BOOK SYMPOSIUM

ON ALFREDO FERRARIN'S *THE POWERS OF PURE REASON. KANT AND THE IDEA OF A COSMIC PHILOSOPHY*

Presentazione

Richiamandosi ad una nota immagine di Schiller, con *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*[1], Alfredo Ferrarin si presenta al lettore nelle vesti di un mendicante post-kantiano, in tensione tra contrastanti sentimenti di perplessità e di gratitudine, che costituiscono il motivo soggettivo della scrittura di questo libro. Prima di tutto, è il testo kantiano ad essere causa di perplessità: la *Critica della ragion pura* appare come un'opera piena di ambiguità e con qualche contraddizione; intrisa di un vocabolario impreciso; redatta in un lasso di tempo prolungato; raccontata attraverso dicotomie che rispecchiano più una scelta narrativa che vere opposizioni di contenuto. Ad aggravare una certa oscurità, accanto a parti inalterate, nella seconda edizione compaiono revisioni parziali e aggiunte, che talvolta intaccano la coerenza generale di alcune sezioni dell'opera. Inoltre, il ruolo della prima critica e l'ambito teorico della sua validità vengono progressivamente modificati con lo sviluppo del pensiero di Kant e con lo strutturarsi della definitiva configurazione triadica (ragione teoretica, pratica, Giudizio) nella quale il progetto critico kantiano è andato tramandandosi. Tuttavia, se tali difficoltà e contraddizioni traspaiono e vengono messe in luce lungo tutto il libro, Ferrarin non si affretta a dipanarle e a liberarsi della perplessità che ne deriva.

Al contrario, la sua strategia è quella di rendere il lettore accorto e di condividere le cause di questo sentimento, in tutta la loro criticità, senza così né accogliere l'invito schlegeliano al riordino del testo kantiano per renderlo comprensibile alla maniera di

[1] A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 2015, d'ora in poi indicato come *PPR*, seguito dal numero di pagina.

Lessing; né ritenere, con Hegel, che si tratti di una questione linguistica o di stile. In questo senso, dopo un primo capitolo dedicato all'architettonica e al concetto cosmico di filosofia, e un secondo riguardante il significato della sintesi a priori, i quali impostano il discorso teorico dell'intero volume, è nel terzo capitolo e nell'appendice finale, che Ferrarin affronta direttamente il tema dello sviluppo controverso e talvolta contraddittorio del pensiero kantiano. L'intento e il metodo del libro – e in particolare di questi capitoli finali - non è quindi di presentare la filosofia kantiana come scevra da contraddizioni o difficoltà: esse sono invece comprese come il segno di nuclei problematici decisivi, che non trovano sempre una soluzione definitiva.

Sorge qui, secondo Ferrarin, il secondo motivo di perplessità: anche tra i più autorevoli critici, l'atteggiamento comune è quello di non considerare le progressive sedimentazioni dello sviluppo della filosofia kantiana. Il paesaggio complessivo della filosofia kantiana nasce infatti come da un fenomeno sismico: non è che il risultato di mutamenti, di scosse e riassestamenti occorsi col passare del tempo e col mutare delle posizioni; esso può essere pienamente compreso solo andando oltre lo strato superficiale e apparentemente ben definito. È quindi un lavoro quasi 'sotterraneo' quello attraverso cui il libro di Ferrarin si prefigge di portare alla luce la *configurazione originaria* della filosofia kantiana, non argomentando però da un punto di vista storico, ma presentandosi come fenomenologia di un'unità genetica, in grado di tenere insieme il progetto critico nel suo sviluppo e nelle sue discrepanze interne.

Inoltre, egli ritiene che non di rado anche le interpretazioni più interessanti e influenti siano il luogo di una considerazione settoriale della *Critica della ragion pura,* che tende cioè a privilegiare una parte a discapito di un'altra o a prendere una parte per il tutto: è il caso della priorità interpretativa di cui sono state, per lungo tempo, oggetto l'Estetica e l'Analitica trascendentale e, di contro, dello scarso interesse nei confronti delle problematiche della Dialettica trascendentale o della Dottrina del metodo. Contro questa tendenza, *The Powers of Pure Reason* si propone di mostrare il legame vivo e dialettico che tiene insieme le parti e il tutto della prima *Critica*.

In quest'ottica, il problema non è solo la parzialità: anche una lettura lineare che non si esimesse dal confronto con ogni sezione dell'opera, ma che considerasse ciascuna sezione in maniera indipendente, non sarebbe in grado di cogliere quel nucleo genetico della filosofia critica costituito dall'*unità* della ragion pura - tema che attraversa, secondo Ferrarin, l'intera produzione critica kantiana. Come un organismo, la ragion pura è infatti il processo di assimilazione dei suoi vari momenti, coessenziali all'interno della prospettiva unitaria del suo sviluppo. Nel suo complesso, la filosofia kantiana non è così che il riflesso dello sviluppo dell'unità della ragione e deve essere, sulla base di questa, considerata come un intero: tale la tesi che sostiene l'intero volume di Ferrarin.

La *querelle* sulla 'modernità' della ragione kantiana, relativamente alla quale *The Powers of Pure Reason* si pone in discontinuità soprattutto nei confronti della letteratura contemporanea, è un altro dei temi che stanno alla base dello sviluppo del libro. Pur all'interno di un orizzonte condiviso con i filosofi dell'illuminismo, la via kantiana all'*autoaffermazione* della ragione si costituisce attraverso decisivi momenti di rottura, risultando rivoluzionaria rispetto a quella tradizione comune.

In tal modo, secondo Ferrarin, Kant mette in crisi il concetto moderno di ragione reinventandone la teleologia interna. La ragione non è uno strumento neutrale che agisce tanto più efficacemente e secondo scienza quanto più è capace di liberare il suo campo di azione da sogni metafisici e speranze illusorie. La ragione kantiana è invece compresa come un'attività di 'delimitazione dei propri scopi': come un organismo che si articola internamente secondo una legge propria e che impone a se stesso i propri scopi. La connessione delle parti di quell'organismo che è la ragione deve quindi essere pensata come orientata da fini che essa pone a se stessa.

Secondo Ferrarin, tale concetto di ragione (trattato in particolar modo nel primo capitolo) cela in sé una contraddizione tra la naturalità e la progettualità, che si esplicita in due diverse immagini che animano la filosofia kantiana: da una parte il paradigma dell'organismo, per il quale la ragione si articola e si sviluppa *naturalmente* come una forza impersonale, secondo una legge interna; dall'altra quello costruttivo dell'architetto, per cui la ragione *impone deliberatamente* a se stessa un progetto in vista del quale agi-

re. Tale doppia teleologia, dall'autore detta 'innaturale', pervade complessivamente l'attività legislativa della ragione e il suo potere sintetico di generare contenuti *a priori*, i quali sono compresi come il modo attraverso cui la ragione si estende nel mondo.

Nella prospettiva di *The Powers of Pure Reason*, l'indagine sul potere produttivo della ragione, ovvero sulla pluralità di forme attraverso cui si esplica la generazione di sintesi *a priori*, appartiene non solo alla *Critica della ragion pura* ma a ciascuna delle tre *Critiche* kantiane e riguarda la fondamentale *ambizione* della ragione di raggiungere ciò che è oltre se stessa: a questa analisi viene dedicato l'ampio secondo capitolo.

Obiettivo primario della filosofia trascendentale non sarebbe quindi quello di fondare la conoscenza empirica in base alle condizioni dell'esperienza e di fornire una confutazione dello scetticismo. La filosofia trascendentale si occupa invece, secondo l'autore, del sistema delle leggi e dei principi della ragion pura nel suo complesso, delle regole che ne definiscono l'uso sia teoretico che pratico. La ragione è, in questo senso, fondamentalmente ragione legislativa (*lawgiver*): il mondo che essa definisce tramite l'attività legislativa si configura come un *campo di azione* per la promozione dei *propri* interessi e l'attuazione dei *propri* fini. Perciò si potrebbe dire che la ragione sia prima di tutto un'unità di interessi, differenti ma interconnessi, a favore dei quali essa volge la propria attività.

A ribadire la centralità della teleologia e del carattere progettuale della ragione, la *Critica della ragion pura* viene letta a partire dalla fine, ovvero da quelle parti in cui Kant svela il piano di costruzione dell'edificio della ragion pura, a cui viene dedicato il capitolo iniziale del libro. Come istruzioni per una costruzione originale, interessi e fini indirizzano la ragione in ogni sua attività, sia teoretica che pratica; tale progettualità ha così un valore prioritario e preordinante rispetto alla produzione delle conoscenze. Alla base di questo movimento sta, secondo i termini del libro, la '*decisione*' a livello trascendentale da parte della ragione di assumere se stessa come autorità assoluta: non solo come giudice, ma anche come guida unica - ovvero come metodo - della propria produttività.

