. 124.

<sup>84</sup> *Ibidem*. Per quanto concerne la necessaria apriorità di questa soggettività generale, il cui consenso è richiesto dal giudizio estetico, si veda M. Baum, *Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XXXIX (1991) 3, pp. 272-273.

<sup>85</sup> V 288, trad. it. 125.

<sup>86</sup> Sul paradosso generato dalla non concettualità del compiacimento, malgrado la sua pretesa comunicabilità e condivisione, Kant è molto chiaro nella posizione e risoluzione di un'*antinomia* relativa al principio del gusto. Af-

oggetto e basandosi sul sentimento da esso suscitato<sup>87</sup>. Questo è possibile ricordando che si tratta di un *giudizio formale di riflessione*, ossia di un giudizio che deve comunque necessariamente rivolgersi alla forma (concettuale) generale dei giudizi intellettuali per potersi dare, quindi il criterio di necessità, per il valore dei giudizi estetici, deve essere individuato nella conformità della loro *forma* alla *facoltà di giudizio*, intesa come conformità ad uno scopo.

«Se si concede che in un puro giudizio di gusto il compiacimento per l'oggetto è legato con il semplice giudizio sulla sua forma, allora nient'altro che la conformità soggettiva a scopi di tale forma rispetto alla facoltà di giudizio è ciò che sentiamo legato nell'animo con la rappresentazione dell'oggetto. Ora, dal momento che la facoltà di giudizio, sotto il profilo delle regole formali del giudicare e a prescindere da ogni materia (e sensazione dei sensi e concetto), può rivolgersi solo alle condizioni soggettive dell'uso della facoltà di giudizio in genere [...] quindi a ciò che di soggettivo può essere presupposto in tutti gli uomini [...] allora deve potere essere ammesso come valido *a priori* per ciascuno l'accordo della rappresentazione con queste condizioni della facoltà di giudizio»<sup>88</sup>.

In queste righe, il giudizio estetico, legato, quanto alla sua possibilità, alla *forma* dell'oggetto, rimane saldamente soggettivo, ma nel senso di *ciò che di soggettivo può essere presupposto in tutti gli uomini*. Nella conformità della forma alla facoltà del giudizio c'è sempre la pre-

---

fermando che il principio del gusto non si fonda su di un concetto, egli intende che esso poggia non su di un concetto determinabile, come quelli dell'intelletto, in base a cui si avanza poi «l'esigenza del consenso necessario di altri con tale giudizio» (V 339, trad. it. 173), ma su di un concetto indeterminato e indeterminabile, quale «il concetto trascendentale razionale del soprasensibile che sta a fondamento di ogni intuizione sensibile, il quale quindi non può essere ulteriormente determinato teoricamente» (V 339, trad. it. 174). Si vede bene, quindi, come la forma della concettualità razionale e trascendentale non possa in realtà mai essere accantonata.

<sup>87</sup> Si veda su questo anche la seconda *Introduzione*, §VIII, V 193, trad. it. 29: «In una critica della facoltà di giudizio, la parte che contiene la facoltà estetica di giudizio le appartiene in modo essenziale, perché soltanto questa contiene un principio che la facoltà di giudizio pone interamente *a priori* a fondamento della sua riflessione sulla natura, cioè il principio, per la nostra facoltà conoscitiva, di una conformità formale della natura a scopi secondo le sue leggi particolari, senza della quale l'intelletto non potrebbe ritrovarci [...]».

<sup>88</sup> V 289-290, trad. it. 126.

supposizione che le condizioni di questa facoltà siano comuni ai soggetti, questo è in linea con la matrice trascendentale di questa critica, come Kant ricorda in apertura della *Critica della facoltà teleologica del giudizio*, in cui «la conformità a scopi soggettiva della natura nelle sue leggi particolari rispetto all'afferrabilità da parte dell'umana facoltà di giudizio delle esperienze particolari»<sup>89</sup> è assunta «secondo principi trascendentali»<sup>90</sup>. Dunque la conformità a scopi della natura può essere postulata sulla base della presupposizione di una forma in linea con la facoltà umana di giudizio, naturalmente si tratta di un procedimento analogico, che mostra però ulteriormente la centralità della *reflexio formalis* come gesto che ricomprende nella forma ciò che viene apertamente riconosciuto come non conoscitivo, e quindi non concettuale.

