

Kant. Il trascendentale e l'armonia delle facoltà

Kant. The Transcendental and the Harmony of Faculties

FRANCESCO VALAGUSSA *

Università Vita-Salute San Raffaele, Italia

Riassunto

Partendo dall'analisi del criticismo proposta da Simmel, si può dire che Kant abbia infranto l'armonia tra essere e pensare sul piano metafisico e quella tra virtù e felicità sul piano morale. Ciò non significa abbandonare definitivamente la teoria di un sistema delle nostre facoltà, ma piuttosto porre questo tema al centro pensandolo come compito. Sotto questo aspetto la *Critica del Giudizio* può essere letta come il tentativo di riannodare i fili spezzati: da questo testo emerge in modo peculiare il problema della natura. La natura non è più intesa come oggetto sottoposto alla legislazione dell'intelletto, bensì come elemento chiave che dà la regola all'arte.

Parole chiavi

Sistema; Critica del giudizio; Simmel; trascendentale; natura

Abstract

Starting from Simmel's analysis of the criticism, we can say that Kant has broken the harmony between being and thinking from a metaphysical point of view and the harmony between happiness and virtue concerning the moral point of view. It does not mean that Kant left definitely a theory of the system of our faculties, rather he focuses on this problem, thinking about it as a task. In this sense the *Critique of Judgement* could be read as the attempt to knot again these broken wires: in

* Ricercatore di filosofia teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele. E-mail di contatto: valagussa.francesco@hsr.it.

this context the nature plays a leading role. The nature is no more an object subjected to the legislation of our intellect, rather the nature gives the rule to the art.

Key words

System; Critique of Judgement; Simmel; transcendental; Nature

1. Armonie infrante

Nella terza delle sue *Lezioni berlinesi* dedicate alla filosofia kantiana Simmel parla della “fede appassionata” nell’armonia naturale di tutto l’essente quale carattere chiave dell’epoca illuminista. Il clima culturale all’interno del quale Kant trascorre i propri “anni di apprendistato” considerava ancora pienamente lecito «gettare questo ponte tra l’obiettivamente valido e lo psicologico: verità fondamentali erano disposte in modo tale che ogni spirito dovesse esserne consapevole» (Simmel 1918, 27).¹ Da questo punto di vista l’impostazione costitutiva del criticismo kantiano segna una discontinuità radicale e ineludibile rispetto al proprio tempo:

«Questo ponte fu spezzato da Kant, senonché le verità, anziché sprofondare nell’abisso sottostante, come sarebbe stata conseguenza di quel presupposto, egli le dotò – nel loro significato di a priori – di una solida dimora, e ciò proprio delimitandole rispetto a qualsiasi elemento di natura psicologica» (Simmel 1918, 27).

Simmel si era espresso in maniera ancora più incisiva nel primo di una serie di articoli apparsi verso la fine del XIX secolo come supplemento domenicale sul *Vossische Zeitung*, dal titolo piuttosto significativo – *Was ist uns Kant?* – e che rappresentano di fatto un primo abbozzo delle sue ricerche attorno al pensiero del filosofo di Königsberg. Nell’articolo apparso il 2 agosto 1896, per sottolineare come nella *Critica della ragione pura* il mero pensiero non produca per noi alcuna conoscenza, Simmel ascrive a Kant una vera e propria soluzione di continuità sul piano metafisico rispetto alla tradizione precedente:

«Viene reciso ogni filo mediante cui i metafisici hanno creduto di legare insieme in un’armonia arcana il pensiero e l’essere» (Simmel 2008, 787).

Se volessimo individuare una conferma testuale, l’impostazione generale del criticismo trova la sua prima formulazione non nel celebre paragone con la rivoluzione copernicana² – che appartiene alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* – ma già nell’ultimo paragrafo dell’estetica trascendentale, presente nell’edizione del 1781:

¹ Sul rapporto tra Kant e Simmel si vedano in particolare due contributi (Marini, 1986, 7-43 e Vigorelli 1986, 45-60).

² Cfr. KrV, AA 03: B XVI-XVII.

«tutte queste cose, in quanto apparenze, non possono esistere in se stesse, ma esistono soltanto in noi. Di che cosa possa trattarsi, riguardo agli oggetti in se stessi, separati da tutta questa recettività della nostra sensibilità, ci rimane perfettamente ignoto» (KrV, AA 03: B60 / A43). In tal senso, ogni tentativo di costruire un ponte capace di collegare le due opposte sponde – il pensare e l'essere – viene dichiarato sostanzialmente vano e illusorio. All'interno delle lezioni berlinesi, Simmel esprime l'esito di questa frattura con un'immagine particolarmente efficace: «Il mondo è la mia rappresentazione – la sua realtà effettuale, la nuda verità delle cose è per me eternamente irraggiungibile, sono confinato nell'angustia del mio rappresentare, davanti allo spirito, che si protende verso l'essere, questo si ritrae come i frutti davanti alla mano di Tantalò» (Simmel 1918, 59-60).