Secondo Ferrarin, risiede qui il senso dell'illuminismo kantiano, che, da una parte, si articolerebbe nel distacco da una 'debolez-

za' (secondo l'espressione di Tonelli) propria delle concezioni della ragione nell'età dell'illuminismo e, dall'altra, si differenzierebbe da una considerazione 'residuale' della filosofia, ovvero dalla prospettiva della filosofia come elaborazione di *dati* storici, linguistici, logici, naturali o culturali, rispetto ai quali essa non ha alcun potere costitutivo (una prospettiva che appartiene per lo più alla contemporaneità). La filosofia, per Kant, è così promozione dei fini della ragione, non diagnosi di situazioni storiche, né terapia, né analisi, né ermeneutica, né decostruzione; è l'istituzione di un ordine legislativo, di un mondo, che si sviluppa in uno spazio di assoluta autonomia, e non un lavoro intellettuale *post-festum* sul mondo.

Tutto ciò si condensa nell'idea di filosofia cosmica, alla quale rinvia anche il sottotitolo del libro: se la filosofia cosmica è la scienza che lega fini e conoscenze della ragione, i suoi poteri sono da essa diretti e indirizzati.

Eppure, secondo Ferrarin, una comprensione della ragione come essenzialmente produttiva e autonoma non implica alcun eccesso di *hybris* né una razionalità assoluta, ignara dei propri limiti e della propria finitudine. Il problema trascendentale della *quaestio iuris* dell'attività razionale va infatti tenuto distinto dal problema delle condizioni esterne dell'attività razionale stessa, dipendenti dalla datità. La ragione ha la capacità di delimitare in maniera indipendente il campo della propria attività, di indicare, attraverso un'indagine autoconoscitiva, le condizioni a priori per la produzione di sintesi speculative o di sintesi pratiche (l'ambito della *quaestio iuris*). Il limite della ragione non è però dovuto alla finitudine umana o all'incapacità di prescindere da contenuti sensibili dell'esperienza (come condizioni esterne) e di avventurarsi verso un mare metafisico senza sponde sensibili. In generale, Ferrarin tratta invece la questione della finitudine come un problema derivante dalla differenza tra la ragione e i suoi prodotti.

La ragione, infatti, ha sì potere su tutto ciò che spontaneamente produce, ma gli effetti della sua produzione le sfuggono, perché hanno a che fare con elementi casuali e dati che restano al di là di essa. Nella sua attività, la ragione è *per questo motivo* intaccata da una sorta di *insufficienza*; essa non può affidarsi a sé in maniera completa, né giungere ad istituire una signoria assoluta sulla totalità delle azioni umane.

Nonostante questo, anche nel tentativo di superare quello che ritiene un fraintendimento di matrice heideggeriana, Ferrarin ribadisce d'altra parte che *in sé* la ragione non ha limiti e non dipende dall'intuizione sensibile. Il riferimento all'esperienza, come limite trascendentale della conoscenza, non costituisce così per la ragione una soglia invalicabile. Al contrario, nella lettura di Ferrarin, la ragione ha una *naturale* tendenza a trascendere il limite che viene determinato a livello trascendentale dalla sua attività speculativa.

Muovendo da questa impostazione, Ferrarin interpreta il capitolo sulla Dialettica Trascendentale, del quale critica una lettura semplicemente negativa, la quale impedirebbe di cogliere che la trascendenza, non riducibile al mero errore di una ragione astraente e astratta, genera un conflitto necessario e interno alla produttività della ragione. Contrapponendosi a una tale lettura negativa, Ferrarin nota come dalla Dialettica emerga che la ragione agisce secondo principi legislativi (della natura e della libertà) tra loro alternativi e ne fa il punto di partenza per una comprensione complessiva della attività critica della ragione. Natura e libertà non sono infatti autosufficienti, ma vicendevolmente implicate, cosicché ogni attività della ragione costituisce un ponte dall'una all'altra: da una parte, non è possibile determinare in maniera coerente e conchiusa un ordine causale spazio-temporale, senza ricorrere al pensiero di un incondizionato che non trova realtà oggettiva nell'esperienza, dall'altra, la causalità secondo libertà si esercita solo nel mondo fenomenico, nonostante i suoi principi siano sovrasensibili. Da ciò deriva la necessità di pensare l'intera ragione come in se stessa antitetica: pur tendendo all'unità e presupponendola nel proprio agire, la ragione non è in grado di unificare compiutamente e una volta per tutte le legislazioni delle quali costituisce l'unica origine, essendo invece costretta a dividersi e ad operare tra due mondi legislativi eterogenei.

Un altro punto messo in evidenza nell'analisi della Dialettica trascendentale e che concorre alla rivalutazione del suo ruolo all'interno della *Critica della ragion pura*, riguarda il compito delle idee in ambito speculativo e l'identità tra fini e idee della ragione.

L'affermazione kantiana per cui le idee hanno un valore solo regolativo nei confronti dell'attività dell'intelletto non implica, in-

fatti, secondo Ferrarin, né che esse svolgano un ruolo secondario o ancillare rispetto alle categorie, né che l'attività conoscitiva nel suo complesso sia un unirsi inessenziale di elementi irrelati (intuizioni, categorie e idee): le idee sono regolative di un uso *costitutivo* dell'intelletto e ne promuovono la massima estensione possibile. Attraverso le idee, e in modo particolare attraverso l'idea di unità sistematica (o unità conforme a fini), la ragione fornisce alla facoltà conoscitiva una *presupposizione* di tipo trascendentale che consente di considerare la natura come suscettibile di essere ordinata secondo leggi universali. Ogni attività sintetica costitutiva della natura si fonda su un apparato di idee - produzione spontanea della ragione – che non ha lo scopo di determinare un campo di oggetti sovrasensibili, ma rappresenta invece un insieme di principi necessario affinché la conoscenza possa attuarsi all'interno di un orizzonte omogeneo, coerente e unitario: l'esperienza. Se quindi l'unità ispirata dalla ragione indirizza e soprintende necessariamente a ogni unificazione del molteplice, ciò è possibile tuttavia solo perché tale unità è concepita come idea, ovvero non come concetto dato e determinato, ma come direzione verso cui tendono intelletto ed esperienza, come il punto focale inattingibile della ricerca e di ogni attività razionale.

Secondo Ferrarin, questo significa anche che l'attività della ragione nel suo complesso tende verso la massima unità possibile e che la ragione si rappresenta necessariamente un fine nella forma di un'idea. Le idee infatti non sono solo un mezzo attraverso cui la ragione organizza e progetta la sua attività legislativa, ma anche lo *schema* di un fine da cui si genera e verso cui è rivolto il movimento razionale.

La costruzione di un sistema delle conoscenze razionali filosofiche è così il riflesso della natura progettuale e architettonica della ragione. L'unità sistematica è un'idea, ha cioè la forma di un'attività orientata, di un progetto; non è un punto di arrivo raggiunto una volta per tutte.

Eppure - e questo rappresenta un altro dei cardini teorici della proposta interpretativa di Ferrarin - l'esercizio dell'attività razionale, sebbene fine essenziale della ragione, ha un significato che conduce la ragione oltre se stessa. Se la completezza sistematica è il fine ideale dell'attività della ragione, Ferrarin mostra che,

per Kant, essa è tale solo se coinvolge sia l'ambito morale che quello teoretico: la ragione ha verso di essa un doppio interesse, pratico e speculativo. Nell'interpretazione fornita da *The powers of pure Reason*, infatti, l'idea che, nelle parole di Kant, 'giace nascosta' alla base dell'intero edificio della ragion pura non è quella della filosofia in senso scolastico, ovvero l'idea di un sistema delle conoscenze razionali tenuto insieme da una completezza di tipo semplicemente logico, da un legame necessario di consistenza interna del molteplice della scienza. È invece l'idea di filosofia in senso cosmico a costituire il *germe* da cui si genera il sistema della ragione.

