

Maria Teresa Catena

Kant e l'universo del sentimento

Federico II University Press



fedOA Press



Maria Teresa Catena

Kant e l'universo del sentimento

Federico II University Press



fedOA Press

Kant e l'universo del sentimento / Maria Teresa Catena. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 135 p. ; 21 cm.

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-322-6

DOI: 10.6093/978-88-6887-322-6

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II (Fondi per la Ricerca Anno 2024)

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: dicembre 2024

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introduzione | 7 |
| 1. La trattazione della sensibilità nella <i>prima Critica</i> | 19 |
| 1. L'idealismo trascendentale kantiano a confronto con Locke e Hegel | 19 |
| 2. Origine e inizio del pensiero nella <i>Critica della ragion pura</i> | 31 |
| 3. L'intuizione come recettività | 36 |
| 4. Forma e intuizione | 48 |
| 2. La trattazione del sentimento nella <i>terza Critica</i> | 59 |
| 1. Sensibilità, sensazione, sentimento | 59 |
| 2. Sentimento e riflessione nelle pagine della <i>Critica del Giudizio</i> | 67 |
| 3. Al di là delle "ragioni del cuore". Il sentimento tra universalità e impersonalità | 75 |
| 4. Sul cosmopolitismo del sentimento | 85 |
| 3. Il programma kantiano del 1765-1766 | 101 |
| 1. Un piccolo quadro biografico | 101 |
| 2. Esaminare l'astratto e osservare il concreto | 105 |
| 3. Saper ragionare per la vita civile | 115 |
| 4. Esaminare ciò che accade e ciò che deve accadere | 120 |
| 5. Sentire e imparare a filosofare | 125 |
| Bibliografia | 131 |

Introduzione

A seguito di una serie crescente di casi di cronaca nera che, purtroppo, vedono protagoniste donne, giovani e meno giovani, barbaramente uccise dai loro compagni, da più di un anno a questa parte il dibattito politico e culturale italiano si è focalizzato intorno alla necessità che, soprattutto le nuove generazioni, vengano educate alle emozioni o aiutate a lavorare su quanto di complesso e difficilmente decodificabile l'animo umano contiene in sé: la dimensione emotiva, appunto.

Naturalmente non si tratta di un problema circoscritto al solo territorio nazionale, come mostra l'approvazione, nell'aprile del 2024, da parte del Parlamento europeo, di una serie di norme volte a limitare e prevenire, anche attraverso la sensibilizzazione, gli episodi di violenza di genere. Allo stesso modo – non è forse scontato sottolinearlo – è sotto gli occhi di tutti quanto sia aumentato, anche qualitativamente, il quotidiano tasso di aggressività: a livello individuale e collettivo, infatti, episodi di brutalità all'apparenza gratuiti, soprusi inauditi ed efferate perversioni, si vanno moltiplicando molto al di là della pur terribile deriva legata al femminile.

In un tale contesto non deve stupire la proliferazione di articoli e pubblicazioni che, lo si è appena accennato, nella diversità di prospettive e punti di vista, si mostrano tuttavia concordi con la necessità di porre al centro dell'attenzione teorica e pedagogica la sfera emozionale e sentimentale, nella ferma convinzione che solo un processo di comprensione e riconoscimento dei propri stati, anche quelli più tanatici e distruttivi, può favorirne la gestione e, insieme,

promuovere l'empatia, quale prima e indispensabile tappa nel riconoscimento dell'umanità dell'altro¹.

Non è certo una novità, si dirà, ed è vero.

In primis, giova ricordare che da sin dalle origini della nostra specie, le emozioni, soprattutto quelle forti, sono state delle vere e proprie protagoniste: «l'apparato sensoriale specificamente umano ha potuto formarsi originariamente solo concentrandosi su fenomeni sensoriali, che catturavano l'attenzione, ovvero su sensazioni primarie che scuotevano fin dentro le ossa»². Insomma, niente di più indispensabile e fondamentale del potere sconvolgente e insieme costituente dell'abisso senso-percettivo. Osservarlo e studiarlo, interrogarlo e seguirne gli intrighi e le peripezie, non è stato pertanto – *in secundis* – uno sforzo momentaneo o contingente; tantomeno un interesse dell'ultim'ora.

Un tratto specifico dei nostri tempi, tuttavia, va sottolineato. Come anni or sono ebbe a dire un illustre studioso, la nostra epoca si contraddistingue a causa della preferenza accordata alla dimensione del sentire, con la quale ha ingaggiato un rapporto ben più «importante di quello intrattenuto col pensare e con l'agire»; in questo senso, la si «potrebbe definire come estetica [...] non perché essa ha una relazione privilegiata e diretta con le arti, ma più essenzialmente perché il suo campo strategico non è quello conoscitivo, né quello pratico, ma quello del sentire, dell'*aísthesis*»³.

¹ A. De Botton con la School of Life, *Un'educazione emotiva*, tr. it a cura di G. Cammalleri, Guanda, Parma 2020; U. Galimberti, *Il libro delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2021; G. Tisselli, *Dalla rabbia alla gentilezza. Educare ai sentimenti e alle emozioni*, Mimesis, Milano 2021; S. Gabrielli, *Educare alle emozioni. Il contributo della riflessione filosofica*, Affinità elettive, Ancona 2023; S. Belli, *Studiare le emozioni. Nuove prospettive di ricerca*, Carocci, Roma 2024.

² C. Türcke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. a cura di T. Cavallo, Boringhieri, Torino 2002, p. 13.

³ M. Perniola, *Del sentire*, Einaudi, Torino 2002², p. 3.

Di più. Stando alla prospettiva ermeneutica di Christoph Türcke, la Modernità si connota, soprattutto nelle sue ultime propaggini, per un'attenzione pervicace e pervasiva all'emozione forte e sconvolgente, considerata l'ultima parola veritativa sulla complessa galassia sensitiva e sensibile. Non è un'annotazione da poco, soprattutto se, ben prima di azzardarsi a una qualsivoglia diagnosi, si prova a ricordare quanto lucidamente scriveva Friedrich Nietzsche allorquando, nel descrivere i suoi tempi, affermava: «la nostra è un'epoca di sovraeccitazione e, proprio per questo non è un'epoca di passione; si surriscalda continuamente perché sente di non essere calda – in fondo ha freddo»⁴.

Trattasi di un'indicazione nient'affatto peregrina, almeno nella misura in cui l'aforisma nietzschiano mette in luce molto bene un paio di elementi significativi di quel misto di sensazionalismo e indifferenza che è il nostro *modus* sentimentale. Non è forse vero, infatti, che attualmente il sentire viene sempre più inteso e identificato con il sensazionale, cioè con quanto sovraeccita, con la sensazione forte o, se si vuole, con la scarica emozionale? E non è altrettanto vero, al contempo, che una tale ricerca di affermazione e realizzazione del proprio potenziale emozionale, ha a che vedere non tanto con un individuo forte e capace di passioni durevoli⁵, quanto piuttosto con un io apatico, debole, chiuso in se stesso, difficilmente disposto a riflettere su quanto sente; con un io, insomma, per dirla con Zygmunt Bauman, che, vivendosi come “liquido”, finisce col preoccupu-

⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884* in, *Opere*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, voll. VII. Tomo I, Parte I, Adelphi, Milano 1982, p. 75 (n.248).

⁵ Moltissimi gli studi dedicati al tema del diverso statuto che il sentire passionale ha assunto nel corso dei secoli e al suo evidente e progressivo declino. Mi limito qui a segnalare due “classici”: S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Boringhieri, Torino 2001.

parsi solo di sé e della propria necessità di «tuffarsi senza inibizioni nel fiume delle sensazioni»⁶?

Uno strano, inquietante miscuglio narcisistico di edonismo, incostanza e insoddisfazione; un complesso e, insieme, instabile culto dell'io e flessione depressiva, una spasmodica ricerca di un qualcosa che sia unico, forte e, allo stesso tempo, rassicurante e omologante: sembrano dunque essere questi i caratteri precipui dell'odierno sentire, ormai sempre più "spassionato" e monotono.

Senza dubbio molte sono le cause di questo stato di cose. Innanzitutto – per tornare a Bauman⁷ – la *deregulation* universale che, caratterizzata dall'esclusiva concorrenza di mercato, dalla libertà senza limiti del capitale finanziario, dalla lacerazione sociale delle reti di sicurezza e dalla negazione di tutte le ragioni di tipo non economico, porta gli individui, sempre più immersi in essa, a vivere la crescente sensazione di non essere indispensabili: da qui, alla necessità di colmare questo vuoto di sé attraverso tutto quello che il mercato offre in termini di piacere e godimento immediato, il passo è breve.

Non solo. Anche quel che Jean François Lyotard chiamava lo sgretolarsi delle grandi narrazioni della Modernità, ha contribuito non poco ad accentuare il senso di svuotamento e di smarrimento, l'incapacità di narrare e narrarsi⁸.

⁶ Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, tr. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 219. Sempre dello stesso autore, cfr. *Modernità liquida*, tr. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002 e *Amore liquido*, tr. it. a cura di S. Minucci, Feltrinelli, Milano 2003.

⁷ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, tr. it. a cura di V. Verdiani, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 28.

⁸ J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr. it. a cura di G. Formenti, Feltrinelli, Milano 1991⁶. A proposito del declino della capacità di narrarsi, sarebbe interessante fare un riferimento al prevalere di quelle che, in certi casi giustamente, è stata definita «ideologia scientifica anaffettiva che produce il fiorire di una serie

Tanto meno poi, a voler comprendere il solo apparente paradosso del carattere continuamente esibito, celebrato ma al tempo stesso anonimo, del sentire attuale, si dovrebbe trascurare quanto prodotto dall'avvento di quella che, con spirito presago, Guy Debord, già nel 1967, chiamava la società dello spettacolo. Espressione di uno scenario capitalistico molto mutato rispetto a quello industriale, in cui i bisogni conservavano ancora tutta la loro materialità nel soddisfacimento delle necessità primarie, questo genere di società capitalistica avanzata, facendo dello spettacolo l'ultima proiezione della merce, non solo trasforma il mondo reale in immagine, ma fa sì che «le semplici immagini divengano esseri reali»⁹. Così, invischiato com'è nello spettacolo, l'individuo, il suo vissuto, il suo sentire, sono ridotti a gusci vuoti, apparenze seriali assolutamente prive di qualità autonome.

Insomma, dietro questa falsa centralità, alle spalle di questa posticcia attenzione diretta al sentire di ognuno di noi, altro non c'è che una nuova forma di potere che – Michel Foucault ce l'ha detto¹⁰ – si prende cura del soggetto, del suo corpo, con le sue percezioni, con il solo scopo di controllarlo, depauperarlo, standardizzarlo; in breve, per costringerlo il più possibile all'infanzia e indurlo a partecipare, sospeso tra divertimento e tristezza, a quella che Lacan chiamava l'epoca del bambino generalizzato¹¹.

di terapie tutte basate sull'esaltazione non riflessiva e non verbale del sentire e che tolgono competenza al soggetto». Cfr., in proposito quanto scrive P. Gomarasca, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano 2007, in particolare le pp. 53-97.

⁹ G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. a cura di P. Salvadori, Baldini e Castoldi, Milano 1997, p. 58.

¹⁰ Cfr., naturalmente, M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1991².

¹¹ J. Lacan, *Sul bambino psicotico* in, «La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano», I, 1987, pp. 11-21.

Ma allora? Al cospetto di questo stato di cose, che fare? Accettare la de-sensibilizzazione travestita da iper-sensibilità e combattere lo *status quo*, magari con toni apocalittici, in nome di un'eventuale supposta "natura" umana del sentire?

Va da sé che sarebbe impossibile o quantomeno ingenuo provare a riproporre atteggiamenti ormai trascorsi, pensare ad essi come a delle alternative oggi possibili; allo stesso tempo, visto che non c'è un unico modo di sentire, non si può nemmeno rinunciare a pensare o, se si vuole, esimersi dallo sperimentare la possibile nascita di un "sentire alternativo" che in qualche maniera si opponga, s'intersechi e cerchi di accompagnarsi – non foss'altro alternandosi – a quel che oggi sembra imperare.

È questo, del resto, che da più parti si tenta di fare, anche scavando nella nostra tradizione occidentale per sondare la presenza, in essa, di possibili proposte alternative.

In questa direzione, può risultare di un certo interesse provare a ripercorre l'indagine svolta da Immanuel Kant sul tema del sentire, osservato nella sua doppia e inestricabile, eppure distinguibile, *piega teoretica* di sensibilità e sentimento, sentito e senziente.

Tuttavia, prima di procedere a descrivere il complesso *nesso estetico* indagato dal filosofo di Königsberg, è opportuno chiarire una questione di metodo.

Nella *Critica della ragion pura*, in particolare nel capitolo dedicato all'*Architettonica della ragion pura*, ci si imbatte in un passo in cui l'autore, nel distinguere tra conoscenza storica o *cognitio ex datis* e conoscenza razionale, detta anche *cognitio ex principiis*, afferma che «una conoscenza originariamente data, donde che sia, in chi la possiede, è *storica*, se egli conosce soltanto nel grado in cui, e per quel tanto per cui gli è stata *data*, vuoi per immediata esperienza o narrazione, o anche per istruzione (conoscenze generali)». La *cognitio ex datis*, dunque, è un possesso esclusivamente esterno, «formato

secondo una ragione estranea», basato sulla sola «facoltà imitativa». Diverso invece il caso del secondo tipo di conoscenza dalla quale, provenendo essa soltanto «dalla ragione propria dell'uomo», può «scaturire anche la critica»¹². Naturalmente, nessuna contrapposizione sussiste necessariamente tra di esse, dato che la *cognitio ex principiis* può sempre utilizzare la *cognitio ex datis* e la sua filologia come base reale per individuare quei ritmi ideali del pensiero sui quali è suo compito riflettere; però, affinché il filosofo non si trasformi in «una maschera di gesso d'uomo vivente», capace di capire e ritenere «soltanto quello che gli è stato dato» da altri, è bene tener sempre deste nella conoscenza filosofica un concetto, una finalità cosmiche, cioè un procedere che non dimentichi mai di riguardar «quello che interessa necessariamente ognuno»¹³.

Così, provando ad assumere la chiara indicazione kantiana, le pagine che seguono, pur cercando di attenersi filologicamente a quanto i suoi testi dicono in materia di *sensibilità e sentimento*, tentano parimenti di fare una lettura *ex principiis*; sarebbe a dire, una lettura tesa a mettere in luce quello che Gilles Deleuze chiamava il ritmo del pensiero di un autore e, con esso, cercare di far emergere quanto oggi potrebbe interessare relativamente alla questione del sentire.

In questa direzione, è bene chiarire immediatamente che le considerazioni a seguire si pongono a una certa distanza da alcune letture che pur sono state fatte del filosofo di Königsberg. Non è del tutto vero, infatti, come ha affermato Jean-Luc Nancy, che Kant sia un filosofo che nulla ha da dire sul sentire, espungendolo dal suo sistema filosofico e congelando l'affettivo nel patologico. Allo stesso

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1985³, p. 632 (il corsivo è mio).

¹³ *Ivi*, p. 634.

modo, è quanto meno parziale affermare che il recupero della sfera sensibile, che poco spazio aveva trovato nella *Ragion pura*, avvenga esclusivamente nella dimensione antropologica, essendo invece presente nel testo dell'81 una *riflessione trascendentale sullo statuto della sensibilità* di importanza rilevante.

In questa direzione si è scelto di dedicare una prima parte del presente lavoro alla differenza tra *sensibile* ed *empirico* e tra *inizio* e *origine* del pensiero; vale a dire, si è cercato di evidenziare la presenza, nella *prima Critica*, di un'idea di sensibilità ben diversa da quella proposta dalla tradizione filosofica, fosse essa di matrice empirista o idealista; un'idea che, pur non negando a tale dimensione uno statuto recettivo e passivo, è stata nondimeno in grado di dotarla di una specifica capacità formatrice, vera e propria *forza e attività* o, in altri termini, *facoltà* di retroagire, formandoli, sui dati che pur non è essa stessa a produrre.

Da questo punto di vista il filosofo di Königsberg inaugura senza dubbio una diversa declinazione della *Sinnlichkeit*: attribuendole, insieme alla passività, una capacità attiva e costruttiva, egli dà inizio a un movimento che vedrà – per segnalarne solo alcune – nelle successive riflessioni nietzschiane o nelle husserliane lezioni sulla sintesi passiva, due significative tappe. Ma non solo. Questo inedito intreccio di passività e attività da lui descritto è forse in grado di suggerire spunti interessanti a chiunque provi a declinare il sensibile, già nel suo *farsi percettivo*, in termini ben diversi da quelli di una mera reattiva ricezione, di una semplice e banale omologazione rispecchiante il già dato.

Sono considerazioni che, a ben guardare, non si fermano a questo primo passo, procedendo la revisione kantiana del sentire sensibile ben oltre, verso quella che potrebbe essere definita una *riflessione sullo statuto sensibile del trascendentale*. Sondando i risvolti di quel concetto di *auto-affezione* introdotto nella seconda Edizione della

Critica, è infatti possibile veder emergere una declinazione del trascendentale assai diversa da quella che comunemente viene analizzata. Trattasi di una dimensione da intendersi non tanto come attività assoluta e trasparente a se stessa, pienamente costituente, quanto piuttosto come momento di un aprioristico patirsi, di un radicale sentire-sentirsi; indice di un pensiero mai auto-riferito, vincolato all'incontro-scontro con il sensibile e – insieme – a un tentativo di organizzarlo.

Anche in questo caso però – non dimenticando la lettura deleuziana – più che fare della *Selbstaffezierung* l'origine comune ultima in cui ricollocare la soggettività, le pagine che seguono preferiscono vedere in essa il frutto dell'articolazione tra quei poteri delle facoltà che il filosofo di Königsberg voleva restassero irrimediabilmente scissi; come a dire che la capacità dell'animo di retroagire sentendo se stesso, è letta tenendo ben ferma la doppia istanza che sensibilità e intelletto hanno di riunire, senza mai confonderle, le rispettive capacità giudicative.

Non sembri eccessivo ribadirlo: una tale ermeneutica, paradossale solo all'apparenza, ha dalla sua il merito di non glissare sugli elementi di contrasto e incomponibilità intercorrenti tra gli ambiti della soggettività e, insieme, il pregio di non rimuovere quella giustapposizione tra sensibile e razionale di cui siamo intrisi, senza rinunciare a pensare ossimoricamente – e mai dialetticamente – la necessità di tentare una sintesi tra irriducibili. Non è un caso, del resto, che il filosofo di Königsberg proponga un originale *nesso sensibile-ideale* che ha molto sollecitato alcune riflessioni contemporanee. Se si pensa ad esempio al deleuziano nesso sensibile-virtuale o al lyotardiano disastro sublime, è possibile riscontrare una forte assonanza concettuale tra chi, certo radicalizzando e in parte ribaltando il percorso kantiano, ritiene comunque compito del filosofare spingersi a pensare creativamente un “al di là” del mero dato che però, lungi dal

correre il rischio di trasformarsi in un raziocinante delirio della ragione, abbia pur sempre bisogno del sensibile per darsi ed esercitarsi.

Ma non solo. Ritenendo indispensabile confermare il legame intercorrente tra le due declinazioni della fondazione trascendentale dell'estetica kantiana – quella operata nella *prima Critica* e quella svolta nel *Giudizio* – si è proceduto con l'attraversamento dell'altro versante dell'auto-affettività: quello concernente il *sentimento*. Dimensione di estrema importanza, capace di porci al cospetto della dimensione dell'auto-affettività che, descritta nella *prima Critica*, era stata poi piegata alle pressanti finalità conoscitive lì discusse.

Anche in questo caso, però, ciò che si è provato a mettere in risalto non è stata tanto l'anteriorità originaria di questa dimensione rispetto alle facoltà conoscitive – originarietà che sarebbe poi tutta da testarsi, necessitando sempre, tanto il piacere del bello quanto il dispiacere del sublime, dell'articolazione tra le diverse facoltà – quanto piuttosto la *sospensione* che il sentire del giudizio di gusto porta con sé.

Tale scelta è legata al fatto che, similmente ai precedenti snodi teoretici, pure qui il pensatore fornisce indicazioni di inaspettata attualità. Sganciando e autonomizzando il sentimento da qualsivoglia finalità, egli infatti inaugura una sorta di terza dimensione che, lungi dal declinarsi nei termini estetizzanti e sentimentalistici di un intimismo soggettivo, apre piuttosto a una sorta di *anonimia*, una zona *impersonale*, pre-categoriale e pre-desiderante, che, per dirla con Lyotard, non né è quella dell'io penso e dell'io voglio, né quella del sentire che si attaglia loro.

Momento di silenzio e tacitazione, forse anche incapacità a dire e sentire secondo le canoniche modalità, tale dimensione è niente affatto peregrina, potendosi proporre come possibile luogo da cui partire per arrivare alla formulazione di nuovi discorsi. Trattasi certo di un sentire scarno, misero, per certi aspetti: proprio per questo, però

– quale gesto di sottrazione alla sempre più imperante costrizione a esprimersi e alla crescente esibizione del proprio sentito – in grado di diventare quell'interstizio di solitudine e silenzio di cui si ha bisogno per provare a far emergere, forse, un nuovo sentire.

Certo, è difficile dire di quali caratteri esso sarà dotato. Kant, a ben guardare, qualche indicazione prova a darcela, attribuendo, ad esempio, al *Gefühl*, una capacità di *riflettere* sui propri stati e, insieme, aprendolo a una speciale dimensione di *universalità* e a una possibile *comunicabilità*.

Ora, se queste riflessioni possano servire a sottrarsi al malessere del sentire attuale non è cosa che si possa sapere; allo stesso modo in cui non è possibile capire se esse siano in grado di produrre spostamenti, ancorchè minimi e parziali.

Resta fermo che il filosofo di Königsberg, consapevole dell'importanza del tema anche per la gioventù del suo tempo¹⁴, ci sollecita a prestare attenzione su un altro *modus* sentimentale, spingendoci a non identificarlo semplicemente con la dimensione dell'irriflesso e di quanto resta chiuso su se stesso e incapace a dirsi.

Può darsi sia poco. Eppure, vale la pena provare a riflettere su un "altro sentire", non foss'altro per provare a esercitare il diritto di andarsene, sottrarsi alla banalizzazione, scansare l'adeguamento al già sentito e tentare di lasciare spazio a che «si formi qualcosa di raro o di rarefatto che meriti, per poco che sia, di esser detto»¹⁵ e sentito.

¹⁴ Cfr. *ivi*, *Capitolo III*, pp. 101 ss., in cui si prova a riattraversare le parole pronunciate dal filosofo in occasione dell'inaugurazione dei suoi corsi dell'anno accademico 1766-67.

¹⁵ G. Deleuze, *Pourparler*, tr. it. a cura di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 173.

1

La trattazione della sensibilità nella prima Critica

1. *L'idealismo trascendentale kantiano a confronto con Locke e Hegel*

«Un idealismo formale di questo tipo, che pone in tal modo un punto assoluto dell'egoità e del suo intelletto da un lato, e dall'altro l'assoluta molteplicità ossia la sensazione, è un dualismo, e l'aspetto idealistico, che rivendica per il soggetto certe relazioni che si chiamano categorie, non è altro che uno sviluppo della filosofia di Locke»¹.

Così il giovane Hegel si esprimeva a proposito del pensiero kantiano, elaborando un punto di vista – pronto a relegare e ricondurre l'idealismo trascendentale nell'alveo dell'empirismo – che non sarà poi mai smentito, nemmeno nella fase più matura della sua riflessione. Basti ricordare in proposito quanto il filosofo afferma nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* circa il fatto che, pur avendo mostrato con la sua teoria dei giudizi sintetici a priori l'idea di un pensiero in se stesso concreto, Kant avesse tuttavia finito col far assumere a questa sua grande intuizione un «significato volgarissimo poiché il suo particolare svolgimento resta racchiuso dentro vedute grossolane ed empiriche e a nulla può meno pretendere che ad avere forma scientifica. Nell'esposizione fa difetto l'astrazione filosofica, e si ricorre ad una volgar maniera di parlare; e, pur tacendo della terminologia barbarica, Kant resta imprigionato nella considerazione psicologica

¹ G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, tr. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 148.

e nella maniera empirica»². Ancora, conviene por mente ad alcune tra le tante affermazioni della *Scienza della logica* dove, partendo dall'assunto che «nella intuizione, o anche nella rappresentazione, l'oggetto è ancora un che di esteriore, di estraneo», l'illustre predecessore non fa altro che lasciar sussistere «l'empirico del sentimento e dell'intuizione», finendo così col trasformare l'intero suo sistema in una filosofia della riflessione, in un idealismo psicologico³.

Ora, va da sé che molti sono gli snodi concettuali presenti in queste affermazioni così convinte e drastiche. Tuttavia, riprendendo più dappresso l'autorevole ragionamento fin qui svolto, vale la pena provare a metterne in rilievo un aspetto in particolare: quello riguardante la lettura che il giovane Hegel dà del tema dell'*intuizione sensibile*. Questione di non poco conto, del resto, almeno nella misura in cui, provare a riflettere su questo tema e sondarne la portata, ci porta a comprendere come un corretto intendimento della sensibilità "illuminata", per così dire, la tematica dell'*auto-afezione*, tesi fondamentale e specifica dell'idealismo kantiano.

Ebbene, se ritorniamo alle pagine hegeliane del 1801, è facile notare la domanda da cui si parte; ovvero sia – posto che il compito della filosofia consiste nel raggiungimento della totalità originaria dalla quale scaturisce e in cui viene mantenuta la molteplicità di ciò che si presenta come ente – chiedersi se, appunto, questo compito

² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, II, p. 291.

³ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. a cura di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988³, rispettivamente, II, p. 660 e I, p. 46. Cfr. inoltre, quanto Hegel scrive nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di B. Croce, con un Glossario e un Indice dei nomi a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1967, I, p. 66. Qui, il filosofo, pur differenziando la filosofia kantiana dall'empirismo ingenuo, lo fa in ogni caso rientrare nell'alveo di quel che egli stesso definisce empirismo metafisicizzante.

non sia stato assolto dalla speculazione kantiana: non ha infatti l'idealismo trascendentale, nella teoria della costituzione a priori del mondo oggettivo mediante la soggettività trascendentale, già superato la precedente dualità di coscienza ed essere e ridato alla filosofia il principio e il fondamento dell'unità originaria?

In una certa misura sì, risponde il giovane Hegel, visto che, una volta attribuito uno statuto trascendentale all'intuizione, Kant ha fatto entrare nella coscienza, ponendoli come identici, quel soggettivo e quell'oggettivo che invece nell'intuizione empirica restano radicalmente separati. Così facendo, pertanto, egli è stato in grado di porre nel sapere, non semplicemente il concetto e la sua condizione, bensì, al tempo stesso, ciò che è oggettivo: l'essere. Insomma, merito dell'idealismo kantiano sarebbe stato quello di aver mostrato che né il concetto di per sé solo, né l'intuizione di per sé sola valgono qualcosa; in altre parole, di essere stato in grado di risalire al di là della dualità di intelletto e sensibilità e di avere, nell'intuizione, unificato i due termini: l'essere e l'intelligenza. È per questo motivo che tale speculazione si trova al centro del vero e proprio terreno filosofico: l'unità originaria, l'assoluto.

Evidente da tale ragionamento quanto per Hegel la deduzione trascendentale delle categorie non ruoti tanto intorno all'io – per Kant identità formale che accompagna ogni rappresentazione⁴ –

⁴ Cfr. in proposito Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 130-140. Molto ampia la bibliografia relativa a tale complessa questione dell'io penso. Qui mi limito a rimandare a H. Dieter, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchungen über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg 1976; H. Hohenegger, *La terminologia della coscienza in Kant: pars destruens*, in R. Palaia (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki, Firenze 2013, pp. 135-168; L. Forgiione, *Kant, l'io penso e la teoria del riferimento diretto* in, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 13, 2018, pp. 76-88

quanto intorno all'immaginazione, intesa come ciò che è primo ed originario, elemento dal quale procedono tanto l'io soggettivo quanto il mondo oggettivo. «Originaria identità bilaterale»⁵ che da un lato diviene soggetto in generale e dall'altro oggetto, l'immaginazione di cui qui si parla altro non è che la ragione stessa manifestantesi nella sfera della coscienza empirica; ragione non interiorizzata e scissa dall'esteriorità, ma attività concreta, immersa nella differenza; organo di un conoscere non concepito come riflessione finita e separante, ma pensato piuttosto come speculazione, sapere dell'infinito, identità dell'identità e della non-identità.

Ora però – è questo il punto – la tesi hegeliana è che Kant abbia abbandonato questo terreno, rinunciato all'impostazione vera già raggiunta e, ricaduto nella pura filosofia intellettualistica, nella vana soggettività, abbia realizzato un'altra manifestazione di quel «principio del Nord e [...] del protestantesimo, ossia della soggettività»⁶ che, creando un mondo interiore separato dall'esteriorità, è proprio per questo desideroso di congiungersi ad essa mediante una conciliazione empirica, una consacrazione del finito.

Siamo così giunti al momento in cui il giovane filosofo introduce la questione della sensibilità. A ripercorrere con attenzione il suo ragionamento, ci si rende conto, infatti, che il motivo per il quale l'unità trascendentale kantiana avrebbe fornito solo fino ad un certo punto il terreno per la genesi della differenza di soggettività e oggettività, pensiero ed essere, è dovuto proprio alla specifica forma sensibile che l'intuizione riveste nell'impostazione trascendentale. Come a dire che Hegel sostiene come, nella *Critica della Ragion pura*, l'immaginazione produttiva, alla fin fine, venga del tutto trascurata e

⁵ G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, cit., p. 142.

⁶ *Ivi*, p. 125.

la sua pura idea esposta in modo «abbastanza confuso»⁷: più che essere concepita come una vera e propria necessaria, assoluta, originaria, identità di opposti, l'*Einbildungskraft* è invece descritta da Kant come il *prodotto* di opposti.