«Tuttavia, almeno problematicamente, il giudicare teleologico viene piegato con ragione all'indagine della natura, ma solo per ricondurla, secondo l'analogia con la causalità secondo scopi, sotto principi dell'osservazione e della ricerca, senza presumere in tal modo di spiegarla. Esso appartiene quindi alla facoltà riflettente del giudizio, non a quella determinante. Il concetto di legami e forme della natura secondo scopi è però, almeno, un principio in più per portare sotto regole i fenomeni della natura quando le leggi della causalità secondo il suo semplice meccanismo non bastano»<sup>91</sup>.

Che la forma presupposta nella natura sia di origine razionale, e quindi concettuale, Kant lo illustra chiaramente nel §64, intitolato *Del carattere peculiare delle cose in quanto scopi naturali*:

<sup>89</sup> V 359, trad. it. 193.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> V 360, trad. it. 194. Si veda su questo anche la seconda *Introduzione*, §V, V 183-184, trad. it. 19: «Ma poiché una tale unità [l'unità della natura secondo leggi empiriche] deve essere necessariamente presupposta e ammessa, ché altrimenti non potrebbe verificarsi una interconnessione completa delle conoscenze empiriche per un tutto dell'esperienza [...] allora la facoltà di giudizio deve ammettere per il suo proprio uso, come principio *a priori*, che ciò che per il modo umano di intendere è contingente nelle leggi particolari (empiriche) della natura contenga tuttavia un'unità legale, per noi certo insondabile, eppure pensabile, per il legame del suo molteplice in un'esperienza in sé possibile. [...] allora la facoltà di giudizio, che è soltanto riflettente nei riguardi delle cose sotto leggi empiriche possibili [...] deve pensare la natura nei riguardi di queste ultime secondo un principio della conformità a scopi per la nostra facoltà conoscitiva [...]».

«Per comprendere che una cosa è possibile solo come scopo, cioè perché si debba cercare la causalità della sua origine non nel meccanismo della natura, ma in una causa la cui capacità di produrre un effetto viene determinata mediante concetti, è richiesto che la sua forma non sia possibile secondo le semplici leggi della natura, cioè tali che possano essere conosciute da noi mediante il solo intelletto applicato a oggetti dei sensi, ma che perfino la sua conoscenza empirica, in termini di sua causa ed effetto, presupponga concetti della ragione»<sup>92</sup>.

## 5. Concetto, critica della ragione e filosofia trascendentale

Cercando ora di gettare uno sguardo più ampio sul gesto speculativo kantiano sin qui analizzato, se ne possono ricercare i fondamenti nella strutturazione interna della filosofia, come Kant la presenta in anni decisivi per il suo pensiero, quali quelli compresi tra la metà degli anni '70 e la prima stesura della *KrV*. Nella lettera a Marcus Herz, del 24 novembre 1776, Kant esprime, seppur in modo assai conciso, la necessità di un ordine preciso nella trattazione delle prerogative della ragione pura:

«Ella sa che è necessario poter abbracciare onnicomprensivamente il campo della ragione che giudica indipendentemente da tutti i principi empirici, ossia della ragione pura, perché esso si trova in noi stessi *a priori* e non è lecito attendersi che sia l'esperienza ad aprircelo. Ora, per specificarne l'intero ambito, le partizioni, i limiti, l'intero contenuto sulla base di principi sicuri e per erigere le pietre di confine in modo tale che in futuro si possa sapere con sicurezza se ci si trova sul terreno della ragione o della sofisteria, occorrono: una critica, una disciplina, un canone e un'architettura della *ragione pura*, e dunque una scienza formalmente rigorosa, in prò della quale non ci si può servire di quelle che già si possiedono e per la cui fondazione si ha bisogno perfino di espressioni tecniche peculiari»<sup>93</sup>

Anche sulla base di una così precisa esigenza, Kant tiene, tra il 1767 e il 1782, un corso sull'*Enciclopedia filosofica*, in cui, occupandosi della sistematizzazione delle diverse parti della filosofia, ha modo di tornare sui problemi sollevati nella lettera a Herz. La trascrizione del corso di cui disponiamo può essere fatta risalire (non senza qualche

<sup>92</sup> V 369-370, trad. it. 203.