Si tratta di una differenza fondamentale, che caratterizza il concetto di ragione e che, ancora una volta, distingue Kant dai suoi predecessori, determinando il senso dell'illuminismo kantiano. Secondo Ferrarin, alla ragione che si fa sistema non basta una conoscenza filosofica priva di riferimento ai fini essenziali e al fine ultimo della ragione. La filosofia in senso cosmico è quindi l'idea di una scienza come relazione tra conoscenze e fini razionali; essa determina l'articolazione della teleologia della ragione e istituisce una coordinazione gerarchica di fini, che distingue i fini essenziali dal fine ultimo, considerando quelli un mezzo per l'attuazione di questo (la destinazione dell'uomo, oggetto della morale). La filosofia cosmica è l'idea alla base dell'unità razionale nella misura in cui costituisce l'unificazione non delle legislazioni di natura e morale (che sono fonte, come già visto, di conflitto insanabile) ma dei fini di quelle legislazioni. Sebbene l'attività razionale sia un fine in sé, essa è subordinata teleologicamente alla destinazione dell'uomo, operante per la legittimazione della speranza del bene supremo.

Fondamentale per *The Powers of Pure Reason* è quindi in definitiva l'idea della ragione come spontaneità e autonomia, come attività pura. Il libro tende a mostrare come, in Kant, il potere produttivo della ragione sorga e si sviluppi organicamente senza alcun presupposto, senza che alcun principio esterno possa fungere da criterio per la determinazione della ragione e del suo agire. Per questo, la ragione, nel suo significato più generale, è autonomia, governo di sé, sorgente della legge costitutiva che regge ogni sua attività. La valenza di questo concetto, da Kant trattato

all'interno della *Critica della ragion pratica*, non viene infatti limitata al luogo in cui esso viene sviluppato; Ferrarin ne interpreta invece il significato come coestensivo con quello di ragione pura nella sua unità (presupposta ad ogni sua separazione interna riguardo ai domini dell'applicazione della sua legislazione), e vi fa riferimento per la comprensione di ciascuna delle tre *Critiche*.

Ciononostante, *The Powers of Pure Reason* evita ed esclude l'immagine della ragione come ipostatizzazione metafisica di un agente autonomo. Come visto, l'unità dei fini della ragione, che la filosofia in senso cosmico mette insieme e dispone secondo un ordine gerarchico, non è qualcosa da cogliere, o svelare: ciascun fine è tale come un fine da attuare, come la mera direzione dell'attività razionale. Ma non solo: in quella che viene da Ferrarin definita come *fatticità*, la ragione è sempre ragione incarnata, si presenta e si manifesta solo nella corporeità e nella passività propria della vita umana. La capacità di rendere libera la vita umana, la possibilità di scegliere l'illuminismo, è il più importante dei poteri della ragione.

(Giovanna Luciano)

AUTONOMIA, SINTESI E AUTOCONOSCENZA: CHE COS'È L'*OLTRE* DELLA RAGIONE?

di Giovanna Luciano

Ciò che risulta chiaro sin dalle prime pagine dell'introduzione di *The Powers of Pure Reason* di Alfredo Ferrarin è l'assunzione di un metodo di lettura delle tre critiche kantiane, che, in maniera inscindibile e consapevole, costituisce una precisa proposta teorica: solo tenendo insieme le tre critiche può essere ricostruita un'immagine unitaria di ciò che è la ragione kantiana.

Per l'Autore, non si tratta semplicemente di far valere un'esigenza di coerenza interna alla filosofia critica, malgrado la sua perenne messa in discussione attraverso l'esplicitazione di ambiguità, imprecisioni e ripensamenti; quanto piuttosto di riconoscere che – come quasi sempre accade, e come nel caso di Kant – il pensiero non si dà già pronto e compiuto una volta per tutte, in una monolitica fissità e indifferenza, e che ambiguità, imprecisioni e ripensamenti sono anch'esse quelle maglie con cui è intessuta la sua esposizione. Pertanto, le coordinate che permettono di muoversi all'interno del volume sono determinate dalla prospettiva genetica che *The Powers of Pure Reason* ha deciso di accogliere e senza la quale sarebbe stato difficile anche solo proporre la tesi sostenuta.

La ragione, l'esame dei suoi poteri e di ciò che si presenta come il suo agire più proprio costituiscono non solo il centro focale attorno al quale ruota il libro di Ferrarin, ma anche la chiave che permette l'accesso alla filosofia critica nel suo complesso e alla ricostruzione del suo progressivo delinearsi. Intesa come un'unità presupposta ad ogni sua possibile distinzione, la ragione è quindi il tema centrale dei tre massimi lavori kantiani. In questa sistematica rilettura, Kant cessa di essere – sia secondo quanto affermato da Hegel, sia secondo quella che l'Autore definisce la lettura standard – il filosofo della soggettività, divenendo invece fi-

losofo della ragione[1]. Seppure l'Autore conferisce ad Hegel il ruolo di capostipite di una lunga tradizione interpretativa che è deciso a contestare, è tuttavia proprio al filosofo di Stoccarda che viene riconosciuto il merito di aver fornito – suo malgrado – gli strumenti per porre in discussione quello stesso paradigma esegetico. Risulta plausibile quindi che, per la ricostruzione del pensiero di Kant quale filosofo della ragione, l'Autore si sia posto in qualche modo all'interno di coordinate teoriche di tipo hegeliano; quale sia l'effettiva misura del debito nei confronti del prezioso lascito hegeliano non viene qui però ulteriormente spiegato[2].

Tuttavia, è riguardo all'elemento di discontinuità con la razionalità moderna che l'eco del lavoro di Hegel risuona in maniera piuttosto distinta. A differenza di una concezione della ragione di tipo strumentale, dispositivo logico e di calcolo per la scienza moderna, intesa come *mathesis universalis* della natura, Ferrarin sottolinea come la ragione kantiana sia mossa da interessi e fini che motivano e orientano ogni sua attività, e che permeano quella che per la ragione è una tensione *naturale* a trascendere l'ambito dell'esperienza. Pertanto, la ragione è tutt'altro che un neutrale e indifferente insieme di forme astratte; essa è anzi paragonabile ad un organismo, ad un corpo organico autosufficiente, articolato secondo un fine interno che costituisce la forma del tutto: il principio d'ordine sistematico dell'intera attività della ragione.

Uno dei punti fondamentali dell'interpretazione di Ferrarin è che la ragione kantiana sia nel suo complesso essenzialmente autonomia; questo concetto, svincolato dal solo ambito pratico di validità, designa prima di tutto la pretesa della ragione di essere l'unica fonte della legge. La ragione richiede di essere la pietra di paragone in base alla quale giudicare la verità dei prodotti della

[1] Come Ferrarin scrive in conclusione: «Penso che Kant sia principalmente il filosofo della ragione, non della soggettività, come vuole la lettura standard e come Hegel, che d'altro canto ci fornisce gli strumenti per metterlo in discussione, per primo afferma in maniera risoluta» (*PPR*, p. 294, traduzione mia).

[2] L'Autore affida ad un più recente lavoro un confronto diretto tra la ragione kantiana ed hegeliana, fornendo inoltre i nodi teorici essenziali per comprendere il lavoro interpretativo di Hegel nei riguardi del concetto kantiano di ragione. Cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*, Carocci, Roma 2016, pp. 171-233.

sua attività; essa ammette nessun criterio empirico esterno per indicare la validità o la misura della verità dei suoi contenuti. I poteri della ragion pura, indicati fin dal titolo del volume al plurale, sono i poteri che appartengono ad una ragione intesa come potenza autarchica generatrice di legalità. Nel significato di *sintesi a priori* risiede la qualificazione di questo generale potere generativo, della specifica capacità produttiva della ragione: la ragione, scrive Ferrarin, «è il potere di esercitare la propria causalità nel mondo»; e ancora, è il potere «di andare fuori da se stessa e determinare qualcosa di reale che non era implicito o dato all'inizio» (*PPR*, p. 106). Secondo l'Autore, nonostante la peculiarità delle determinazioni assunte dal potere sintetico della ragione – sia che si tratti di sintesi speculativa sia di sintesi pratica –, sintesi designa in ogni caso nient'altro che «l'ambizione della ragione di andare al di là di se stessa» (ivi, p. 12), di istituire un 'oltre' a partire da sé, sia esso mondo naturale o intelligibile.

Il paradigma sintetico deve però essere compreso alla luce del carattere riflessivo dell'attività della ragione. La ragion pura ha a che fare solo con se stessa: è un'unità in sé conchiusa, governata da una teleologia che attraversa ogni sua attività. L'autoconoscenza della ragione è riflessione sulla propria articolazione interna; è affermazione della propria autonomia e di sé come sorgente del mondo legislativo che rende possibile. Riuscire a cogliere l'attività sintetica insieme con il carattere riflessivo della ragione fornisce il significato di quell''oltre' sé che la ragione produce *a priori*.