Ma non solo. Essa è delineata in questo modo – è di un certo interesse sottolinearlo – a causa della *forma sensibile e non intellettuale dell'intuizione*, vera responsabile del fatto che i contrasti, lungi dal derivare dalla sua attività, sono in realtà presupposti ed esterni ad essa.

Scrive più dettagliatamente Hegel: «una sola e medesima unità [...] è il principio dell'intuire e dell'intelletto; l'intelletto è soltanto la potenza superiore nella quale l'identità, che nell'intuire è completamente immersa nella molteplicità, si costituisce ad un tempo in sé come opposto di questa in quanto universalità, per cui è la potenza superiore. Kant ha perciò perfettamente ragione quando dice che l'intuizione senza la forma è cieca; infatti nell'intuizione non c'è il contrasto relativo e quindi neppure l'identità relativa fra unità e differenza, in quanto in tale relativa identità e contrasto consiste il vedere o la coscienza, ma l'identità è invece, come nel magnete, del tutto identica alla differenza. *In quanto però l'intuizione è un'intuizione sensibile, nella quale cioè il contrasto non è soppresso come nell'intuizione intellettuale ma deve necessariamente sorgere nell'intuizione empirica come contrasto proprio a quest'intuizione*, il contrasto sussiste anche in questa forma dell'essere-immersa, e *così i contrasti si presentano reciprocamente esterni* come due forme dell'intuire, l'una come identità del pensare, l'altra come identità dell'essere, come intuizione del tempo e dello spazio»⁸.

⁷ *Ivi*, p. 143.

⁸ *Ivi*, p. 140.

Insomma, è la natura sensibile dell'intuizione, considerata dal giovane filosofo come rimando a un che di empiricamente «irrelato» ed esterno, a far sì che il contrasto tra pensiero ed essere, soggettivo e oggettivo, permanga come «fine assoluto della filosofia»⁹; è a causa di questa idea di sensibilità, evidentemente ricondotta da Hegel nell'alveo di una mera passività di stampo lockiano, che Kant finirebbe col limitare la conoscenza ai fenomeni e col porre, celato dietro ad essi ed irraggiungibile per l'intelletto umano, l'oggetto in sé.

Il problema però è che interpretare la natura dell'intuire kantiano alla stregua dell'empirismo lockiano e, nel contempo, considerare la sensazione una semplice presenza esterna al pensiero; confondere, come avviene in queste pagine, tra *empirico* e *sensibile*, significa porsi ad una lontananza abissale dallo spirito della filosofia trascendentale, essendo invece grande, dal punto di vista concettuale, la distanza che separa Locke e la sua posizione filosofica sull'intuizione, da quella di Kant¹⁰.

⁹ *Ivi*, rispettivamente, pp. 144 e 137.

¹⁰ Diverso, in proposito, il punto di vista espresso da H. Marcuse in, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969. In questo lavoro, infatti, il francofortese sostiene che il giovane Hegel non avrebbe lo scopo di allontanare la sensibilità dal centro della problematica in cui essa ancora si trova in Kant, ma accetterebbe in pieno il terreno della filosofia trascendentale – come comprovato anche dal suo concentrarsi sul problema della sintesi. Partire da questo terreno, prosegue Marcuse, significa per Hegel poter porre la differenza tra pensiero ed essere, soggettività ed oggettività, come possibile soltanto sulla base di un'unità originaria. A nostro modo di vedere, tuttavia, qui si tratta di un vero e proprio cambiamento di direzione; cambiamento che peraltro sconfessa del tutto l'inderogabile principio kantiano della natura sensibile dell'intuizione umana. Puntare l'attenzione sull'appercezione trascendentale e la sua sintesi quali attività che rendono per la prima volta possibile il manifestarsi dell'ente come ente; difenderne il carattere di origine assoluta da cui per la prima volta si separano l'io e il mondo, altro non significa

Se infatti andiamo brevemente a dare un'occhiata alla concezione che il filosofo inglese ha della sensibilità, ci rendiamo conto che questi concepisce la mente umana come una *tabula rasa*, del tutto priva di idee e conoscenze, sorta di contenitore vuoto in attesa di essere riempito. È poi ben noto che Locke chiama *idee* – termine che ricorda molto la *cogitatio* cartesiana – quei segni tracciati sulla *tabula rasa*; allo stesso modo in cui si sa che tale termine ha nel suo lessico uno spettro molto ampio, indicando non solo le rappresentazioni che ci vengono dalle sensazioni – *le idee delle qualità sensibili* – ma anche ogni altro contenuto mentale e modificazione dell'attività, siano questi i concetti, i fantasmi dell'immaginazione e – si badi bene – anche quelle rappresentazioni semplici che la mente acquista grazie alla riflessione, cioè indagando «entro se stessa sulle proprie operazioni»¹¹.

Ora, al di là di quest'ampio ventaglio di declinazione, sta di fatto però che se domandassimo a Locke *quando* l'essere umano comincia ad avere qualche idea, ci sentiremmo rispondere che questo accade «da quando ha una qualunque sensazione [...] la quale è un' *impressione* o un movimento che viene suscitato in qualche parte del corpo e che produce qualche percezione nell'intelligenza»¹². Come si vede, qui è la sensazione – e solo essa – intesa come elemento puro, indifferenziato, istantaneo e puntuale, a essere quel canale primigenio, quell'idea semplice, fonte e materiale che *imprime* le ulteriori idee nel nostro animo; animo che, dal canto suo, è *esclusivamente passivo* allorquando riceve tali sensazioni.

che negare l'idea critica in base alla quale la spontaneità della ragione non sia mai né produttiva né originaria, radicata com'è sempre nella natura recettiva e modificabile dell'intuire.

¹¹ J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. a cura di C. Pellizzi, con una Introduzione di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2001⁴, p. 96.

¹² *Ivi*, p. 111 (il corsivo è mio).

D'altro canto, se di attività si può parlare a proposito di quell'altra sorgente delle nostre idee che abbiamo visto essere la riflessione¹³, non c'è dubbio che tale conoscenza per mezzo della quale l'intelligenza viene ad acquistare un sapere sulle proprie operazioni – «siano esse le azioni della mente, ma anche certe passioni che sono prodotte talvolta da queste idee, come il piacere o il disagio causati da un certo pensiero»¹⁴ – altro non è che una sorta di introspezione, un semplice atto nel quale la mente si limita a prestare attenzione alle proprie rappresentazioni.

Non va così per Kant. Per quanto lockianamente egli possa insistere sulla recettività della sensibilità e per quanto, altrettanto lockianamente, ponendosi il problema di «come un soggetto possa intuire internamente se stesso», parli di senso interno, cioè «di una percezione interna del molteplice necessaria alla coscienza di se stesso»¹⁵, non c'è dubbio che tale attività non sia equiparabile nemmeno lontanamente a quella capacità di afferrare le nostre operazioni intellettuali che abbiamo visto essere la riflessione in Locke.

¹³ Che di un'attività si tratti non c'è dubbio alcuno, visto quanto sostenuto da Locke circa il fatto che tale riflessione non può avvenire se non a partire da uno sforzo da parte nostra, in assenza del quale le idee delle operazioni del nostro animo passerebbero del tutto inosservate. Si legge infatti, *ivi*, p. 98: «poiché, sebbene colui che esamina le operazioni della propria mente non possa averne che delle idee chiare e distinte, è tuttavia certo che, s'egli non volge a quella parte i suoi pensieri per osservare con una particolare attenzione ciò che accade nella sua mente, sarà altrettanto lontano dall'aver idee chiare e distinte di tutte le operazioni della mente, e di quanto in essa si può osservare, come chi pretendesse avere tutte le idee particolari possibili relative ad un certo paesaggio, o alle parti e ai diversi momenti di un orologio, senza aver mai gettato gli occhi su quel paesaggio o su quell'orologio, per considerarne esattamente tutte le parti».

¹⁴ *Ivi*, p. 97.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 89.

Nel caso del filosofo di Königsberg, infatti, la percezione interna del molteplice avviene attraverso la sensibilità; il che comporta che lo spirito non si limita, per così dire, a intuire le proprie operazioni immediatamente, come se il molteplice interno gli potesse essere dato spontaneamente, ma lo fa attraverso *modificazione*: «la coscienza di se stesso (appercezione) è la semplice rappresentazione dell'Io; e, se tutto il molteplice del soggetto ci fosse dato da essa spontaneamente, l'intuizione interna sarebbe intellettuale. Nell'uomo, questa coscienza richiede una percezione interna del molteplice datoci già nel soggetto; e la maniera, con la quale questo vario è dato nello spirito *senza spontaneità (ohne Spontaneität)*, deve chiamarsi, in grazia di questa differenza, sensibilità». Insomma, visto che «la coscienza di se stesso, se deve cercare (apprendere) ciò che è nello spirito, questo deve modificarla (*so muß dasselbe affizieren*)», non c'è dubbio che «lo spirito intuisce se stesso, non come si rappresenterebbe immediatamente e spontaneamente, ma come internamente vien modificato (*von innen affiziert wird*); perciò come appare a sé, non come è»¹⁶.

Basterebbero già queste dense affermazioni del § 8 dell'*Estetica trascendentale* a confermare quanto appena sostenuto circa la differenza tra le due impostazioni, visto che nell'un caso – Locke – si tratta di un semplice avvertimento che il pensiero ha delle proprie operazioni, di una mera ricognizione psicologica, mentre nell'altro Kant ci fa accedere nell'ardua regione trascendentale dell'*auto-affettività*, termine con il quale si deve intendere l'idea che all'attività del pensiero, osservato nella sua radicale sensibilità, siano strutturalmente connesse una modificazione e il suo avvertimento¹⁷.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Diversamente, mi sembra che, a proposito di tale tematica, alcuni autorevoli interpreti avvicininno di molto le posizioni dei due filosofi. Cfr., in particolare,

Ora, è proprio in questa tesi che risiede l'assoluta specificità dell'idealismo trascendentale rispetto all'empirismo poiché, come vedremo nel corso della nostra esposizione, avvenendo l'auto-afezione attraverso l'intervento delle diverse facoltà del soggetto, è possibile dotare la sensibilità di quell'attività propria che, invece, le manca del tutto nell'impostazione di Locke.

Si badi bene però: la concezione kantiana resta anche del tutto inassimilabile alla prospettiva dell'idealismo assoluto, tanto meno nei termini storico-filosofici di una mancata realizzazione delle sue posizioni. L'auto-affettività di cui Kant parla nell'*Estetica trascendentale*, infatti, permette anche di comprendere come l'attività di cui il *Gemüt* è dotato non sia declinabile nei termini di un'assoluta produttività, bensì concepita sempre come l'attività di un pensiero che, nel suo essere spontaneità, non è mai esente da modificazione né sganciato da una zona di passività. Insomma, l'io di Kant, la spontaneità, l'appercezione attraverso il cui atto di *determinazione* il molteplice viene sintetizzato e unificato, si distinguono sempre dal tempo che, semplice forma dell'intuizione riferentesi invece al *determinabile*, attende e necessita, a sua volta, del darsi del molteplice esterno attraverso lo spazio e la sua forma¹⁸.

Come si vede dunque, qui non si tratta più né del mero sentire stimoli esterni da parte di una soggettività che, assolutamente passiva, può al massimo operare una ricognizione sulle sue operazioni – cosa questa che non le impedisce poi di avere di fronte a sé sem-

K. Düsing, *Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen kritischen Rezeption* in, «Kant-Studien», 71, 1980, pp. 24 ss; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven – London 1983.

¹⁸ A proposito della differenza che intercorre tra apprensione e Io penso, cfr., I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 89.

plici apparenze di cose che rimandano ad un inconoscibile, come in Locke¹⁹; né del produrre di una ragione esclusivamente attiva del tutto priva dell'avvertimento di una modificazione, come in Hegel.

Al contrario, grazie alla formulazione della teoria dell'auto-affettività, Kant elabora un altro tipo di snodo concettuale, provando a descrivere il complesso movimento di divaricazione di un *sinnliche Gemüt*, di un animo che, insieme attivo e passivo, possa essere al contempo *affetto* nella propria spontaneità e *attivo* nella propria recettività. Detto in altri termini: ciò che l'autore della *Ragion pura* mette in scena è un io che, certamente recettivo, esistenza determinabile nello spazio e nel tempo, necessita pur sempre di un atto di determinazione di tale esistenza; tale atto, che gli permette di acquisire forme, avviene tuttavia solo nella misura in cui l'io continua a rappresentarsi o, per meglio dire, a sentirsi, in quanto essere passivo, immerso nello spazio e nel tempo.

Si badi bene, però, nulla di quest'impostazione è comprensibile se non si tiene ben ferma l'*irriducibilità non gerarchizzabile* tra le due

¹⁹ Infatti – e qui è il punto – a cosa si riferisce l'idea semplice di sensazione? A cosa rimanda e su cosa ci informa? Su questo punto Locke oscilla, considerando la sensazione tanto una qualità, cioè un potere che ha l'oggetto di produrre nel soggetto una certa idea, quanto la collocazione di tale contenuto rappresentativo nel soggetto stesso. A proposito di questo sdoppiamento della sensazione, insieme *quid* reale che impressiona e *idea* del nostro spirito, cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., pp. 147 e 168. Ora, se le cose stanno in questi termini, siamo evidentemente di fronte a uno sdoppiamento, operato dal filosofo, tra il soggetto, con le sue rappresentazioni, e la cosa fuori di lui. In questo senso, non stupisce affatto che la concezione della sensibilità quale luogo di mera recettività di una qualità radicalmente esterna alla soggettività, finisca con lo sfociare in una teoria della cosa in sé, in base alla quale la sensazione ha a che vedere con un elemento del tutto estraneo la cui conoscenza in sé ci è del tutto preclusa, avendo noi viceversa a che fare sempre e solo con i nostri contenuti rappresentativi, la cui corrispondenza con le cose e le loro qualità è poi tutta da trovare.

fonti della conoscenza – cosa sulla quale, del resto, Kant batte costantemente il tasto. Infatti, è solo rispettando il dettato della natura sensibile della ragione umana, solo tenendo salda la correlativa distinzione tra l'intuizione, con le sue determinazioni spazio-temporali, e la spontanea attività dell'intelletto con i suoi concetti, che si può comprendere a pieno l'articolazione tra le facoltà, vera fonte dell'auto-affettività.

Trattasi, lo si comprende, di uno snodo significativo. Non è del resto un caso che tale dimensione di scissione auto-affettiva venga a costituire quel perno della specificità dell'architettura kantiana, da cui dipende la retta comprensione di altri snodi concettuali.

A ben guardare, infatti, essa permette di comprendere come la filosofia trascendentale, nel proporre una ragione la cui attività, mai immune o immunizzata dal sentire, diventi portavoce di una finitudine non difettiva che, nel suo esercizio conoscitivo, non incontra mai apparenze, illusioni, ma sempre e solo fenomeni, manifestazioni. Infatti, trascendentalmente radicata com'è nel sensibile e nel recettivo, la ragione non può che incontrare, ogni qualvolta entra in sé – e proprio nella misura in cui vi entra – l'altro da sé; altro da sé che però – si badi bene – in quanto sentito attraverso le proprie forme, non sarà mai da considerarsi o equipararsi all'assoluto fuori di sé, trattandosi piuttosto sempre dell'altro polo della relazione sensibile o, se si vuole, del luogo fenomenico in cui si proietta l'ombra del senziente e delle sue condizioni.

Ma non solo. A ben guardare, inoltre, è proprio questa certezza non difettiva della ragione sensibile e auto-affettiva a garantirle una retta visione dell'ambito ideale e della sua possibile percorribilità. In fondo, per il filosofo di Königsberg, solo dalla sensibilità e dai suoi limiti può sprigionarsi la pensabilità noumenica; solo il sentito e il sentire possono dare il pensato, l'impensato, l'ancora da pensarsi.

Capiremo meglio nel corso delle pagine a venire il senso di questi passaggi. Per ora limitiamoci a notare come sia proprio grazie alla

sua natura irrimediabilmente sensibile e auto-affettiva che per Kant il pensiero non possa nascere, principiare, *iniziare*, se non dall'esperienza, cioè nella contingenza di un incontro con qualcosa che dal di fuori ne forzi la sua *originaria* spontaneità impedendogli di cadere nella circolarità, nella chiusura su se stesso.

Se dunque per Locke *origine* e *inizio* del pensiero coincidono nella sensazione intesa come avvenimento elementare, impressione di un animo che, più che ricettivo, è mero ricettacolo, sorta di abito che attende di essere indossato da una forza che a posteriori viene dal di fuori; se in Hegel *origine* e *inizio* del pensiero coincidono nell'attività di una ragione eminentemente produttiva; per Kant, invece, fautore di una ragione auto-affettiva, *origine* e *inizio* del pensiero e del conoscere non coincidono affatto, essendo impossibile che l'*originaria* spontaneità del pensiero possa iniziare senza l'etero-affezione spazio-temporale che la recettività fornisce e, correlativamente, risultando altrettanto improbabile che la spontaneità non articoli l'*inizio* e il dato già da subito, grazie alle sue forme spazio-temporali.

2. *Origine e inizio del pensiero nella Critica della ragion pura*

Sarebbe del tutto impossibile provare a portare avanti una riflessione sul tema dell'auto-affettività, intesa quale complesso scambio tra le facoltà, se si prescindesse dal punto di vista sostenuto con convinzione da Kant nel corso dell'intera *Critica della Ragion pura* circa l'essere la sensibilità, quale prima fonte del conoscere, una facoltà del tutto *autonoma* e in quanto tale *irriducibile* all'attività dell'intelletto. È questo, in fondo, che il filosofo intende quando afferma che l'*Estetica*, lungi dall'essere un problema della sua concezione costituisce invece il *cardine* dell'intero impianto trascendentale: «due», scrive in proposito, «sono in fondo gli assi attorno a cui essa (*sc.* la *Critica*

della ragione) ruota: *primo*, la dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo, la quale, dal punto di vista dei principi teoretici, si riferisce sì al sovrasensibile, ma come un inconoscibile per noi [...]; *secondo*, la dottrina della realtà del concetto di libertà quale concetto d'un sovrasensibile conoscibile, dove la metafisica è però solo pratico-dogmatica»²⁰.

Certo, non c'è dubbio che la trattazione della sensibilità, l'*Estetica trascendentale*, di per sé occupa semplicemente una quarantina di pagine; ciò non toglie tuttavia che il significato sistematico dell'intuizione sia presente in ogni pagina dell'*Analitica* e del sistema della *Critica*, come si evince dal fatto che continuamente viene ribadita la tesi della «restrizione dell'esperienza possibile all'ambito dell'intuizione sensibile, o specularmente, il riconoscimento dell'intuizione quale principio di possibilità dei giudizi sintetici a priori»²¹.

Molte le citazioni da prendere a sostegno di quanto appena detto, prima fra tutte quella fatta nell'*Osservazione generale sul sistema dei principi*: «è cosa ben degna di nota, che noi non possiamo scorgere la possibilità di una cosa in base alla semplice categoria, ma dobbiamo sempre disporre di una intuizione per dimostrare in essa la realtà oggettiva del concetto puro dell'intelletto [...]. Finché dunque manca l'intuizione, non si sa se, con le categorie, venga pensato un oggetto, o se possa mai loro convenire un oggetto qualsiasi, in generale; e per conseguenza si ha una conferma che esse, per sé prese, non sono punto conoscenze, ma semplici forme del pensiero, per fare, di date

²⁰ I. Kant, *I progressi della metafisica*. tr. it. a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 124.

²¹ A. Aportone, *Tra sensazione ed esperienza. Un'introduzione alla concezione kantiana dell'intuizione empirica* in, A. Aportone, F. Aronadio, P. Spinicci, *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 68.

intuizioni, conoscenze. – Da questo appunto deriva altresì che, con semplici categorie non si può fare una proposizione sintetica»²².

E ancora, val la pena riportare quanto affermato nelle *Osservazioni generali* che concludono l'*Estetica* dove, per porre nella giusta luce il significato dell'idealità dell'intuizione, Kant scrive che essa deve servire da *organon*, ovvero da guida alla produzione di una certa conoscenza, mentre la *Logica* generale, compresa quella trascendentale, può essere soltanto intesa come un *canone* delle condizioni del corretto uso dell'intelletto e quindi servire alla disciplina e alla limitazione, non all'ampliamento delle conoscenze: «la seconda cosa importante della nostra *Estetica* trascendentale è, che essa non merita d'essere accolta semplicemente come un'ipotesi verosimile, ma è tanto sicura e indubitabile, quanto mai si può richiedere che sia una teoria che deve servire da organo»²³.

È dunque altamente improbabile che la dottrina della sensibilità sia da subordinarsi all'*Analitica* dell'intelletto o che si veda nel seguito della *Ragion pura* il passaggio da una versione semplicemente sensibile ad una concezione funzionale della sensibilità; molto più plausibile è che *Estetica e Analitica* siano da considerarsi parti complementari, sistematicamente interconnesse e strutturalmente non autonome²⁴.

Da questo punto di vista, allora, non v'è dubbio alcuno che al pensiero spetti il compito decisivo di «riferire l'intuizione data ad

²² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. pp. 238-239.

²³ *Ivi*, p. 86.

²⁴ Sono qui sostanzialmente d'accordo con A. Aportone, *Tra sensazione ed esperienza*, cit. p. 69, a cui rimando per le segnalazioni tanto di alcuni classici dell'esegesi kantiana, come Hermann Cohen, che sottovalutano l'importanza dell'intuizione nell'impianto trascendentale, quanto di altre letture – Ebbinghaus, Prauss – che invece vedono in essa il punto centrale e veramente originale della *Critica*.

un oggetto»²⁵; altrettanto certo però è che, conformemente alla sua definizione di azione che porta gli oggetti dell'intuizione – quanto al loro contenuto reale – sotto concetti, il suo compito è comunque dipendente: «in qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione»²⁶.

Questa posizione, poi, trova la conferma più significativa a conclusione della *Logica trascendentale* e dell'intera *Dottrina degli elementi*: «ogni conoscenza umana comincia dunque con intuizioni, di qui passa a concetti, e termina con idee. Sebbene rispetto a tutti e tre questi elementi vi siano fonti conoscitive a priori, che a prima vista sembrano sdegnare i limiti di ogni esperienza, tuttavia una critica compiuta ci persuade che la ragione, nell'uso speculativo, non potrà mai uscire dal campo dell'esperienza possibile per mezzo di questi elementi, e che la vera destinazione di questa suprema facoltà conoscitiva consiste nel servirsi di tutti i metodi e delle proposizioni fondamentali della ragione, all'unico scopo di seguire le tracce della natura»²⁷.

È pur vero però che l'affermazione circa il fatto che la conoscenza cominci con le intuizioni, che esse siano la vera e indiscutibile fonte dell'esperienza umana, è già sostenuta nell'*incipit* della *Critica della ragion pura*, dove leggiamo: «non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza (*mit der Erfahrung anfangen*); da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti *stimolata* al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso danno origine da sé a rap-

²⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 250.

²⁶ *Ivi*, p. 65.

²⁷ *Ivi*, p. 71.

presentazioni, per un altro, muovono l'attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamasi esperienza? Nel tempo, dunque, nessuna conoscenza in noi precede l'esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa. Ma sebbene ogni nostra conoscenza *cominci* (*anhebt*) con l'esperienza, non perciò *deriva* (*entspringt*) tutta dalla esperienza»²⁸.

Considerazione di notevole rilievo, questa, alla quale tuttavia non ci si può limitare. Non è un caso, del resto, che nemmeno Kant si fermi qui aggiungendo immediatamente dopo che, se ci attenessimo a questa considerazione, «potrebbe esser benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé (stimolata solamente dalle impressioni sensibili); aggiunta, che noi propriamente non distinguiamo bene da quella materia che ne è il fondamento, se prima un lungo esercizio non ci abbia resi attenti ad essa, e non ci abbia scaltriti alla distinzione»²⁹. Insomma, dire che ogni conoscenza principia dall'esperienza, comincia, *inizia* con essa e le sensazioni correlate; ammettere al tempo stesso ch'essa non ha *origine* completamente nell'esperienza non potendo il conoscere vincolarsi esclusivamente agli oggetti e alle sensazioni empiriche, non basta ancora: così facendo, infatti, ci si limiterebbe a sostenere che per avviare il percorso di costruzione del mondo dell'esperienza possibile, la soggettività dev'essere etero-afetta e poi capace di organizzare intellettualmente e riflessivamente il contenuto fornitoci da quest'etero-affezione. Ma in questo modo re-

²⁸ *Ivi*, pp. 39-40.

²⁹ *Ibidem*.

sta in sospenso un'altra, importante, questione che «ha bisogno ancora di essere esaminata più da vicino e non si può sbrigare a prima vista»³⁰: trattasi dell'indagine sull'a priori. Estremamente importante, insomma, è capire in che misura si dia una conoscenza indipendente dall'esperienza, in che modo cioè gli a priori appartengano esclusivamente all'intelletto e non anche alla sensibilità.

Ecco qui enunciato il punto centrale. A ben guardare solo affrontando tale problema ci si accorge che quest'*origine* del conoscere, lungi dal rintracciarsi esclusivamente nei concetti puri dell'intelletto, è presente anche e innanzitutto nell'intuizione che, per quanto sensibile e recettiva è pur tuttavia dotata di forme pure a priori, dunque capace di una sua indubbia, inaspettata attività formatrice.

Naturalmente, poco sarebbe comprensibile di questa capacità formatrice che Kant lega alla sensibilità se ci esimessimo dall'entrare nell'arduo territorio dell'auto-affezione: solo così facendo, infatti, si può comprendere in che senso vada rettamente intesa l'affermazione che spazio e tempo, per quanto ancorati alla sensibilità, siano dotati di una loro indubbia capacità costruttiva; capacità che, si badi bene, non deve porsi però affatto in dissonanza con l'altro indiscusso carattere di cui Kant dota la sensibilità: la *recettività*.

3. *L'intuizione come recettività*

Sempre all'inizio dell'*Estetica trascendentale* ci viene proposto un brano sul quale vale la pena riflettere: «in qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene *immediatamente* (*unmittel-*

³⁰ *Ibidem.*

bar), e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia *dato* (*gegeben*); e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto *modifichi* (*affizieren*), in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo *modificati* (*affiziert werden*) dagli oggetti, si chiama sensibilità»³¹.

È bene sottolineare i termini salienti di questa definizione – *darsi*, *immediatamente*, *modifichi*, *modificati* – non solo per evidenziare come, *in primis*, secondo Kant l'unico modo in cui gli oggetti possono *darsi* è la recettività del soggetto e come, *in secundis*, l'intuizione sia una modalità di riferimento *immediato* agli oggetti. Ciò che occorre mettere in mostra inoltre è quanto le suddette indicazioni non bastino affatto a definire la specificità dell'impostazione trascendentale, almeno nella misura in cui, invece, nella citazione, ad essere centrale è il terzo termine: *modificazione*. Detto altrimenti: il filosofo sta provando a riflettere sul fatto che gli oggetti si danno a noi in un modo ben preciso, cioè modificandoci e mostrando in questo modo la strutturale passività del nostro *Gemüt*.

Tale passività, del resto, è cosa da sempre chiara a Kant.

Già nella *Dissertazione* del '70, opera che segna un notevole passo avanti nel suo pensiero, egli aveva escluso la possibilità dell'intuizione intellettuale, mettendo in luce il carattere eminentemente recettivo dell'intuizione umana. A quell'epoca, infatti, Kant riteneva ancora possibili *due modi di conoscenza*, cui corrispondono due tipi di oggetti: *i fenomeni* e *i noumeni*. Se la conoscenza sensibile, conoscenza delle cose *uti apparent*, si fonda sullo spazio e sul tempo come intuizioni singolari, attraverso *l'uso reale* dell'intelletto, invece, sono dati gli stessi concetti: «la cognizione sensoriale ha dunque una

³¹ *Ibidem*.

materia – che è la sensazione, per cui le cognizioni altresì prendono il nome di *sensuali* -, ed una forma, per la quale le rappresentazioni sono dette *sensitive*, anche se questa forma sia trovata senza sensazione alcuna. Per quanto riguarda invece gli elementi *intellettuali* occorre innanzitutto porre bene in rilievo che l'uso dell'intelletto – cioè della facoltà superiore dell'anima – è duplice: in forza del primo uso, che è l'USO REALE, vengono dati i concetti stessi sia delle cose che delle relazioni; in forza invece del secondo uso – che è l'USO LOGICO – i concetti dati – non importa donde – vengono solamente *subordinati* tra loro – vale a dire gli inferiori ai superiori (in base alle note comuni) – e vengono correlati tra loro secondo il principio di contraddizione»³². Tale posizione è poi confermata anche da un appunto di poco posteriore, dove Kant scrive: «la conoscenza è o sensitiva o intellettuale; gli oggetti o sensibili o intelligibili»³³.

Evidentemente dunque, l'uso reale dell'intelletto, ovvero il suo uso generativo e spontaneo, permette soltanto una conoscenza simbolica, per concetti universali e astratti. Nessuna intuizione intellettuale, sempre conoscenza *per singularem in concreto*, è qui pertanto concessa.

Il divorzio tra i due modi conoscitivi e la conseguente impossibilità dell'intuizione intellettuale, non conducono tuttavia ancora nel '70 alla definizione dell'intuizione sensibile come l'*unica* forma in cui l'oggetto ci viene dato. A ben guardare infatti, per quanto distingua tra intuizione intellettuale e uso reale dell'intelletto, negando che sia possibile all'uomo la prima – cioè quel tipo di rappre-

³² I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile* in, Id., *Scritti pre-critici*, tr. it. a cura di P. Carabellese, con una prefazione di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990², pp. 428-429.

³³ *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1936-38, Bd. XVII, 515-516, N 4349 (d'ora in poi *AA*).

sentazione dell'oggetto singolare, in concreto, fondata sulla spontaneità creatrice dell'intelletto – non c'è dubbio che in questa fase Kant conceda ancora alla conoscenza simbolica, legata all'uso reale dell'intelletto, una possibilità di afferrare le cose *sicuti sunt*: «ammesso che ciò che c'è di sensitivo nella conoscenza dipenda dall'indole specifica del soggetto, per quanto esso è capace di questa o di quest'altra modificazione in dipendenza dalla presenza dell'oggetto, giacché la modificazione per via della varietà dei soggetti può essere diversa in soggetti diversi; e che invece ogni conoscenza sottratta a tale condizione soggettiva non si riferisca che all'oggetto: risulterà chiaro che i sensitivamente pensati sono rappresentazioni delle cose *come appaiono*, mentre i pensati intellettuali sono rappresentazioni delle cose *come sono*»³⁴.