Tale operazione riguarda l'ambito prettamente metafisico, ma comporta profonde ricadute sul piano ontologico ed epistemologico, che si possono riassumere facendo appello, di nuovo, a un passo della prima Critica: «Le proposizioni fondamentali dell'intelletto sono semplicemente principi dell'esposizione delle apparenze, e il nome orgoglioso di una ontologia, la quale presume di fornire in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche in generale [...] deve fare posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro» (KrV, AA 03: B304 / A247).

Restando ancorati all'analisi di Simmel, peraltro, quest'armonia arcana tra essere e pensiero non è la sola ad essere infranta nel corso dell'indagine kantiana. In ambito morale assistiamo a un'analogia frattura, dagli esiti certamente non inferiori alla prima:

«Kant ha rivelato in tutta la sua insostenibilità la vecchia credenza secondo cui una necessità psichica, oppure l'ordine stesso degli esterni destini, fornirebbero inevitabilmente alla bontà morale una gratifica di felicità» (Simmel 1918, 148).

Ad essere infranto, questa volta, è il ponte mediante cui, da sempre, la tradizione aveva cercato di congiungere virtù e felicità. Nell'ultimo supplemento al *Vossische Zeitung*, datato 16 agosto 1896, il medesimo tema viene espresso in questi termini: «Alla morale viene tolto il supporto, che essa possedeva, della speranza di una ricompensa che verrà conseguita presto o tardi; alla tensione verso la felicità è stata tolta la giustificazione che essa si traesse dal suo legame con la morale» (Simmel 2008, 802). Benché l'idea di un destinale accordo tra virtù e felicità appaia nella *Critica della ragione pratica* nella forma di un postulato della ragione – in particolare attraverso l'idea di Dio – rimane assolutamente chiaro come nessun nesso possa essere istituito tra i due ambiti sul piano della conoscenza razionale.

«Così noi siamo costretti a rassegnarci a una doppiezza impietosa, e a incamminarci lungo due strade di cui noi però nutriamo la segreta speranza che la prima sia tuttavia soltanto una deviazione e conduca poi alla seconda» (Simmel 2008, 802).

Più che di “segreta speranza” – espressione che sarebbe più adatta a qualificare l'atmosfera presente nella terza Critica – forse si dovrebbe parlare di un'autentica esigenza, o addirittura di “pretesa della ragione”. Come appare anche nella tavola delle facoltà superiori, a conclusione dell'Introduzione alla *Critica del giudizio* (KrV, AA 05: BLVIII / ALVI), la ragione si presenta come facoltà appetitiva, ossia come capacità di desiderare. Alla luce della *Critica della ragione pura*, si deve dire che il vero e proprio “oggetto del desiderio”³ da parte della ragione è l'incondizionato, vale a dire la cosiddetta totalità delle condizioni (KrV, AA 03: B380 / A323) – quell'oggetto letteralmente *impossibile* che l'esperienza non sarà mai in grado di esibire e che pertanto rimane escluso dalle possibilità inerenti alla nostra facoltà conoscitiva.

L'idea di una “archittonica”⁴ delle facoltà dell'animo umano”, e dunque l'esigenza di sistematicità espressa a più riprese e sotto diverse angolazioni da parte di Kant, dev'essere intesa proprio alla luce di una preliminare e radicale incrinatura delle varie “armonie prestabilite” che la tradizione si era sforzata di elaborare sino ad allora.

2. L'istanza sistematica

Nel pensiero di Kant il sistema assume il carattere di una necessità, non però nel senso di un ineludibile “sillogismo della conciliazione”, come accadrà nel caso della dialettica hegeliana, bensì nell'accezione peculiare di una istanza della ragione. «La ragione – così si leggerà poi nella *Critica del giudizio* – esige (*fordert*) la totalità» (KU, AA 05: B92 / A91).

Avendo letteralmente tagliato i ponti con le varie ipotesi di armonie precostituite, alimentate per millenni dalla metafisica occidentale, l'impulso verso il sistema non concerne più il rapporto tra anima e mondo, piuttosto converge e si concentra interamente sul rapporto interno tra le facoltà dell'animo. *L'archittonica delle facoltà*⁵ costituisce quasi la traccia di un'armonia perduta. Tale esigenza si esprime nella ricerca quasi ossessiva di momenti di connessione tra le facoltà e nella presenza di continui e capillari rimandi interni che coinvolgono non soltanto le tre critiche, ma anche diversi saggi coevi – basti pensare al modo in cui la quadripartizione presente nella tavola delle categorie (quantità, qualità, relazione, modalità) si ripercuota sui paralogismi, e poi sulle antinomie, e infine sui quattro momenti in cui è suddivisa l'analitica del bello.

Sulla stessa linea si potrebbe rilevare come la distinzione tra matematico e dinamico, che già coinvolge le categorie (cfr. KrV, AA 03: B110), si ritrovi poi nelle proposizioni fondamentali sintetiche dell'intelletto puro (cfr. KrV, AA 03: B199 / A160) e da ultimo persino nell'articolazione dell'analitica del sublime.