È questo aspetto che vorrei enfatizzare: da un lato la ragion pura si occupa solamente di se stessa, né può avere altro compito[3], dall'altro, occupandosi di se stessa, della promozione dei propri interessi e del perseguimento dei propri fini, la ragione, attraverso la sintesi, produce un contenuto (concettuale) che ha significato normativo rispetto alla propria attività. La filosofia tra-

[3] Cfr. I. Kant, *Kritik der reine Vernuft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bde. III-IV, hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften [poi] von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, G. Reimer, Berlin 1911, rist. W. De Gruyter, Berlin 1968 (trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2014²), d'ora in poi indicato secondo il convenzionale riferimento alla paginazione originale *KrV*, A = prima ed., B = seconda ed., A 680 / B 708.

scendentale, ricercando origine, principi ed estensione delle conoscenze a priori, è autoconoscenza della ragione; la determinazione dei poteri della ragione si presenta solo ad un esame autoconoscitivo, «di cui la costituzione dell'oggetto e la riflessione della ragione su di sé sono due lati speculari»[4]. È quindi la filosofia trascendentale che esplicita i poteri o le diverse sintesi della ragione, innalzando la ragione a unico giudice di quella attività di cui è l'unica fonte.

Nella *Critica della ragion pura*, la ragione dà origine *a priori* all'esperienza in generale e all'oggetto trascendentale dell'esperienza quale suo correlato. L'oggetto dei concetti dell'intelletto non è ricevuto passivamente, ma è il prodotto della spontaneità dell'attività intellettiva, la quale fa sì che i concetti dell'intelletto non siano mere forme vuote che necessitano di essere riempite dall'esterno.

In altre parole, quella intellettuale non è solo una conoscenza dalle modalità altre e ulteriori rispetto a quelle che costituiscono la conoscenza sensibile; essa acquisisce – proprio perché intelletto e sensibilità sono stati separati – un valore fondativo che, se da un lato impone alla conoscenza il riferimento ad un'esperienza possibile da essa strutturata *a priori,* e quindi stabilisce i limiti della conoscenza, dall'altro lato, alla luce della propria spontaneità, come pensiero, se ne dichiara esente.

Le categorie costituiscono il campo dell'esperienza possibile, il suo orizzonte di significato, l'oggettività di ciò che sensibilmente può darsi nell'esperienza in generale. L'oggettività non è ciò che l'intelletto deve cercare nell'esteriorità per dar concretezza ai suoi concetti; essa è invece il valore che a priori l'intelletto conferisce al riferimento all'esperienza intesa come totalità di interrela-

[4] Ferrarin scrive: «Nella conoscenza *a priori* non possiamo attribuire all'oggetto se non ciò che noi stessi vi poniamo, ciò che la ragione, "il soggetto pensante trae da se stesso" (KrV B XXIII). […] l'oggetto a cui dà luogo la sintesi non esiste prima di questa. […] E per questo la critica, che deve indagare la possibilità, i principi e l'estensione di tutte le conoscenze *a priori*, ha a che fare con l'autoconoscenza della ragione, nei suoi limiti e nei suoi poteri, in un esame di cui la costituzione dell'oggetto e la riflessione della ragione su di sé sono due lati speculari» (A. Ferrarin, *Come è possibile comprendere i giudizi sintetici* a priori*?*, in *Critica della ragione e forme dell'esperienza: studi in onore di Massimo Barale*, a cura di L. Amoroso, A. Ferrarin, C. La Rocca, ETS, Pisa 2011, p. 83).

zioni. Quando Kant parla di esperienza in senso trascendentale è a questa idea che si riferisce, non ad un indeterminato molteplice empirico che deve presentarsi dinanzi al soggetto e che possa in qualche modo essere il campo di prova *esterno* della validità dei prodotti della ragione. L'oggetto trascendentale è il concetto di un oggetto in generale attraverso il quale ogni attività di intellezione è una regola per l'attraversare (*Durchgehen*), il raccogliere (*Aufnehmen*) e il connettere (*Verbinden*) il molteplice *a priori* della sensibilità[5]. L'oggetto trascendentale pertanto diventa il modello di quella attività sintetica di unificazione che è il concepire (*Begreifen*), esso è l'«oggetto di un'intuizione sensibile in generale, che è dunque il medesimo per tutti i fenomeni»[6], attraverso cui l'intelletto può costituire una regola per la determinazione del molteplice. In tal modo le categorie istituiscono non tanto la possibilità di conoscere un oggetto ma di conoscere qualcosa *in quanto oggetto;* esse riguardano *a priori* la sua oggettività, necessaria affinché di una rapsodia di rappresentazioni si possa fare una conoscenza.

Nella sintesi speculativa, ciò che la ragione produce è una totalità interconnessa come orizzonte omogeneo a cui ogni possibile relazione appartiene. Ciò che accade è suscettibile di essere sottoposto ad una regola e non rimanda ad un'effettualità isolata che il soggetto da un lato presuppone e dall'altro constata: i fenomeni, come mere relazioni, appaiono in un contesto più originario, in un rapporto con una totalità che costituisce quel modo che il fenomeno stesso ha di essere, ovvero il modo del suo relazionale

[5] Kant scrive: «Questa operazione io la chiamo sintesi» (*KrV,* A 77 / B 102).

[6] Ivi, A 253. In A 250 - A 251, Kant scrive: «Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a un qualche oggetto mediante l'intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferirà a un qualcosa, in quanto oggetto dell'intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l'oggetto trascendentale». Nell'*Opus postumum* si legge: «La distinzione del cosiddetto oggetto in sé, in contrapposto a quello del fenomeno (*phaenomenon adversus noumenon*), non significa una cosa reale che stia di contro all'oggetto sensibile, ma, in quanto = x, solo il principio che non vi è nulla di empirico che contenga il fondamento di determinazione della possibilità dell'esperienza» (I. Kant, *Opus postumum*, in *Kants gesammelte Schriften*, bd. XXII, hrsg. von der Preussichen Akademie der Wissenschaften, G. Lehmann, Berlin 1936-38, p. 24; trad. it. *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 283-284).

manifestarsi. L'oggettività che la ragione produce è quindi, come scrive Ferrarin, nient'altro che un'anticipazione, un'anticipazione di legalità[7].

Alla luce di questa ricostruzione, mi sembra sorgano alcune questioni intorno al significato del procedere della ragione 'oltre' se stessa. Se la ragione, nella sua attività di dare legge alla natura, non produce semplicemente una legalità nel mondo, ma istituisce il mondo stesso come espressione dell'autonomia e del carattere riflessivo e autoreferenziale della ragione, in che modo e perché non si può affermare che la ragione non sia semplicemente la fonte della legalità, ma la legge stessa? In che modo cioè l'attività della ragione si distingue dai suoi prodotti? Nella determinazione dell'esperienza in generale e dell'oggetto trascendentale, in quanto la legge è propriamente il contenuto dell'esperienza e il prodotto della ragione, in che modo l'attività sintetica fa sì che la ragione vada oltre se stessa? Se con 'oltre' della ragione si intende invece la datità, in che modo la datità viene concepita come l' 'oltre' della ragione?

Un altro dei punti chiave della lettura di Ferrarin è l'importanza che la filosofia in senso cosmico assume per la teleologia interna e per il potere sintetico della ragione kantiana. Vorrei brevemente soffermarmi su questo aspetto, in modo da far emergere alcune questioni supplementari per la comprensione dell'*ambizione* della ragione di procedere 'oltre' se stessa.

Come già detto, in Kant autonomia e autoriferimento designano anche che la ragione è mossa da fini che essa stessa pone e che orientano la propria attività. Tali fini attraversano la ragione, definendo lo sviluppo sistematico della sua articolazione interna. La ragione che conosce se stessa si riconosce come un'unità di fini e interessi molteplici che spingono la ragione a trascendere l'ambito della sensibilità e la indirizzano verso l'unificazione del complesso delle sue produzioni. La completezza sistematica è il fine essenziale verso cui la ragione rivolge un doppio interesse: speculativo e pratico.