Insomma, il filosofo qui sembra descrivere un uomo fornito di un suo indubbio equipaggiamento sensoriale, capace perciò di conoscere ogni cosa come quella gli appare, un uomo che vive dunque nel *mundus sensibilis*. In questo periodo, però, egli pensa ancora che sia il puro intelletto a fornire accesso al mondo intelligibile, al mondo delle cose come sono. Non è un caso che Holzhey scriva in proposito: «lo spazio e il tempo sono condizioni d'esistenza della causalità *fenomenica*, cioè di una causalità che si appalesa soltanto nell'esperienza e che si sottrae a ogni 'sguardo essenziale'; una comprensione *noumenica* della causalità riguarda, invece, il pensiero puro, scevro da condizioni sensibili e dunque delle corrispondenti forme spaziali e temporali»³⁵.

³⁴ I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 428.

³⁵ H. Holzhey, *Il concetto kantiano di esperienza. Ricerche filosofiche delle fonti e dei significati. Con un'appendice sulla nozione platonico-aristotelica*, Le Lettere, Firenze 1997, p. 154.

Dunque, se è senz'altro vero che il divorzio tra i due mondi qui sostenuto indica già il fatto che la sfera dell'esperienza, il *mundus sensibilis* possieda una forma propria, indipendente da quella razionale; abbia insomma una vita autonoma, del tutto emancipata dal ruolo ancillare cui la scuola wolffiana l'aveva condannata, altrettanto vero è che siamo ancora lontani dallo spirito della *Ragion pura*; come a dire che, per quanto la ricerca kantiana già in questi anni miri a delucidare l'indipendenza delle forme e dei principi del mondo sensibile, essa non compie ancora un passo fondamentale: l'ammissione che la sensibilità sia l'*unica* forma di intuizione che l'uomo possiede e, correlativamente, la consapevolezza che solo sintetizzandosi ad essa come fonte *autonoma* del conoscere, l'intelletto può svolgere correttamente il suo compito conoscitivo.

Diversamente che nel '70, nell' '81 invece, la negazione dell'uso reale dell'intelletto come uso che possa in qualche modo conoscere degli intelligibili, insieme alla già sostenuta negazione dell'intuizione intellettuale, porta alla definizione dell'intuizione sensibile come l'*unica* forma in cui l'oggetto ci viene dato.

Ecco delineata la specificità delle pagine della *Critica*: in esse l'intelletto, diventato organo della sintesi, non può più produrre concetti che possano riferirsi immediatamente ad oggetti; e questo perché la sua sintesi deve essere preceduta – o accompagnata – da quella della sensibilità: l'*unica*, e sottolineo l'unica, in grado di dare oggetti.

Dovrebbe a questo punto risultare chiaro perché è così importante insistere sul carattere ricettivo dell'intuizione. Limitarsi ad affermare l'immediatezza dell'intuire, oppure il suo essere legato alla donazione dell'oggetto non può bastare: entrambi i caratteri, infatti, potrebbero valere per ogni tipo d'intuizione, anche quella intellettuale, nella misura in cui anch'essa, in qualità di capacità di *produrre* l'esistenza dell'oggetto, ha a che vedere con il darsi immediato di esso. Al contrario, ciò che maggiormente va tenuto fermo è il tratto

della *modificabilità*, perché solo in questo modo si comprende l'elemento distintivo della forma umana dell'intuizione e con esso si fa della sensibilità quella facoltà autonoma che la *prima Critica* descrive: indispensabile fonte del conoscere, inassimilabile all'intelletto e a cui questi, pena deliranti sconfinamenti, deve sempre riferirsi.

A rileggere il brano della *Ragion pura* ben si comprende dunque come, più che sul riferimento immediato o sull'esserci dato dell'oggetto, è sul «*solo (nur)* in quanto l'oggetto *modifichi (affiziere)*, in certo modo lo spirito», che bisogna porre l'attenzione. A riprova di quanto detto, si noti quanto Kant afferma senza mezzi termini: «la capacità (recettività) di *ricevere (bekommen)* rappresentazioni nel modo in cui siamo *modificati (affiziert)* dagli oggetti, si chiama sensibilità»³⁶. E ancora, nel paragrafo 8 dell'*Estetica trascendentale*: «se non si vogliono prendere (*sc.* spazio e tempo) per forme oggettive di tutte le cose, non resta che considerarli come forme soggettive della nostra intuizione, così esterna come interna, la quale è sensibile perché non è originaria, ossia è tale che già con essa sia data l'esistenza dell'oggetto dell'intuizione (e quale, per quanto noi arriviamo ad intendere, può appartenere soltanto all'Essere supremo), ma è dipendente dall'esistenza dell'oggetto; ed è perciò possibile solo a un patto: che la facoltà rappresentativa del soggetto sia *modificata (affiziert)* da esso»³⁷.

Ora, che tale questione sia di notevole importanza basterebbe a mostrarlo il fatto che essa porta con sé una serie di notevoli conseguenze: *in primis* quella riguardante il significato del termine *fenomeno* che, ovviamente, date queste premesse, non potrà mai essere equiparato a quello di apparenza, permettendo così di fondare l'assoluta certezza della conoscenza sensibile; *in secundis*, e ad essa stret-

³⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 65 (il corsivo è mio).

³⁷ *Ivi*, p. 91 (il corsivo è mio).

tamente legata, la questione del retto senso con cui intendere il suo correlato: il *noumeno*.

A proposito del primo dei problemi cui ho appena accennato, è forse bene sottolineare quanto già nella *Dissertazione* del '70 Kant abbia ben presente un elemento che, pur con le dovute differenze, resterà centrale nella prima *Critica*: trattasi del fatto che la forma intuitiva non si aggiunge alla materia preesistente, bensì la struttura, la coordina, fin nella sensazione, rendendola – come vien detto in queste pagine – apparenza³⁸.

Certo, il percorso del pensatore di Königsberg è molto frastagliato, visto che per un verso, il molteplice della sensazione viene strutturato dalla coordinazione, a soggetto della quale il filosofo pone l'intelletto mentre, per altro verso, procede al riconoscimento della coordinazione come principio formale a sé, attribuendola al tempo e allo spazio che, non scaturendo a loro volta dalla sollecitazione meramente sensoriale ma precedendola, possiedono validità generale. Ciononostante, siamo evidentemente verso l'elaborazione e lo sviluppo di una nuova concezione dell'apparenza come esperienza e dello

³⁸ Cfr. I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 428, dove è interessante notare che la sensazione o, per meglio dire, l'impressione di un molteplice che colpisce i sensi risulta coordinata tramite la forma: «inoltre la sensazione, che costituisce la *materia* della rappresentazione sensuale, tradisce sì la presenza di qualcosa di sensibile, ma [...] dipende dalla natura soggetto, in quanto modificabile da questo oggetto». Un ulteriore chiarimento a riguardo viene dalla seguente annotazione in *AA*, XVI, 112, N 1780: «la materia della conoscenza in rapporto al soggetto è sensazione. La forma della conoscenza in rapporto al soggetto si dice apparenza». Per quel che concerne il tema della sensazione nelle pagine della *prima Critica*, il riferimento doveroso è a L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 71-189. In ogni caso, cfr. anche A. F. Koch, *Kant's Kritik des Sinnesdatenatomismus in zweiten Teil der B-Deduktion* in, «Prima Philosophia», V, (1992), pp. 113-127.

spazio e del tempo come forme, basti pensare al fatto che se l'atto formante della coordinazione non produce la forma completa della conoscenza empirica, sta di fatto però che «nel molteplice assoggettato al coordinamento sussiste per Kant un *totum aliquod*, essenziale al discernimento tra conoscenza empirica e quella intellettuale»³⁹; *totum aliquod*, si badi bene, denominato col termine *Erscheinung* ed appartenente all'esperienza empirica.

Che però sia la recettività della sensibilità a definire e garantire lo statuto di certezza del fenomeno, potrà risultare chiaro al filosofo solo una volta che, definita tale facoltà come unico modo possibile in cui gli oggetti ci vengono dati tramite modificazione, essa divenga finalmente, insieme all'intelletto, un'indispensabile fonte di conoscenza.

Il ragionamento, a riguardo, è chiaro. A ben guardare, infatti, se è vero che intuire è recepire gli oggetti «pel modo in cui siamo *modificati* da essi», allora la sensibilità non può, per struttura, riguardare solo il soggetto, concernendo invece anche l'oggetto; indicando, insomma, il suo atto tanto il *modo* di intuire quanto l'*oggetto* intuito. Così intesa, quale insieme di recezione e modificabilità, essa è dunque anche – e soprattutto – un gesto di relazione: un rapporto. Non a caso, in proposito, Kant scrive: «a conferma di questa teoria dell'idealità così del senso esterno, come dell'interno, e perciò di tutti gli oggetti dei sensi in quanto semplici fenomeni, si può principalmente osservare, che tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione [...] *non contiene altro che semplici rapporti (nichts als bloÙe Verhältnisse enthalte)*»⁴⁰.

³⁹ H. Holzhey, *Il concetto kantiano di esperienza*, cit., p. 158.

⁴⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 88 (il corsivo è mio). Ancora, del forte nesso che sussiste tra forma, relazione e recettività, Kant dà prova con le seguen-

Naturalmente è possibile leggere questo doppio riferimento del sentire nei termini di un'ambiguità. Tuttavia, nel farlo, occorre non dimenticare che solo preservandone la natura ancipite è possibile evitare di fraintendere il significato del termine fenomeno: se infatti l'intuizione è il modo in cui siamo modificati dagli oggetti, essa allora concernerà per struttura anche l'oggetto, il quale, a sua volta, altro non sarà che fenomeno, sarebbe a dire il lato della cosa in relazione con noi: «ora con semplici rapporti non si conosce una cosa in sé: è dunque da ritenere che dal momento che mediante il *sensu esterno non possono esserci date se non semplici rappresentazioni di rapporti, anch'esso nella sua rappresentazione non possa contenere altro che il rapporto di un oggetto col soggetto, e non l'interno dell'oggetto in se stesso*. Altrettanto si dica dell'intuizione interna [...]. Tutto ciò che è rappresentato per mezzo d'un senso, è perciò stesso sempre fenomeno»⁴¹.

Da questo punto di vista, lungi dall'essere sinonimo di apparenza o illusione, l'*Erscheinung* è invece luogo di certezza, come certa è la conoscenza che di esso abbiamo: «quando io dico: nello spazio e nel tempo così l'intuizione degli oggetti esterni, come anche l'intuizione che lo spirito ha di se stesso rappresenta l'uno e l'altro oggetto così come essi modificano i nostri sensi, cioè come essi appaiono, ciò non vuol dire che questi oggetti siano una semplice parvenza. Giac-

ti parole: «la rappresentazione di un corpo non contiene nulla, nell'intuizione, che possa appartenere a un oggetto in se stesso, ma semplicemente *il fenomeno di qualche cosa e il modo onde noi ne siamo modificati*, e questa recettività della nostra capacità conoscitiva si chiama sensibilità e rimane, per quanto si possa scrutare quello (il fenomeno) fino in fondo, *toto coelo* distinta dalla conoscenza dell'oggetto in se stesso».

⁴¹ *Ivi*, pp. 88-89 (il corsivo è mio). A ribadire ulteriormente tale questione, leggiamo, a p. 90: «fenomeno è ciò che non appartiene all'oggetto in se stesso, ma si trova sempre nel rapporto di esso col soggetto, ed è inseparabile dalla rappresentazione di questo».

ché nel fenomeno gli oggetti, anzi le stesse qualità che ascriviamo a loro, sono considerate come qualcosa di effettivamente dato; e solo in quanto queste qualità dipendono esclusivamente dal modo d'intuire del soggetto in relazione dell'oggetto dato con esso, quest'oggetto è distinto, come fenomeno, dall'oggetto in sé»⁴².

Né d'altro canto le cose potrebbero andare diversamente, dato che non c'è per noi altra possibilità d'intuizione che non sia sensibile: «quel che ci possa essere negli oggetti in sé, separati dalla recettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto. *Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli*, che ci è peculiare, e che non è né anche necessario che appartenga ad ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini. Noi abbiamo da fare solamente con esso»⁴³.

Osservata sulla base di queste considerazioni anche la questione della *cosa in sé* può essere illuminata sotto una luce diversa. A ben guardare, infatti, se il fenomeno è la parte dell'oggetto in relazione con noi, allora la cosa in sé indica semplicemente l'interno dell'oggetto, cioè l'oggetto fuori della relazione sensibile: il che non comporta affatto che con esso si debba intendere un altro oggetto, realisticamente posto alle spalle del fenomeno. Al contrario: più semplicemente la cosa in sé indica lo stesso oggetto ma osservato secondo un'altra relazione, sganciato cioè dalla nostra modalità sensibile-conoscitiva⁴⁴.

⁴² *Ivi*, p. 90.

⁴³ *Ivi*, pp. 83-84 (il corsivo è mio).

⁴⁴ Che il fenomeno e la cosa in sé non indichino affatto due enti distinti, è quanto sostenuto da illustri interpreti. Basi pensare, per citarne solo due, a quanto scrivono da un lato M. Heidegger circa l'indicare la distinzione tra fenomeno e cosa in sé due modi in cui l'ente di rende manifesto: la sua oggettualità e la sua originarietà; dall'altro, N. Hartmann, circa il suo significare una separazione che si produce nella conoscenza. Cfr. rispettivamente, M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di M.E. Reina, Laterza, Roma-Bari 1985;

Naturalmente sarebbe impossibile cercare di ripercorrere nel limitato spazio di queste pagine la complessa distinzione, la distanza e la diversa ampiezza di spettro significativo che intercorrono tra cosa in sé e noumeno, poiché ciò che qui, più semplicemente, mi preme sottolineare è che, differentemente da quanto si pensa, in Kant *sensibile e ideale* sono strettamente correlati. Nella misura in cui, infatti, il fenomeno indica il lato dell'oggetto in relazione col soggetto, sarà allora sempre possibile, sospendendo questa relazione, avviare con l'oggetto un rapporto non sensibile e non conoscitivo, dunque un rapporto di puro pensiero. Insomma, proprio perché la sensibilità è forma recettiva e come tale riguarda esclusivamente il lato della cosa in relazione con essa, proprio per questo essa non esaurisce tutta la dimensione dell'oggetto, lasciando invece spazio all'esistenza di una cosa in sé, di un non fenomeno o, in altri termini, di un ambito di percorribilità alternativo e non equiparabile alle griglie conoscitive.

Che sia la natura sensibile dell'intuire umano a far sì che il nostro pensiero non resti schiacciato sull'ambito del fenomenico, Kant lo scrive con chiarezza: «*la teoria della sensibilità è dunque insieme teoria dei noumeni in senso negativo*, cioè di cose, che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con la nostra maniera d'intuire, quindi non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé, ma delle quali in tale astrazione egli intende bene nello stesso tempo questo, che delle sue categorie, a considerarle in questo modo, non può fare nessun uso»⁴⁵.

Ad ogni modo, per quanto grazie al carattere recettivo dell'intuizione molte delle questioni dell'impianto kantiano si vadano

N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, tr. it. a cura di F. Barone, Fabbri, Milano 1963.

⁴⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 255 (il corsivo è mio).

chiarendo, non c'è dubbio che a fermarsi a questo punto sorge, fra tanti, un problema.

Lo si potrebbe riassumere come segue: se è vero che la natura sensibile-recettiva dell'intuizione deve essere costantemente ribadita pena il fraintendimento del senso del fenomeno e, con esso, il carattere concreto dell'esperienza sensibile e della sua conoscenza possibile, altrettanto vero è che così facendo si rischia di entrare in una serie di contraddizioni, prima fra tutte quella concernente i giudizi sintetici a priori, tema principale cui l'*Estetica* dovrebbe già fornire una prima risposta. In quanto recettiva, infatti, l'intuizione sensibile sembra essere possibile solo per mezzo della presenza dell'oggetto, solo riferita immediatamente ad esso: esclusivamente un che di effettivamente esistente può, infatti, provocare la modificazione del soggetto attraverso cui l'oggetto si annuncia.

Insomma, così descritta, l'intuizione sembra presupporre necessariamente l'oggetto e la sua esistenza empirica. Ma se così stanno le cose, come risolvere le questioni legate alla matematica e alla geometria, scienze pure ed intuitive ad un tempo?

Kant è ben consapevole di tale questione. Nei *Prolegomeni*, ad esempio, si legge: «noi troviamo che ogni conoscenza matematica ha questa caratteristica, che il suo concetto essa deve presentarlo prima *nella intuizione*, sebbene *a priori*, quindi in una intuizione tale che non è empirica ma pura, senza il qual mezzo essa non può far neppure un passo [...]. Questa osservazione circa la natura della matematica ci indirizza già verso la prima e somma condizione della sua possibilità; cioè deve starle a fondamento *una qualche intuizione pura*, nella quale essa può rappresentare tutti i suoi concetti *in concreto* e nondimeno *a priori*, e, come si dice, *può costruirli* [...]. Ma a questo punto la difficoltà sembra più crescere che diminuire. Poiché la questione suona ormai così: *come è possibile intuire qualcosa a priori?* Intuizione è rappresentazione quale dipenderebbe immediatamente

dalla presenza dell'oggetto. Perciò intuire *a priori originariamente*, sembra impossibile, perché l'intuizione dovrebbe aver luogo senza che l'oggetto, a cui essa si riferisce, sia presente né prima né al momento stesso, e perciò non potrebbe essere intuizione»⁴⁶.

Non c'è dubbio, Kant ha ragione: la difficoltà sembra più crescere che diminuire.

Occorre dunque provare a chiarirsi entrando nel complesso territorio dell'auto-affezione.

4. *Forma e intuizione*

È a questo punto necessario sottolineare la differenza che nel pensiero kantiano intercorre tra *sensibile (sinnlich)* ed *empirico (empirisch)*; differenza di notevole rilievo per comprendere bene in che misura la contraddizione fra la possibilità dei giudizi sintetici a priori e il carattere recettivo dell'intuizione legato all'esistenza empirica dell'oggetto, sia solo apparente.

A voler sciogliere la questione si potrebbe affermare che se è vero che per Kant tutte le intuizioni *sono sensibili*, rese cioè possibili dalla modificabilità del soggetto, altrettanto vero è che *non tutte sono empiriche*; come è noto, empiriche sono le sole intuizioni materiali, quelle che si riferiscono all'oggetto attraverso la sensazione o, se si vuole, grazie all'«effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa»⁴⁷. Le intuizioni pure, dal canto loro, sono invece formali non essendo ad esse assolutamente mescolato nulla di empirico. Nessun

⁴⁶ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr. it. a cura di P. Carabellese, Laterza Roma-Bari 1982, pp. 34-36.

⁴⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 65.

dubbio, dunque, sul fatto che l'intuizione pura è quella che può avvenire in mancanza di un oggetto dei sensi: «queste (estensione e figura) appartengono alla intuizione pura che *ha luogo a priori nello spirito*, anche senza un oggetto attuale dei sensi, o una sensazione, quasi una semplice forma della sensibilità»⁴⁸.

Ora, si tratta di capire come intendere quest'assenza di un oggetto effettuale dei sensi; come, in altre parole, conciliare questo dato con lo strutturale e imprescindibile carattere recettivo dell'intuizione.

Un possibile modo per provare a sciogliere tali snodi è quello di fare riferimento alla tematica dell'*esposizione*, termine con il quale il filosofo di Königsberg indica lo svolgimento del compito proprio alla sensibilità: dare un oggetto ad un concetto.

In un passo della *Dottrina del Metodo*, dopo aver sottolineato che la prima forma di questa esposizione è quella pura a priori, si legge che: «*costruire* un concetto significa: esporre a priori un'intuizione ad esso corrispondente. Per la costruzione di un concetto si richiede dunque un'intuizione non empirica che, per conseguenza, in quanto intuizione è un oggetto *singolo*, ma deve nondimeno, come costruzione di un concetto (di una rappresentazione universale), esprimere nella rappresentazione qualche cosa che valga *universalmente* per tutte le intuizioni possibili, appartenenti allo stesso concetto»⁴⁹.

Come si vede da queste parole, qui l'intuizione pura viene definita come un'*intuizione in concreto* e, insieme, *a priori*; *singolare* e *universale* al tempo stesso. Insomma, per quanto strano possa sembrare, pur non stando in relazione con l'esistenza empirica di un oggetto che concretamente modifichi il soggetto, l'intuizione nella sua forma pura ha sempre a che fare con un oggetto; oggetto che,

⁴⁸ *Ivi*, p. 66 (il corsivo è mio).

⁴⁹ *Ivi*, p. 551.

dal canto suo, non essendo dato a posteriori, deve in qualche modo essere prodotto.

Attribuendo un'azione *produttiva* alla sensibilità nella sua forma pura, ci si trova al cospetto di un paradosso: quello di una produzione *non spontanea* ma *sensibile*, svolta attraverso e per mezzo della modificazione.

Ma com'è possibile questo? Com'è possibile cioè sostenere una tale tesi senza far crollare quel pilastro dell'edificio critico che si basa sulla recettività della sensibilità, dunque sulla sua dipendenza dal darsi di qualcosa di assolutamente a posteriori, non producibile dall'attività del nostro pensiero?

È dunque giunto il momento, a voler sciogliere queste questioni, di entrare nel complesso territorio dell'*auto-affezione*, in quel territorio cioè che, una volta analizzato chiamando in causa la relazione tra le due facoltà, la sensibilità e l'intelletto, una volta compreso attraverso l'intervento dei diversi poteri del soggetto, rende possibile capire questo solo apparente mistero di una compresenza, nella sensibilità, di passività e attività⁵⁰.

Certo, a ben vedere, dire *articolazione* tra i poteri del soggetto non basta, essendo necessario battere il tasto tanto sul dettato kantiano di una loro *irriducibilità* quanto sulla necessità di una loro *sintesi*. Ma lasciamo parlare Kant a riguardo: «la nostra conoscenza», scrive in un famosissimo brano, «scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei

⁵⁰ A proposito della necessità di leggere l'auto-affettività nei termini di un'articolazione tra le facoltà, cfr. quanto sostenuto da S. Dirschauer in, *La théorie kantienne de l'auto-affection* in, «Kant-studien», 94, 2004, pp. 53-85.

concetti). *Nessuna di queste due facoltà è da anteporre all'altra* [...]. Queste facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza *non può scaturire se non dalla loro unione*. Ma *non* perciò *si devono confondere* le loro parti; ché, anzi, si ha grande ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte»⁵¹.

Come queste parole mostrano con chiarezza, quel che qui si sta tentando di descrivere è la doppia e, ancora una volta paradossale, necessità, ai fini della possibilità della conoscenza, di riunire o sintetizzare quanto deve purtuttavia restare differente e disgiunto.

Del resto, se diversamente si provasse a declinare la posizione kantiana sul rapporto tra le facoltà, molte questioni sfuggirebbero, *in primis* quella di cui ci stiamo occupando, riguardante la presenza, nella recettività sensibile, di un particolare genere di attività.

A ben guardare, infatti, che l'intelletto, in qualità di facoltà della determinazione e dell'unità, si correla e si sintetizza con la sensibilità e la sua modificabilità, comporta – né potrebbe essere diversamente – una sorta di influsso su di essa, un riverbero, se così si può dire, della sua attività unificatrice e determinante, sulla capacità di accogliere il molteplice dato, tipica dell'intuizione. Insomma, è attraverso quest'articolazione del *Verstand* sulla *Sinnlichkeit* che quest'ultima viene dotata di una sua *attività*, finendo con l'essere non solo, come abbiamo visto, *recettiva* ma anche sempre insieme, *attiva*.

Che quest'ipotesi non sia peregrina lo prova, ad esempio, il fatto che partendo da essa si possono sciogliere alcune 'croci' interpretative, non ultima quella che concerne la differenza tra *forma dell'intuizione* e *intuizione formale* introdotta in quella complicatissima e famosa nota al § 26 dell'*Analitica trascendentale*. Qui leggiamo: «lo

⁵¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 93-94.

spazio, rappresentato come oggetto (come occorre realmente fare nella geometria) contiene più che la semplice forma dell'intuizione, e cioè *la sintesi* del molteplice dato, secondo la forma della sensibilità, in una rappresentazione intuitiva, per modo che la forma dell'intuizione dà solamente il molteplice, ma che l'intuizione formale dà l'*unità* della rappresentazione. Nell'estetica io ho attribuito questa unità semplicemente alla sensibilità, solo allo scopo di rilevare che essa è prima di ogni concetto, sebbene presupponga una *sintesi la quale non appartiene ai sensi*, ma dalla quale è reso possibile ogni concetto di spazio o di tempo. Poiché, infatti, solo per essa (in quanto l'intelletto determina la sensibilità) il tempo e lo spazio vengono dati come intuizioni, *l'unità di questa intuizione a priori appartiene allo spazio e al tempo e non al concetto dell'intelletto*⁵².

Il brano è densissimo e ricco di implicazioni. Cerchiamo di evidenziarle.

La prima è quella che ho appena provato a mettere in rilievo affermando che la forma pura a priori, lo spazio nella fattispecie, non è solo recettiva, sintetica del molteplice dato, attitudine ad essere modificati; essa, al contrario, è anche dotata di una sua forma di attività: non è un caso che Kant usi in proposito il verbo *geben*, dare. Dunque, c'è un'attività nell'intuizione grazie alla quale essa conferisce unità alla rappresentazione.

Ora, quest'unità, definita con l'espressione *intuizione formale*, sostiene Kant, «è il frutto della determinazione dell'intelletto sulla sensibilità»: è cioè l'effetto, ad un primo livello, dell'applicarsi dell'intelletto su un campo potenziale di rapporti; applicazione questa che permette la produzione di una rappresentazione pura a cui, poi, l'intelletto può applicarsi nuovamente per costruire ed esibire i suoi concetti.

⁵² *Ivi*, p. 151 (il corsivo è mio).

Si badi bene, però: dire questo non significa affatto affermare che quest'unità appartenga esclusivamente all'intelletto. Al contrario, il filosofo di Königsberg attribuisce quest'unità alla sensibilità, considerandola il risultato del riverbero che la spontaneità del pensiero opera sulla passività dell'intuire una volta che si sintetizzi con essa. Questo il motivo per il quale egli afferma che per intuire non è sufficiente la recettività in sé e per sé, anche se provvista delle sue *forme*: a che ci sia un'intuizione è necessario che queste forme divengano *intuizioni formali*, quindi non semplici modi di subire l'affezione esterna, ma modi attraverso cui la sensibilità imprime, al molteplice dato, una prima, sinottica, unità. Del resto, che tale unità, capacità formatrice presente nell'intuizione pura, sia il frutto dell'innesto e dell'articolazione con la facoltà determinante dell'intelletto, nulla toglie al fatto che essa sia un *telos* proprio della sensibilità: a ben guardare, infatti, se così non fosse, non si comprenderebbe come mai non appena dopo aver sostenuto che questa «*sintesi [...] non appartiene ai sensi*», Kant affermi che «*l'unità di questa intuizione appartiene allo spazio e al tempo e non ai concetti*»⁵³.

L'intuizione, dunque, è sì passiva, come è passivo il suo luogo trascendentale, la sensibilità, ma, grazie al suo sintetizzarsi con l'attività dell'intelletto, essa è al tempo stesso dotata di un'azione spontanea propria, nient'affatto assimilabile a quella svolta dalla facoltà delle regole.

Naturalmente, sciogliere questo snodo concernente la presenza di un'attività nella passività, non vuol dire affatto ritenere conclusa la riflessione sull'auto-affezione intesa come articolazione tra gli in-

⁵³ *Ibidem* (il corsivo è mio). In proposito, cfr., anche quanto scrive A. Aportone in, *Tra sensazione ed esperienza. Un'introduzione alla concezione kantiana dell'intuizione empirica*, cit., pp. 111 ss.

componibili poteri rappresentativi del soggetto: se ci limitassimo a questo, infatti, correremmo il rischio di dare una sorta di precedenza all'intelletto sulla sensibilità. Da questo punto di vista è indispensabile provare a pensare che, se è vero che l'intelletto ha un influsso sulla sensibilità, *a contrario* e reciprocamente, anche la sensibilità produce un qualche effetto, forse sarebbe meglio dire *affetto*, sull'intelletto.

A riguardo, non c'è dubbio che, *mutatis mutandis*, la spontaneità dell'apprensione di cui Kant parla, articolata com'è in un'indispensabile sintesi con la sensibilità, finisca con l'essere sempre relazionata ad essa e alla sua natura recettiva; finisca così, in altre parole, con l'essere non un'attività assoluta, ma sempre un'attività nella passività. Detto in altri termini: se la spontaneità del pensiero è sempre legata alla modificazione che la sensibilità porta con sé, allora essa, pur rimanendo attività determinante, sarà sempre un fare che, operando in un orizzonte di sensibilità, non potrà mai prescindere da un determinabile⁵⁴. Insomma, la non sovrapponibile differenza che intercor-

⁵⁴ Cfr., in proposito quanto scrive G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, tr. it a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004, pp. 90-102, dove Deleuze afferma che, diversamente da Cartesio, nel quale era presente una sorta di continuità tra "io sono" e "io penso", in Kant il soggetto, dal punto di vista formale e trascendentale, si scinde in io attivo e io passivo. Vale la pena riportare parte delle considerazioni fatte dal filosofo francese: «bisogna partire a tutti i costi dal *cogito* cartesiano, perché Kant si riferisce anche a questo, anche senza nominarlo. Evidentemente, vorrei risparmiarvi un corso su Cartesio, ma tutto deriva da questa formula "io penso dunque io sono" [...] sono una cosa che pensa [...]. Ho dunque tre termini "io penso", "io sono", io sono una cosa che pensa. A prima vista il discorso appare impeccabile. Ma ecco che Kant arriva e afferma: niente affatto, Cartesio ha dimenticato un termine, non è abbastanza complesso. E Kant lo corregge. Certo, "io penso" = determinazione [...], per pensare bisogna essere, dunque la determinazione implica qualcosa di indeterminato che appunto va determinato dalla determinazione. Ho bisogno di questa formula complicata per dire una cosa molto semplice [...]. "Io penso dunque io sono", bene, ma non

re tra *bestimmen* e *affizieren*⁵⁵ fa sì che la spontaneità del pensiero si leghi, si sintetizzi, ad una capacità di essere affetti, rinunciando definitivamente ad essere pura spontaneità. Anche in questo caso Kant è chiarissimo quando, a proposito dell'intuizione interna, afferma che essa «non può dunque esser altro che la maniera colla quale lo spirito *viene modificato dalla propria attività (durch eigene Tätigkeit sich selbst affiziert wird)* [...] cioè da se stesso»⁵⁶.