³ Cfr. KpV AA 05: B 8-9, 20 e 22.

⁴ Su questo punto cfr. Pierobon 1990. Inoltre si vedano i saggi presenti nel più recente AA.VV. 2001, testo che non concerne specificamente la *Critica del giudizio*, ma l'ottica sistematica alla luce delle prime due critiche e della produzione kantiana coeva.

⁵ Su questo tema si veda in particolare Garelli 1999, e inoltre Hohenegger 2004.

Volendo rintracciare altri percorsi connessi all'architettonica delle facoltà, si potrebbero individuare correlazioni molto precise tra le tre massime del *sensus communis* presenti nella *Critica del giudizio* (pensare da sé, pensare nella posizione di ogni altro e pensare sempre in accordo con se stessi)⁶ e le partizioni presenti in alcuni scritti coevi – per esempio in rapporto ai principi a priori di “libertà” come uomo, eguaglianza come “suddito” e indipendenza come “cittadino” (cfr. UdG, AA 08: A 236), presenti nel saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, edito nel 1793; la medesima struttura si ripresenterà poi nella tripartizione dei diritti presente nello scritto, ben più celebre, dal titolo *Per la pace perpetua*, pubblicato nel 1795, ossia il diritto statale-civile degli uomini in un popolo, il diritto delle genti negli Stati nei loro reciproci rapporti e il diritto cosmopolitico in quanto uomini e Stati che stiano in rapporti di reciproco influsso come cittadini di un universale Stato di uomini (cfr. ZeF, BA19). Le esemplificazioni potrebbero continuare, ma otterrebbero soltanto l'effetto di una mera “casistica” in cui vengono affastellati una serie di correlazioni: quanto di più contrario si possa immaginare rispetto allo spirito kantiano (cfr. Centi 1999).

Rimane da precisare, dunque, quali siano i termini in cui si configura l'istanza sistematica: «ogni nostra conoscenza – possiamo leggere nella Dialettica trascendentale – prende inizio dai sensi, di qui procede verso l'intelletto e finisce nella ragione» (KrV, AA 04: B355 / A298). Se i sensi forniscono intuizioni e l'intelletto si occupa di concetti, il “prodotto” peculiare della ragione viene indicato con il nome di *Schluss* (cfr. KrV, AA 03: B360-361 / A303-304) in quanto la ragione letteralmente *tira le conclusioni* di un ragionamento e lo riconduce ai minimi principi possibili.

La ragione lavora in vista dell'unità, alla luce della quale si può appunto “concludere” un ragionamento. Di regola Giorgio Colli non traduce “*Schluss*” con “sillogismo”, bensì assai più spesso – e giustamente – con “inferenza”:⁷ ciò consente, in effetti, di rendere sul piano di una sfumatura terminologica la differenza che passa tra Kant ed Hegel.

Se per il filosofo di Stoccarda la dialettica è direttamente la forma in cui trova espressione il vero, non dunque come sostanza bensì come movimento del soggetto (Hegel 1970, III, 23), agli occhi di Kant la dialettica viene definita esplicitamente come «logica dell'illusione» (KrV, AA 03: B86 / A61) e più precisamente come «un'arte sofistica che cerca di fornire il colorito della verità alla propria ignoranza, anzi persino alle proprie intenzionali costruzioni illusorie» (KrV, AA 03: B86 / A61). La ragione kantiana non *sillogizza* nel senso dello *Schluss* hegeliano che svuota ogni morto Aldilà e dunque si riflette in se stessa costituendo l'identità compiuta (*Vollendung*) di razionalità e realtà,⁸

⁶ Cfr. KU, AA 05: B185 / A156.

⁷ Ciò accade già nell'Analitica delle proposizioni trascendentali, cfr. *ivi*, B169 / A130.

⁸ Certamente mai definitiva, ma sempre di volta in volta rinnovantesi secondo il ritmo incessante del divenire, ma capace di realizzare ad ogni istante ciò che è il “vero”. A questo proposito cfr. Hegel 1970, 23: «c'è un falso tanto poco quanto c'è qualcosa di cattivo. [...] Si può ben sapere falsamente. Alcunché saputo falsamente significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale ineguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale». Questo accenno dovrà essere sufficiente per evitare di semplificare eccessivamente la posizione hegeliana, che qui non è possibile ripercorrere. Per quanto riguarda

bensì *inferisce*, pretendendo di concludere la serie dei condizionati, illudendosi di poter conseguire l'incondizionato.

L'illusione che – nel linguaggio kantiano – prende il nome di dialettica e coincide con il *Vernunftschluß* non può assolutamente essere evitata: «l'illusione trascendentale non scompare quand'anche sia già stata svelata e si sia scorta chiaramente la sua nullità mediante la critica trascendentale» (*KrV*, AA 04: B353/ A297). Ciò significa che il desiderio di sistematicità in qualche senso sopravvive malgrado si sia svelata la sua inconsistenza sul piano logico e conoscitivo. L'architettura delle facoltà può essere intesa proprio come residuo, come “l'ultimo quasi rifugio” (Leopardi 1956, 788) dinnanzi al crollo di qualsiasi possibilità di concepire una “visione sistematica” del mondo o comunque un'armonia tra le “cose” e l'attività dell'intelletto.