Attraverso l'esame autoconoscitivo, la ragione kantiana riporta al proprio interno, come alla sua fonte, il dissidio dialettico ge-

[7] Cfr. *PPR*, p. 122.

nerato da una trascendenza che per la ragione risulta connaturale e insopprimibile. La conoscenza di sé della ragione mostra che la ragione ha fini che vanno al di là della conoscenza. Come unità autonoma e rivolta solamente a se stessa, la ragion pura è la promozione del suo interesse verso una prospettiva non empirica, che l'intelletto non conosce, ma sulla quale riposa la stessa possibilità del suo uso empirico. È la natura architettonica e sistematica della ragione ad obbligare al superamento della natura.

La ragione autoconoscitiva e critica giunge al limite dei differenti ambiti legislativi che produce (natura e libertà); per la sua capacità di determinazione del limite essa può porsi al punto di eterogeneità, riconoscendo l'irriducibilità e la correlazione dei diversi ambiti legislativi di cui la ragione è l'unica sorgente. Per la ragione è così legittimo indirizzarsi verso entrambi questi ambiti e passare da *un modo di pensare* a un altro, come solo si struttura ogni attività unificatrice della ragione. La ricerca della completezza sistematica è quindi il fine del possesso di sé della ragione.

In questa ricerca, inoltre, la ragione fa sì che le speranze per la destinazione finale dell'uomo non siano disattese. La ragione, come unità di fini, è un'unità di tipo gerarchico: le conoscenze razionali sono mezzi per i fini essenziali della ragione, e questi, a loro volta, sono mezzi per il fine ultimo, ovvero il bene supremo che costituisce la destinazione finale dell'essere umano. Come Ferrarin scrive: «l'attività della ragione non è un scopo assoluto o finale. La ragione è subordinata alla questione della nostra destinazione finale. Essa è indirizzata al bene supremo» (*PPR*, p. 290)[8]. A questo punto, abituati all'idea di una ragione che non riconosce nessuna altra autorità se non se stessa, l'idea di una ragione *subordinata* alla destinazione finale dell'uomo potrebbe destare stupore.

A fondamento del sistema della ragione, come nucleo generativo del suo sviluppo, c'è l'idea di una filosofia come coscienza dei fini della ragione in grado di determinare la gerarchia della teleologia della ragione: la filosofia in senso cosmico. Lo sguardo della filosofia in senso cosmico è talmente ampio da riuscire a porre in relazione la ragion pura ai suoi fini e al fine ultimo. L'ampiezza di prospettiva della filosofia in senso cosmico va al di

[8] Cfr. anche ivi, p. 91.

là dello sguardo, non solo degli 'artisti della ragione', ma anche di quello che la ragione mantiene fisso su di sé, pur non essendo da questo totalmente differente, ma quasi completandolo, integrandolo di una parte che la ragione sembrava non riuscire a trarre da se stessa. Secondo Ferrarin, se, da un lato, la completezza, il privilegio della ragione di istituire un sistema di conoscenze a priori definitivo è il culmine della filosofia trascendentale, dall'altro, viene aperto un orizzonte di incompletezza, una prospettiva umana in cui all'individuo spetta il compito di scegliere di agire o meno secondo ragione.

A questo punto si pongono ulteriori questioni sul rapporto tra filosofia in senso cosmico e filosofia trascendentale. La filosofia in senso cosmico è una parte della filosofia trascendentale, una sua prosecuzione, o ciò che dà l'indirizzo e quindi predetermina la stessa filosofia trascendentale? Inoltre: perché la ragione dovrebbe essere interessata alla destinazione finale dell'uomo? È forse perché, in ultima analisi, la ragione si scopre come essenzialmente ragione umana? E cosa vuol dire in questo caso che la ragione indirizzata al bene supremo tende 'oltre' se stessa?

KANT CONTRO KANT: IL PROBLEMA DEL 'DATO'

di Guglielmo Califano

Tra gli aspetti più rilevanti di *The Powers of Pure Reason* spicca sicuramente l'approccio metodologico di Ferrarin: l'autore, infatti, non mira solamente a restituire 'ciò che ha veramente detto Kant' – se con tale espressione si intende la puntuale ricostruzione del testo –, ma offre una peculiare *riproposizione* della filosofia di Kant. Il lavoro di analisi del testo pare così essere svolto anche e soprattutto nel quadro di una prospettiva di riaffermazione di un nucleo teorico della filosofia di Kant, anche al prezzo di mettere – secondo le parole dell'autore – «Kant *contro* Kant».

In quest'ottica l'autore si muove in quella che si potrebbe definire una temporanea sospensione dei problemi sollevati dalla letteratura critica, in un vero e proprio ritorno al testo. Tale consapevole sospensione, infatti, non permette solo di mettere tra parentesi problematiche tutte interne alla bibliografia secondaria, più o meno di moda, che assumono talvolta i tratti della scolastica, ma, soprattutto, rende possibile esplicitare e superare interpretazioni ormai talmente radicate da apparire quasi naturali, liberando la lettura da quelli che si svelano come impliciti preconcetti.

Il confronto con questo Kant 'liberato' ci appare quindi sostenuto da una continua tensione tra l'identificazione di un nucleo filosofico – la ragione come attività autonoma –, e l'accuratezza filologica, la minuziosa attenzione al dettato testuale, che dà atto del carattere mai definitivo, ma sempre in elaborazione, di continua riformulazione del pensiero kantiano (sembra per questo aspetto decisiva l'impronta dei lavori di Tonelli).

Le due istanze sono però solo apparentemente in contrasto: l'incompiuta evoluzione, la provvisorietà delle conclusioni, la complessità delle contraddizioni non sono infatti semplicemente un antidoto alle piane banalizzazioni del pensiero kantiano, ma sono esse stesse la via per l'esplicitazione della persistente vitalità di un nucleo filosofico che trae forza proprio dalla propria tensione interna, per l'esplicitazione della *filosofia* di Kant, che, secondo Ferrarin, ha in

Verifiche XLVI (1), 2017, pp. 205-211.

alcune occasioni il diritto anche di contraddire la *persona* di Kant. Specularmente, solo muovendosi sul terreno per quanto possibile solido di tale filosofia, è possibile affrontare con criterio i problemi testuali, comprenderne l'origine e definire sempre più, *attraverso* di essi, l'immagine del pensiero di Kant.

L'autore, di fronte al carattere provvisorio e contrastante di numerose formulazioni kantiane, rivendica infatti tale approccio come *necessario* anche solo all'intelligenza dei testi, evitando la contrapposizione tra un pensiero saldo e compiuto e una sua manchevole esposizione.

Una simile ricostruzione, che esclude facili vie di fuga e introduce nel cuore della comprensione di Kant, credo faccia sorgere una domanda radicale, che vorrei porre preliminarmente in modo generale e, in seguito, attraverso un esempio concreto, sul rapporto tra la filosofia kantiana e la sua esposizione. Da una parte, infatti, Ferrarin mostra le ragioni per rifiutare una loro contrapposizione immediata – non basta, come pretendeva Schlegel, mettere in ordine Kant –; dall'altra, attribuisce per gran parte all'esposizione mal riuscita il proliferare di interpretazioni erronee. Tuttavia se, seguendo le indicazioni di *The Powers of Pure Reason*, l'esposizione per così dire 'inesatta' è il segno ineludibile di una tensione *interna* al pensiero kantiano, di una sua irrisolta ma immensamente produttiva contraddittorietà, non è allora proprio questa tensione interna ad avere in sé i germi di letture anche opposte tra loro? Non è in fin dei conti la stessa – *si licet* – 'dialettica irrisolta' della filosofia di Kant – intesa ormai come tutt'uno di pensiero e esposizione – a fondare la possibilità di interpretazioni divergenti e quindi anche dei molteplici, contrastanti 'kantismi'? Non si dovrebbe, dunque, al netto di incomprensioni triviali, riconoscere a questi ultimi una sostanziale legittimità e tacciarli al massimo di *parzialità* rispetto ad una fonte tanto più ricca quanto più problematica, ma comunque unica?

In quest'ottica, vorrei concentrarmi in particolare su un nesso teorico al quale l'autore dedica molte considerazioni di rilievo e che sembra intrinsecamente passibile di interpretazioni contrastanti: il nesso intuizione-datità.

Nella prospettiva sistematica che caratterizza il libro, Ferrarin chiarisce come l'attività dell'intuizione si inserisca nel più ampio

processo della sintesi a priori, interpretata come uno dei modi – se non il modo fondamentale – di esplicazione della causalità della ragione.