Così osservata e lungi dall'essere sinonimo di una ricomposizione tra le facoltà, l'auto-afezione conferma a pieno quella (dis-) articolazione di cui è figlia; come a dire che la soggettività non è mai uni-direzionata e compatta spontaneità, impossibilitata ad attingere direttamente a se stessa, e lo spirito, in quanto affetto, modificato dalla propria attività, si scopre sempre *altro da sé*, sempre scavato, al suo interno, dal solco di un'alterità.

Naturalmente tutto questo comporta una completa revisione delle forme spazio-temporali, dei loro rapporti e, soprattutto, della

potete trarne “io sono una cosa che pensa”. Kant ha visto una frattura [...] perché secondo Kant questo non ci dice ancora la forma sotto la quale l'indeterminato, cioè l'“io sono” è determinabile dalla determinazione [...]. Ciò che Cartesio ha dimenticato è che “io penso” = una determinazione che implica qualcosa di indeterminato, ma questo non ci dice sotto quale forma l'“io sono” è determinabile dalla determinazione “io penso”. Risposta di Kant: la determinazione attiva “io penso” determina attivamente la mia esistenza, ma non può determinare la mia esistenza che sotto la forma del determinabile, cioè sotto la forma di un essere passivo nello spazio e nel tempo. Dunque “io” è bensì un atto, ma un atto che posso rappresentarmi solo in quanto sono un essere passivo».

⁵⁵ A proposito di questa differenza tra l'atto di determinazione e il determinabile e del legame che sussiste tra senso interno e senso esterno, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., rispettivamente pp. 147 e 149. A proposito della scissione, cfr., p. 148 dove il filosofo parla di un differire tra l'io che pensa e l'io che intuisce se stesso.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 88-89.

loro possibile validità oggettiva⁵⁷. Perché, in fondo, se l'auto-afezione è articolazione tra gli irriducibili poteri del soggetto e, in quanto tale, atto che scinde il soggetto rendendolo oggetto a se stesso, essa sarà anche costituzione degli oggetti in generale, degli oggetti che il soggetto può intuire. In questa direzione, più che alterità assoluta l'oggetto è innanzitutto polo oggettuale, fenomeno sempre e inevitabilmente interno alla relazione. In fondo è questo che il filosofo di Königsberg esprime quando, a proposito dello spazio e del tempo, attribuisce loro insieme, idealità trascendentale e realtà empirica⁵⁸.

Su questa base, il senso interno, più che essere lockianamente semplice condizione formale in cui noi poniamo le rappresentazioni esterne nell'animo, ricettacolo di materiale rappresentativo, è innanzitutto forma dell'essere affetti da sé in quanto altro e, in questo senso, luogo interno che implica trascendenza: «il tempo», leggiamo infatti, «è qualcosa di reale, cioè la forma reale dell'intuizione interna. Ha dunque realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna, cioè: io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso. Esso è dunque da considerare reale non come oggetto, *ma come la rappresentazione di me stesso come oggetto*»⁵⁹. Allo stesso modo, e reciprocamente, lo spazio, oltre ad essere ciò che accoglie e ordina il molteplice empirico, in quanto forma soggettiva dell'e-

⁵⁷ A riguardo S. Dirschauer in, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, cit., nota che le altre possibili interpretazioni dell'auto-afezione – tripartite secondo lo schema della teoria dell'auto-afezione parallela o materiale, teoria dell'auto-afezione per contraccollo e teoria dell'auto-afezione come atto riflessivo – vanno messe fortemente in discussione nella misura in cui corrono il rischio di ridurre il senso interno a mera cassa di risonanza del senso esterno, e, correlativamente, di confondere la sua attività con quella dell'io.

⁵⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 78-79.

⁵⁹ *Ivi*, cit., p. 80 (il corsivo è mio).

steriorità, è rappresentazione dell'oggetto come me stesso e implica perciò, dal canto suo, una completa immanenza⁶⁰.

Strutturale novità inaugurata da Kant, la nozione di auto-affettività mette dunque in mostra e descrive il pensiero come un luogo *sensibile* la cui attività è sempre insieme un sentire-sentirsi; un luogo che, pur riconoscendosi dipendente dal mondo, non per questo ne è *empiricamente* vincolato. Letto in quest'ottica, il trascendentale kantiano supera radicalmente la vetusta distinzione metafisica tra soggetto e oggetto – distinzione in cui anche ogni empirismo finisce col cadere; nega ogni assoluto e, aprendo un varco alternativo a ogni dogmatismo – sia quello dell'idealismo che quello del realismo – prova a imporre al pensiero un faticoso lavoro di ricostruzione della propria presenza senza per questo sradicarlo e astrarlo da un mondo che c'è, si sa, e che inequivocabilmente ci colpisce; mondo dal quale sempre e comunque dobbiamo cominciare, per quanto «gran pompa»⁶¹ possiamo provare a fare nell'astrarci da esso.

⁶⁰ Da questo punto di vista ha ben ragione S. Dirschauer in, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, cit., p. 83, a notare quanto l'auto-afezione «suppose donc très exactement une construction concomitante de l'espace e du temps». Tuttavia, a riguardo, cfr. soprattutto quanto scrive G. Deleuze in, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in ID., *Critica e clinica*, tr. it. a cura di A. Panaro, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 47-48: «il tempo [...] che non poteva più essere definito attraverso la semplice successione, appare come la *forma d'interiorità* (senso interno), mentre lo spazio, che non poteva più essere definito attraverso la coesistenza o simultaneità, appare a sua volta come forma di exteriorità, possibilità formale di essere affetto da altro in quanto oggetto esterno [...]. Ma ciò significa che l'esteriorità implica tanta immanenza (perché lo spazio resta interno al mio spirito) quanta è la trascendenza implicata dall'interiorità (poiché il mio spirito rispetto al tempo si trova rappresentato come altro da me)».

⁶¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 229.

Da questo punto di vista, «come lo scoppio di un tuono [...], con Kant sorge una comprensione radicalmente nuova»⁶² con la quale, novità determinante e ineludibile, tutta una serie di successive esperienze di pensiero non hanno potuto fare a meno di avere a che fare.

⁶² G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 57.

La trattazione del sentimento nella terza Critica

1. *Sensibilità, sensazione, sentimento*

È senza dubbio vero che Kant, attraverso un continuo confronto e riattraversamento, ha sottoposto la vasta e multiforme tematica del sentimento ad un profondo ripensamento, sottraendo la sua complessa multidimensionalità dall'identificazione con un ambito oscuro e insondabile e attribuendole caratteri nuovi e per certi aspetti diversi rispetto alla tradizione – *capacità riflessiva, universalità, comunicabilità*. Tale torsione del resto non deve stupire, vista l'appartenenza del *Gefühl* all'ambito della sensibilità (*Sinnlichkeit*); ambito che, come ho provato a mostrare nel precedente capitolo, attraverso l'elaborazione della teoria dell'auto-affettività già aveva subito una significativa rielaborazione, almeno per quel che concerne la sua declinazione conoscitiva.

Naturalmente, non è facile orientarsi in questo territorio così complesso e sfumato e sarebbe compito ben più specifico di quello cui mirano queste pagine provare a svolgere una dettagliata disamina delle tante variazioni che il termine sensibilità subisce nelle diverse fasi del pensiero kantiano. Viceversa, e molto più limitatamente, proviamo qui ad indicare in prima battuta il rapporto – di intreccio e di distanza insieme – che nella sensibilità, intesa in senso ampio come *Sinnlichkeit*, intercorre tra il sentire come *Empfinden* e il sentire come *Gefühl*; per riflettere, in seconda battuta, sull'eventuale collocazione che quest'ultimo assume, dal punto di vista trascendentale, all'interno della dimensione dell'auto-affettività.

Ebbene, partendo dalla prima delle questioni accennate, non c'è dubbio che per Kant *empfinden* e *fühlen* vadano distinti. Spesso il filosofo lo ribadisce circoscrivendo e distinguendo, all'interno della sensibilità (*Sinnlichkeit*) intesa come recettività (*Empfänglichkeit*) – cioè come capacità del nostro animo di sentire le rappresentazioni nella misura in cui ne viene affetto – tra l'*Empfindung*, modificazione dello stato del soggetto attraverso «l'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa in quanto noi ne siamo affetti»¹, e il *Gefühl*, «elemento soggettivo di una rappresentazione che non può mai essere elemento di conoscenza»²; come a dire che, pur attenendo entrambi gli stati alla recettività – *Empfänglichkeit* – e modificabilità del sentire sensibile, ben diverso è lo *Zustand* legato alla sensazione (*Empfindung*) da quello connesso al sentimento (*Gefühl*) di piacere e dispiacere, polarizzato com'è il primo sull'informazione proveniente dall'oggetto e il secondo su quella proveniente dal soggetto.

Leggiamo in proposito quanto scritto nell'*Antropologia*: «siccome qui si parla soltanto della facoltà di conoscere, e quindi di rappresentazioni (*non del sentimento di piacere o di dolore*), così la sensazione (*Empfindung*) non significa altro che la rappresentazione sensibile (*intuizione empirica*) distinta tanto dai concetti (dal pensiero) quanto dall'intuizione pura (dello spazio e del tempo)»³. La *Sinnlichkeit*, declinata nei termini di una facoltà conoscitiva, è dunque luogo di un sentire empirico, di un *empirische Anschauung* e insieme, di un sentire puro, di un *reine Anschauung*, ma non di un sentimento di piacere e dolore. Ancor più chiaro Kant è poi nella *Metafisica dei*

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 65.

² I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di G. Vidari, riveduta da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991³, p. 12.

³ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. a cura di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 27.

costumi quando, descrivendo il *Sinn* come capacità di ricevere la rappresentazione, lo distingue dal sentimento (*Gefühl*), inteso come l'elemento soggettivo della nostra rappresentazione che non «ha nulla che possa servire alla conoscenza dell'oggetto»⁴.

Tuttavia, se questa distinzione è vera, altrettanto vera è la profonda interrelazione, il legame, che intercorre tra questi due stati del sentire, i quali, in certe occasioni, sembrano sfumare l'uno nell'altro, contaminarsi a vicenda.

Interessante, in proposito, è quanto viene notato nella *Metafisica dei costumi* circa il fatto che il sentimento (*Gefühl*) appartiene senz'altro alla sensibilità (*Sinnlichkeit*), essendo esso sempre insieme una forma di recettività della rappresentazione (*Empfänglichkeit der Vorstellung*) che «indica l'effetto della rappresentazione (la quale può essere sensibile o intellettuale) sul soggetto»⁵. Altrettanto indicativo di tale reversibilità è anche quanto scritto ancora una volta nell'*Antropologia* dove, dopo aver definito la sensibilità (*Sinnlichkeit*) come la facoltà e la forza che, capace «di concedere il passo tanto al piacere quanto al dispiacere, o anche di rimuoverli dall'animo [...], dispone di una scelta»⁶, Kant rinviene, questa volta nella sensazione (*Empfindung*), il fatto che «l'impressione richiama a un tempo l'attenzione (*Zustand*) sullo stato del soggetto»⁷. Sembrerebbe dunque che, appartenendo allo stesso ambito del sentire sensibile (*Sinnlichkeit*), tra l'*Empfinden* e il *Fühlen* sussista un rimando, un nesso, una contaminazione che permette di attribuire all'uno quanto ritenuto in altri casi concernente esclusivamente l'altro.

⁴ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 12.

⁵ *Ibidem*.

⁶ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 125.

⁷ *Ivi*, p. 38

Certo, si potrebbe sciogliere quest'ambiguità provando a definire la relazione che intercorre tra queste due polarità della sensibilità nei termini di un risvolto reciproco.

Da questo punto di vista, forse, una delle pagine più significative è quella scritta nel '98 quando, dopo aver distinto all'interno della sensibilità (*Sinnlichkeit*) tra il *sensu* (*Sinn*) come «potere di intuire in presenza (*in der Gegenwart*) dell'oggetto» e l'immaginazione, come la capacità «d'intuire anche senza tale presenza», Kant opera un'ulteriore distinzione, tutta interna al senso, tra senso esterno e senso interno, indicando nel primo «quello nel quale il corpo umano è stimolato da cose corporee» e nel secondo «quello in cui il corpo è stimolato dall'anima». Ciò fatto poi, pone il *sensus internus* in stretta correlazione con un altro senso, il *sensus interior*, definendo quest'ultimo l'attitudine del soggetto «a essere da talune rappresentazioni spinto a conservare o a rimuovere la condizione di tali rappresentazioni»⁸.

A dire il vero, e al di là dell'indubbia correlazione che il filosofo pone tra i due sensi, la definizione kantiana del secondo di essi non è chiarissima, almeno stante la traduzione qui data del termine *Zustand*. Se si pensa infatti che questo termine viene utilizzato anche per indicare il *körperlicher Zustand*, lo stato corporeo e fisiologico, si può forse meglio comprendere che in queste pagine si sta parlando di una capacità che il *sensus interior* o sentimento ha di trattenere o tralasciare gli avvertimenti fisici che sempre accompagnano le nostre rappresentazioni.

Come si vede, anche in questo caso vige – insieme alla *distinzione* tra un *sentire interno* che ha come ultima finalità il rinvenimento di informazioni sull'oggetto e un *sentire interiore* che ha come scopo

⁸ *Ivi*, pp.37-38.

quello di reperire dati sullo stato del soggetto – un *rimando* reciproco tra i due ambiti, trattandosi di due modi di focalizzare l'attenzione sugli stati che le rappresentazioni portano con sé.

Si dica per inciso che, trovandosi in territorio antropologico, la visuale che emerge è ben distante dalla fondazione trascendentale avente luogo nella *prima Critica*: qui infatti la descrizione dello spazio, rappresentazione tramite la quale l'animo organizza le sensazioni e le riferisce a qualcosa fuori di sé e quella del tempo, «intuizione di noi stessi e del nostro stato interno» che avviene sempre «determinando il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno»⁹, non solo è emendata da qualunque riferimento al dato fisiologico ma tralascia anche qualsiasi richiamo a un eventuale sentire interiore correlato alla sensibilità.

Non c'è dubbio tuttavia che sia proprio una tale diversità di piani del discorso a far dire a queste pagine qualcosa in più; qualcosa che, appunto, nella *Ragion pura* veniva taciuto: e cioè che le forme della sensibilità sono legate a un *sensus interior* o sentimento (*Gefühl*) nel quale la determinazione dello stato non viene fatta tanto, come nel tempo, sulla base delle rappresentazioni che l'animo riferisce a sé, quanto mettendo in risalto il piacere o il dispiacere che si accompagna alle rappresentazioni suddette. Insomma, quel risvolto sentimentale, corrodo che, pur sempre accompagnando il sentire dei sensi, veniva taciuto nelle pagine dell'81, viene qui, sul piano antropologico, messo in mostra con estrema chiarezza.

Da questo punto di vista l'*Antropologia* sembra avvicinarsi ad alcuni passaggi della *terza Critica*. Nel § 1 dell'*Analitica del giudizio estetico* Kant distingue infatti tra due possibili rapporti delle rappresentazioni e delle sensazioni (*Empfindungen*): uno oggettivo, indi-

⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 77.

cante «ciò che è reale in una rappresentazione empirica»; l'altro soggettivo, «nel quale il soggetto sente se stesso (*sich selbst fühlt*) secondo la rappresentazione da cui è affetto». Sottolineando che essi coesistono sempre, il filosofo prosegue notando come nel primo caso, la sensazione (*Empfindung*) sia riferita all'oggetto, designi qualcosa di esso in un giudizio logico; nel secondo caso, invece, «la rappresentazione è riferita interamente al soggetto, e, veramente al suo senso vitale (*Lebensgefühl*)»¹⁰. Ora, tale cosa «dà luogo ad una facoltà interamente distinta di discernere e giudicare, che non porta alcun contributo alla conoscenza, *ma pone soltanto in rapporto, nel soggetto, la rappresentazione data con la facoltà rappresentativa nella sua totalità; di che l'animo ha coscienza nel sentimento del proprio stato*»¹¹.

L'intreccio interno alla sensibilità tra un sentire come recettività empirica (*Empfindung*) e un sentire come sentimento (*Gefühl*) sembrerebbe dunque essere proprio quello di un'occasione o di un reciproco *risvolto*. A ben guardare, infatti, se la sensibilità è – come è – la «capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti»¹²; se è – come è – la facoltà di reperire via sensazione informazioni su quanto ci circonda e di riferire a noi queste informazioni, non c'è dubbio che ad essa si accompagni sempre un sentire, un *Gefühl*, un sentimento appunto, che potrebbe essere definito come l'effetto sul soggetto della rappresentazione percepita. Insomma, il sentire sensibile è sempre doppio, come doppia è sempre l'informazione che esso porta con sé. Nella misura in cui la recezione del “fuori di noi” implica, per quanto silenziosamente,

¹⁰ I. Kant, *Critica del Giudizio*, tr. it. a cura di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 43-44.

¹¹ *Ivi*, p. 44 (il corsivo è mio).

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 65.

uno stato nel soggetto, è evidente che grazie alla sensibilità è possibile ottenere una doppia informazione: da un lato quella concernente l'oggetto – e in questo caso si parlerà di *empfinden* – e dall'altro quella riguardante il soggetto e il suo stato interno, il piacere o il dispiacere che esso prova all'occasione della modificazione esterna – e in questo caso si parlerà di *fühlen*. Ora, se la *prima Critica* è dedicata alla disamina del primo tipo di sentire e, insieme, alla ricerca complessa delle sue forme apriori, la *Critica del Giudizio* è a quest'eco interiore dell'incontro con l'esterno, a questo riflesso, a questo riverbero, che è dedicata.

Attenersi a questa posizione, tuttavia, potrebbe essere ancorché vero, in parte fuorviante: se infatti è certo che attraverso il medio della rappresentazione empirica, *empfinden* e *fühlen* sono correlati l'un l'altro, altrettanto certo è che bisogna fare molta attenzione a limitarsi a quest'affermazione dato che, così facendo, si farebbe coincidere quest'altro versante dell'estetica kantiana – quello del sentimento – con quell'ambito empirico-fisiologico elaborato da «molti uomini d'ingegno»¹³, da cui Kant stesso però prende distanza cercando, viceversa, di elaborare una *fondazione critico-trascendentale* dell'estetica mirante a fare del sentimento qualcosa di più di un mero risvolto interiore del sentire della sensazione¹⁴.

¹³ *Ivi*, p. 131.

¹⁴ Occorre nondimeno notare che i rapporti tra l'estetica di Kant e quella empirista sono estremamente complessi, come mostra la vasta bibliografia dedicata all'argomento. A riguardo, basti fare solo un riferimento agli importanti scritti di P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Mimesis, Milano 2001; G. Morpurgo-Tagliabue, *Dal sublime antropologico al trascendentale (e ritorno)*, in *Da Longino a Longino. I luoghi del sublime*, a cura di L. Russo, Aesthetica, Palermo 1987, pp. 117-136; G. Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psico-empirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», Serie 3, Tomo 3, Parte II, Torino, 1955.

Che quest'ipotesi non sia peregrina basterebbe a comprovarlo il fatto – ampiamente mostrato nelle pagine della *Ragion pura* – che tra *sensibile* ed *empirico* non è possibile identificazione alcuna; sarebbe a dire: proprio perché appartenenti anch'essi all'ampia sfera della sensibilità (*Sinnlichkeit*), gli stati espressi dal sentimento non potranno essere né identificati né concepiti esclusivamente come il risultato dal darsi empirico della rappresentazione.

Ma non solo. A ben guardare infatti, se è vero com'è vero che la *prima Critica*, attraverso la teoria dell'auto-affettività, mostra la dimensione sensibile come il vero a priori della nostra soggettività, allora anche quest'ambito del *Gefühl* dovrà avere attinenza con essa. Certo, con alcune differenze di non poco conto: se nell'un caso, come s'è provato a mostrare, l'auto-affezione legata all'articolazione della facoltà è tesa alla costruzione dell'oggetto dell'esperienza possibile, nell'altro essa ha come compito esclusivo quello di soffermarsi sul sentire che sempre accompagna la disposizione intra-facoltaria; compito che – si badi bene – privo com'è di ogni finalità conoscitiva e pratica, può essere considerato di più facile soluzione solo in apparenza, avendo esso – e lo si vedrà – un peso di notevole rilievo.

Non è un caso, del resto, che Kant cercherà affannosamente di trovare un principio guida capace di dotare anche il sentire del *Gefühl* di quello spessore trascendentale senza il quale, forse, lo sforzo di rivisitazione del complesso ambito della *Sinnlichkeit* sarebbe risultato manchevole e incompiuto.

Tengo a precisare tuttavia che non è mio intento negare la presenza di una forte componente empirico-fisiologica nella riflessione kantiana, quanto piuttosto mostrare la specificità dell'impostazione trascendentale e la sua profonda differenza con l'impostazione empirista al fine di far emergere quei tratti della descrizione del sentimento che altrimenti rimarrebbero trascurati.

2. *Sentimento e riflessione nelle pagine della Critica del Giudizio*

La critica più avveduta ha spesso messo in evidenza quanto impervio sia stato il percorso dedicato alla fondazione trascendentale del sentimento. Basterebbe a ricordarlo, ad esempio, la difficoltà espressa nella famosa lettera a Reinhold del 28-31 dicembre 1787 dove, dopo aver affermato di essere riuscito ad individuare le tre facoltà dell'animo – la facoltà conoscitiva, il sentimento di piacere e dispiacere e la facoltà di desiderare – e aver constatato di aver «trovato principi *a priori* per la prima nella *Critica della ragion pura* (teoretica) e per la terza nella *Critica della ragion pratica*», Kant confessa di doverli ancora cercare per il secondo, consapevole di avere a «disposizione una materia sufficiente per il resto della mia vita, perché io abbia di che meravigliarmene e – ove possibile – perché la penetri a fondo»¹⁵.

Per quanto possibile, queste brevi pagine proveranno a ripercorrere il complesso itinerario kantiano, schematizzando i due ordini di problemi che il filosofo si trovò a dover risolvere in questi lunghi anni laboriosi: il primo, concernente la fondazione filosofica del gusto, l'altro, il ritrovamento di una specifica funzione del giudizio¹⁶.

¹⁵ I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, tr. it. a cura di O. Meo, Genova, Marietti 1990, p. 164.

¹⁶ Dell'evoluzione del pensiero kantiano a riguardo danno testimonianza alcuni classici dell'esegesi. Mi riferisco a: O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der «Kritik der Urteilskraft»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901; A. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik* Bd. I, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Niemeyer, Halle 1923; P. Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin 1952; G. Tonelli, *La formazione del testo della «Kritik der Urteilskraft»*, in, «Revue internationale de philosophie», 1954, pp. 423-228; ID., *Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft* in «Kant-Studien», 49, 1957-1958, pp. 154-166; D.

Come a dire che al filosofo occorre scandagliare la ricca materia sensibile al fine di trovare un principio-guida del sentimento secondo due direttrici, di cui l'una mirava a un approfondimento di quell'idea di *gusto* che per tutti gli anni '70 era andata emergendo come capacità sensibile di comparazione e confronto¹⁷; l'altra puntava a una focalizzazione di quella facoltà nuova e autonoma del *giudizio riflettente* che, pur avendo lasciato traccia di sé già nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, non era tuttavia riuscita ancora a trovare una sua autonoma posizione rispetto alla più nota funzione determinante del giudizio¹⁸.

Insomma, per arrivare a definire il sentimento (*Gefühl*) come facoltà autonoma e a priori, per farne qualcosa di più di un mero risvolto del darsi della rappresentazione empirica, bisognava prima fondare su di esso il gusto e poi legarlo alla facoltà autonoma del giudizio riflettente. Una volta svolto questo doppio compito sarebbe finalmente stato possibile formulare il giudizio estetico come luogo in cui tale nuova facoltà, guidata dall'autonoma capacità della rifles-

Dumouchel, *La découverte de la faculté de juger réfléchissante*. Le rôle heuristique de la «Critique du goût» dans la formation de la *Critique de la faculté de juger* in, «Kant-Studien», 85, 1994, pp. 419-442.

¹⁷ Cfr., in particolare le riflessioni riportate da *La découverte de la faculté de juger réfléchissante*, cit., pp. 426-433.

¹⁸ Per quel che concerne la presenza di considerazioni su una facoltà di giudicare a parte rispetto al giudizio determinante, cfr. senz'altro quanto Kant scrive a proposito del talento naturale nella *Critica della ragion pura*, cit., pp. 160-162. Per un nesso tra riflessione e sentimento, di notevole importanza è anche quanto scritto nella *prima Critica* nella famosa Appendice, *Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale*, pp. 261 ss. Per comprendere il ruolo che la facoltà di giudicare può assumere nel giudizio di gusto, cfr. anche quanto Kant scrive nella *Dottrina del metodo della ragion pura pratica*, datata estate 1787 in, *Critica della ragion pratica*, tr. it. a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1979⁴, pp. 179 ss.

sione, diventava a sua volta un potere dell'animo in grado di svolgere una vera e propria attività ricognitiva interna; cosa questa che l'avrebbe definitivamente emancipata sia dalla semplice «affezione passiva della sensibilità nella sensazione» di cui Kant parlava ancora confusamente in una riflessione degli anni '70¹⁹, sia dal mero risvolto interno di un sentire ancora empiristicamente inteso.

Da questo punto di vista, di estremo interesse risulta la lettura dei paragrafi dedicati alla *Deduzione dei giudizi di gusto*: qui il filosofo, distinguendo tale giudizio da quello logico, afferma che esso si fonda sulla «condizione soggettiva formale di un giudizio in generale», cioè sulla «facoltà stessa di giudicare», la quale a sua volta «esige l'accordo di due facoltà rappresentative: l'immaginazione [...] e l'intelletto»²⁰. Va da sé che non essendo in questo caso presente alcun concetto dell'oggetto, il giudizio di gusto deve «riposare su di una semplice sensazione (*bloßen Empfindung*) e quindi su un sentimento (*Gefühle*)»²¹. Si badi bene però: ciò non fa di esso un semplice giudizio di sensazione (*bloßes Empfindungs-Urteil*), ma – afferma Kant qualche rigo dopo – «un giudizio formale di riflessione (*ein formales Reflexions-Urteil*)»²²: un giudizio che ha a che vedere con quell'altro versante del sentire sensibile, il *Gefühl*, ormai divenuto facoltà.

¹⁹ Cfr. in proposito quanto scrive Kant in *AA*, XV, 270, N 642 e 321, N 725, dove leggiamo rispettivamente che «il gusto nasce da sensazioni comparate (*aus verglichenen Empfindungen entspringt*); e che il gusto della sensazione è opposto al gusto dell'intuizione; entrambi sono paragoni nella sensibilità». Ad ogni modo, per una ricognizione più complessiva delle riflessioni che Kant compie intorno a questi argomenti, rimando alle pagine del lavoro di D. Dumouchel, *La découverte de la faculté de juger réfléchissante.*, cit, p. 428 ss.

²⁰ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 142.

²¹ *Ivi*, p. 143.

²² *Ivi*, p. 144.

Evidentemente, la saldatura avvenuta tra lo stato di piacere e di dispiacere sempre legato ad una sensazione e il giudizio riflettente, fa del primo qualcosa d'altro, di diverso; lo trasforma, per così dire, in sentimento, cioè in capacità sensibile di riflettere sullo stato che, al cospetto di una certa rappresentazione, le facoltà assumono.

Che questo sentire sensibile sia qualcosa di ben distinto e determinato da altre modalità della *Sinnlichkeit* è ben chiarito da Kant in tutto il primo momento dell'*Analitica del bello*.

Proviamo dunque a partire da quanto scritto proprio all'inizio di questa sezione circa la differenza che sussiste tra il piacere del piacevole, come ciò che piace ai sensi nella sensazione (*was den Sinnen in der Empfindung gefällt*) e il piacere del bello. Nel primo caso, quello dell'*Angenehm*, centrale è l'esistenza (*Existenz*) dell'oggetto, che provoca in me interesse o attrazione. Va da sé che qui l'accezione di piacevole è molto vasta comprendendo essa, oltre le impressioni dei sensi che determinano le inclinazioni, anche i principi della ragione riguardanti la volontà e le forme della riflessione che presiedono al giudizio, dato che in tutti i casi vi è un interesse per l'esistenza dell'oggetto che procura quello stato. Kant su questo è chiarissimo quando coinvolge nell'interesse anche il piacere che dà il buono. Ad esempio, nel § 4, egli scrive che sia nel caso dell'utile, in cui una cosa ci piace come mezzo, sia nel caso del buono in sé, espressione di un'azione che piace per se stessa, è sempre contenuto il concetto di uno scopo, il rapporto della ragione con la volontà e, per «conseguenza un piacere legato all'esistenza di un oggetto (*Dasein eines Objekts*) o di un'azione, vale a dire un interesse»²³.