In questa prospettiva si comprende bene come l'interrogativo “che cosa posso sperare?” costituisca la domanda centrale attorno a cui ruota la *Critica del giudizio*, intesa non più soltanto come ricognizione sulla dimensione estetica e teleologica del sapere, ma alla luce dell'istanza sistematica⁹: la speranza rimane l'unica cinghia di trasmissione tra l'intelletto come facoltà conoscitiva e la ragione come facoltà desiderativa. Esattamente in relazione a questo punto Simmel dichiara in modo esplicito quale distanza intercorra tra la visione kantiana e l'orizzonte contemporaneo:

«In breve, lo spirito umano gli appare come una costruzione simmetrica in se stessa, che non può avere né più né meno membri di quanto richiede la logica conformità a regole. Questo è il punto in cui la concezione del mondo contemporanea si distingue da quella kantiana nella maniera più decisiva. Lo spirito umano ci sembra, al pari di ogni altra costituzione organica, una stazione di uno sviluppo che procede all'infinito» (Simmel 1918, 791).

Per esprimere il problema restando su un terreno particolarmente familiare alle indagini simmeliane, l'architettura kantiana dell'animo umano ricorda molto i progetti urbanistici delle città ideali, mentre la contemporaneità si vede costretta a scorgere nella mente umana una *metropoli caotica di facoltà* per nulla sincronizzate tra loro, ma spesso costituita per via di agglomerati giustapposti. Più che all'organicità, alla coesione e alla continuità, come fattori che assicurano un passaggio da una facoltà all'altra, oggi siamo molto più interessati a notare le faglie, le soglie, i punti di rottura.

Sul piano artistico tale tendenza è stata espressa perfettamente da Benjamin: dall'aura allo choc; dallo sforzo di armonizzare le facoltà dell'animo all'insegna dell'unità si passa al tentativo di colpirle nella loro attività, di bloccare il loro coordinamento, di sconvolgere le strutture della loro sincronizzazione.

la *Wissenschaft der Logik* si rinvia a Lugarini 1998, 277-323. Cfr. inoltre Chiereghin 1998, 170-171, in particolare la nota 15 in cui si esemplifica l'andamento speculativo con la curva periodica che descrive la cicloide.

⁹ Su questa problematica appare ancora centrale il contributo presente in Scaravelli 1980. Di fondamentale importanza rimane E. Garroni 1976.

Per restare all'esempio di Benjamin, l'affresco contemplato dal monaco all'interno della propria cella lungo l'arco di un'intera vita si trasforma nel cartellone pubblicitario che in un istante fa colpo sul passante (Benjamin 1991, I,2, 500-501).

3. L'armonia come problema

Proprio nella sua radicale smentita dell'armonia delle facoltà, l'evoluzione contemporanea, tuttavia, consente anche di scorgere nel criticismo kantiano una straordinaria anticipazione del problema. L'assillo kantiano per l'architettonica e l'armonizzazione dipende proprio dalla consapevolezza della fragilità che caratterizza il passaggio tra le facoltà, l'unico ponte che all'epoca pareva ancora reggere. Per dirla con Simmel, tolta l'impalcatura su cui si reggeva l'edificio del mondo (Simmel 1918, 64), tutto si risolve nella prestazione e nella funzione dell'io: «l'io è la vitalità del processo del mondo, che consiste nel collegare quegli elementi in modo comprensibile, costruttivo di oggetti, e capace di *dar forma* al caos della sensibilità» (ivi, 124).

Questa stessa attività dell'io, nondimeno, si rivela ben diversa da quella stabilità e permanenza che si è soliti attribuirgli. Simmel intravede «il suo inquieto procedere per salti» (ivi, 55), ma certamente il problema non era sfuggito all'ideatore dello *Ich denke*. Al contrario, sin dalla tormentata stesura della *Critica della ragione pura* è possibile scorgere il dramma di Kant, ossessionato dalla tenuta complessiva del sistema: in seguito al totale rovesciamento della prospettiva metafisica per cui non saranno più le facoltà a doversi accordare all'oggetto, ma saranno gli oggetti a doversi accordare al nostro modo di conoscere (KrV, AA 03: B166-167), la natura come complesso regolato di leggi cessa di avere un'esistenza autonoma e l'intelletto diventa condizione di possibilità della natura stessa (KrV, AA 03: A126-127).¹⁰ Dopo aver operato questo strategico arretramento di posizione, o forse si dovrebbe dire un rovesciamento di posizioni, Kant si preoccupa di sondare continuamente la tenuta del nuovo fronte.