Egli mostra così, in primo luogo, come il concetto kantiano di intuizione capovolga deliberatamente una lunga tradizione platonico-aristotelica e poi moderna (Cartesio, Spinoza, Leibniz) per cui l'*intuitus*, secondo l'etimologia inequivocabilmente legato alla vista, è il momento sommo della comprensione (*PPR,* p. 113). Teorizzando una netta distinzione tra il dominio dell'intelletto e quello dell'intuizione, la quale diventa una attività/facoltà indipendente, Kant, invece, com'è noto, considera *cieca* l'intuizione. La cecità dell'intuizione è quindi da intendersi non in modo meramente negativo ma, anche in riferimento alla tradizione, come l'apertura di un dominio nuovo, indipendente, anche se necessariamente legato all'attività complessiva del soggetto.

Parallelamente, l'intero processo conoscitivo non si configura più come il mero processo di analisi di una datità, per il quale l'uomo avrebbe a che fare con un'entità esteriore di cui appropriarsi, ma si incentra sulla pura spontaneità conformatrice: su una attività che è *prioritaria* rispetto alla stessa contrapposizione tra *soggetto* e *oggetto*. Il paradigma della visione, pure spesso sostenuto dalla bibliografia, si rivela in questo quadro del tutto inadeguato, tanto più in considerazione del fatto che oggetto e dato devono essere distinti: il primo è sempre in una relazione, contrapposto al soggetto come ciò che viene mediato e conosciuto nell'atto conoscitivo. Il secondo invece, almeno in una prima approssimazione, è un immediato, non elaborato, non inserito nella contrapposizione tra soggetto e oggetto.

L'intuizione, apparentemente relegata in secondo piano, acquisisce così una nuova centralità: in primo luogo essa è la facoltà/attività (una alternativa sulla quale tornerò) in rapporto con il dato; in secondo luogo questo rapporto ha caratteristiche del tutto peculiari: anziché *rispecchiare* un dato, le intuizioni *danno forma al molteplice*, rendono concepibile ciò che altrimenti sarebbe del tutto inespresso nel contribuire al processo di *costituzione* (o sintesi a priori) dell'oggetto (ivi, p. 117).

Ferrarin mostra come al mutato quadro corrisponda una nuova, decisiva, concezione ontologica: il paradigma per cui la

forma, prodotta a priori nella sintesi che costituisce l'oggetto, si presenta necessariamente insieme alla materia, pur essendo distinguibile da essa[1], porta con sé una rivoluzione anche nel pensiero dell'essere. L'essere non è infatti più pensabile come una sussistenza indipendente dall'atto conoscitivo, ma è invece identificato con la forma in cui l'atto conoscitivo stesso si struttura e struttura il dato come molteplice.

Nella costituzione dell'oggetto non si ha quindi a che fare con la mera unificazione di un molteplice, ma con la produzione di forme-contenuti che scaturiscono nella intuizione e nella concettualizzazione del dato. Il riferimento di concetti logici a intuizioni pure dà luogo a categorie che rendono pensabile l'altrimenti inespresso proprio nella attiva strutturazione di un rapporto tra soggetto e oggetto (ivi, pp. 118-121).

In questa ottica, Ferrarin, dopo aver distinto tra concetti empirici (classi di individui), concetti matematici (in cui il pensiero è simultaneamente esibizione) e concetti puri (o categorie), precisa che questi ultimi non possono quindi venire intesi come l'assoluto originario o, specularmente, come il punto di arrivo di una analisi regressiva sulle facoltà umane. I concetti puri sono essi stessi il prodotto attivo, funzionale, di un'attività sintetica: consistono nel loro stesso uso e sono inconcepibili al di fuori di esso. Questa posizione non deve essere però confusa con una forma di innatismo: se è pur vero che l'intelletto contiene concetti puri a priori, essi sorgono in occasione dell'esperienza come unità direttive dei concetti empirici.

È tuttavia a questo punto degno di nota che, nel presentarsi unitario di soggetto conoscente e oggetto conosciuto – un presentarsi guidato in ultima analisi dalla ragione – rimanga tuttavia un importante residuo di ulteriorità rispetto all'attività sintetica formatrice: la sintesi agisce su (in occasione di) un imprescindibile elemento di datità, da essa indipendente e ad essa necessario proprio in quanto irrelato, ineffabile.

[1] Del tutto specularmente a quanto avviene per l'oggetto, il soggetto non deve essere inteso come una datità precostituita e presupposta rispetto all'attività della ragione, ma esattamente come uno dei poli scaturiti dall'attività stessa (dall'atto conoscitivo in questo caso).

Se Ferrarin mostra come in Kant non si debbano confondere passività e recettività e come la seconda, propria della nostra sensibilità, implichi sempre un momento attivo di formazione dell'oggetto, senza il quale il dato resta muto, è comunque nell'operare su una datità, solitamente, ma non aproblematicamente e inequivocabilmente, compresa come molteplicità empirica, che si svolge l'attività della sintesi.

Proprio questo residuo di datità, che sembra ripercuotersi in vario modo sia come una esteriorità rispetto all'attività sintetica, sia al suo stesso interno, suscita una serie di questioni che vorrei sollevare, sempre tenendo sullo sfondo la domanda iniziale.

Innanzitutto: il *dato* è identificabile con l'*empirico* ed è quindi comprensibile anch'esso come un risultato dell'attività strutturante della ragione o rimane invece una dimensione completamente irrelata, prioritaria rispetto alla posizione di soggetto e oggetto? Per certi versi pare che la soluzione kantiana sia la prima: le forme pure si contrappongono alla materia empirica e possono essere identificate per sottrazione da essa; il sentimento estetico è contrapposto al piacere sensibile, etc. Inoltre, sembra che, di fronte al generale smantellamento, o comunque alla radicale messa in discussione, delle (pretese) dicotomie della filosofia kantiana (soggetto-mondo, ragione teoretica-pratica, giudizi costitutivi e riflettenti, attività e riflessione) operato con successo dal libro, la distinzione puro-empirico rimanga un saldo fondamento per comprendere l'attività sintetica della ragione[2].

D'altra parte, in varie occasioni, la ricostruzione di Ferrarin sottolinea come vi sia spazio in Kant per la comprensione dell'empirico e della molteplicità come concetti derivati, lasciando quindi intendere come la dimensione del dato sussista come una condizione prioritaria ulteriore, come un elemento sempre e comunque presupposto da ogni attività. In questo senso «a priori and empirical occur together. They are different ways of access to what presents itself as a unity»: questo signifi-

[2] Noto per inciso che l'autore mostra come, proprio nel criticare la semplicità immediata della dicotomia tra puro ed empirico nella filosofia precedente, Kant si appelli alla distinzione tra intuizione pura e intuizione empirica (ivi, pp. 196-197).

ca forse che dato e empirico sono distinguibili in modo analogo a puro e a priori? (ivi, p. 172).

In secondo luogo: come definire l'intuizione pura? É un'attività o una facoltà? Ferrarin chiarisce al di là di ogni ragionevole dubbio come l'intuizione pura kantiana non sia in nessun modo identificabile con una considerazione estrinseca su un oggetto presupposto. Al contrario, pur presentandosi insieme alla percezione, l'intuizione ne è indipendente e può esserne isolata (ivi, p. 184). Essa ha così una priorità logico-trascendentale rispetto al dato e rispetto alla percezione. Deve essere infatti intesa come l'attività formale, non concettuale, di ordinare il molteplice intuitivo nel ricevere il dato (ivi, p. 198).

Questa definizione di intuizione come attività sembra però necessariamente andare di pari passo con il paradossale collasso del suo legame col dato. Apprendiamo così, in primo luogo, che, nell'intuizione, singolare (forma pura) e plurale (intuizioni empiriche) sono indistinguibili (ivi, p. 203); quindi, in secondo luogo, che Kant stesso sembra negli anni '90 aprire la strada a un idealismo di stampo hegeliano in cui la *Zusammensetzung* è l'unico a priori e l'appercezione originale – l'intuizione ridotta ad appendice dipendente dal processo intellettuale – crea autonomamente gli oggetti; e non è forse un caso che Ferrarin a p. 255, trattando della ragione, sostenga che la sussistente indipendenza del dato sia fondamentale per tenere distinti Kant e Hegel.

In questo senso, la concezione dell'intuizione come attività, che abbiamo visto essere necessaria per non presupporre soggetto e oggetto come poli fissi e contrapposti del conoscere, sembra condurre Kant al superamento – o alla soppressione – dell'intuizione stessa, a cui viene negata l'indipendenza dal concettualizzare dell'intelletto. Parallelamente, il rapporto con il dato, di cui si farebbe carico la sola sensibilità, pare rimanere una questione aperta.