Completamente diversa invece, la situazione per il bello. Ma lasciamo parlare Kant: «se qualcuno mi domanda se trovo bello il palazzo

²³ *Ivi*, pp. 47-48 (il corsivo è mio).

che mi è davanti, io posso ben dire che non approvo queste cose fatte soltanto per destar stupore, o rispondere come quel Sachem irochese, cui niente a Parigi piaceva più delle bettole; posso anche biasimare, da buon seguace di Rousseau, la vanità dei grandi, che spendono i sudori del popolo in cose tanto superflue; infine, posso anche facilmente convincermi che, se mi trovassi su un'isola deserta senza speranza di tornar mai tra gli uomini, e potessi magicamente col solo mio desiderio elevare un sì splendido edificio, io non mi darei nemmeno questa pena, sol che avessi già una capanna abbastanza comoda per me. Mi si può concedere ed approvare tutto ciò; ma gli è che non si tratta di questo: si vuol sapere soltanto se questa semplice rappresentazione dell'oggetto è accompagnata in me da piacere, per quanto, d'altra parte, *io possa essere indifferente circa l'esistenza del suo oggetto (so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag)*. Si vede facilmente che dal mio apprezzamento di questa rappresentazione, *non dal mio rapporto con l'esistenza dell'oggetto (nicht auf dem, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhängen)* dipende che si possa dire se esso è bello, e che io provi di aver gusto»²⁴.

Nessun interesse per l'oggetto e la sua esistenza, dunque, concernono il bello²⁵. Cosa di non poco conto questa: non solo perché questo sganciamento del sentimento del bello dal piacevole della sensazione libera il sentire, o almeno questa sua dimensione, dal peso dei

²⁴ *Ivi*, pp. 44-45 (il corsivo è mio).

²⁵ Certo, per Kant, c'è senz'altro un interesse empirico per il bello anche se – è bene sottolinearlo – è la socievolezza e solo essa ad essere condizione di quest'interesse. Ciò significa, commenta P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, cit., p. 146, che «al di fuori della società l'interesse empirico per il bello svanisce [...] solo in società diventa interessante avere gusto, ma il gusto per il bello, di per sé, non richiede alcun tipo di interesse». È per questo motivo, dunque, che nella *Critica del Giudizio*, cit., pp. 153-155, al § 41 il filosofo di Königsberg afferma che questo tipo d'interesse è oggetto esclusivo dell'antropologia empirica.

particolarismi legati all'interesse che noi sempre «congiungiamo con l'esistenza di un oggetto», ma soprattutto perché questa differenza, sulla quale il filosofo si sofferma così insistentemente, conferma che il bello e lo stato cui esso rimanda hanno a che fare con un'altra dimensione trascendentale.

Se infatti nel primo caso, la sensazione del piacevole, legata com'è all'esistenza dell'oggetto, pur non concernendo la rappresentazione oggettiva dei sensi ma solo un che di soggettivo, ha *inizio* e *origine* nell'esistenza dell'oggetto, non segnalando altro che questo, nel secondo, l'esistenza, il dato empirico, non sono determinanti per il piacere del bello. Certo, la rappresentazione e il suo oggetto possono essere un *inizio*, un'occasione scrive il filosofo, ma l'*origine* di quel piacere, di quello stato particolare, non hanno nulla a che vedere con esso. Anche su questo Kant non lascia dubbi affermando che lo stato cui il piacere del bello si riferisce ha a che vedere esclusivamente con la «sensazione soggettiva (*subjektiven Empfindung*), con la quale nessun oggetto è rappresentato: vale a dire al sentimento (*Gefühl*)»²⁶.

Ora, se la rappresentazione può essere solo l'*inizio*, l'occasione di quel piacere sentimentale, quale ne sarà allora l'*origine*?

Credo che, senza tema di sbagliare, potremmo dire che l'origine di questo *Zustand* concerna l'affezione che dal punto di vista trascendentale abbiamo visto essere a priori legata all'articolarsi delle facoltà.

In questo senso è bene provare a riflettere su quanto afferma il filosofo nel descrivere il movimento e la disposizione che le facoltà prendono una volta che, a partire da una determinata forma e sospeso ogni riferimento a un concetto determinato, l'intelletto si coordina con l'immaginazione la quale, a sua volta, non più costretta al rigoroso ordine della schematizzazione, acquista una maggiore libertà.

²⁶ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 44.

Ebbene, soffermandosi sullo stato legato a questa disposizione particolare, Kant parla di una vera e propria vivificazione notando quanto, pur produttiva e spontanea, la libertà dell'*Einbildungskraft* non comporti affatto uno squilibrio dei poteri poiché la presenza dell'intelletto, in qualità di facoltà delle regole, fornisce una guida sicura e costante alla sua creatività immaginativa: «le facoltà dell'animo [...] sono dunque l'immaginazione e l'intelletto. Soltanto che l'immaginazione, quando serve alla conoscenza, è sottoposta alla costrizione dell'intelletto e alla limitazione d'essere adeguata al concetto, mentre dal punto di vista estetico essa è libera, ed oltre all'accordarsi col concetto, fornisce spontaneamente all'intelletto una materia ricca e non definita, che esso non conteneva nel concetto, che però adopera, *non oggettivamente in vista della conoscenza, ma soggettivamente ad animare le facoltà conoscitive*»²⁷.

Insomma, qui siamo in presenza di una libertà conforme a leggi, di una spontaneità legale che insieme anima, vivifica, fortifica le facoltà.

Ora, è proprio questo avvertimento vitale che il sentimento segnala; avvertimento che, come si vede, lungi dall'essere riflesso di una rappresentazione, concerne piuttosto quella dimensione autoaffettiva che – lo abbiamo visto – è legata all'articolarsi reciproco delle facoltà.

Ad ulteriore riprova di quanto andiamo dicendo, può essere interessante soffermarsi sul famoso § 9 dell'*Analitica del giudizio estetico*. Il titolo del paragrafo è significativo: *Esame della questione, se nel giudizio di gusto il sentimento di piacere preceda il giudizio sull'oggetto, o viceversa*. Evidentemente qui Kant si sta domandando se il sentimento di cui si parla nel giudizio estetico è dipendente dall'oggetto, e dunque semplice effetto di quel reale empirico della rappresenta-

²⁷ *Ivi*, pp. 176-177 (il corsivo è mio).

zione che affige il soggetto, o se piuttosto le cose non stiano diversamente. Ebbene, il filosofo non sostiene affatto che il sentimento di piacere – lo stato interno del soggetto – segue al giudizio dell'oggetto. Leggiamo, in proposito, il solo *incipit* del brano: «la soluzione di questo quesito è la chiave della critica del gusto, e perciò degna di ogni attenzione. Se ci fosse prima il piacere (*Lust*) per l'oggetto dato, e al giudizio di gusto spettasse soltanto il compito di attribuire alla rappresentazione dell'oggetto la comunicabilità universale di quel piacere, si avrebbe un procedimento intimamente contraddittorio. Perché allora quel piacere (*Lust*) non sarebbe che il semplice piacevole della sensazione (*die bloÙe Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung*), e, quindi, per sua natura, potrebbe avere soltanto una validità particolare, perché dipenderebbe immediatamente dalla rappresentazione, con la quale l'oggetto è dato»²⁸.

Dunque, il sentimento – in questo caso di piacere – non dipendendo dall'oggetto dato, non è affatto da considerarsi un semplice risvolto dell'incontro che, tramite e grazie al sentire della sensibilità, noi abbiamo con l'esterno. Se così fosse le cose sarebbero intimamente contraddittorie, in quanto lo stato interno del soggetto – il sentimento – altro non sarebbe che il piacevole della sensazione; il che è assolutamente da scartare, come tutto il primo momento dell'*Analistica del giudizio di gusto* ha dimostrato.

Altrettanto evidentemente, Kant segnala che se questo stato interiore non è la mera conseguenza di una percezione esterna né il frutto di una modificazione che il soggetto avverte al cospetto di un oggetto empiricamente presente, allora la modificazione cui riportare l'avvertimento sentimentale, sarà da considerarsi attinente a quella dimensione trascendentale dell'auto-affettività che attraversa

²⁸ *Ivi*, p. 59 (il corsivo è mio).

e connota il pensiero. Insomma, è al *sentire-sentirsi*, inteso quale a priori connesso strutturalmente all'attività sensibile dell'animo, che il *Gefühl* fa senz'altro riferimento.

Naturalmente, lo si ribadisca, diversamente dal caso della *prima Critica*, dove lo stato auto-affettivo, con tutto il suo portato di avvertimento di una differenza interna, viene diretto, per così dire, al *sentito*, prendendo una direzione centrifuga rivolta alla costruzione dell'oggetto dell'esperienza possibile, qui, nella *terza Critica*, il sentire avrà un andamento centripeto, diretto al *senziente*, cioè a quel rapporto soggettivo delle sensazioni nel quale «non vien designato nulla nell'oggetto»²⁹, trattandosi, piuttosto, esclusivamente del soggetto e dello stato auto-affettivo che accompagna l'articolazione tra le facoltà.

Tuttavia, che in entrambi i casi siamo collocati, quasi come due sue diverse polarizzazioni, nella dimensione trascendentale e a priori dell'auto-affettività è cosa non solo evidente ma, soprattutto, di non scarsa importanza: se, infatti, si tiene conto di quanto detto finora è possibile provare a far emergere anche dal versante sentimentale una serie di caratteri che pongono la descrizione che Kant fa di questa importante tematica a una notevole distanza dalla tradizione che egli pur riprende.

3. Al di là delle "ragioni del cuore". Il sentimento tra universalità e impersonalità

È questo adesso che si tratta di comprendere: evidenziare i tratti particolari che Kant lega al sentimento e che risultano di estremo interesse, non solo in quanto permettono di operare una giusta col-

²⁹ *Ivi*, p. 44.

locazione della posizione trascendentale assunta da tale tematica, ma perché, proponendo una particolare idea del *Gefühl*, possono indicare, oggi, una possibile alternativa al modo in cui, comunemente, pensiamo al nostro sentire.

Senz'altro un primo elemento significativo concerne la dimensione *universale* che il filosofo gli attribuisce; universalità che dovrebbe risultare immediatamente chiara considerando l'origine auto-affettiva del piacere che il sentimento segnala.

Vale tuttavia la pena attardarsi ancora su tale questione.

Proprio all'inizio del *Secondo momento del giudizio di gusto, secondo la quantità*, si legge che la precedente definizione del bello – quella che lo vuole oggetto di un piacere scevro da interessi – serve a dedurre l'ulteriore considerazione che fa del bello l'oggetto di un *piacere universale*: è esperienza comune a tutti infatti – prosegue Kant – che colui che ha coscienza di essere disinteressato nel piacere provato per qualche cosa giudica questa stessa cosa, e il piacere ad essa connesso, come valido per ognuno. Il che è assai strano all'apparenza in quanto, riportando l'oggetto sempre al sentimento di piacere e dispiacere indipendentemente dai concetti, il giudizio di gusto è, in quanto giudizio estetico, un giudizio singolare.

Questa singolarità, tuttavia, non ha niente in comune con la singolarità attinente al piacevole: infatti, diversamente da questo che, legato com'è alla materia dell'oggetto, ha una validità esclusivamente personale, il bello è dotato di una certa universalità. Note le considerazioni del filosofo in proposito: «per ciò che riguarda il piacevole (*Angenehmen*) ognuno riconosce che il giudizio che egli fonda su un sentimento particolare (*Privatgefühl*), e col quale dichiara che un oggetto gli piace, non ha valore se non per la sua persona». Diversa la cosa per il bello per il quale, al contrario, «sarebbe ridicolo, se uno che si rappresenta qualcosa secondo il proprio gusto, pensasse di giustificarsene in questo modo: questo oggetto (l'edificio che vediamo, l'abito che

quegli indossa, il concerto che sentiamo, la poesia che si deve giudicare) è bello per me. Perché egli non deve chiamarlo bello, se gli piace semplicemente. Molte cose possono avere per lui attrattiva e vaghezza; questo non importa a nessuno; ma quando egli dà per bella una cosa, pretende dagli altri lo stesso piacere [...]; non giudica solo per sé, ma per tutti (*er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann*)»³⁰.

Insomma, una cosa è il giudizio sul vino delle Canarie, rispetto al quale si sopporta volentieri la limitazione della sua portata all'estremo soggettivismo, un'altra quello sulla bellezza, il quale, viceversa, esige sempre un consenso dagli altri: un consenso universale (*jedermann Beistimmung*).

Ovviamente, il tipo di generalità in questione sarà ben diversa da quella dei giudizi logici che, basati su un concetto, valgono per chiunque si rappresenti un oggetto secondo quello stesso concetto: all'universalità oggettiva che vale per tutti, indistintamente, il bello oppone l'idea di un'*universalità soggettiva* che, in quanto tale, cerca il consenso e la conferma non da concetti ma dall'adesione altrui; come a dire che il giudizio di gusto non postula e non pretende, piuttosto esige ed attende: «e questa esigenza dell'universalità (*Anspruch auf Allgemeingültigkeit*) appartiene così essenzialmente ad un giudizio col quale si dichiara bella qualche cosa, che, senza di essa, a nessuno sarebbe mai venuto in mente di usare tale espressione»³¹.

Ora, che sia possibile attribuire universalità a un giudizio dotato di un fondamento esclusivamente soggettivo, è cosa che dovrebbe risultare chiara non appena si riporta il ragionamento a quanto appena detto circa l'essere l'*origine* del sentimento del bello la *dimensione auto-affettiva* sempre legata all'articolazione delle facoltà.

³⁰ *Ivi*, pp. 54-55.

³¹ *Ivi*, p. 56.

Se, infatti, come s'è mostrato, lo stato vitale che il sentimento segnala nel caso del bello è il frutto del libero gioco dell'immaginazione, in rapporto con l'intelletto privo di concetti; e se, d'altro canto, queste facoltà sono universalmente riscontrabili in ogni uomo, allora – questo il ragionamento di Kant – anche il sentire legato a tale articolazione sarà dotato di una sua certa portata universale. Detto in altri termini: se le condizioni soggettive che producono lo stato affettivo sono universali – e lo sono in quanto esse sono quelle stesse condizioni che presiedono all'attuazione di una conoscenza in generale – sarà universale, e dunque comunicabile, anche lo stato d'animo – in questo caso di piacere – ad esse strutturalmente connesso.

Leggiamo in proposito: «se si ammette che in un puro giudizio di gusto il piacere per l'oggetto è legato col semplice giudizio della sua forma, non resta se non la finalità soggettiva di questa rispetto al Giudizio, che nel nostro animo sentiamo legata con la rappresentazione dell'oggetto. Ora, poiché la facoltà di giudicare, considerata in relazione con le regole formali del giudizio, e a prescindere da ogni materia (sensazione o concetto), non può riguardare se non le condizioni soggettive dell'uso del giudizio in generale (che non si applica né ad un modo particolare di sensibilità, né ad un particolare concetto dell'intelletto), – quelle condizioni soggettive, per conseguenza, le quali si presuppongono in ogni uomo (come necessarie per la possibilità della conoscenza in generale); – l'accordo di una rappresentazione con queste condizioni del Giudizio può essere ammesso *a priori* come valido universalmente. Vale a dire, il piacere, o la finalità soggettiva della rappresentazione rispetto al rapporto delle facoltà conoscitive nel giudizio di un oggetto sensibile in generale, *si può con ragione esigere da ciascuno*»³².

³² *Ivi*, p. 146 (il corsivo è mio).

Come si vede, Kant dota qui il sentire sentimentale di un respiro ben più ampio di quello che lo vorrebbe relegato a mero luogo di un individuale, soggettivo e personale avvertimento. Insomma, il sentimento non è solo *Privatgefühl*; al contrario: per quanto sinonimo di oscurità e, a volte, espressione di un mero patire, pur tuttavia bisogna guardarsi dall'identificarlo con il mero *irrazionale*, il non controllabile, il particolare. In quanto radicato in un'origine auto-affettiva, in qualità di capacità di avvertire che è sempre insieme possibilità di riflettere su ciò che ci affige, il *Gefühl* esprime perciò un'altra possibilità di esperienza del sentire; una possibilità che, in grado com'è di muoversi secondo un ritmo ben diverso da quell'anarchica irregolarità³³ delle emozioni passionali che richiede sempre, in quanto tale, di essere subordinata, ridimensionata, cartesianamente controllata dalla ragione, va, proprio per questo, ben al di là di una dimensione di *particolarismo soggettivo*.

Da questo punto di vista non è forse un caso che nell'*Antropologia* Kant distingua tra la *sentimentalità* (*Empfindelheit*) e la *sensibilità* (*Empfindsamkeit*), notando come la prima derivi dalla debolezza di un soggetto facilmente suggestionabile che, incapace di resistere all'imporsi delle influenze del senso sulla coscienza, attende ad esse contro volontà; diversamente, la seconda, in qualità di capacità dell'animo di provare tanto piacere quanto dispiacere e di rimuoverli tramite una *scelta*, indica invece un sentire in grado di resistere alle influenze altrui³⁴. Da un lato, dunque, un sentire passivo, chiuso su

³³ Non è certamente un caso che nell'*Antropologia pragmatica*, cit., pp. 141-142, il filosofo distingua tra il sentimento, la passione, come «quell'inclinazione poco o punto governabile per mezzo della ragione» e l'emozione, da intendersi come uno stato che «rende impossibile la riflessione». In proposito è interessante notare la distinzione fatta nella *Critica del Giudizio*, cit., p. 125, tra gli affetti, che si riferiscono al sentimento e le passioni, rivolte invece alla facoltà di desiderare.

³⁴ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 43.

se stesso, indice di una soggettività facilmente impressionabile, non padrona di sé; dall'altro una forza attiva, in grado di orientarsi su cosa prova e, forse proprio per questo, capace di «non lasciarsi dominare, anche contro il volere, dalla partecipazione allo stato degli altri», di sottrarsi ai capricci con i quali essi possono «giocare sulla nostra sensibilità»³⁵: un forza sentimentale che, in questo senso, potremmo definire *sovra-personale*.

Ma c'è di più. Potremmo dire infatti che questa capacità giudicativa del sentire fa capo anche a una zona di *impersonalità*, di *anonimia* del soggetto, non più definibile né nei termini dell'Io penso, polo formale volto alla costruzione dell'esperienza possibile, né in quelli dell'Io voglio, ambito di circoscrizione della complessa zona del desiderare e delle sue leggi.

Da questo punto di vista, ha ben ragione Lyotard nel notare che qui siamo nella dimensione, «troppo vicina o troppo lontana» del *sensus*; siamo cioè in un ambito che non ha a che vedere né con lo spazio e col tempo «di cui si serve il concetto per conoscere gli oggetti», né con il concetto stesso o con lo schema: trattasi piuttosto di una zona «molto elementare» in cui si attua una sintesi «che non consisterebbe nel determinare delle regolarità, come nella legge cognitiva, e nemmeno nel prepararle nella materia sensibile, costruendo delle sequenze spazio-temporali, formatrici d'oggetti nell'esperienza». Allo stesso modo, qui non si ha a che fare nemmeno con quell'ambito pratico in cui il sentire è sempre consapevole del proprio fine, sempre «dipendente dal desiderio sia esso empirico, bisogno o inclinazione, o trascendentale, volontà pura»³⁶. Né sintesi denotativa, rivolta all'ogget-

³⁵ *Ivi*, p. 125.

³⁶ J. F. Lyotard, *Anima minima. Sul bello e sul sublime*, tr. it. a cura di F. Sossi, Eutimia, Napoli 2023, pp. 26 ss.

to, né prescrittiva, legata alla libertà, quella del *sensus* è, dunque, una capacità libera da ogni preoccupazione, non ancora rivolta a nulla; momento in cui, pur concernendo i rapporti delle facoltà, non si può parlare – già o ancora – di un soggetto, vuoi dal punto di vista trascendentale vuoi da quello empirico-antropologico: «nel giudizio di gusto non c'è un “in seno a”, un'interiorità. In quanto fa appello alla propria condizione, il piacere del gusto non è provato da un soggetto già costituito, unificato. Questo *sensus* non è il senso interno»³⁷, ma piuttosto una soggettività nascente.

È per questo motivo che di essa si può parlare non solo nei termini di una *supra-personalità*, ma anche in quelli di *impersonalità*.

Impersonalità che però, si badi bene, è dimensione affatto peregrina. Al contrario: Kant le attribuisce una capacità *informativa* di notevole importanza, nella misura in cui il sentimento, sia esso di piacere o di dispiacere, segnalando una certa disposizione delle facoltà, può dire qualcosa a proposito di un loro possibile utilizzo conoscitivo³⁸.

Vale la pena provare ad analizzare quanto scritto nel quarto ed ultimo momento dell'*Analitica del giudizio estetico*, quello concernente la modalità dei giudizi di gusto. Il problema che si discute in queste pagine è per certi aspetti simile a quello discusso precedentemente, nel secondo momento, quando Kant si era domandato se il giudizio di gusto faccia o meno capo a una certa universalità. Diversamente dal piacevole, infatti, il bello è dotato di una relazione necessaria col piace-

³⁷ *Ivi*, p. 48.

³⁸ Sarebbe di estremo interesse soffermarsi sul ruolo e il compito affatto secondari che la riflessione estetica svolge già nella *prima Critica*, in particolare nella sezione dal titolo *Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale*, cit., pp. 261-274 ss. Di questa questione tratta ampiamente J.F. Lyotard in, *Lezioni sull'analitica del sublime*, tr. it. a cura di A. Branca, Mimesis, Milano 2021, pp. 97 ss., alle cui analisi rinvio.

re e per questo esige, senza discussione, il consenso di altri. È ovvio che la necessità con cui il giudizio di gusto pretende che tutti condividano il piacere provocato dall'oggetto non può essere né quella di tipo apodittico richiesta dalla conoscenza, né quella di tipo pratico che vede il piacere discendere da una legge oggettiva che sola ci prescrive in che modo si deve operare: in entrambi i casi, infatti, è presente un concetto che funge da principio da cui derivare questa necessità; concetto che abbiamo visto essere assente nell'ambito del giudizio estetico.

Del tutto particolare, pertanto, sarà il tipo di necessità richiesta da questo giudizio: essa comporta infatti, diversamente dal piacevole, una regola universale, di cui il giudizio di gusto funge da esempio; regola che però, non essendo presente un concetto, non si può mai addurre, dare come certa. *Esemplare*: questo è il nome che viene dato alla necessità tipica del giudizio di gusto.

Il problema che a questo punto si tratta di risolvere è trovare un principio che stia a fondamento del giudizio di gusto e ne esprima la particolare capacità di condivisione.

Kant chiama *sensu comune* questo principio, il quale propriamente consiste nell'idea della comunicabilità dei nostri sentimenti a prescindere dalla mediazione di ogni concetto. È esattamente alla dimostrazione dell'apriorità di tale *sensus communis* che è dedicato il § 21 della *Critica del Giudizio*, dal titolo *Se si possa presupporre con ragione un senso comune*.

Vale la pena cercare di analizzare più dettagliatamente queste complesse pagine il cui contenuto è estremamente illuminante per comprendere fino a che punto il sentimento del bello, lungi dall'essere momento irrilevante, esprima quella disposizione delle facoltà adatta alla costruzione e alla conseguente conoscenza dell'oggetto dell'esperienza possibile.

L'affermazione da cui parte questo breve paragrafo consiste nel notare che, a seconda della diversità degli oggetti dati, diversa è la

disposizione assunta dalle facoltà conoscitive. Tutte queste disposizioni, com'è oramai noto, portano con sé un'indiscutibile dimensione sentimentale. Ebbene, se è vero com'è vero, che le conoscenze e i giudizi debbono poter essere comunicati universalmente, altrimenti non si accorderebbero per nulla con l'oggetto e sarebbero tutti, proprio come vorrebbe lo scetticismo, «un giuoco puramente soggettivo delle facoltà rappresentative», altrettanto vera sarà, al contempo, la comunicabilità universale di quella dimensione sentimentale che sempre le accompagna: «ma se le conoscenze debbono poter essere comunicabili, si deve poter comunicare universalmente anche quello stato d'animo che consiste nella disposizione delle facoltà conoscitive rispetto ad una conoscenza in generale, e quella proporzione che conviene ad una rappresentazione (con cui è dato un oggetto), affinché essa diventi una conoscenza». E, immediatamente dopo, Kant aggiunge: «altrimenti, *senza questa proporzione*, come condizione soggettiva del conoscere, *la conoscenza*, come effetto, *non potrebbe nascere*»³⁹.

Qui l'ordine dei fattori è evidentemente invertito: la disposizione soggettiva, la *Stimmung* delle facoltà non è un elemento casuale e contingente rispetto alla presenza dell'oggetto; viceversa, essa stessa è condizione di possibilità di una futura conoscenza.

Naturalmente, quanto detto non basta a mostrare l'importanza rivestita dalla dimensione impersonale del sentimento, per far emergere la quale basta, tuttavia, seguire l'imporsi di una domanda in particolare; domanda che potremmo provare a sintetizzare in questo modo: date le tante possibili disposizioni che le facoltà assumono, come sarà possibile individuare quella che deve risultare particolarmente conveniente ad una rappresentazione per farne una conoscenza?

Ancora una volta è il sentimento, fedelmente intrecciato alla

³⁹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 84 (il corsivo è mio).

Stimmung delle facoltà, a segnalarci quel che ci interessa sapere. Leggiamo infatti: «tuttavia ve ne deve essere una (*sc.* disposizione delle facoltà) nella quale questo rapporto interno al ravvivamento (dell'una mediante l'altra) *sia il più favorevole per entrambe le facoltà dell'animo, relativamente alla conoscenza* (di oggetti dati in generale); e questa disposizione non può essere determinata altrimenti che dal sentimento (non da concetti)»⁴⁰.

Quel piacere che accompagna il bello e che esprime l'armonica disposizione tra le facoltà segnala dunque qualcosa di ben preciso: il pensiero è nella condizione più propizia per la conoscenza. Il bello, insomma, riflessione sullo stato sentimentale che accompagna la disposizione delle facoltà all'occasione di una determinata forma rappresentativa, è questo che segnala.

Certamente il giudizio estetico – lo si ribadisca – ancora nulla conosce o agisce: piuttosto promette, presagisce, preannunzia, tramite il sentimento, che la costruzione e la conseguente conoscenza dell'oggetto, allo stesso modo che la possibile azione che lo concerne, essendo bene disposte le facoltà atte a questo compito, saranno possibili. Non strumento conoscitivo o pratico, dunque, ma condizione di possibilità per ogni giudizio, esibizione originaria di una concordia tra le facoltà conoscitive, questa dimensione riflettente rivela piuttosto la capacità che il soggetto possiede a priori di giudicare, attraverso il sentire e il suo stato (*Zustand*), le relazioni tra le modalità conoscitive o pratiche al fine di individuare la possibile riuscita della loro rispettive finalità. Riuscita sulla cui realizzabilità poi, come nota Lyotard, nulla di certo possiamo dire⁴¹.

⁴⁰ *Ibidem* (il corsivo è mio).

⁴¹ Su tale questione rimando a quanto più diffusamente scrive J.F. Lyotard in, *Anima minima*, cit.

Ora si tratta di provare a capire in che misura nel testo kantiano ci sia spazio per una possibile comunità del sentire.

4. *Sul cosmopolitismo del sentimento*

Le declinazioni del sentimento sono molteplici e interessano, come si è visto, tutti i numerosi territori dell'umano. La ricognizione auto-affettiva implicata nel *Gefühl*, infatti, può esprimere una certa articolazione delle facoltà conoscitive, può indicare l'aderenza di un'azione alla legge morale, può anche segnalare il disorientamento e l'inettitudine dei processi conoscitivi di fronte a determinati fenomeni: il sentimento, insomma, lo si è detto, non è tanto il semplice indice di un agio o di un disagio individuale, quanto – e soprattutto – la cifra dell'agio o del disagio delle facoltà, delle aspirazioni, in sostanza, della condizione di ogni uomo.

Questo è tanto più vero se si prova ad assumere un'ottica sociale e transgenerazionale. È, infatti, evidente che in certe sue declinazioni il sentimento evolve e muta di epoca in epoca. E non solo rispetto al cosiddetto buongusto o alle mode dettate dai *petits maîtres*, fenomeno quest'ultimo che giustamente Kant derubrica a questione «di semplice vanità»⁴²: il mutamento o l'evoluzione del sentire a cui – seguendo Kant – si fa qui riferimento riguarda l'agio o il disagio dell'individuo, il suo orientamento o disorientamento rispetto all'epoca in cui si trova a vivere. Un esempio che può farci entrare *in medias res* lo rinveniamo nelle pagine finali della *Lezione di pedagogia*: qui, a conclusione di un percorso idealmente dedicato all'evoluzione individuale e sociale dell'essere umano, Kant sostiene che uno degli

⁴² I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 135.

scopi principali dell'educazione sia quello di «[condurre] all'amore degli uomini tra loro e poi a sentimenti cosmopolitici»⁴³.

Condurre gli uomini a sentimenti cosmopolitici è più che un semplice auspicio: è l'immagine di una società, o meglio di un'umanità, ideale. Un'umanità ed una società assai diverse da quelle che Kant ha conosciuto e frequentato: le numerose pagine che nei suoi scritti il filosofo dedica alla barbarie della guerra, sono infatti una spietata denuncia al furore bellico che ha insanguinato l'Europa per tutta l'epoca moderna⁴⁴. E nonostante non si possa certo dire che i sentimenti cosmopolitici negli anni di Kant fossero parte significativa del senso comune, il filosofo sostiene che l'umanità futura deve caratterizzarsi per questo particolare *Gefühl*.

Ora, di cosa è segno questo sentimento? Come lo si può innestare nel «legno storto»⁴⁵ che ha inventato la guerra, la tortura, la schiavitù? E soprattutto, come si prospetta questa rilevazione sentimentale nel più ampio quadro del progresso del genere umano?

Per rispondere a tutte queste questioni, e soprattutto per verificare se il sentimento nella prospettiva kantiana sia un'«entità evolutiva», cioè passibile di evolvere tanto in termini individuali quanto in termini storici e sociali, è il caso di ripercorrere brevemente alcune tappe della filosofia della storia kantiana, facendo anzitutto riferi-

⁴³ I. Kant, *Lezione di pedagogia*, in *Antologia di scritti pedagogici*, tr. it. a cura di G. Formizzi, il Segno dei Gabrielli, Verona 1996, p. 130.

⁴⁴ I riferimenti al tema della guerra sono numerosi nei testi kantiani degli anni '80 e '90, ma il testo che con più insistenza vi si sofferma è senz'altro la *Pace perpetua*. Cfr. pertanto I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002³, pp.163-207.