L'armonia corre il pericolo di infrangersi a vari livelli: partendo per così dire dal limite superiore, certamente il problema investe il rapporto tra le diverse facoltà, ma appare senz'altro più interessante intraprendere la strada opposta e risalire a partire dal limite inferiore. Qui è possibile esporre soltanto in estrema sintesi quali siano i rischi maggiori d'incrinatura:¹¹

- 1) Il problema dell'omogeneità tra la cosiddetta materia greggia e la nostra capacità di conoscere in generale determina appunto quel rovesciamento di fronte appena menzionato.

¹⁰ L'intelletto viene considerato condizione di possibilità della natura stessa, intesa come sistema regolato di apparenze. Non si tratta certo di un *hapax*, bensì piuttosto di un *Leit Motiv* del criticismo. Il medesimo ragionamento si trova in KrV, AA 03: B263 / A216.

¹¹ Per un'analisi delle strutture e delle implicazioni presenti nella Deduzione in particolare con riferimento alla facoltà del giudizio qui si può soltanto rimandare a R. Brand 1991. Qui si offrirà solo una tripartizione schematica.

- 2) Proprio tale “rovesciamento” comporta, tuttavia, il problema di una possibile eterogeneità tra la facoltà ricettiva e quella della spontaneità, affrontato nella deduzione trascendentale che si concentra prima sulla capacità d’immaginazione, nella versione del 1781, e che in seguito subisce una radicale revisione nell’edizione del 1787¹², dove si assegna maggiore rilievo alla facoltà dell’intelletto.
- 3) La deduzione spalanca tuttavia la vista su un ulteriore problema relativo alla compatibilità tra intuizioni e categorie: la loro eterogeneità potrebbe rendere impossibile la sintesi da parte dell’intelletto e a tale problematica è dedicato l’intero schematismo trascendentale.

Nei diversi gradi di sviluppo del problema Kant si preoccupa di assicurare omogeneità, di individuare momenti di mediazione che possano tenere insieme intuizioni e concetti: la celebre espressione «lo “io penso” deve potere accompagnare tutte le mie rappresentazioni» (KrV, AA 03: B131) rivela – come del resto si sarebbe intuito già con Schopenhauer¹³ – il carattere problematico e non certo apodittico del “grande mediatore” cui venne affidata l’intera impalcatura del mondo, per adoperare la terminologia cara a Simmel.

In effetti l’io penso emerge proprio come momento risolutivo che garantisce la connessione delle rappresentazioni nella forma dell’autocoscienza: grazie per così dire all’apporto fornito dalla “dimensione coscienziale” quella che era una pura e semplice intuizione si trasforma in percezione e dunque s’inserisce in quella connessione stabile e permanente che è l’esperienza in quanto costruzione dell’intelletto. A prescindere da quella grande funzione accompagnatrice svolta dall’io penso «o la rappresentazione risulterebbe impossibile, oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente» (KrV, AA 03, B132).

In tal modo il problema della connessione trova una sua “risoluzione” soltanto sul piano trascendentale: non si esclude la possibilità che vi siano intuizioni costrette a rimanere al di sotto del livello di coscienza, ma proprio perciò tali intuizioni non raggiungerebbero mai lo statuto di rappresentazioni e dunque non entrerebbero mai a far parte della concatenazione esperienziale.

Affidarsi allo “io penso” è la strategia mediante cui nella seconda edizione della *Critica della ragione pura*, Kant cerca di risolvere il problema incontrato nella prima stesura, ossia l’abisso in cui consiste la capacità d’immaginazione trascendentale, che si trova esattamente a metà strada tra l’essere meramente determinabile (*bloß bestimmbar*) come il senso e l’essere già determinante (*bestimmend*) come sarà poi peculiarità specifica dell’intelletto, anche nella seconda edizione dell’opera (cfr. KrV, 03: B151-152).

¹² Sulla differenza tra le due edizioni con specifico riferimento alla deduzione trascendentale il contributo fondamentale rimane quello di Heidegger 1973, 123-124.

¹³ Cfr. Schopenhauer 1988, I, 575-576: «Deve – potere: è questa un’enunciazione problematico-apodittica; per esser chiari, una frase che prende con una mano ciò che dà con l’altra».

Del “fiume carsico” mediante cui opera la capacità di immaginazione nulla conosciamo se non l’effetto (*Wirkung*)¹⁴, ossia il risultato di quel lavoro sotterraneo che associa tra loro le intuizioni, trasformandole in rappresentazioni, avendole già concatenate: tale risultato si presenta dunque nei termini di un flusso esperienziale già configurato, costante e continuo.

4. La Critica del giudizio: per riannodare i fili spezzati

Abbiamo visto come la *Critica della ragion pura* si costituisca a partire dalla rottura dell’armonia tra essere e pensiero, così come la *Critica della ragione pratica* prende avvio dall’infrangersi di ogni nesso capace di legare virtù e felicità. Di fronte al crollo di tale “impalcatura”, lo “io penso” si vede destinato a farsi carico di un ruolo decisivo nell’economia del criticismo. Nella terza Critica Kant prova a recuperare i fili spezzati, tessendoli nuovamente secondo un ordito trascendentale e una trama che viene affidata interamente allo statuto del giudizio riflettente (cfr. Garroni, 1990, 7-19).