In modo del tutto speculare, sembra possibile, sempre a partire da Kant, una comprensione che nel lessico di *The Powers of Pure Reason* si definirebbe forse positivista e che si puntellerebbe su una e vera e propria antropologia. Mi riferisco, in primo luogo, alle varie espressioni per cui l'intuizione si presenta a sua volta come un dato (o una forma innata), le quali lasciano intendere

una necessaria contiguità tra la *facoltà* dell'intuizione e una soggettività specificamente umana, naturalmente costituita come tale. La forma pura è così, indipendentemente e prioritariamente rispetto alla materia, *data* solo per se stessa (ivi, p. 117), analogamente, ad esempio, «there is in us an a priori *ground* to intuit in space and time that is an inborn capacity» – *ground* poi identificato con lo spazio (ivi, p. 180, spaziatura mia). Ma non solo: pure nella priorità che spetta all'attività sintetica, sembra che l'atto conoscitivo si strutturi inevitabilmente in facoltà, ovvero in processualità in sé conchiuse che si muovono sempre secondo leggi codificate, difficilmente distinguibili da leggi naturali. Una ambiguità che si riflette nella possibilità di una doppia trattazione del soggetto conoscente, nella filosofia trascendentale e nell'antropologia.

Le forme pure dell'intuizione sembrano quindi emblematicamente condensare un doppio, contraddittorio carattere degli atti di strutturazione e conoscenza del mondo: da una parte, ogni determinazione spazio-temporale presuppone un libero processo attivo che, proprio attraverso tale determinazione, si dà forma e si rende intelligibile come rapporto tra un soggetto e il mondo intuito; dall'altra, che questo processo abbia luogo proprio in uno spazio-tempo con le caratteristiche peculiari ad un soggetto umano sembra essere una forma di datità naturale non ulteriormente indagabile.

Quale che sia la risposta a tali questioni, il loro stesso insorgere sembra testimoniare della persistente e inesausta vitalità di un pensiero intrinsecamente denso di nuove possibilità, che si nutre della sua stessa tensione interna, che si alimenta dei propri paradossi e viene tanto più avvicinato quanto meno viene chiuso in pacifiche schematizzazioni: sia alla vitalità del kantismo sia al nostro avvicinamento al suo nucleo speculativo, *The Powers of Pure Reason* contribuisce senza dubbio.

A PRIORI.
NOTE PER UN CONFRONTO TRA KANT E HEGEL

di Federico Orsini

Nel secondo capitolo di *The Powers of Pure Reason*, intitolato «A Priori Synthesis», Ferrarin argomenta a favore di una tesi specifica circa il significato dell'«a priori» nella filosofia di Kant:

> La tesi che voglio difendere è che non abbiamo forme a priori che non siano la produzione di una sintesi pura spontanea. L'a priori non identifica forme date ma è usato per distinguere dalla recettività coinvolta nella percezione e nell'apprensione empirica il tipo di attività che effettuiamo quando costruiamo e apprendiamo forme matematiche, quando percepiamo fenomeni, quando intuiamo lo spazio occupato da questo tavolo, quando schematizziamo le categorie, quando agiamo in modo libero, quando produciamo forme-contenuto razionali. L'a priori è quel costituente della nostra esperienza che non può derivare dall'esperienza, cioè, la nostra attività costitutiva. L'a priori è l'a priori *dell'empirico* (*PPR*, p. 179)[1].

Sebbene la formulazione proposta possa sembrare, a prima vista, come la semplice conferma di una *standard view*, secondo cui l'a priori è il carattere formale del complesso di condizioni non empiriche dell'esperienza (cioè, come si suol dire, indipendenti dall'esperienza), in realtà essa è la cristallizzazione di una vasta, complessa e originale ricostruzione del concetto kantiano di razionalità, il cui fulcro, riposto, sin dal primo capitolo, nell'agire conforme a scopo, viene messo alla prova, nel corso dell'amplissimo secondo capitolo, attraverso la scrupolosa interrogazione sul significato della sintesi a priori. All'interno di tale ricostruzione, nozioni che la storiografia filosofica tende a renderci familiari, come quella di 'forma' o di 'indipendenza' dall'esperienza, divengono motivo di un salutare stupore e, per questo, vanno incontro a una radicale messa in questione. Proprio nella problematizzazione di

[1] Le traduzioni da *PPR* contenute nel presente contributo sono mie.

Verifiche XLVI (1), 2017, pp. 213-225.

tutte le componenti e delle varie presupposizioni di quella che l'autore chiama *standard reading*, che tende ad attribuire premesse mentaliste all'idealismo di Kant e a fare del problema dello scetticismo (o meglio, della risposta a Hume) il problema epistemologico che sta al centro degli argomenti trascendentali della critica, consiste la maggiore originalità del contributo di Ferrarin.

Se analizziamo l'interpretazione dell'a priori sopra riferita, ci accorgiamo che essa è ben più di una semplice tesi, nella misura in cui ciò che vi si trova articolato è, visto da vicino, un insieme fittamente connesso di perlomeno quattro punti, che devono essere intesi come altrettanti inviti alla problematizzazione: primo, 'a priori' vale sempre come qualificazione di una sintesi; secondo, la sintesi non è la composizione estrinseca di termini già preesistenti, ma sempre l'attività di una certa forma che sta in una certa correlazione con la materia e in una relazione genetica con il proprio rispettivo contenuto, ragione per la quale l'autore conia il termine composto 'forma-contenuto'; terzo, la forma è certamente la manifestazione di una ragione unica, ma ciò non toglie che essa si declini e si dica in molti sensi, a seconda del tipo di attività (intuitiva o concettuale, speculativa o pratica, discorsiva o costruttiva) in cui 'noi', vale a dire gli esseri umani individuali che decidono di fare della ragione la guida effettiva della propria esistenza, di volta in volta siamo impegnati; quarto, la 'condizione' che costituisce e, in questo senso, rende possibile l'esperienza, è, come ben sa l'autore, che, sotto questo aspetto, fa tesoro del fatto di essere un attento lettore non solo di Kant, ma anche della *Logica* di Hegel, un concetto di relazione («l'a priori *dell'empirico*»), il che significa, come è osservato acutamente in un altro luogo del secondo capitolo, che una condizione di possibilità «consiste interamente di (non ha davvero nessuna realtà indipendente da) ciò che essa condiziona e rende possibile» (*PPR*, p. 123).

Ciascuno di questi punti, con eccezione della questione del 'noi' coinvolto nella produzione di forme-contenuti[2], e partico-

[2] Tale questione, spesso fatta passare sotto il banco e usata irriflessivamente quando si tratta di commentare i testi di Kant, oppure attribuita esclusivamente alla nozione hegeliana di spirito, viene svolta esplicitamente nel capitolo 3, dove l'autore, sfidando e, in qualche modo, riformulando l'identificazione fichtia-

larmente ciascun tipo di sintesi a priori trattato nelle tre *Critiche* (la sintesi speculativa della deduzione trascendentale, la sintesi della ragione pura pratica, la sintesi della costruzione a priori della matematica, la sintesi del giudizio di gusto), riceve un trattamento approfondito nel corso della parte del capitolo che culmina nella delucidazione del significato dell'a priori.

Di grande rilevanza teorica e finezza ermeneutica risultano essere: la distinzione tra produttività della ragione e creazione quasi-divina di oggetti dal nulla, la peculiarità della visione kantiana delle forme-contenuto rispetto alla visione empirista delle forme come recipienti inerti e atomici in attesa di essere riempiti da una qualche materia bruta proveniente da fuori, la rottura della nozione kantiana di forma con un'intera tradizione basata sull'analogia tra visione e conoscenza in quanto trasmissione di forme dalle cose all'anima (o, in epoca moderna, alla mente). Estremamente dettagliata e innovativa è la ricostruzione della filosofia della matematica di Kant, dalla quale risulta che il modello della conoscenza matematica si dimostra imprescindibile per un esame contrastivo delle somiglianze e delle differenze rispetto alla conoscenza trascendentale, simultaneamente analitica e sintetica[3], della filosofia e per un trattamento differenziato della genesi dei concetti puri, dei concetti matematici e dei concetti empirici. La parte del secondo capitolo che fa seguito al chiarimento dell'a priori introduce l'importante distinzione tra *conoscenza dell'oggettività* (cioè l'universalità e necessità dei giudizi sintetici a priori mediante i quali il filosofo legifera sul sistema formale della natura) e *conoscenza oggettiva* (la validità universale e necessaria di un giudizio

na e hegeliana della ragione kantiana con la soggettività, si occupa di mostrare la differenza e, simultaneamente, la relazione tra la ragione come attività impersonale che costituisce un fine in sé e la ragione come sintesi incarnata nelle operazioni di individui empirici che scelgono di promuovere fini razionali. In questa differenza, per l'autore, sarebbe in gioco la tensione tra il lato organico e il lato costruttivista della ragione, il primo affidato alla metafora del seme, il secondo alla metafora architettonica.