⁴⁵ La celebre metafora si trova in I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 35-36 ed anche, *mutatis mutandis*, in I. Kant, *Lezione di pedagogia*, cit., p. 74.

mento all' *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784. Si tratta probabilmente dello scritto in cui Kant delinea con più efficacia il suo ideale di progresso e di destinazione del genere umano⁴⁶, senza nascondere i paradossi: non è, infatti, un caso che all'entusiastico ottimismo sulle sorti del genere umano, presente in ogni singola pagina del testo, faccia da contraltare la celebre e già citata metafora del "legno storto", cioè «quello di cui è fatto l'uomo» e da cui «non si può fare nulla di completamente diritto»⁴⁷.

Nella *Idee* Kant sostiene che nella storia del genere umano sia rinvenibile un piano della natura orientato ad un preciso scopo: quello, cioè, di costituire gradualmente una società in cui ogni individuo possa sviluppare liberamente tutte le sue disposizioni e attitudini. Nel testo vi è un'esplicita ispirazione politica, resa ancor più manifesta dalla convinzione che «il massimo problema per il genere umano, alla cui soluzione la natura lo costringe, è il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto»⁴⁸, ovvero che per l'uomo sia possibile compiere la propria *Bestimmung* e sviluppare tutte le sue disposizioni solo a patto che venga istituita una «perfetta costituzione statale interna»⁴⁹, e vengano adeguatamente regolamentate le relazioni internazionali fra gli stati. Sono, in effetti, osservazioni che Kant ribadirà anche in altri scritti più specificamente dedicati alla filosofia politica ed al diritto: la peculiarità di questo testo, rispetto agli altri, è però il suo spiccato tenore

⁴⁶ Il testo più significativo in proposito è senz'altro R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner, Hamburg 2007, che giustamente insiste sul tenore morale della domanda sulla *Bestimmung des Menschen*, e ne ricostruisce la centralità per il criticismo nel suo complesso.

⁴⁷ I. Kant. *Idea per una storia universale*, cit., p. 35.

⁴⁸ *Ivi*, p. 34.

⁴⁹ *Ivi*, p. 39.

illuminista e l'insistenza sull'esito cosmopolita della *Bestimmung* cui l'uomo è destinato.

Nella *Ottava tesi* leggiamo infatti che lo scopo supremo della natura è la realizzazione di un «universale *assetto cosmopolitico*, come il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano»⁵⁰, e la ragione è lo strumento che la natura ha approntato per raggiungere questo scopo. Il cammino verso lo scopo sarà certamente lungo, ma anche progressivo e si compirà nel genere, non nell'individuo: ciò che un individuo può fare, ciò che una *generazione* può fare, è «trasmet[tere] all'altra il proprio illuminismo»⁵¹, ed è forse questa una delle più significative e commoventi intuizioni kantiane. L'idea cioè che l'illuminismo di un'epoca, di una generazione o di un individuo, sia un patrimonio che la natura destina agli uomini e alle generazioni del futuro: è la progressiva *Aufklärung* a dispiegare le potenzialità del genere umano. È l'illuminismo, l'esercizio libero e rigoroso della ragione, la liberazione dal pregiudizio, a condurre verso un universale assetto cosmopolitico.

Nel suo ultimo scritto, in un esercizio quasi visionario del pensiero, Kant riesce persino a descrivere questa futura società cosmopolita: «gradualmente la violenza da parte dei potenti diminuirà, la docilità di fronte alle leggi aumenterà. Scaturirà, per esempio, nella comunità maggiore beneficenza, minore litigiosità nei processi, maggiore attendibilità nella parola data, ecc. [...] e ciò si estenderà, infine, anche ai popoli nel loro reciproco rapporto esterno, sino alla società cosmopolitica»⁵².

⁵⁰ *Ivi*, p. 41.

⁵¹ *Ivi*, p. 31.

⁵² I. Kant, *Il conflitto delle facoltà* in, *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1994, p. 291.

Non si tratta, ammonisce Kant, di un perfezionamento morale: la società cosmopolita non è, infatti, la *repubblica morale* di cui si tratta nella *Religione nei limiti della semplice ragione*⁵³ perché nella prima l'accento ricade sulla legalità dell'azione, piuttosto che sulla sua moralità. E questo perché l'umanità resta pur sempre un legno storto, perciò «non dobbiamo nemmeno aspettarci troppo dagli uomini nei loro progressi verso il meglio»⁵⁴, altrimenti si correrebbe il rischio di trasformare un ideale razionalmente futuribile – la società cosmopolita – nella «fantasticheria di una testa esaltata»⁵⁵ che dal progresso si attende la santità. Ciò che possiamo *ragionevolmente* aspettarci è invece un complessivo avanzamento della virtù empirica, la *virtus phaenomenon* che si manifesta nel miglioramento dei costumi.

Si potrebbe allora chiosare che nell'evoluzione illuministica verso il meglio non si tratta di raggiungere la santità delle massime, ma un più terreno e realistico *cosmopolitismo delle massime* o delle intenzioni.

Se dunque la graduale evoluzione dei costumi è un affare progettato dalla natura, disposto dalla ragione, e reso fenomeno nell'assetto cosmopolitico tanto delle massime individuali, quanto delle costituzioni statali, che significato ha il richiamo ai sentimenti cosmopolitici? Come si configura una tale emergenza sentimentale nell'articolarlo piano evolutivo che la natura ha disposto per l'uomo?

L'artefice del progressivo miglioramento del genere umano è, infatti, la ragione con le sue massime ed i suoi moventi ma, avverte Kant, è necessaria in questo percorso anche una «riforma graduale

⁵³ Cfr., in proposito, I. Kant, *La religione dei limiti della semplice ragione*, in *Scritti di filosofia della religione*, cit., pp. 138 ss.

⁵⁴ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 291.

⁵⁵ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 99.

nel modo di sentire»⁵⁶, un'evoluzione del sentimento che preveda il diffondersi, fra gli altri, dei sentimenti cosmopoliti. In tutta evidenza, deve esserci una certa correlazione fra la trasmissione intergenerazionale dell'illuminismo e la riforma del modo di sentire: una dialettica ragione-sentimento che poi si traduce nell'evoluzione dei costumi.

Ora, la descrizione di come, a parere di Kant, si articoli questa correlazione, si struttura su più livelli.

Una prima, interessante rappresentazione del rapporto fra sentimento, moralità e ragione lo fornisce Randy Cagle in un saggio dedicato alla natura dei sentimenti e delle emozioni nel pensiero kantiano⁵⁷. In prima istanza, l'autore mostra come per Kant il *Gefühl*, lungi dal rappresentare un'affezione esclusivamente sensoriale, contenga invece sempre una componente cognitiva, e successivamente ricostruisce la dimensione conativa del sentimento, ovvero la sua tendenza ad esitare nell'agire: il sentimento è infatti una funzione di mediazione fra cognizione ed azione⁵⁸, tant'è che Kant, quando si occupa nell'*Anthropologie* del sentimento di piacere e dispiacere, significativamente ne colloca la trattazione fra la facoltà di conoscere e quella di desiderare.

Ne risulta un'interpretazione del *Gefühl* e delle emozioni come moventi di una moralità provvisoria o anche «immatura»⁵⁹, proprio come ribadito appena sopra seguendo la distinzione fra moralità e legalità: d'altronde, anche nell'*Anthropologie* Kant sostiene che gli *Affekte* rappresentano una disposizione che deve «guidarci *provvi-*

⁵⁶ *Ivi*, p. 100.

⁵⁷ R. Cagle, *Becoming a Virtuous Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions*, in «Kant-Studien», 96, 2005, pp. 452-467.

⁵⁸ *Ivi*, p. 455.

⁵⁹ *Ivi*, p. 458.

soriamente, prima che la ragione sia giunta alla sua propria forza», ovvero che costituiscano uno «stimolo patologico (sensibile) come surrogato temporaneo della ragione»⁶⁰.

Ora, l'attestazione che il *Gefühl* ha una sua specifica componente cognitiva e riflessiva potrebbe certamente fornire una prima descrizione del rapporto che la ragione intrattiene col sentimento, e la successiva definizione di una morale provvisoria – in cui sono coinvolti affetti ed emozioni – potrebbe costituire un chiarimento, anch'esso preliminare, circa il rapporto fra sentimento, ragione e progresso dei costumi. Ma, in tutta evidenza, una ricostruzione del genere sarebbe insufficiente a dipanare la complessità delle questioni in gioco nel rapporto sentimento-ragione. Perché la dinamica evolutiva del sentimento, il suo mutare insieme all'evoluzione dei costumi ed al generale progresso del genere umano, è un fenomeno che per essere adeguatamente compreso va collocato nel più ampio territorio della *Urteilkraft*, anche quando l'ambito di riferimento sembra essere quello della filosofia della storia o della pedagogia, come nel caso dei sentimenti cosmopoliti. La natura del sentimento, cioè, può essere adeguatamente compresa solo se si intende il *Gefühl* come una particolare irradiazione della facoltà di giudicare, ed è a partire da questo presupposto che se ne può comprendere anche la dinamica evolutiva.

Tant'è che proprio in una pagina della *Critica del Giudizio* – dove Kant non a caso si domanda se esista una metodologia del gusto che possa fungere da coltura della facoltà spirituali – ci imbattiamo in un'osservazione che mette insieme capacità di giudicare e sentimento: «la propedeutica di tutte le arti belle, in quanto mira al grado supremo della loro perfezione, sembra che non consista nei precetti, ma nella coltura delle facoltà dell'animo per via di quelle

⁶⁰ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 143.

conoscenze preliminari che si chiamano *humaniora*, probabilmente perché *umanità* significa da un lato il *sentimento* universale della *simpatia* e dall'altro la facoltà di poter *comunicare* intimamente ed universalmente; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la socievolezza propria dell'umanità per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale»⁶¹. L'umanità, scrive Kant, si caratterizza per il sentimento della *simpatia* e la facoltà di poter comunicare: non si tratta di due elementi eterogenei o scissi, ma della stessa attitudine osservata da due differenti punti di vista. I termini che in queste pagine li individuano sono *Teilnehmungsgefühl* per "simpatia" e *mitteilen* per "comunicare": la loro identità comune è presente nelle parole stesse, in quel *Teil* che in entrambe indica il prendere *parte*, o anche l'essere *parte*.

Il *Teilnehmungsgefühl*, nei termini in cui Kant ne parla in queste pagine della *terza Critica*, sembra rimandare più o meno direttamente alla *Sympathy* di Hume⁶²: quell'attitudine tipicamente umana a *sentire* lo stato altrui, non solo a capirlo. Mentre però Hume insiste sul fatto che la simpatia è un sentimento naturale, cioè spontaneo, immediato, quasi fisiologico, il *Teilnehmungsgefühl* kantiano dev'essere coltivato: comunicare intimamente e sentire intimamente non sono fenomeni naturali, ma si affinano ed evolvono con la coltura delle facoltà spirituali.

Del resto, il già citato brano della *Critica del Giudizio* prosegue con un significativo riferimento al progresso del genere umano: Kant sostiene che la comunicazione ed il sentimento siano sottoposti all'effetto di una «spinta viva» che parte da «epoche e popoli»

⁶¹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 220.

⁶² D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 1998, pp. 1133-1135.

lontani nel tempo, e che abbiano subito comunicative e sentimenti che l'epoca precedente ha utilizzato. Non è difficile, insomma, intravedere in questo discorso qualcosa di analogo alla trasmissione dell'illuminismo da una generazione all'altra, come non è difficile scorgere in questa idea evolutiva del sentimento della simpatia, una certa familiarità con i sentimenti cosmopoliti.

I sentimenti cosmopoliti, infatti, sono i più universali sentimenti di simpatia che un essere umano possa provare: è la simpatia verso il genere umano, verso la *condizione* umana ed il suo progresso verso il meglio. È un avvertimento sentimentale pieno di contenuto e conoscenza, pieno di condivisione anche perché è il frutto di un progressivo illuminismo.

Soprattutto, però, se ipotizziamo che l'assetto cosmopolitico sia prefigurato dalla ragione nella *Bestimmung* dell'uomo, allora l'emergere dei sentimenti cosmopoliti, nel corso delle generazioni, comporterà «un piacere che il gusto proclama valido per l'umanità in generale e non pel sentimento particolare di ciascuno»⁶³ – per utilizzare ancora una volta le pagine del § 60 della *terza Critica* le quali, pur non facendo alcun riferimento esplicito alla questione del cosmopolitismo, risultano tuttavia essenziali per comprendere in che senso i sentimenti cosmopoliti siano espressione di una dinamica evolutiva, in che misura rientrino in quella riforma del sentire dei costumi di cui s'è detto.

Ma procediamo con ordine, lasciando per un attimo queste pagine del *Giudizio*. Kant si occupa infatti di sentimento in numerose altre opere, fra le quali la *Metafisica dei costumi* dove ci imbattiamo in una considerazione assai significativa: «questo sentimento è la capacità di sentir piacere o dispiacere unicamente per la coscienza

⁶³ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 220.

dell'accordo o del disaccordo della nostra azione con la legge del dovere. Ogni determinazione dell'arbitrio va *dalla* rappresentazione dell'azione possibile, per la quale, o per l'effetto che essa può avere, il sentimento di piacere o dispiacere fa provare un interesse, *all'*azione di fatto stessa, mentre lo stato *sensibile* [*ästhetische*] (l'eccitazione del senso interno) è o un sentimento *patologico* oppure un sentimento *morale*. Il primo è quel sentimento che precede la rappresentazione della legge, il secondo è quello che non ne può essere che la conseguenza»⁶⁴.

Il punto di vista kantiano è netto: vi è un sentimento che precede la rappresentazione della legge morale ed un sentimento che ne consegue; quest'ultimo è il sentimento morale, il sentimento del rispetto, che per l'appunto non è patologicamente indotto ma procede dalla rappresentazione della propria azione rispetto alla legge morale⁶⁵.

Vi è poi un altro tipo di sentimento, o se si vuole di condizione estetica, che riguarda pur sempre le idee morali e che però precede la rappresentazione dell'azione rispetto alla legge morale: questo sentimento è la prefigurazione sensibile – in termini di piacere e dispiacere – di un'indicazione pratica. Ci fa sentire, cioè, il valore di quell'azione, ce ne fa saggiare la portata.

Ma, questo sentire è un giudicare? E di che tipo di giudizio si tratta?

Per rispondere, torniamo al § 60 della *Critica del Giudizio*, dove Kant afferma che «il gusto è una facoltà di giudicare dalla rappresentazione sensibile delle idee morali»⁶⁶. Il gusto, è il caso di ribadirlo,

⁶⁴ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 251.

⁶⁵ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 93 ss.

⁶⁶ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 220.

si estende in quel vasto territorio che comprende i *preambula della morale*: questo territorio l'abbiamo infatti definito una "morale provvisoria", o anche "immatura"⁶⁷ patologicamente segnata dal *Gefühl*. Ora, in questo territorio accade che quando ci si prefigura un'azione, la si rappresenta sensibilmente e la si giudica in virtù di tale sentimento; cosa questa che ci può piacere o dispiacere, può interessarci o meno. In ogni caso la si giudica in base alla prefigurazione sensibile che ce ne facciamo, ovvero in base alla declinazione del *Gefühl* che accompagna quella determinata azione o concetto. Occorre sottolineare che questo lungo processo Kant lo chiama senso comune, ossia «il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di uomo»: «per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto a priori, del modo di rappresentarne di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive»⁶⁸.

Sembra esservi un apparente paradosso in questa pagina: Kant invoca un particolare senso, un particolare sentire, per arginare la soggettività del giudizio. Il sentire, il sentimento, da luogo del particolare, dell'individuale, diviene una pietra di paragone, uno strumento che serve alla ragione per rimanere nei suoi stessi limiti e nelle

⁶⁷ Kant si è pronunciato in più luoghi sul rapporto fra gusto e moralità: i luoghi che a mio avviso risultano più significativi per la nostra discussione si trovano nella *Critica del Giudizio*, cit., p. 221, dove si legge che «la vera propedeutica per fondare il gusto è lo sviluppo delle idee morali e la coltura del sentimento morale», e l'*Antropologia*, cit., p. 134, dove Kant afferma che «si potrebbe chiamare il gusto una moralità nel suo aspetto esteriore».

⁶⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 150.

sue possibilità. Il senso comune non ha ovviamente contenuti prestabiliti: è piuttosto un'attitudine a tener conto della rappresentazione altrui, insomma a simpatizzare con l'altro, a sentire "in comune" con l'altro. Questa attitudine, aggiunge Kant, si perfeziona con l'illuminismo⁶⁹: eccoci dunque tornati alla questione della progressiva *Aufklärung* che si trasmette di generazione in generazione.

Ora, conclude Kant, «il gusto potrebbe esser chiamato *sensus communis* con più ragione che il sano intelletto; e spetta piuttosto al Giudizio estetico che al Giudizio intellettuale il nome di senso comune»: il gusto, in buona sostanza, è *sensus commune*, è sentire in comune, insomma è *giudicare* in comune. Ma anche in questo caso il contenuto del giudizio rimane sullo sfondo, perché l'accento del discorso kantiano riguarda la comunicabilità e la condivisione del sentire, del simpatizzare: «si potrebbe perfino definire il gusto come la facoltà di giudicare ciò che rende *universalmente comunicabile* il nostro sentimento rispetto a una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto»⁷⁰, conclude Kant.

In sostanza, il *Gefühl* è già in sé una forma di giudizio, che può essere tanto soggettivo quanto oggettivo: "mi piace" è già una particolare valutazione formulata dal *Gefühl*, che può essere tanto espressione di un proprio sentire personale e contingente, quanto espressione di un sentire in comune proprio del *Geschmack*.

La natura di questo sentire è però formale e non materiale: a definirlo, cioè, non è il suo contenuto – che non è mai dato, prestabilito, fissato, ma sempre *in fieri* e da costruire – quanto piuttosto

⁶⁹ *Ivi*, p. 151. È il caso di annotare che nelle *Idee* Kant scorge proprio nell' «educazione del gusto uno degli aspetti che segnano il lento e faticoso passaggio dalla barbarie alla civiltà». Cfr., in proposito, I. Kant, *Idea per una storia universale*, cit., p. 33.

⁷⁰ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 152-153.

la sua forma, ovvero la sua condivisibilità e comunicabilità⁷¹. Ancor più precisamente, si dovrebbe dire che il gusto non giudica circa l'oggetto che ha suscitato il sentimento, ovvero la sua rappresentazione materiale, il suo referente occasionale, ma giudica circa la *comunicabilità* del sentimento suscitato da una certa rappresentazione. Kant a riguardo è chiarissimo: «il gusto è perciò la facoltà di giudicare *a priori* la comunicabilità dei sentimenti, che son legati (senza mediazione di un concetto) con una data rappresentazione»⁷².

Ma c'è di più. Come si è detto, quando il gusto giudica circa una data rappresentazione, giudica ovviamente anche circa la sua comunicabilità: ma questa comunicabilità non può giocarsi a livello di pensiero, deve realizzarsi a livello di sentimento. Il “mi piace” deve declinarsi in “ci piace”, ovvero “è piacevole”, e questa comunicazione simpatetica produce il gusto.

Questo sentimento di piacere, aggiunge Kant, è «il sentimento intimo di uno stato finalistico dell'animo»: ⁷³ questo è, a mio parere, il nucleo attorno a cui orbita l'intera concettualizzazione kantiana del *Geschmack*. “Stato finalistico” presuppone infatti delle cose e, contemporaneamente, ne afferma delle altre; presuppone senz'altro la straordinaria indagine che Kant, nella *terza Critica*, conduce a proposito del giudizio riflettente e della sua struttura trascendentale, ma afferma anche altro: nel “sentimento intimo di uno stato finalistico” prende voce l'aspirazione alla più ampia condivisibilità possi-

⁷¹ Tesi sostenuta anche da Lyotard, in, *Anima minima. Sul bello e il sublime*, cit., p. 48, che a proposito del senso comune scrive: «questo *sensus* non è un senso, e il sentimento da cui dovrebbe essere affetto (come può esserlo un senso) non è comune, ma solamente comunicabile per principio. Non c'è una comunità sentimentale stabilita, un consenso affettivo di fatto».

⁷² I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 153.

⁷³ *Ibidem*.

bile, una condivisibilità che possa coinvolgere ogni uomo, che possa raggiungere l'umanità intera. È una spinta riflettente che procede *come se* ogni uomo potesse condividere, *come se* ogni uomo potesse sentire, *come se* ogni uomo potesse comunicare, ciò che sentono il suo cuore e la sua mente.

Che nome dare a questa aspirazione? Come chiamare l'aspirazione ad una condivisibilità del sentire che vada oltre le geografie e le antropologie, oltre le nazioni e le razze, oltre i generi ed i temperamenti? Forse potremmo chiamarlo cosmopolitismo del gusto e del sentimento?

Lasciamo la questione del nome in sospeso, proprio come fa Kant, e concentriamoci sull'evidente declinazione cosmopolita che è presente in queste pagine della *terza Critica*, tenendo ben presente che siamo passati dai sentimenti cosmopoliti al cosmopolitismo del sentimento.

Il punto è che se l'aspirazione alla condivisibilità universale emergesse dalla più ampia matrice razionale che intende condurre l'uomo alla sua *Bestimmung* – ovvero all'assetto cosmopolita quale grembo in cui si possano dispiegare tutti le attitudini del genere umano – allora dovrebbe esservi un interesse della ragione a coltivare attivamente questa disposizione finalistica: in altri termini, se il sentire simpateticamente rientrasse in un più ampio piano della natura, che utilizza la ragione per condurre l'uomo alla sua destinazione cosmopolita, allora dovremmo ipotizzare anche che questa comunicabilità universale rappresenti un interesse per la ragione, e che anzi il coltivarla, il perseguirne la realizzazione, finisca col configurarsi come un dovere per ogni essere umano.

Ed è proprio questo il problema che Kant si pone in queste pagine della *terza Critica*: «se si potesse ammettere che la semplice comunicabilità universale del proprio sentimento debba già implicare per noi un interesse (ciò che, per altro, non si ha il diritto di concludere

dalla natura di una facoltà di giudicare semplicemente riflettente), si potrebbe spiegare perché il sentimento nel giudizio di gusto è attribuito a ciascuno quasi come un dovere»⁷⁴.

Non si può, in buona sostanza, sostenere che vi sia un interesse della ragione – e dunque un dovere – nella comunicabilità universale, se si parte dalla struttura riflettente del giudizio di gusto: se lo si facesse, si verrebbe chiaramente meno alla prescrizione del *come se*. Non si può, in altre parole, tradire la natura riflettente del giudizio di gusto, rendendone i contenuti prescrittivi secondo la formula del dovere: non lo si può fare nel territorio del *Giudizio*, nel territorio del *come se*.

Eppure, conclude Kant, il sentimento nel giudizio di gusto è attribuito a ciascuno quasi come un dovere; come a dire che l'interesse ed il dovere, di fatto, ci sono. È quindi chiaro che per comprendere le ragioni di un tale *dovere* bisogna cambiare territorio, passare dal territorio riflettente della *Urteilkraft* al territorio prescrittivo della morale. Qui, tuttavia, l'unico sentimento che ha piena cittadinanza è il *moralisches Gefühl*, che non ha nulla a che fare col gusto: bisogna allora rivolgersi ai *prembula* della morale, dove ci imbattiamo nei sentimenti cosmopoliti che, come abbiamo sostenuto fin dalle prime battute del paragrafo, Kant prescrive di coltivare.

Si compie così, in tutta la sua estensione, l'emiciclo teorico che va dal cosmopolitismo del sentimento ai sentimenti cosmopoliti. È evidente che non si tratta di due declinazioni del *Gefühl* di pari natura, ma di due dimensioni che si rapportano in termini di materia e forma, di contenuto e funzione, di *cosa* e *come* del sentimento. Due dimensioni che, tuttavia, avendo in comune la matrice cosmopolitica, coltivano in qualche modo la stessa aspirazione, o se si vuole

⁷⁴ *Ibidem.*

lo stesso ideale: quello un'umanità per cui *sentire* voglia dire anche *comprendere*, di un'umanità – si badi bene – che venga educata a un tal genere di sentimenti cosmopoliti.

Si para davanti alle nostre riflessioni un'ultima, non meno significativa questione, relativa al nesso tra educazione – e dunque insegnamento – e dimensione sentimentale.

Ma lasciamo parlare Kant che, giovane *magister*, si era lungamente attardato a riflettere in tale direzione.

Il programma kantiano del 1765-1766

1. *Un piccolo quadro biografico*

Prima di entrare in *medias res*, può forse essere di una qualche utilità provare a collocare le parole di Kant nella cornice dell'epoca e del luogo in cui vennero pronunciate, non senza cercare, al contempo, di sfatare alcuni luoghi comuni tra i quali, forse, il più emblematico fa capo alle parole che seguono.

«È difficile descrivere la storia della vita di Kant, poiché egli non ebbe né storia né vita. Egli condusse un'esistenza da scapolo meccanicamente ordinata e quasi astratta in una tranquilla e solitaria stradina di Königsberg, una vecchia città al confine nordorientale della Germania. Io non credo che il grande orologio della cattedrale abbia condotto a termine la sua esteriore giornata con maggiore freddezza e regolarità del cittadino Immanuel Kant»¹. Così, nel lontano Ottocento, scriveva Heinrich Heine, contribuendo non poco a costruire quella ricca aneddotica che, per secoli, ha fatto di Kant un uomo interamente votato a una monotona esistenza di professore e di studioso, abitudinario sino all'ossessione, isolato sul piano personale, artefice di un pensiero «senza storia né vita», appunto.

Certo, lo si sa, la sua esistenza non fu attraversata da viaggi o peregrinazioni, come accadde a Rousseau, allo stesso modo in cui

¹ M. Kuehn, *Kant. Una biografia*, tr. it. a cura di S. Bacin, il Mulino, Bologna 2011, p. 33.

mancò del tutto di contatti con università straniere e, diversamente da Leibniz, di scambi epistolari con i grandi del suo tempo. A differenza di Descartes, non partecipò ad alcuna guerra e, contrariamente a Platone e Hobbes, non fu interessato a imprese politiche. Mai si sposò e mai, come accadde a Schelling, fu coinvolto in storie di donne. Insomma, nulla di stravagante, vistoso o memorabile. Com'era suo desiderio, del resto. È vero infatti che il primo ad alimentare l'immagine di un uomo poco interessante, fu lui stesso. Di costituzione gracile, sofferente di scoliosi, facile ad affaticarsi, preferiva nascondersi, celarsi. Per lui, dunque, non fu un vezzo porre ad esergo della *prima Critica* il famoso detto baconiano – *de nobis ipsis silemus* – se è vero, come racconta Borowski, che all'invio della biografia dedicatagli, rispose all'amico predicatore di essergli molto grato per quel lavoro che, però, «mi mette anche in estremo imbarazzo, perché, per innata avversione [...] evito ciò che sa di sfoggio»².

Eppure, a volersi fermare a queste descrizioni, si correrebbe il rischio di tratteggiare una caricatura e di non mettere a fuoco quel che dovrebbe essere il ritratto di una vita che fu senza dubbio ben più complessa. Basti pensare al cosiddetto «giovane Kant». Non è per niente vero, infatti, che crebbe in ristrettezze e tantomeno che fu un temperamento asociale e ossessivo; al contrario: lungi dal disdegnare il bel sesso, era un assiduo frequentatore dei circoli degli ufficiali, mangiava quasi sempre al ristorante, sapeva vestirsi alla moda e, a completare il quadro, si diletta abilmente a biliardo e a l'*hombre*,

² L. E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant accuratamente riveduta e corretta da Kant stesso* in, L. E. Borowski, R.B. Jachmann, E.A. Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, tr. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 5. Una gradevole ricostruzione biografica della vita di Kant è fatta anche da M. Filoni in, *Gettoni di Filosofia. Immanuel Kant*, <https://www.raiplaysound.it/playlist/immanuelkant>.

gioco di carte d'origine spagnola, in cui si cimentava volentieri convinto che mantenesse agile la mente. Allo stesso modo, poco corrisponde a realtà l'idea di una sua carriera da docente triste e costruita tra gli stenti. Basti leggere in proposito quanto scrive il 25 marzo del 1790 al suo editore Lagarde, lamentando come l'abate Denina avesse rappresentato la sua situazione economica prima di ottenere lo stipendio da professore con una esagerazione pietosa, mentre, al contrario, sostiene: «io ho sempre avuto abbondantemente di che vivere, ho pagato la pigione per le mie due stanze e per la mia ottima tavola».

Così, per quanto dalla lontana abilitazione del settembre del 1755 ci vorrà molto tempo per ottenere, nel 1770, l'ambita cattedra di Logica e Metafisica nell'amata Königsberg, resta fermo, stando di nuovo alle sue parole, che «quelli della mia giovinezza sono stati certamente gli anni più piacevoli della mia vita»³.

Studiare dunque – e scrivere – per provare a raggiungere quella notorietà che gli consenta di far pronunciare il suo nome a Berlino e nelle varie Facoltà di Filosofia presenti in Germania; e naturalmente, insegnare, svolgere alacremente con assoluta precisione e scrupolo implacabile un'intensa attività didattica – dalle 20 alle 25 ore settimanali – su molte discipline: sedersi quotidianamente, come usava dire, «dinanzi all'incudine della mia cattedra» e «maneggiare il martello delle monotone lezioni», senza mai dimenticare, però, di vivere, di farsi coinvolgere dalle amene distrazioni della società, perché «è soltanto nel mondo che ci si può formare»⁴. Né tale massima veniva rivolta, come si narra, al solo Herder in partenza da Königsberg, dirigendola piuttosto l'elegante *magister* anche – e soprattutto – ai

³ I. Kant, *Briefwechsel*, Felix Meiner, Hamburg 1986, p. 449 (la traduzione è mia).

⁴ *Ivi*, p. 17. Queste le parole che Kant scrive in una lettera del 28 ottobre 1759 indirizzata a Johann Gotthelf Lindner.

suoi studenti, che molto amavano le sue lezioni, così diverse da un «sapere per dotti» e sempre rivolte a «tutti coloro che avessero voglia di coltivare la mente, il cuore, le proprie maniere o di rendere più attraente e divertente la loro conversazione»⁵.