<sup>93</sup> X 199, trad. it. di O. Meo, *Epistolario filosofico*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 100-101.

difficoltà) ad un periodo compreso tra la fine del 1777 e il 1780, quindi a ridosso della prima edizione della *KrV*. Proprio alcune oscillazioni tra le affermazioni contenute in questo corso e brani della prima *Critica* mostrano il valore ed il ruolo della *forma razionale* in quanto *dimensione concettuale*. Nella sezione intitolata *Dei concetti* (*Von den Begriffen*) Kant definisce il concetto generale «una rappresentazione, pensata come una regola»<sup>94</sup> e poi la stessa regola come «ciò che permette di pensare il molteplice allo stesso modo»<sup>95</sup>. L'idea che il concetto sia legato alla messa in forma del molteplice secondo regole torna nella *KrV*, nel secondo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo* (*L'architettura della ragion pura*):

«Sotto il governo della ragione le nostre conoscenze in generale non possono formare una rapsodia, ma devono costituire un sistema in cui soltanto esse possono sostenere e promuovere i fini essenziali di quella. Per sistema poi intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto per mezzo di esso l'ambito del molteplice, nonché il posto delle parti tra loro vien determinato *a priori*»<sup>96</sup>

La determinazione *a priori* delle parti che compongono il molteplice può avvenire solo per mezzo di un ordinamento razionale in cui risiede la forma del *tutto* che, proprio in quanto razionale, è concettuale. Si tratta quindi ora di chiarire quale sia l'ambito in cui questa forma concettuale, mediante cui la ragione è legislatrice in ordine alla possibilità di pensare il molteplice, viene individuato. A questo proposito, nell'*Enciclopedia*, si trova un'interessante partizione interna della metafisica:

«1. la filosofia trascendentale; 2. la psicologia razionale e la fisica. Quest'ultima è la metafisica vera e propria, poiché il suo oggetto è dato dall'esperienza ed essa lo indaga solo attraverso la ragione. (La filosofia trascendentale dovrebbe venirci separata; questa è la critica della ragione)»<sup>97</sup>.

Su questa base si può comprendere come Kant prosegua sostenendo che «gli oggetti dati dalla semplice ragion pura appartengono

<sup>94</sup> XXIX 16, trad. it. 127.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> III 538 (B 860), trad. it. 509.

<sup>97</sup> XXIX 11, trad. it. 115.

all'ontologia»<sup>98</sup> ma, poiché essi pertengono esclusivamente al pensiero, essa comprende «soltanto concetti, leggi e principi del pensiero puro»<sup>99</sup>. La chiusura di questo passo riprende quindi quanto già affermato poco sopra: «La filosofia trascendentale è dunque la critica dell'intelletto puro e della ragion pura.»<sup>100</sup>. Non è dunque in discussione il fatto che la dimensione razionale dei concetti stia alla base della possibilità stessa di pensare, infatti una divisione analoga della metafisica *strictu sensu* si ritrova anche nel capitolo sull'*Architettonica*<sup>101</sup>. Allo stesso modo *Enciclopedia* e *KrV* (tanto in A quanto in B) convergono nell'assegnare alla “critica della ragione pura” un compito propedeutico rispetto alla metafisica<sup>102</sup>; ciò su cui i due testi divergono è l'identità tra “critica della ragione pura” e “filosofia trascendentale”: essa infatti non compare nel capitolo sull'*Architettonica* e questo in virtù di un'importante precisazione, che risale all'*Introduzione*, ma in cui è presente proprio un richiamo all'*architettonica*.

«Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile *a priori*. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale. Ma questa filosofia, d'altra parte, è ancora troppo per cominciare. [...] La filosofia trascendentale è l'idea d'una scienza, di cui la critica della ragion pura deve architetticamente, cioè per principi abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. [...] Ora la nostra critica deve bensì metterci sott'occhio l'enumerazione completa di tutti i concetti fondamentali che costituiscono la suddetta conoscenza pura: ma dall'analisi particolareggiata di questi concetti, e dalla rassegna completa di tutti quelli che ne derivano è bene che si astenga»<sup>103</sup>.

Nella necessità, avvertita da Kant, di differenziare ulteriormente “critica della ragione pura” e “filosofia trascendentale” è possibile scorgere l'esigenza fondativa, architettonica, appunto, di delimitare

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> XXIX 11-12, trad. it. 115.

<sup>100</sup> XXIX 12, trad. it. 115.

<sup>101</sup> III 546 (B 873), trad. it. 516.