L’Analitica del bello per un verso e l’Analitica del sublime per l’altro svolgono un ruolo decisivo in rapporto alle “disarmonie” emerse a partire dalle prime due critiche.

Kant sottolinea come il secondo momento dell’Analitica del bello costituisca la chiave per risolvere l’intera critica del gusto (KU, AA 05, B27 / A27). Nel § 9 si discute il ruolo del “piacere” in rapporto alla valutazione dell’oggetto: soltanto facendo precedere la valutazione dell’oggetto rispetto all’insorgere del sentimento di piacere si può assicurare al giudizio riflettente una caratura trascendentale. Il problema riguarda lo statuto soggettivo e insieme oggettivo del giudizio: Kant è costretto a elaborare una strategia che consenta di assegnare a un giudizio apparentemente del tutto soggettivo un certo profilo di “oggettività”. Si tratta di trovare un “criterio d’oggettività”, ossia un orizzonte di condivisibilità, senza che ciò si trasformi in un contenuto universalizzabile e necessario (che risulterebbe appannaggio del giudizio determinante).¹⁵

Tale contenuto, a un tempo *condiviso* senza essere universale, in un certo senso *accomunante* senza essere riconducibile a un concetto determinato, coincide unicamente con la situazione in cui le facoltà si trovano reciprocamente disposte nella maniera migliore in vista di una conoscenza in generale. Si noti che un simile contesto comporta esattamente una *condizione di armonia* tra la facoltà dell’intelletto e la facoltà dell’immaginazione.

In queste pagine l’*armonia* ritorna potentemente come fondamento trascendentale dell’intera dinamica di funzionamento delle facoltà. Il rapporto che si instaura tra immaginazione e intelletto viene descritto icasticamente come un “libero gioco” (*ein freies*

¹⁴ Cfr. KrV, AA 03: B152: «la sua sintesi dev’essere la sintesi trascendentale della *capacità di immaginazione*: cioè un effetto (*Wirkung*) che l’intelletto produce sulla sensibilità (e al tempo stesso fondamento di tutte le altre)».

¹⁵ Sul rapporto tra giudizio determinante e giudizio riflettente, e in particolare sui loro rapporti all’interno della terza Critica, possiamo soltanto rinviare a Deleuze 1963, 109-111. Sullo stesso problema si veda Desideri 2003.

Spiel) (KU, AA 05: B28 / A28): la celebre espressione era già stata adoperata da Lessing nel suo *Laocoonte* (Lessing 1961, 179), dove si afferma già a chiare lettere che «fruttuoso è solo ciò che dà libero gioco all'immaginazione. Quanto più vediamo, tanto più dobbiamo rifletterci». Tale formula viene ripresa nella *Critica del Giudizio* nell'obiettivo, però, di conferire al giudizio riflettente un sostrato trascendentale.

L'incapacità da parte dell'intelletto di recuperare un concetto sotto il quale sussumere l'intuizione apre il campo a una sorta di "vuoto legislativo", che viene riempito dall'immaginazione, la quale si scopre non soltanto ricettiva, ma anche spontanea, assumendo un ruolo per così dire "creativo": di fronte all'*impasse* in cui si trova l'intelletto nel fornire la regola determinata, l'immaginazione scopre non un nuovo territorio cui imporre la propria legislazione¹⁶, bensì la propria autonomia (di giudizio).

La possibilità di un'armonia tra le due facoltà per un verso viene avvertita soggettivamente, per l'altro verso accomuna su un piano "oggettivo" e si pone quale condizione per il funzionamento stesso dell'io penso come attività che accompagna ogni rappresentazione. L'armonia tra facoltà costituisce una sorta di margine che Kant residua dall'illusione di un'armonia tra "le cose del mondo" e l'intelletto conoscente.

Analogamente, nell'analitica del sublime si tenta di ricomporre i cocci prodotti dalla *Critica della ragione pratica*: l'operazione kantiana risulta uguale e contraria rispetto a quella messa in campo nell'analitica del bello. Invece di sottolineare l'armonia delle facoltà, coinvolgendo *intelletto* e *immaginazione*, il sublime si caratterizza come momento in cui l'animo avverte una profonda e irrimediabile disarmonia, che concerne il rapporto tra *ragione* e *immaginazione*. Se l'immaginazione era riuscita a coinvolgere l'intelletto in un libero gioco, ora si trova invece a patire un'incolmabile distanza rispetto al desiderio dell'incondizionato che caratterizza la ragione. Nessuna immagine può essere adeguata a rappresentare la totalità della serie:

«il compiacimento per il sublime della natura non è che negativo, cioè un sentimento del privarsi, da parte dell'immaginazione, della sua propria libertà, in quanto essa viene determinata finalisticamente secondo una legge diversa da quella dell'uso empirico. Con ciò essa acquista una potenza che è più grande di quella che sacrifica, ma il cui fondamento è nascosto a lei stessa, che invece *sente* il sacrificio o la privazione cui è sottoposta» (KU, AA 05: B 117 / A115-116).