È abbastanza evidente che non si tratta di racconti irrilevanti, magari volti ad alimentare una contro-aneddotta di segno opposto alla precedente. Qualcos'altro, infatti, prende forma grazie a queste parole: chiamiamola pure un'idea, un programma, diretti a porre al centro il mondo e l'esperienza che di esso sempre si fa. Insomma, a farsi strada è un vero e proprio progetto che Kant annuncia in piena consapevolezza presentando le sue lezioni del semestre 1765 in una breve *Nachricht*, divenuta poi giustamente famosa, non tanto perché testimonia la presenza di una fase empirista della sua riflessione, quanto piuttosto perché fa comprendere al lettore la posizione di primo piano che, da un certo momento in poi, viene ad occupare il vasto, articolato – e certamente non ancora soggetto alle partizioni critiche – territorio dell'*estetica*: vero e proprio cardine dei molti ragionamenti che, nell'economia mentale del giovane filosofo, fungono da tratto d'unione tra i suoi interessi speculativi, la sua indole sociale e il suo metodo d'insegnamento⁶.

⁵ L. E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant accuratamente riveduta e corretta da Kant stesso*, cit., p. 37.

⁶ Di questo testo esistono due traduzioni: la prima, ad opera di A. Guzzo, *Un programma di Kant* in, *Concetto e saggi di Storia della Filosofia*, Le Monnier, Firenze 1940, pp. 321-334; la seconda a cura di G. Formizzi, *Comunicazione di Kant sull'ordinamento delle sue lezioni nel semestre invernale 1765-1766* in, ID., *Antologia di scritti pedagogici*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2004, pp. 151-160. La traduzione qui proposta è mia ed è condotta su I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766*, in ID., *Vorkritische Schriften bis 1768, Werkausgabe* Band II, hrsg. Von W. Weischedel, suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, pp. 907-917 (d'ora in poi, *Nachricht*).

Non è un crocevia di scarso interesse. *In primis*, la riflessione su tale materia – che senz'altro si inserisce nella tradizione della psicologia empirica wolffiana e più spiccatamente baumgarteniana – incontra una serie di problemi riguardanti i limiti della metafisica, il ruolo della logica, nonché alcuni snodi relativi all'epistemologia, all'ontologia, all'antropologia e alla stessa morale che, se da un lato interferiscono con lo sviluppo stesso dell'estetica, dall'altro, «in un complicato gioco di spinte e contropunte, finiscono a sua volta per subirne l'influsso»⁷. Ne deriva così, in seconda battuta, la prima definizione di un metodo – di sapere e d'insegnamento insieme – che, preannunci o meno la futura *Ragion pura*, restituisce senz'altro il senso più profondo di quel filosofare critico, di quello *zetein*, verso il quale – vero e proprio spartiacque della filosofia moderna – Kant va dirigendosi, avvicinandosi a quelli che saranno i futuri e lunghi anni di silenzio⁸.

Per ora, però, lasciamo parlare il giovane *magister*.

2. *Esaminare l'astratto e osservare il concreto*

Precisamente, si diceva, siamo nell'anno 1765. Kant ha quarantun'anni, vive a *Magisterstraße*, è uno studioso molto promettente,

⁷ G. Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo e sulle sue fonti (1754-1771)*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino» 1955, p. 14.

⁸ H. J. De Vleeschauwer, *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766 d'Immanuel Kant*, Mededelings van die Universiteit van Suid-afrika, Pretoria 1965, p. 7. Secondo l'interprete questo programma non ha un rapporto stretto con la *Critica della ragion pura* e dunque non è da considerare come «una stazione del calvario che porta Kant al 1781»; esso piuttosto va letto e «collocato esclusivamente nell'ambiente e nel momento in cui fu concepito».

con all'attivo qualche piccolo ma significativo libro e un paio di dissertazioni. A Königsberg, dove è una celebrità, insegna già da parecchi anni, da quando cioè, nel 1755, ottenuta la *libertas docendi*, incomincia a tenere lezioni di logica e metafisica – le stesse discipline che andrà a insegnare quindici anni più tardi in qualità di professore ordinario. Prima dell'inizio del semestre invernale 1765-1766 chiede all'editore Kanter, la cui libreria era luogo d'incontro quotidiano dell'*intelligènzia* locale, la pubblicazione di un breve testo nel quale annuncia il programma delle lezioni che andrà a svolgere di lì a poco.

Dare alle stampe un prospetto delle proprie lezioni non era affatto una novità per l'epoca: era vecchio costume dell'università tedesca, infatti, rendere nota l'apertura dell'anno accademico attraverso un programma nel quale, generalmente, era possibile trovare anche chiarimenti pratici relativi alle modalità d'iscrizione, agli orari e altri diversi dettagli tecnici; il tutto introdotto da una dissertazione di carattere scientifico, posta a chiarire l'argomento e lo scopo dei corsi. Kant, del resto, l'aveva già fatto: dissertazioni minori, quali ad esempio le *Nuove annotazioni per la spiegazione della teoria dei venti* del 1756, il *Progetto di un Collegio di geografia fisica* del 1757, nonché *La nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai primi principi della scienza naturale* e il *Saggio su alcune considerazioni a proposito dell'ottimismo*, rispettivamente del 1758 e del 1759, appartengono a questa categoria di scritti⁹.

⁹ Le traduzioni sono rispettivamente presenti in I. Kant, *Primi scritti di filosofia naturale (1754-1756)*, tr. it. a cura di M. Vicinanza, Napoli, Luciano, 2002, pp. 119-130; Id., *Scritti precritici*, tr. it. a cura di P. Carabellese, con una Prefazione di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 79-89; A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla catastrofe: l'Illuminismo e la filosofia del disastro. Voltaire, Rousseau, Kant*, Mondadori, Milano 2004, pp. 113-124. A proposito di questi scritti e della loro differenza con la *Nachricht*, cfr. G. Micheli, *L'insegnamento della filosofia secondo*

«Per noi però», ha ragione de Vleeschauwer, «esiste un solo annuncio»: la *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, sorta di testo unico e avvenimento speciale, per due ordini di motivi. Il primo è di carattere personale, per così dire: per un *Privatdozent*, qual era Kant all'epoca, pubblicizzare i propri corsi costituiva l'occasione di farsi conoscere anche da un pubblico più ampio di quello strettamente universitario; si trattava, insomma, di fare un po' di auto-promozione, fermo restando che l'ultima parola in merito spettava pur sempre alla censura e all'approvazione del Senato accademico, organo che, più o meno discretamente, controllava ciò che accadeva nell'*Alma Mater*.

Quel che più colpisce di questo breve testo però, ha a che fare soprattutto con la struttura particolare scelta dal *magister* per la sua presentazione: se in altri casi il programma serviva al docente per divulgare il frutto dei suoi lavori scientifici, rivestendo dunque la descrizione del futuro corso un'utilità quasi secondaria, nel caso della *Nachricht* l'ordine scelto è del tutto diverso. In essa, infatti, non è presente alcuna dissertazione scientifica, posta a introduzione del programma e il testo, invece, si compone di due parti distinte: una parte generale, dove Kant enuncia il proprio metodo d'insegnamento e una parte speciale, nella quale presenta gli argomenti dei suoi corsi.

Certo, un tal tipo di partizione, almeno a prima vista, potrebbe sembrare segno di approssimazione, se non addirittura di scarsa chiarezza metodologica. In fondo, questi tra il 1760 e il 1770 sono anni di grande agitazione intellettuale: il pietismo forma il carattere del filosofo e ad esso ben presto si aggiungono, prima l'incontro con Wolff e con la sua via razionalista alla filosofia, poi quello con

Newton, le cui teorie Kant sottoscrive senza esitare; per non dimenticare, infine, il confronto con l'empirismo e con il progressismo illuministico di matrice franco-inglese. Le antenne del filosofo si muovono dunque in tutte le direzioni, anche se è chiaro che dopo il 1760 è la filosofia a prendere il sopravvento sulla fisica, tanto studiata nel decennio precedente. Così, per quanto resti «il cosmologo newtoniano che era stato», non c'è dubbio che il giovane docente vada in direzione della ricerca di un metodo filosofico – come mostrano tanto il *Beweisgrund* del 1763 quanto la *Ricerca sulla chiarezza dei principi della teologia e della morale* del 1764, «vero e proprio trattato di metodo del periodo pre-critico»¹⁰.

Se dunque una strada era stata trovata, almeno provvisoriamente, allora la suddivisione che attraversa la *Nachricht*, lungi dall'indicare confusione, cela piuttosto un ragionamento ben meditato. Non è un caso del resto che, a ben guardare, non è nemmeno di una vera e propria distinzione che si tratta. Entrambi i livelli, quello della meditazione e quello dell'insegnamento – oggi diremmo, quello della ricerca e quello della didattica – sono infatti tenuti insieme da un *leit motiv* che, più che empirista, è bene definire *estetico*. L'ho appena accennato: tale termine, «genuinamente tedesco»¹¹, permette infatti di descrivere in maniera più completa e meno legata all'individuazione di presunte svolte scettiche, l'asse principale attorno al quale gira la riflessione kantiana che, tra le tante sollecitazioni provenienti dalla tradizione conservatrice e dal pensiero progressista, va maturando una serie di convinzioni fondamentali, per comprendere le quali, tut-

¹⁰ H. J. De Vleeschauwer, *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766* d'Immanuel Kant, cit., p. 6.

¹¹ G. Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo e sulle sue fonti (1754-1771)*, cit., p. 137.

tavia, occorre ribadire che, in questi anni, *estetica* è una parola poliseno, un intreccio o, se si vuole, un condensato di piani e livelli che solo successivamente troveranno definizioni e delimitazioni a sé stanti. L'idea che si fa strada nell'esposizione kantiana, che la conoscenza prenda avvio sempre e solo dall'*esperienza*, è infatti da declinare in modi diversi: senza dubbio in queste pagine compaiono un ordine e una disposizione delle facoltà che permettono di fare della *sensibilità* l'imprescindibile punto di riferimento di qualunque costruzione conoscitiva. Ma non solo, dato che – lo vedremo – sono almeno altri due gli ambiti di riferimento dell'*Erfahrung*: da un lato, il filosofo accenna alla particolare dimensione logica dell'"intelletto attivo" pertinente la critica del gusto, dove è il *sentimento* a farla da padrone; dall'altro questo stesso *Sentiment* è anche un originale criterio orientativo per quella che si può definire una vera e propria pratica dell'esperienza dal sapore più specificamente antropologico-morale.

Si badi bene però: in tutti casi, vuoi nell'accezione più propriamente *sensibile* vuoi in quella più prettamente *sentimentale*, siamo di fronte a una dimensione che, nel suo complesso, costringe la ragione umana entro limiti invalicabili, fornendole, proprio per questo, l'occasione per definire le sue possibilità più proprie¹².

Che questa prospettiva comportasse, a poco a poco, una rivisitazione totale delle precedenti convinzioni metafisiche, psicologiche e morali e, al contempo, una diversa idea di come costruire e insegnare un nuovo tipo di sapere, reale e lontano da qualsivoglia astrazione, queste pagine lo mostrano con chiarezza; allo stesso modo in cui

¹² È bene ricordare che quello del limite delle aspirazioni conoscitive umane, è un tema ricorrente in questi anni: basti pensare al noto saggio del 1766 *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, tr. it. di M. Venturini, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 1982.

appare evidente il prezzo che, per tutto questo, va a pagare la metafisica – tanto la classica quanto la wolffiana¹³.

Kant procede con garbo, ma implacabilmente. Dopo aver descritto, nel primo paragrafo della *Nachricht*, quello che potremmo definire il nuovo stile del suo insegnamento, nelle quattro sezioni specifiche dedicate alla didattica – metafisica, logica, etica e geografia fisica – mette immediatamente in opera la riforma generale del sapere che ha in mente.

Tornerò in conclusione sulla sezione iniziale; per ora conviene prendere le mosse dalla prima scienza trattata, cioè da quella metafisica i cui corsi, insieme a quelli di logica, accompagneranno poi con notevole regolarità i quarant'anni di insegnamento del filosofo all'Albertina. Sia chiaro: dire metafisica, per il giovane docente, significa riferirsi a quel wolffismo nel quale egli stesso era stato allevato e che, permeando quasi interamente l'offerta didattica di cui aveva usufruito, non era affatto un conservatorismo retrogrado né il portato di una mentalità reazionaria quanto piuttosto l'esempio dell'illuminismo razionalista tedesco, dunque di quel progressismo moderato con il quale il pensatore – che intanto non disdegna di leggere nemmeno Feder, Mendelssohn, Crusius e Lambert – non smetterà mai di confrontarsi¹⁴.

Testo fondamentale di questo sapere è la *Metaphysica* di Baumgarten. Kant lo sceglie «per la ricchezza e la precisione del suo meto-

¹³ H. J. De Vleeschauer, *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766* d'Immanuel Kant, cit., p. 11.

¹⁴ In proposito sostiene P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007, p. 13: «negli anni quaranta del Settecento, il clima dell'Albertina era fortemente influenzato dalla filosofia wolffiana [...] al punto che l'offerta didattica di cui Kant poteva usufruire relativamente alla metafisica e alla logica era pressoché interamente improntata al wolffismo».

do»¹⁵, lo porta con sé durante i suoi corsi e, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, ne fa il perno delle sue lezioni di metafisica.

Un atteggiamento ambivalente appare tuttavia in queste pagine del '65. Per un verso, il giovane *magister* loda l'autore del trattato affermando di volersi inserire nello stesso cammino; per l'altro, la sua proverbiale fedeltà al testo sembra incrinarsi, al punto tale da comportarsi proprio come lo descriverà Jachmann: servendosi della lettura dei manuali, egli segue la «suddivisione in parti e capitoli» solo «per dimostrare quanto le loro affermazioni fossero illecite»¹⁶. Non è un caso infatti che, subito dopo, quasi di sfuggita, afferma di voler compiere una «leggera forzatura (*Biegung*)»¹⁷ sulla strada percorsa da Baumgarten.

¹⁵ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 911.

¹⁶ R.B. Jachmann, *Immanuel Kant descritto in lettere a un amico* in, L. E. Borowski, R.B. Jachmann, E.A. Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, cit., pp. 135-136. Cfr., inoltre, P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, cit., pp. 77-78: «la fedeltà di Kant ai propri manuali, in particolar modo alla *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten, per le lezioni di metafisica e antropologia, e all'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Georg Friedrich Meiner, per quelle di logica, rimane ancor oggi un elemento di grande interesse all'interno della *Kant-Forschung*». Non c'è dubbio, infatti, che «ben prima del 1778, quando il Ministro von Zedlitz avrebbe emanato un apposito *Reskript* per imporre a ogni docente e per ogni singolo corso l'adozione di uno specifico testo di riferimento», egli aveva deciso di appoggiare la propria attività didattica a testi di chiara ispirazione wolffiana, a margine dei quali apponeva appunti che gli facevano da guida a lezione. D'altro canto, significativa per comprendere il rapporto che il *magister* aveva con questi manuali è la testimonianza resa nel 1795 dal conte Gottfried Wenzel di Purgstall: «Kant porta sempre con sé a lezione il libro, che, lo si vede, è vecchio e sudicio; credo lo porti con sé al corso ogni giorno sicuramente da quarant'anni. Tutti i fogli sono riempiti della sua minuta scrittura; inoltre, su molte pagine stampate sono incollati pezzi di carta e molte righe sono cancellate, sicché, si capisce, della *Logica* di Meier non resta quasi più nulla».

¹⁷ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 911.

Ma di cosa si tratta? Che cosa vuol intendere con quest'espressione?

Per comprenderlo occorre ricordare che la metafisica è stata considerata «dai dotti» una scienza sintetica. Trattasi di una scelta ben precisa, frutto di grandi sforzi; una scelta, tuttavia, che rende questa disciplina «ancora imperfetta e incerta»¹⁸. Perché questo accade, lo si comprende se si pone mente al fatto che ben altre sono le conoscenze sintetiche: le scienze naturali, la filologia, il diritto positivo e, prima fra tutte, la storia, vera e propria conoscenza *ex datis*, in cui a contare sono «la propria esperienza o la testimonianza altrui». Al loro fianco va poi collocata la matematica, tipico esempio di una conoscenza *ex principiis*: differente dalla storia, in quanto scienza di costruzione dei concetti, la matematica è tuttavia anch'essa scienza reale, basata sulla «chiarezza del concetto e l'infallibilità della dimostrazione»¹⁹.

Ora, è esattamente al modello di quest'ultima che s'ispirano il manuale di Baumgarten e la metafisica wolffiana. Organizzati *more matematico*, essi imitano il procedimento di questi scienziati: partono cioè da concetti costruiti a priori e da assiomi non legati alle cose, pretendendo simile evidenza concettuale e certezza dimostrativa.

Siamo così giunti al *vulnus* nel quale s'annida l'errore: voler imitare tale metodo, partire cioè dal generale per dirigersi verso il particolare, significa mancare del tutto il procedimento proprio della metafisica il quale, viceversa, è analitico e si muove piuttosto dal concreto all'astratto. Se infatti nella geometria «il semplice e il più generale [...] è anche il più facile» e come tale «deve, per sua natura, comparire per primo», nella scienza prima esso invece «è il più difficile e deve [...] comparire per ultimo». Ecco dunque la «leggera

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 909.

forzatura» che, già precedentemente, «in uno scritto breve e steso in fretta», Kant aveva cercato di apportare al manuale di Baumgarten: far sì che la metafisica, in quanto scienza della realtà, prenda le mosse da punti di partenza empirici e unisca le sue dimostrazioni deduttive ai loro referenti concreti²⁰.

Immediatamente il *magister* chiarisce quale sarà l'andamento delle sue lezioni: comincerà anteponendo un'introduzione empirica all'ontologia, sarebbe a dire a quella metafisica generale che nei testi di Wolff e Baumgarten precedeva la metafisica speciale con le sue ramificazioni: psicologia, cosmologia e teologia naturale. Ordine invertito, dunque: dopo una breve introduzione – leggiamo – si parte «dalla *psicologia empirica*, che è propriamente la scienza metafisica sperimentale dell'uomo»; a seguire, la fisica, lo studio della «*natura corporea* in generale» che, in parte tratta dalla *cosmologia*, viene completata con la zoologia empirica. Solo dopo questa introduzione sarà possibile approcciare l'ontologia, la scienza dell'ente in quanto ente e delle sue proprietà generali. Kant può compiere legittimamente questo passaggio perché l'essere vivente e l'essere inerte coprono l'intero dominio dell'ente. Infine, dopo aver trattato la differenza – ma anche «il loro stesso collegamento o separazione» – tra sostanze materiali e sostanze spirituali nella psicologia razionale, «c'è l'esame dell'origine di tutte le cose, cioè la scienza di Dio e del mondo»²¹.

Nessuna messa in discussione della metafisica di Baumgarten, dunque; tantomeno poi un rigetto del valore intrinseco della sua logica deduttiva. L'operazione che il filosofo tenta in queste pagi-

²⁰ Il riferimento è al testo del 1764, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, la cui traduzione italiana si trova in ID., *Scritti precritici*, cit., pp. 215-247.

²¹ I. Kant, *Nachricht*, cit., pp. 910-912.

ne, piuttosto, è chiarita in quel che dice a proposito della psicologia razionale che, da lui considerata la ricerca più difficile dato il suo carattere di astrazione, dovrà essere continuamente riportata alla psicologia empirica, riferita sempre all'osservazione e all'*esperienza*. Solo così, infatti, procedendo in ogni occasione dal concreto empirico all'astrazione o, se si vuole, conferendo un valore reale al generale grazie al riferimento all'esperienza, il metodo analitico della metafisica favorisce l'intelligenza delle deduzioni astratte e le controlla.

Insomma, qui a cambiare è il punto di partenza del sapere, in uno spostamento metodologico contrassegnato dal costante riferimento della scienza a quell'esperire il quale, attraverso l'appello diretto ai fatti, sa esercitare il controllo dei procedimenti utilizzati dal processo sintetico. Un tal tipo di cambiamento, evidentemente, serve a meglio costruire la metafisica, trasformandola da «scienza tetica» – espositiva e dichiarativa, legata al generale e alla chiarificazione del già conosciuto – in disciplina «zetetica», in grado di progredire e ricercare quanto ancora non si conosce. Ha dunque ben ragione de Vleeschauwer quando dichiara che nella *Nachricht* quello kantiano è «un programma di metafisica induttiva, nella quale la ricerca razionale poggia su una larga base empirica, con lo scopo di assicurarne il valore di realtà»²². Collocare e spostare le discussioni metafisiche astratte nel concreto delle cose e delle scienze empiriche, equivale a fare dei concetti generali problemi da risolvere e non punti di partenza; corrisponde, in altre parole, alla nuova idea del filosofare che Kant ha in mente.

Ma non solo. Questo cambiamento serve soprattutto a meglio trasmettere e insegnare la metafisica; comporta, insomma, una di-

²² H. J. De Vleeschauwer, *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766* d'Immanuel Kant, cit., p. 23.

dattica ben differente. Kant è chiarissimo a riguardo: «l'uditore», afferma, in questo modo ascolta «qualcosa che gli è comprensibile per la sua facilità», mentre, «viceversa, se l'ontologia, scienza difficile da comprendere, l'avesse scoraggiato dal continuare, ciò che egli avrebbe forse capito non gli servirebbe in seguito proprio per niente»²³.

Ma di questo, dopo. Adesso è al secondo momento dell'insegnamento che occorre rivolgersi, quello dedicato alla Logica.

3. Saper ragionare per la vita civile

È evidente che dedicare una parte dei propri corsi alla Logica è un gesto quasi scontato per il giovane filosofo. Al cospetto del nuovo metodo enunciato, infatti, non possono non far seguito l'introduzione e la trattazione di una disciplina capace di sviluppare regole di pensiero utili alla costruzione della scienza in generale e delle scienze particolari, ivi compresa la filosofia. La si potrebbe chiamare logica materiale o metodologia, anche se Kant la battezza «critica e norma della vera dottrina» o, qualche rigo dopo, «*organon*» della scienza propriamente detta. Distinguendosi a sua volta in una metodologia generale, applicabile a ogni conoscenza scientifica, e in una metodologia speciale, propria di una scienza determinata, questo nuovo tipo di sapere, almeno nella sua parte generale, potrebbe trovare posto in una logica formale, nella misura in cui serve a distinguere la conoscenza scientifica da quella comune.

Diversa invece la collocazione della sua seconda ramificazione che, ritorno riflessivo sui procedimenti deputati alla costruzione di una scienza, non può divenire oggetto di studio se non dopo aver

²³ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 912.

portato a termine la realizzazione della disciplina stessa: «alla fine della metafisica», chiarisce il *magister*, «aggiungo un'osservazione sul suo metodo peculiare, quasi un *organon* di questa scienza, il quale non sarebbe al suo giusto posto se fosse collocato all'inizio della stessa metafisica, essendo impossibile chiarire le regole se, a portata di mano, non ci sono esempi nei quali tali regole si possano presentare in concreto»²⁴.

Va da sé che questo vale anche dal punto di vista didattico: per quanto l'insegnante debba poter padroneggiare la logica prima di esporla, essa non deve mai essere spiegata allo studente prima, ma sempre alla fine del corso.

Eppure, per quanto strano possa sembrare, non è a questo tipo di disciplina – il futuro canone della conoscenza – che Kant decide di dedicare le sue lezioni: «tratterò», afferma, «la logica del primo tipo», sarebbe a dire quella che si occupa «della formazione dell'intelletto sì comune, ma attivo e sano (*tätigen und gesunden Verstanden*)»²⁵.

Una prima indicazione per comprendere che cosa il *magister* abbia in mente viene senz'altro dalla scelta del manuale. Ben si sa che se la riflessione kantiana sulla psicologia ha come proprio riferimento diretto la *Metaphysica* di Baumgarten, la sua logica, invece, matura nel lungo confronto con due testi parimenti significativi all'interno del panorama wolffiano: la *Vernunftlehre* e l'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Georg Friedrich Meier. Com'è stato giustamente sottolineato, «la scelta di questi testi fra gli innumerevoli compendi allora disponibili era stata motivata dal loro carattere innovativo rispetto alla filosofia wolffiana più ortodossa, allora dominante nella gran parte delle università tedesche. La lettura di Meier, “giovane autore

²⁴ *Ivi*, p. 913.

²⁵ *Ivi*, p. 912.

che portava un vento fresco nella logica», consentiva a Kant di offrire al proprio uditorio un programma originale rispetto agli altri insegnamenti della medesima disciplina»²⁶; cosa questa che aveva anche il vantaggio di trasmettere agli allievi un sapere non ridotto alle mere pedanterie di scuola e dunque – soprattutto negli anni di docenza privata – assicurarsi una maggiore affluenza a lezione.

Non è un caso che in queste pagine il filosofo puntualizzi che non è alla *Vernunftlehre* che farà riferimento: adottata come manuale per le proprie lezioni nei due semestri, invernale ed estivo, del 1755-56 – e forse in quello successivo – essa, infatti, era già stata sostituita con il più agile *Auszug*.

Tre sono gli ordini di motivi addotti in proposito: innanzitutto, il signor professor Meier è attento «ai confini delle opinioni» relative alla logica come *organon*; in secondo luogo, «dà l'occasione di comprendere» non solo «la cultura della ragione raffinata ed erudita», ma anche «la formazione (*Bildung*) dell'intelletto comune», la cui destinazione è la vita «attiva e mondana»; infine, offre motivo di gettare uno sguardo «dalla *critica della ragione* verso la *critica del gusto*»²⁷.

Si tratta di considerazioni degne di nota, che ci permettono di riflettere su alcune importanti questioni relative a quel territorio dell'*estetica* che il filosofo va scoprendo e che, aggiungendo altre accezioni al termine, ci confermano circa il complesso intreccio che, in questa fase, vi si sedimenta.

Da notare, in primo luogo, è la necessità qui sostenuta di dedicarsi all'esercizio migliorativo di un altro genere di ragionamento: secondo Kant, infatti, la logica non serve solo a indirizzare il pensie-

²⁶ P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, cit., p. 97.

²⁷ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 914.

ro scientifico, non è solo questione di *Gelehrsamkeit* ma, prima di far questo, deve lavorare su precetti e massime generali in vista dell'utilizzo di un giudizio corretto²⁸. Sorta di «quarantena», così si potrebbe chiamare questo genere di disciplina o, se si vuole, vera e propria *medicina mentis* che, evidentemente, non può che precedere l'insegnamento della scienza e della filosofia: «la logica di questo tipo», afferma infatti il *magister*, è quella che deve esercitare «lo studente che vuol passare dal paese del pregiudizio e dell'errore nel territorio della ragione illuminata e della scienza»²⁹. Insomma, qui siamo al cospetto di un lavoro propedeutico, destinato non solo alla filosofia, ma allo studio generale e all'intera popolazione universitaria, qualunque sia il genere di studi che andrà ad intraprendere. Trattasi in tutta evidenza di un compito di estremo rilievo, legato all'esigenza di approntare e garantire un «uso corretto della ragione di contro al *Vernünfteln*, al raziocinare, all'arzigolare dialettico»³⁰.

Ma non solo. Il filosofo aggiunge un aggettivo importante, nel definire il tipo di “testa” cui si rivolge questo sapere che, lo abbiamo appena letto, serve a rendere il *Verstand* comune, oltre che «sano» e «attivo»³¹. Anche se implicito, qui è il riferimento al maestro Baumgarten a giungerci in aiuto: è lui, infatti, che aveva indirizzato Kant verso lo studio dell'*estetica* intesa, questa volta, come norma del buon senso o, se si vuole, quale disciplina indirizzata alla formazione del gusto attraverso la critica dei pregiudizi e degli errori. Che si tratti di un

²⁸ In *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, tr. it. a cura di S. Maruccci, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2001, Kant aveva già parlato di questa necessità che la logica realizzasse il fine più proprio: portare tutto al tipo più semplice di conoscenza.

²⁹ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 913.

³⁰ P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, p. 61.

³¹ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 914.

senso diverso dal precedente, il giovane filosofo lo comprende bene: a quest'accezione dell'*estetica* come «critica del gusto» – dichiara – occorre accompagnarne un'altra: quella che fa di questa disciplina una dottrina dell'anima e della facoltà di conoscere inferiore. Un rapporto di distanza e di vicinanza intercorre tra questi ambiti: da un lato, tra loro c'è una «contrapposizione»; dall'altro, però, questa differenza serve «sempre a chiarire le regole dell'una attraverso le regole dell'altra» e, grazie alla «parentela assai stretta tra le materie», permette di gettare «uno sguardo dalla critica della ragione verso la critica del gusto»³².

Ha pertanto ragione Menzer quando, in proposito, sottolinea come in questa fase si mostrino ancora strettamente intrecciati due campi, la cui diversità si andrà delineando solo in un secondo momento: l'*estetica* come *scienza cognitiva* e l'*estetica* come *critica del senso comune*³³.

Tuttavia, nella *Nachricht* non si gioca solo un presagio delle differenti regioni che, di questo territorio, verranno definite rispettivamente dalla *prima* e dalla *terza Critica*. A fare capolino in queste pagine, infatti, è anche un'altra idea: quella che scienza e vita attiva, conoscenza scientifico-filosofica e senso comune non vadano mai disgiunti perché il sapere – sostiene il *magister* – deve servire, oltre che alla «vita contemplativa» anche a quella «mondana»³⁴. Ecco perché questo particolare genere di logica va insegnata indistintamente: perché tutti, anche coloro che in futuro non diventeranno filosofi o scienziati, dovranno partecipare alla vita civile e politica; tutti saranno cittadini dell'illuminata società delle buone maniere al cui miglioramento, infine, tutti devono – o dovrebbero – poter concorrere.

³² *Ivi*, p. 914.

³³ P. Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, cit., pp. 27 sgg.

³⁴ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 914.

Questo, in breve, quel che Kant prova a dire ai suoi studenti introducendo la terza parte del suo programma dedicata all'insegnamento dell'etica.