<sup>102</sup> A questo proposito si confrontino: *Enciclopedia*, XXIX 36, trad. it. 173-175; e *KrV*, IV 9 (A 12), trad. it. 7; III 14 (B 22), trad. it. 20; III 18 (B 30), trad. it. 24.

<sup>103</sup> III 43-44 (B 25, 27), trad. it. 48-49.

una dimensione a cui l'analisi condotta dalla filosofia trascendentale possa ricondursi con certezza. Si tratta della concettualità sintetica che fonda e legittima ogni attività trascendentale. Infatti Kant espone la differenza tra questi due elementi proprio a partire dalla loro innegabile prossimità, riconoscendo così come ogni operazione dell'intelletto categoriale, porti inevitabilmente il segno di una pre-determinazione concettuale che informa il suo operato, legittimandolo così, nella sua trascendentalità, come compito della ragione.

«Se questa critica non si chiama essa stessa filosofia trascendentale, la ragione è che, per essere un sistema completo, dovrebbe contenere altresì un'analisi compiuta di tutta la conoscenza umana *a priori*»<sup>104</sup>.

Come Kant afferma proprio in queste righe, è bene dunque che la critica si astenga da questa attività «in parte perché tale analisi non sarebbe conforme ai suoi fini, non presentando essa la stessa difficoltà, che sta invece nella sintesi, in vista della quale propriamente lavora tutta la critica»<sup>105</sup>, ed in parte perché «sarebbe rotta l'unità del disegno, se si volesse dare con la responsabilità della compiutezza una tale analisi e deduzione, di cui possiamo fare a meno, considerati i fini della nostra critica»<sup>106</sup>.

Le *pietre di confine* che Kant, nella lettera a Herz, affermava di voler porre vengono così poste attraverso un'ulteriore *riflessione* su ciò che consente ad ogni attività trascendentale in generale di qualificarsi come tale, vale a dire la possibilità di ricondursi ai concetti della sintesi, concetti che si presentano, una volta di più, come forme pure, in cui l'empiria, intesa come *materia*, non può e non deve entrare.

«Appartiene quindi alla critica della ragion pura tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale, ed essa è l'idea completa della filosofia trascendentale, ma non ancora questa scienza stessa, giacché nell'analisi va soltanto fin là dove è necessario, per giudicare perfettamente la conoscenza sintetica *a priori*. La mira precipua della partizione di tale scienza è, che non vi devono entrare punto concetti i quali contengano in sé qualcosa di empirico: ossia, che la conoscenza *a priori* sia pienamente pura»<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> III 44 (B 27), trad. it. 49.

<sup>105</sup> III 27-28 (B 44-45), trad. it. 49.

<sup>106</sup> III 28 (B 45), trad. it. 49.

<sup>107</sup> III 17 (B 28), trad. it. 49-50.

\* \* \*

In ultima analisi si può forse sostenere che se la filosofia di Kant è così rigidamente associata al *limite*, questo avviene anche a causa della costante possibilità del *non-concettuale* che, in diversi ambiti del pensiero kantiano, torna ad interrogare il pensatore di Königsberg. La continua *Grenzbestimmung*, a cui Kant è sollecitato da questa interrogazione, costituisce uno dei tratti più originali del suo pensiero. Il concettuale si profila dunque, sin dall'impostazione generale dell'indagine kantiana, come una dimensione la cui originaria imprescindibilità va ribadita, si potrebbe quasi dire *difesa*, di fronte alle molteplici tentazioni di una conoscenza senza concetto. Il movimento riflessivo di riconoscimento della struttura concettuale, al di sotto degli elementi che ne paiono privi, si richiama al concetto di "forma" come a ciò cui anche gli elementi latori di una presunta componente irrazionale, o per meglio dire *a-razionale*, sono soggetti, per il fatto stesso di rientrare nella *possibilità*, garantita dal concetto. I diversi ambiti con cui di volta in volta il concettuale viene, per così dire, a confondersi, e che si è qui cercato di analizzare, lasciano supporre la possibilità di un suo trascendimento, ma il movimento di riflessione formale ci ricorda che, in ogni caso, abbiamo a che fare con concetti; e così, come nelle più affascinanti illusioni, scopriamo di aver preso per vera un'ombra, quella del *non-concettuale*, e, volgendoci, riconosciamo ciò che l'ha generata: il concetto.