La percezione di una distanza irrecuperabile e dunque di una profonda inadeguatezza dell'immaginazione instilla nell'animo il sentimento del rispetto:¹⁷ già qui si spalanca la porta che può introdurre direttamente al regno dei fini. L'inadeguatezza apre la strada al sacrificio, ma il sacrificio a sua volta risveglia l'autonomia e dunque la libertà dell'animo. L'iniziale controfinalismo si trasforma così in un compiacimento negativo (*ein*

¹⁶ Fondamentale a proposito dell'assenza di un "territorio dell'immaginazione" il rilievo presente in Deleuze 1963, 111.

¹⁷ Cfr. KrV AA 03: B96 / A95: «il sentimento dell'inadeguatezza della nostra facoltà a raggiungere un'idea che per noi è legge è il rispetto».

negatives Wohlgefallen):¹⁸ la stessa espressione si trova nella *Critica della ragione pratica* (KpV, AA 05: A 212) in riferimento alla *Selbstzufriedenheit* come “consapevolezza di non aver bisogno di nulla”.

Se per un verso il sentimento suscitato dal dovere – «nome grande e sublime» (KpV, AA 05: A 154), come si legge nella seconda Critica – si alimenta dell’incomparabilità che sussiste tra sensibile e sovrasensibile, per un altro verso la pura e semplice possibilità di avvertire tale distanza risveglia l’idea di una superiorità rispetto alla natura. La distanza che contrassegna il dovere rispetto all’empirico si trasforma in sentimento d’indipendenza e di autonomia: la disarmonia è per così dire l’effetto provocato dall’insufficienza dell’empirico rispetto all’incondizionato. Tramite il sentimento del sublime si ridesta la destinazione sovrasensibile dell’animo umano: l’intero ambito fenomenico si raccoglie e si annoda attorno a un punto più alto.

L’armonia, nel caso dell’analitica del bello, e la disarmonia, nel caso dell’analitica del sublime, devono essere intese come “occasioni di collaborazione” tra le facoltà: per un verso rivelando momenti di coerenza tra immaginazione e intelletto nel libero gioco, per l’altro verso mostrando il sacrificio dell’immaginazione dinnanzi alla ragione, la *Critica del giudizio* rappresenta un luogo di dialogo tra le facoltà dell’animo (cfr. Hohenegger 2004, 166-177). Anche l’inadeguatezza percepita nel sentimento del sublime si rivela funzionale alla cooperazione: l’armonia perduta sul piano del rapporto tra oggetto e facoltà viene dunque riconquistata all’interno di un margine trascendentale.

5. “Dare la regola”: arte e natura

La lettura della *Critica del giudizio* – con particolare riferimento ai paragrafi dedicati all’arte del genio – costringe ad assistere a un’ultima inversione di marcia, che prende in contropiede l’intero sistema del criticismo e pone nuovamente in discussione lo statuto dell’armonia tra le facoltà.

Si è visto come nell’ottica kantiana si debba rinunciare alle “armonie prestabilite”. La radicalità della cosiddetta rivoluzione copernicana conduce Kant a una sorta di “trasvalutazione” delle leggi dell’intelletto,¹⁹ sino al punto di affermare che «l’intelletto dunque non è semplicemente una facoltà per costruire regole con il raffronto delle apparenze; esso stesso è il legislatore della natura, ossia, senza intelletto non vi sarebbe assolutamente una natura, cioè un’unità sintetica del molteplice delle apparenze secondo regole» (KrV, AA 03: A 126-127).

Nella *Critica della ragione pura* l’intelletto assegna regole alle apparenze e così si costituisce come legislatore e condizione di possibilità della natura stessa. Analogamente nella *Critica della ragione pratica*, la celebre massima «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere, insieme, come principio di una legislazione universale» (KpV, AA 05: A 54) dipende da una *costruzione* tutta interna alle facoltà

¹⁸ Cfr. KU, AA 05: B117 / A115.

¹⁹ Per un’analisi dell’evoluzione del pensiero kantiano circa il ruolo dell’intelletto cfr. Hinske 1970, 109-112.

dell'animo: per non inquinare l'incondizionatezza del dovere tramite il riferimento a un contenuto empirico – e dunque dovendo mantenere un carattere puramente formale²⁰ – l'imperativo categorico si trova costretto a ricalcare quel principio di una legislazione universale che contraddistingue in realtà il regno della natura.

L'analogia permette di constatare come nelle prime due Critiche le regole siano imposte dall'attività delle facoltà – ora secondo leggi di natura, ora secondo massime della volontà, ma sempre in quanto costruzione interna che assegna un ordinamento all'esterno in mancanza di un'armonia precostituita e precedente rispetto all'attività del soggetto.