4. *Esaminare ciò che accade e ciò che deve accadere*

Certo, la filosofia morale ha un «particolare destino»: per quanto anche nel suo ambito, come nella metafisica, la direzione sia legata a una preparazione della ragione attraverso un'inchiesta empirica che – lo abbiamo visto – fa da base ai ragionamenti della scienza, è purtuttavia vero che in morale «la differenza del bene e del male nelle azioni e il giudizio sulla rettitudine morale, possono essere riconosciuti facilmente e giustamente dal cuore umano senza l'onere della prova»³⁵. Come a dire che, se nella «scienza prima» il vero è stabilito dalla ragione e non è comprovabile se non quando la filosofia abbia fatto la sua opera di giustificazione razionale, il bene e il male, invece, precedono ogni dimostrazione che l'etica possa compiere. Pur non differendo nello scopo ultimo, metafisica e morale procedono allora inversamente, poiché nel primo caso, la verità è stabilita attraverso il principio dimostrativo, laddove dal canto suo l'etica non ha per oggetto alcuna definizione della virtù, quanto piuttosto un riconoscimento immediato cui fa seguito l'individuazione di un fondamento e una giustificazione razionali.

Che un pericolo si annidi in questo stato di cose, Kant lo comprende, tant'è che si affretta a notare come, in questi casi, si può essere tentati di trovare un principio valoriale che non sia quello razionale. Non è un caso, del resto, che già da tempo egli stava cer-

³⁵ *Ibidem.*

cando di ragionare e provando a rigettare «il fondamento sociale dei giudizi morali, che riduce il bene e il male all'efficacia o inefficacia» dell'azione³⁶.

Il problema, evidentemente, è molto serio e tocca un tema che assumerà sempre maggiore importanza negli anni a venire: il sentimento. Il giovane *magister* qui è chiarissimo: la differenza tra il bene e il male la si riconosce «per mezzo di ciò che si chiama sentimento (*Sentiment*)».

Ma cosa bisogna intendere con tale termine? E soprattutto, ha un tal genere di *Sentiment* i caratteri sufficienti a giustificare l'obbligo morale?

Il filosofo appare indeciso. Da un lato cita Shaftesbury, Hutcheson e Hume, i tre moralisti inglesi che avevano localizzato il fondamento ultimo della moralità in una sorta di facoltà di giudicare che, posta a fianco dei sensi, dell'intelletto e della ragione, viene a costituire un senso morale innato. Sono dunque loro gli ispiratori di questa capacità così brevemente descritta nella *Nachricht* che, irriducibile, immediatamente evidente e priva di alcun rapporto con la conoscenza propriamente detta, sa tuttavia distinguere e decidere della rettitudine dei nostri giudizi morali.

D'altro lato, l'appello a tale dimensione sembra a Kant troppo fragile. La sua capacità di distinzione immediata, infatti, sarebbe accettabile solo se essa si imponesse con evidenza assoluta, solo se si rivelasse infallibile, mostrandosi in grado di sopportare il peso di un'indagine morale degna di questo nome. Per questo motivo, nonostante le ricerche degli inglesi «siano giunte più lontane nell'indagine dei primi fondamenti di ogni moralità», occorre avanzare un

³⁶ H. J. De Vleeschauwer, *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766* d'Immanuel Kant, cit., p. 35.

po'oltre nella ricerca e trovare qualcosa di certo su cui fondare questa intuizione sentimentale³⁷.

La filosofia pratica generale e la dottrina della virtù di Baumgarten sono le chiavi di volta dichiarate per ottenere questo progresso nella ricerca. Accanto ad esse, poi, non nominato eppure presente, fa la sua apparizione il pensiero di Rousseau, con la sua descrizione di quella natura umana che, dirà Kant anche altrove, *immer bleibt*. Del resto, che il giovane *magister* stia pensando al ginevrino è ben chiaro nell'esplicito riferimento al tema dello stato di natura, apprezzato come una «bella scoperta dei nostri tempi [...] assolutamente ignota agli antichi»³⁸. Una volta individuati i caratteri che costituiscono tale natura nel suo stato di «semplicità rozza (*rohen Einfalt*)», si può infatti trovare quel metro di paragone che permette di comprendere quale sia il «posto proprio (*eigentümliche Stelle*) del genere umano nella creazione» e quale «la norma della sua condotta» nello stato costumato e civilizzato. È la «natura perenne» dell'uomo, dunque, il punto da cui partire o, se si vuole, il tassello dalla cui conoscenza dipende il valore della distinzione che il sentimento opera tra bene e male³⁹.

Certo, aspettarsi in queste pagine un'inchiesta *ad hoc* o una deduzione di stampo trascendentale, sarebbe un errore. Il filosofo è esplicito a riguardo: per quanto occorre distinguere tra ciò «*che accade (was geschieht)*» e ciò che «*deve accadere (was geschehen soll)*», egli comincerà con l'esaminare «sempre nella dottrina della virtù» quel che l'uomo considera *di fatto* bene e male, rivolgendosi solo in seguito a ciò che si deve considerare tale⁴⁰. Pertanto, conclude, punto

³⁷ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 914.

³⁸ *Ivi*, p. 915.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*. A proposito della condivisione dei temi roussoiani e delle differenze che intercorrono a riguardo tra i due autori, mi permetto di rinviare a M. T. Ca-

di partenza del suo insegnamento saranno la riflessione filosofica e storica che, in campo morale, svolgono un ruolo simile a ciò che la fisica e la psicologia empirica sono per la metafisica.

Si badi bene: non si tratta di affermazioni dovute a incertezza e nemmeno della pur importante individuazione di una differenza tra *de facto* e *de jure*, quanto della convinzione che un metodo incentrato sull'*esperienza* sia necessario anche in ambito morale. Nessuna disciplina, infatti, nemmeno la morale, può dichiararsi tale se non imbrocca strade concrete, se cioè non le viene fornita una base *antropologica*, empirica e reale; come a dire che la ricerca di ciò che *deve accadere* e il senso di ciò che *dev'essere* la natura umana possono rintracciarsi solo tra le pieghe di quanto costantemente muta e differisce nel mondo storico e incivilito⁴¹. Questo è il motivo per il quale Kant sceglie anche, in conclusione, di dedicare spazio alla geografia fisica: «quando, proprio all'inizio del mio insegnamento accademico, riconobbi che una grande trascuratezza dei giovani studenti consiste soprattutto nel fatto ch'essi imparano presto ad *arzigogolare* senza possedere sufficienti conoscenze storiche in grado di poter prendere il posto dell'*esperienza*, presi la decisione di fare della storia dell'attuale stato della terra – o

tena, *Introduzione* in, I. Kant, *Annotazioni* alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime, Guida, Napoli 2002, pp. XXXIX ss.

⁴¹ Estremamente complessa e dibattuta è la questione del ruolo e del peso dell'antropologia nell'architettura kantiana, soprattutto segnata ai suoi rapporti con la morale. Sul rapporto di differenza – l'antropologia e il territorio dello *Schein* in cui essa “pesca” sono ben differenti dalla dottrina morale con la sua ricerca dei principi della virtù – ma anche di circolarità che intercorre tra le due discipline, rimando al fondamentale studio di P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983. Trattasi di un saggio che, tra gli altri, ha il pregio di mostrare un tratto che appare anche in queste pagine della *Nachricht*: sarebbe a dire che l'antropologia è una dialettica in concreto dell'esperienza morale e non la mera proiezione del progetto ascendente di una metafisica dei costumi.

geografia nel senso più ampio del termine – un gradevole e facile compendio di quel che potrebbe servire e preparare alla ragion pratica, per risvegliare il piacere di ampliare sempre più le conoscenze lì iniziate»⁴².

Tuttavia, a ben guardare, in queste considerazioni c'è dell'altro. Chiara appare infatti agli occhi del lettore la presenza di un altro tema: sarebbe a dire che, stante l'idea che questa dimensione antropologico-morale abbisogna di un'"imbarcazione speciale" con la quale affrontare e poter giudicare gli impulsi e i fini in cui concretamente si manifesta la natura sensibile dell'uomo, Kant ritiene possa essere proprio il *Gefühl* il mezzo che fa al suo caso. È una questione già trattata nel noto *pamphlet* apparso nel 1764 – *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* – e ben presente anche nelle *Bemerkungen* che, quasi contemporaneamente alla prolusione, egli andava apponendo sulla sua copia personale delle *Beobachtungen*. Che dunque un'ulteriore sfumatura – evidentemente intrecciata al versante antropologico dell'esperire – venga a tingere la complessa tonalità *estetica* che attraversa questa lezione, non deve stupirci affatto⁴³. Certo, Kant non lo dichiara apertamente, ma è difficile pensare che nel parlare ai suoi studenti, egli non facesse riferimento alle ricerche che andava intanto svolgendo e nelle quali il *sentimento* appare quale speciale "guida antropologica" in grado di giudicare quei comportamenti umani da cui la ricerca dei principi morali non può prescindere e a cui – soprattutto – "deve" tornare.

⁴² I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 915.

⁴³ Nel suo *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo e sulle sue fonti (1754-1771)*, cit., p. 80, a proposito dello sviluppo delle idee estetiche kantiane, G. Tonelli scrive: «intorno all'anno 1764 interviene un importante spostamento focale: l'estetica si libera dai suoi presupposti metafisici, acquista una intonazione prettamente antropologica, ed entra in stretta connessione con problemi morali, venendo ad occupare una posizione di primo piano nell'economia mentale di Kant».

Siamo così giunti a toccare quel che, a mio modo di vedere, è un punto distintivo di queste pagine, nelle quali si sentono risuonare toni e accenti che rappresentano un *unicum* del percorso kantiano. In questa fase, il *magister* è infatti fermamente convinto che l'educazione debba promuovere e «rafforzare fin dai primi anni nel petto di ogni giovane cittadino del mondo il sentimento morale»⁴⁴. È una destinazione che non coinvolge solo il nuovo sapere dell'antropologia, ma anche le arti, le scienze, la metafisica e la stessa morale, tutte dirette alla realizzazione di un unico fine: provare a porre rimedio ai tanti disastri della civiltà che il giovane filosofo, uomo di mondo e buon seguace di Rousseau, osserva da vicino.

In fin dei conti, è anche a questo che va indirizzata la tanto cercata riforma del metodo. Di questo, gli studenti devono essere consapevoli e, soprattutto, ben preparati a realizzarla.

5. *Sentire e imparare a filosofare*

Così, la coerenza di quel riferimento alla dimensione *estetica* ed *esperienziale*, che abbiamo visto dipanarsi nella *Nachricht* in tutta la complessità e varietà delle sue accezioni, non solo non viene inficiata dalla riflessione antropologico-morale ma, al contrario, trova un'ulteriore riprova negli stessi intenti didattici di Kant. Ad essi conviene dunque rivolgersi in conclusione, provando a indicare la forte passione per la libertà e l'autonomia del pensare e del sentire che li attraversa.

⁴⁴ I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. di L. Novati, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 1989, p. 138. Relativamente alle considerazioni che, in proposito, egli fa nelle *Bemerkungen*, rimando nuovamente a I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit.

La cosa certo non stupisce, dato che il filosofo respira a pieno il profondo ripensamento dell'insegnamento messo in atto dalle correnti riformatrici cui s'ispirava l'università tedesca del XIX secolo. Vero è anche però che la sua posizione ha un che di originale e porta con sé, anche su questo versante, tutto il senso di quella svolta critica che sta per irrompere come «il rombo di un tuono» nel pensiero occidentale.

Tre sono gli snodi significativi del ragionamento kantiano.

Discutendo in merito alla metafisica, il filosofo sottolinea innanzitutto come il metodo «suddetto», il cui *cardine estetico-esperienziale* consiste nel premettere il concreto all'astratto, abbia una conseguenza non trascurabile: «l'ascoltatore, il cui zelo si smorzerebbe già verso la fine della psicologia empirica» – dunque non interessato a proseguire ai livelli più alti della disciplina – «avrebbe ad ogni modo ascoltato qualcosa che gli è comprensibile per la sua facilità»; al contrario, costretto a seguire lezioni dedicate all'ontologia, «scienza difficile», si sentirebbe scoraggiato dal continuare, vanificando del tutto quel che ha compreso, che così, «in seguito, non gli servirebbe proprio a niente»⁴⁵.

Trattasi certamente di un espediente per garantirsi la presenza a lezione ed evitare che le aule si svuotino. Ma non solo. In ballo c'è dell'altro. Prendere le mosse dall'esperienza significa infatti impostare la didattica secondo una modalità graduale, del tutto conforme al processo naturale della conoscenza; insomma, occorre adattare l'insegnamento pubblico a quel procedere del sapere secondo natura che, «prima di tutto forma l'intelletto portandolo, attraverso l'esperienza, a giudizi intuitivi e, attraverso questi, ai concetti; e poi, attraverso la ragione», fa sì che «questi concetti siano messi in rap-

⁴⁵ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 912.

porto alle loro premesse e, infine vengano riconosciuti per mezzo della scienza in un tutto ben organizzato»⁴⁶.

Al di là della legittima preoccupazione personale, Kant segue qui un evidente dettato roussoiano, convinto com'è che sia necessario non far «acciuffare» lo studente da una «specie di ragione» o da una «scienza presa a prestito» che, «quasi appiccicata e non maturata», fa diventare «più improduttive che mai» le capacità dell'animo rendendole, nello stesso tempo, «più guastate dalla mania di sapere». Quel che *in primis* occorre formare perciò, non sono tanto «dotti, che mostrano poco intelletto», ma uomini *intelligenti*, eventualmente capaci, in un secondo momento, di diventare *ragionevoli* e poi, finalmente, *dotti*. Un tal modo di procedere, prosegue il *magister*, ha l'ulteriore vantaggio che, «qualora lo studente – come accade comunemente – quasi mai raggiunge l'ultimo livello, pure ha approfittato dell'istruzione e, se non per la scuola, certamente sarà diventato più capace e pronto per la vita»⁴⁷.

Così, il primo gradino di questo metodo incentrato sull'esperienza – quello relativo alla gradualità dell'apprendimento – s'intreccia con un secondo intento, altrettanto significativo: organizzare un sapere capace di misurarsi con la vita «attiva e civile»; un sapere che sia, in altre parole, illuminato veicolo di educazione per un più largo strato della popolazione e, insieme, fonte di una maggiore comprensione tra gli uomini.

L'autonomia, il *sapere aude* – la futura capacità di pensare da sé dello scritto dell'84, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo* –

⁴⁶ *Ivi*, p. 907.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 907-908. Lungi dall'essere occasionali, queste considerazioni circa i guasti prodotti da un certo tipo di insegnamento, sono ben radicati nel pensiero del giovane Kant, come mostrano le tante considerazioni fatte sulle «Accademie che istruiscono un gran numero di truffatori». Cfr., in proposito, I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., p. 112 ss.

sono le qualità indispensabili al raggiungimento di tale scopo: «maturare l'intelletto e sollecitarne la crescita esercitandolo a esprimere giudizi sull'esperienza», indirizzarlo a raggiungere i ragionamenti più alti e lontani «attraverso il sentiero naturale e aperto dei concetti inferiori», significa provare a far crescere i pensieri di ognuno attraverso l'esercizio; fare della ragione umana non un contenitore di informazioni ma un combinato di forze (*Kraft*) in esercizio permanente, in grado di misurarsi di volta in volta con quanto l'esperienza propone. Pertanto, lo studente «non deve imparare dei *pensieri* (*Philosophie lernen*), ma a *pensare* (*Philosophieren lernen*); non lo si deve *portare* ma *condurre* (*leiten*), se si vuole che in seguito sia capace di *camminare* da solo».

Il giovane *magister*, tuttavia, va anche oltre, ribadendo la radice *estetica* di questo procedimento: non solo, come abbiamo visto a proposito dell'etica e dell'antropologia, il particolare avvertimento del sentimento è di estrema importanza per cogliere la differenza tra bene e male nelle azioni ma, più in generale, un intelletto retto abbisogna in ogni caso di essere attento «a ciò che le sensazioni comparate dei suoi sensi possono insegnargli»⁴⁸. *Achtsam machen*, fare attenzione, significa dunque *sentire aude*; sarebbe a dire, conferire il giusto peso a ciò che gli occhi vedono o, in più in generale, a quanto la sensibilità avverte e, muovendo dai giudizi già presenti nei sensi, individuare le diverse note e le tante qualità dell'esperienza; in una parola, cercare di decifrare i molteplici piani della realtà, dipanare i complessi fili che ne costituiscono il tessuto, per poi procedere a trovare le regole capaci di restituire un senso a quanto osservato.

Certo, occorre ripeterlo: in questi anni la riflessione sul vasto territorio della sensibilità è ben distante dalle future elaborazioni cri-

⁴⁸ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 908.

tiche, dato che qui non si parla né della scienza a priori di tutti i suoi principi né tantomeno del *Gefühl* quale facoltà autonoma di giudizio affatto coincidente con la dimensione morale. Eppure, nel seguire le parole della *Nachricht*, non si può far a meno di pensare che la consapevolezza di cui il filosofo scriveva a Lambert – «essere cioè giunto a un punto saldo relativamente al metodo» – passi anche attraverso l'elaborazione di un'inedita versione della sensibilità che, non più sinonimo di mera recettività, comincia ad apparire come una primaria e complessa capacità di mettere in forma, come un'attività specifica di comparazione; se si vuole, mostra la sua natura di lavoro e riflessione sui dati ricevuti, siano questi ultimi destinati a scopi cognitivi o invece finalizzati a valutazioni etico-pratiche⁴⁹.

Kant lo sa: con una premessa di questo tipo non può che farsi strada un'idea del tutto nuova di filosofare. Diversamente dalla geometria o dalla matematica, scienze incontestabili e apoditticamente certe grazie alla loro necessità dimostrativa, la metafisica non mira a certezze assolute e non può mai pretendere di raggiungere l'unanimità: se è dunque vero che posso riferirmi «a *Polibio* per spiegare una vicenda storica o a *Euclide* per un principio della geometria», non posso invece fare altrettanto con la filosofia e rivolgermi a Wolff come mi rivolgerei ai due illustri maestri del passato, ritenendo cioè che nel suo sistema alberghi una verità incontestabile. Una filosofia non esiste e tantomeno si dà *la* filosofia: «così, per *imparare* anche la filosofia, in primo luogo ce ne dovrebbe essere data una in questo modo. Bisognerebbe poter mostrare un libro e dire: guardate, qui c'è la sapienza e un punto di vista affidabile; imparate a intenderlo e a comprenderlo, poi costruite su questa base e sarete filosofi»⁵⁰.

⁴⁹ I. Kant, *Briefwechseln*, cit., p. 42.

⁵⁰ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 910.

E così, invece di abusare della fiducia dei giovani e illuderli che c'è una verità, un sapere o magari una risposta, occorre scegliere un manuale – nella fattispecie Baumgarten – e spingerli a ragionare sui differenti paragrafi del suo testo, senza mai esimersi, al tempo stesso, dal confronto con quanto l'esperienza fornisce di volta in volta: solo così si può avviare e sperimentare quel lavoro filosofico che è sempre intreccio di percorsi mentali non preordinati. Kant lo definisce «*zetetico*, come lo chiamarono alcuni antichi (da *zetein*), cioè *di ricerca*»⁵¹, coniando un termine nuovo il cui significato è di grande interesse – allora come ora.

È infatti ad un'idea del filosofare come esercizio che il *magister* sta pensando, un filosofare che, lontano da qualsivoglia sistema, si declini come capacità di prestare attenzione e «discernere nel confuso contrasto tra le forze per individuare in esse un ordine» che, mai definitivo, è sempre irrimediabilmente condizionato dalla relazione che la ragione intrattiene con ciò che esperisce. Non un sapere accademico o da specialisti viene dunque qui proposto: piuttosto una pratica «vivacemente aperta a ogni persona di civile gusto intellettuale»⁵² che abbia il coraggio di servirsi della propria sensibilità e sia in grado di elaborare, grazie a essa, un pensiero contrario «ad adattarsi alla follia della domanda e alla legge della moda»; un pensiero senza il quale nessuna conoscenza futura potrà sperare di divenire promotrice di quel miglioramento della società degli uomini in cui, il giovane *magister* di questi anni, crede ancora convintamente⁵³.

⁵¹ *Ivi*, cit., p. 909.

⁵² A. Masullo, *Piccolo teatro filosofico. Dialoghi su anima, verità, giustizia, tempo*, Mursia, Milano 2012, p. 6.

⁵³ I. Kant, *Nachricht*, cit., p. 910.

Bibliografia

- Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven – London 1983.
- Aportone, A., *Tra sensazione ed esperienza. Un'introduzione alla concezione kantiana dell'intuizione empirica* in, A. Aportone, F. Aronadio, P. Spinicci, *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Bauman, Z., *Le sfide dell'etica*, tr. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996.
- Id., *Modernità liquida*, tr. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Id., *Il disagio della postmodernità*, tr. it. a cura di V. Verdiani, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Id., *Amore liquido*, tr. it. a cura di S. Minucci, Feltrinelli, Milano 2003.
- Baeumler, A., *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte and Systematik Bd.1, Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Niemeyer, Halle 1923.
- Belli, S., *Studiare le emozioni. Nuove prospettive di ricerca*, Carocci, Roma 2024.
- Borowski, L.E., Jachmann, R.B., Wasianski, E.A. Ch., *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, tr. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1969.
- Brandt R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner, Hamburg 2007.
- Cagle, R., *Becoming a Virtuous Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions*, in «Kant-Studien», 96, 2005, pp. 452-467.
- Catena, M.T., *Introduzione* in, I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Guida, Napoli 2002.
- Debord, G., *La società dello spettacolo*, tr. it. a cura di P. Salvadori, Baldini e Castoldi, Milano 1997.
- De Botton, A., con la School of Life, *Un'educazione emotiva*, tr. it a cura di G. Cammalleri, Guanda, Parma 2020.
- Deleuze, G., *Pourparler*, tr. it. a cura di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000.
- Id., *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, tr. it a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.

- Id., *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana* in, *Critica e clinica*, tr. it. a cura di A. Panaro, Guerini e Associati, Milano 1996.
- De Vleeschauwer, H. J., *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766* d'Immanuel Kant, Mededelings van die Universiteit van Suid-afrika, Pretoria 1965.
- Dieter, H., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchungen über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg 1976.
- Dirschauer, S., *La théorie kantienne de l'auto-affection* in, «Kant-Studien», 94, 2004, pp. 53-85.
- Dumouchel, D., *La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la «Critique du goût» dans la formation de la Critique de la faculté de juger* in, «Kant-Studien», 85, 1994, pp. 419-442.
- Düsing, K., *Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen kritischen Rezeption* in, «Kant-Studien», 71, 1980.
- Filoni M., *Gettoni di Filosofia. Immanuel Kant*, <https://www.raiplaysound.it/playlist/immanuelkant>
- Forgione, L., *Kant, l'io penso e la teoria del riferimento diretto* in, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 13, 2018, pp. 76-88.
- Foucault, M., *La volontà di sapere*, tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1991².
- Gabrielli, S., *Educare alle emozioni. Il contributo della riflessione filosofica*, Affinità elettive, Ancona 2023.
- Galimberti, U., *Il libro delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2021.
- Giordanetti, P., *L'estetica fisiologica di Kant*, Mimesis, Milano 2001.
- Gomarasca, P., *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di B. Croce, con un Glossario e un Indice dei nomi a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1967.
- Id., *Fede e sapere* in, *Primi scritti critici*, tr. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.
- Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981.
- Id., *Scienza della logica*, tr. it. a cura di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988³.
- Hartmann, H., *La fondazione dell'ontologia*, tr. it. a cura di F. Barone, Fabbri, Milano 1963.
- Heidegger, M., *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di M.E. Reina, Laterza, Roma-Bari 1985.

- Hohenegger, H., *La terminologia della coscienza in Kant: pars destruens* in, R. Palaia (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki, Firenze 2013.
- Holzhey, H., *Il concetto kantiano di esperienza. Ricerche filosofiche delle fonti e dei significati. Con un'appendice sulla nozione platonico-aristotelica*, Le Lettere, Firenze 1997.
- Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, tr. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 1998.
- Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1936-38.
- Id., *Un programma di Kant*, tr. it. a cura di A. Guzzo in, *Concetto e saggi di Storia della Filosofia*, Le Monnier, Firenze 1940, pp. 321-334.
- Id., *I progressi della metafisica*. tr. it. a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977.
- Id., *Critica della Ragion pratica*, tr. it. a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1979⁴.
- Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr. it. a cura di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1982.
- Id., *Scritti precritici*, tr. it. a cura di P. Carabellese, con una prefazione di R. Asunto, Laterza, Roma-Bari 1982.
- Id., *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, tr. it. di M. Venturini, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 1982.
- Id., *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1985³.
- Id., *Antropologia pragmatica*, tr. it. a cura di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Id., *Briefwechsel*, Felix Meiner, Hamburg 1986.
- Id., *Critica del Giudizio*, tr. it. a cura di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Id., *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalben Jahre von 1765-1766 in Vorkritische Schriften bis 1768, Werkausgabe Band II*, hrsg. Von W. Weischedel, suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Id., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. di L. Novati, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 1989.
- Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile* in, Id., *Scritti precritici*, cit.
- Id., *Epistolario filosofico 1761-1800*, tr. it. a cura di O. Meo, Marietti, Genova 1990.
- Id., *La metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di G. Vidari, riveduta da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991³.

- Id., *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1994.
- Id., *Lezione di pedagogia*, in *Antologia di scritti pedagogici*, tr. it. a cura di G. Formizzi, Il Segno dei Gabrielli, Verona 1996.
- Id., *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, tr. it. a cura di S. Marcucci, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2001.
- Id., *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002³.
- Id., *Primi scritti di filosofia naturale (1754-1756)*, tr. it. a cura di M. Vicinanza, Luciano, Napoli 2002.
- Id., *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli 2002.
- Id., *Comunicazione di Kant sull'ordinamento delle sue lezioni nel semestre invernale 1765-1766*, tr. it. a cura di G. Formizzi in, Id., *Antologia di scritti pedagogici*, cit., pp. 151-160.
- Koch, A. F., *Kant's Kritik des Sinnesdatenatomismus in zweiten Teil der B-Deduktion* in, «Prima Philosophia», V, (1992), pp. 113-127.
- Kuehn, M., *Kant. Una biografia*, tr. it. a cura di S. Bacin, il Mulino, Bologna 2011.
- Lacan, J., *Sul bambino psicotico* in, «La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo Freudiano», I, 1987.
- Locke, J., *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. a cura di C. Pellizzi, con una Introduzione di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2001⁴.
- Liotard, J. F., *La condizione postmoderna*, tr. it. a cura di G. Formenti, Feltrinelli, Milano 1991⁶.
- Id., *Lezioni sull'analitica del sublime*, tr. it. a cura di A. Branca, Mimesis, Milano 2021.
- Id., *Anima minima. Sul bello e sul sublime*, tr. it. a cura di F. Sossi, Eutimia, Napoli 2023.
- Manganaro, P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- Marcuse, H., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Masullo, A., *Piccolo teatro filosofico. Dialoghi su anima, verità, giustizia, tempo*, Mursia, Milano 2012.
- Menzer, P., *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin 1952.
- Micheli, G., *L'insegnamento della filosofia secondo Kant* in, L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Novara 2007.
- Morpurgo-Tagliabue, G., *Dal sublime antropologico al trascendentale (e ritorno)* in, *Da Longino a Longino. I luoghi del sublime*, a cura di L. Russo, Aesthetica, Palermo 1987.

- Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1882-1884* in, *Opere*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, voll. VII. Tomo I, Parte I, Adelphi, Milano 1982.
- Perniola, M., *Del sentire*, Einaudi, Torino 2002².
- Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Boringhieri, Torino 2001.
- Rumore, P., *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007.
- Scaravelli, L., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Schlapp, O., *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der «Kritik der Urteilskraft»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901.
- Tagliapietra A., (a cura di), *Sulla catastrofe: l'Illuminismo e la filosofia del disastro. Voltaire, Rousseau, Kant*, Mondadori, Milano 2004.
- Tisselli, G., *Dalla rabbia alla gentilezza. Educare ai sentimenti e alle emozioni*, Mimesis, Milano 2021.
- Tonelli, G., *La formazione del testo della «Kritik der Urteilskraft»* in, «Revue internationale de philosophie», 1954, pp. 423-448.
- Id., *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psico-empirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, in, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», Serie 3, Tomo 3, Parte II, Torino 1955.
- Id., *Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft* in, «Kant-Studien», 49, 1957- 1958, pp. 154-166.
- Türcke, C. *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. a cura di T. Cavallo, Boringhieri, Torino 2002.
- Vegetti Finzi, S. (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Riflettendo su alcuni snodi concettuali del pensiero kantiano, con particolare attenzione alle tematiche della sensibilità e del sentimento trattate nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica del Giudizio*, il volume prova a individuare alcune questioni – la sensibilità come capacità anti-mimetica di messa in forma, il sentimento quale luogo impersonale e capacità di riflessione su un Sé non chiuso sul proprio privato – che, in tempi come quelli attuali, attraversati da una crescente e violenta de-sensibilizzazione, possono, anzi dovrebbero, ritrovare lo spazio di un possibile ripensamento.

MARIA TERESA CATENA è professoressa ordinaria di Filosofia critica all'Università di Napoli Federico II. Studiosa di Kant, di cui ha curato anche la traduzione di diversi inediti, si è occupata del rapporto tra Heidegger e la psicoanalisi, della questione dello straniero nel pensiero di Derrida e del tema della tattilità nel pensiero di Husserl. Ha inoltre pubblicato *Artefatti*, dedicato alle problematiche del post-umano e, nel 2022, *Breve storia del corpo*, studio sulle variazioni del concetto di corpo nella storia del pensiero occidentale. Nel 2024 sono apparsi: *Deep o Social Ecology? Un dibattito a partire da Herbert Marcuse* e, per la collana *Integrated Science* della Springer, *The Intelligence of the Hand*, dedicato ai temi dell'AI.

ISBN 978-88-6887-322-6

DOI 10.6093/978-88-6887-322-6

ISBN 978-88-6887-322-6



9 788868 873226