Tale prospettiva, massimamente consolidata tramite l'analitica del bello e del sublime, viene rovesciata nuovamente nel caso del genio, inteso come «disposizione d'animo innata (*ingenium*) mediante la quale la natura dà la regola all'arte» (KU, AA 05: B181 / A178). Se l'intero criticismo è concepito come attiva imposizione di regole al regno della natura e al regno dei fini da parte delle facoltà, nella *Critica del giudizio* si assiste a una natura che torna a “dettare la regola” all'arte. Kant concepisce l'arte come il nucleo più intimo in cui il soggetto sperimenta la propria autonomia, come luogo di autentica formazione del giudizio, facoltà capace di “sentire” da un lato il libero gioco delle facoltà e dall'altro il rispetto.

Qui sembra affiorare l'idea di una più originaria consonanza: pur avendo dovuto presupporre la totale eterogeneità e dunque la più completa estraneità tra la materia greggia e le facoltà dell'animo, tuttavia l'esperienza accade e dunque una qualche forma di accordo dev'essere per lo meno possibile.

Senza dubbio il trascendentale provvede a rintuzzare ogni illusione di dialogo con l'oggetto fuori di noi, anzi il trascendentale potrebbe addirittura essere inteso come strategia generale di tale disincantamento. Il progetto di rifondazione trascendentale dell'idea di armonia (ora intesa come costruzione tutta interna alle facoltà) non pregiudica però la possibilità di pensare²¹ a una affinità più originaria, certamente ormai dimenticata e inattuabile, ma che torna prepotentemente a *farsi-sentire* tramite l'evento dell'arte.

²⁰ Sull'autentico significato del formalismo kantiano all'interno dell'imperativo categorico si veda Heidegger 1982, 279.

²¹ Pensare in senso tecnico, ossia riflettere senza l'apporto di concetti e dunque senza comportare conoscenza.

Bibliografia

- AA = Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer/de Gruyter, 1900ff.
- AA.VV. (2001), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, H.F. Fulda e J. Stolzenberg (a cura di), Meiner Verlag, Hamburg.
- Benjamin, W. (1991), *Das Kunstwerk im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, in *Werke*, R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Brand, R. (1991), “Die Urteilstafel. “Kritik der reinen Vernunft” A 67-76; B 92-101”, *Kant-Forschungen*, vol. IV, R. Brandt e W. Stark (a cura di), Meiner Verlag, Hamburg.
- Centi, B. (1999), *Coscienza, etica e architettonica. Uno studio attraverso le critiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Roma-Pisa 1999.
- Chierighin, F. (1998), *La “Fenomenologia dello spirito*, Carocci, Roma.
- Deleuze, G. (1963), *La Philosophie critique de Kant*, PUF, Paris. Tr. it. *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, M. Cavazza (a cura di), Cappelli, Bologna 1979.
- Desideri, F. (2003), *Il passaggio estetico*, Il Melangolo, Genova.
- F. Pierobon, F. (1990), *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Million, Grenoble.
- G. W. F. Hegel, G.W.F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, E. Moldenhauer e K.M. Michel (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Garelli, F. (1999), *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità e sistema*, Pendragon, Bologna 1999.
- Garroni, E. (1976), *Estetica e epistemologia. Riflessioni sulla “Critica del giudizio”*, Bulzoni, Roma.
- Garroni, E. (1990), “Kant e il “principio di determinazione” del giudizio estetico”, *Paradigmi*, VII, pp. 7-19.
- Heidegger, M. (1973), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973. Trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, V. Verra (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2004⁴.
- (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hinske, N. (1970), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Hohenegger, H. (2004), *Kant filosofo dell’architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- Leopardi, G. (1956), *Discorso di un italiano attorno alla poesia romantica*, in *Opere*, S. Solmi (a cura di), Ricciardi, Milano-Napoli.
- Lessing, G.E. (1961), *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in *Lessings Werke*, a cura di K. Balsler e H. Stolpe (a cura di), Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar. Trad. it.

Laocoonte. Ovvero sui confini della pittura e della poesia, in *Opere filosofiche*, G. Ghia (a cura di), UTET, Torino.

Lugarini, L. (1998), *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini e associati, Milano.

Marini, A. (1986), *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*, in G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano, pp. 7-43.

Scaravelli, L. (1980), *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze.

Schopenhauer, A. (1998), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Werke*, L. Lutkehaus (a cura di), Haffmans Verlag, Zürich.

Simmel, G. (1918) *Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehaltenen an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig. Tr. it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, A. Marini e A. Vigorelli (a cura di), Unicopli, Milano 1986.

----- (2008) *Was ist uns Kant?*, in *Gesamtausgabe*, H.-J. Dahme e D.P. Frisby (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992. Ora in G. Simmel, *Was ist uns Kant?*, in *Philosophische Kultur*, Zweitausendeins, Frankfurt am Main.

Venier, G. (1990), *Ragione negatività autocoscienza*, Guida, Napoli.

Vigorelli, A. (1986) *La posizione del Kant nell'opera di Simmel*, in G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano, pp. 45-60.

Vinci, P. (1999), *Coscienza infelice e anima bella. Commentario alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e associati, Milano.

Vitiello, V. (2003), *Hegel in Italia*, Guerini e associati, Milano.