[3] La conclusione dell'autore è che la 'Disciplina' nel 'Metodo' della *Critica della ragion pura* mantiene irrisolta la tensione inerente alla relazione tra sintesi e analisi nella filosofia, intesa come metodo discorsivo della metafisica. Cfr. *PPR*, pp. 144-150.

empirico su uno stato di cose del tipo 'ieri ha piovuto'). Infine, dopo aver proposto un'ipotesi circa la controversa questione della sostenibilità della differenza tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza[4], l'autore si sofferma sulla frontiera antepredicativa dell'esperienza, articolando due casi di studio sulla consistenza oggettiva della conoscenza intuitiva, considerata nella sua indipendenza dall'apporto di concetti (ora puri, ora empirici).

Dal momento che ritengo sostanzialmente corretta ed esaustiva la discussione dell'a priori in Kant, non ho obiezioni da avanzare in merito ai punti finora considerati né ho riserve su aspetti complessi su cui l'autore avrebbe sorvolato o che avrebbe tentato di semplificare con formule frettolose.

Vorrei piuttosto spostare la discussione sul piano del confronto tra Kant e Hegel. Il secondo propone una decostruzione e, al tempo stesso, una ricostruzione della dicotomia a priori/a posteriori sulla base di una specifica interpretazione sia del *nous* di Aristotele[5] sia della sintesi a priori della prima *Critica*, inaugurata, quest'ultima, già a partire dal saggio *Fede e sapere* (1802)[6].

[4] Cfr. ivi, pp. 185-196. L'ipotesi dell'autore è che la filosofia trascendentale deve ammettere il giudizio di percezione come un giudizio che varia modalmente un giudizio di esperienza tipicamente assertorio, nella misura in cui il primo si astiene dal determinare il suo oggetto mediante una categoria. Il giudizio di percezione si forma «quando ritiro deliberatamente dal mio giudizio la sua naturale pretesa alla validità oggettiva e mi attengo al percetto e lo considero indipendente e, di fatto, antecedente al concetto puro. Sospendo il giudizio (oggettivo) sul percetto nella misura in cui non lo riconduco al concetto puro. La sospensione è revocata quando riconduco il percetto al concetto puro (il che può anche non avvenire mai)» (ivi, p. 193).

[5] Lo stesso Ferrarin è lo studioso che ha fornito il contributo più autorevole sull'appropriazione hegeliana del *nous* di Aristotele, mettendo in luce soprattutto lo spostamento di significato, per non dire la distorsione, attraverso cui Hegel fa passare la nozione aristotelica di *nous* passivo. Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 308-325.

[6] Come è noto, l'interpretazione di Kant in *Fede e sapere* culmina in una specifica riformulazione del problema di come siano possibili giudizi sintetici a priori: «Questo problema non esprime se non l'idea che, nel giudizio sintetico, soggetto e predicato, l'uno particolare, l'altro universale, il primo nella forma dell'essere, il secondo nella forma del pensare – che questo eterogeneo è nello stesso tempo a priori, cioè assolutamente identico. La ragione soltanto rappresenta la possibilità di questo porre, ed essa nient'altro è che questa identità di

Nel secondo capitolo del suo libro su Kant, Ferrarin chiama in causa Hegel solo in tre occasioni distinte: (i) per criticare l'equivoco della sua interpretazione della sintesi pratica, ridotta all'applicazione del principio di non contraddizione alla materia data delle massime[7]; (ii) per segnalare, in nota, che Hegel appartiene al novero di coloro che hanno ignorato la filosofia della matematica di Kant (e quindi, implicitamente, il suo ruolo cruciale di modello per la comprensione della sintesi a priori della filosofia trascendentale)[8]; (iii) per confermare il riconoscimento kantiano dei limiti dell'esposizione dicotomica della sensibilità e dell'intelletto, con la precauzione di non confondere, come invece avrebbe fatto Hegel, il difetto nell'esposizione con il significato unitario della filosofia critica[9].

tale eterogeneo» (cfr. G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 139). Questo testo è stato oggetto di molti commentari e di svariate controversie relative al modo estrinseco con cui Hegel interpreta: (i) soggetto e predicato, (ii) la loro identità, (iii) il ruolo dell'immaginazione produttiva nell'unificazione di determinazioni concettuali e di determinazioni intuitive. Si vedano specialmente: K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, Bouvier Verlag, Bonn 1984², pp. 109-120; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1986, pp. 199-200; R.B. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 80-86; B. Longuenesse, *Point of View of Man or Knowledge of God*, in *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, ed. by S. Sedgwick, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 253-282. Sul carattere di novità della ragione hegeliana rispetto alla ragione kantiana nello Hegel del sistema maturo, letto in continuità con le critiche a Kant del periodo jenese, Ferrarin si sofferma ampiamente nel suo ultimo libro su Hegel: A. Ferrarin, *Il pensare e l'io*, Carocci, Roma 2016, in part. pp. 213-231.

[7] Cfr. *PPR*, pp. 134-135: «Ciò che Hegel non vede è che la forma, in quanto accordo della volontà con se stessa, genera il contenuto. Lo genera e non lo trova, ossia non lo presuppone, perché la ragione ha il potere di trascendere se stessa e di produrre un mondo mediante la sua legislazione» (ivi, p. 135); «Poiché Hegel perde di vista la forma-contenuto, egli non identifica correttamente nemmeno l'"empirico'. Ciò che rimane esterno e indifferente alla forma-contenuto che unicamente conta è la materia, non il contenuto» (*ibid.*).

[8] Cfr. ivi, p. 153 n. 49.

[9] Cfr. ivi, p. 202 n. 27. Un giudizio più equanime su Hegel dovrebbe riconoscere che quest'ultimo, a più riprese, distingue il lato difettoso dell'esposizione della filosofia kantiana (specialmente quella delle antinomie o della sintesi a priori) dall'idea speculativa in essa contenuta. Tuttavia, anche in questo caso, si

In base a queste osservazioni, si sarebbe tentati di credere che Hegel fraintenda l'a priori kantiano perché semplicemente non comprende che l'a priori è anzitutto una sintesi a priori e «[c]ome tale, è una forza, non un'astrazione. È una conoscenza (*e* un impulso), non una mera condizione» (*PPR*, p. 134).

Eppure, nel paragrafo dedicato specificamente all'a priori, Ferrarin non sembra volersi lasciar prendere da questa tentazione e si astiene dal nominare Hegel come rappresentante di una lettura scorretta dell'a priori. Tuttavia, il semplice fatto che l'autore abbia una tesi da difendere sull'a priori implica che essa può affermarsi solo a patto di confrontarsi con una o più tesi concorrenti sull'a priori kantiano, tesi che l'autore esplicitamente discute e rigetta. Vediamole più da vicino, tenendo in mente la questione implicita intorno alla possibile posizione di Hegel.

La prima posizione scorretta sull'a priori è chiamata « visione della dotazione soggettiva (*subjective endowment view*)» (ivi, pp. 174-176), secondo cui la ragione è immediatamente soggettività, coscienza, di modo che le sue forme, benché non si riducano alle regolarità associazionali dell'abitudine individuate dagli empiristi o alle idee innate di Cartesio o di Leibniz, rimarrebbero pur sempre principi astratti, tavole fisse, caselle vuote, contenitori inerti e solo soggettivi, i quali resterebbero in attesa di essere riempiti da contenuti provenienti dal pulviscolo del molteplice, dall'afflusso caotico dei fatti dell'esperienza. Per ciascuna posizione, l'autore individua un esponente di spicco nella storia della filosofia. Nel caso della visione soggettivista dell'a priori, il bersaglio polemico associato è soprattutto Husserl[10], il quale avrebbe finito col leggere l'a priori kantiano come l'insieme delle facoltà di cui gli esseri umani

deve anche riconoscere che tale 'idea' o principio, di fatto, coincide con l'idealismo assoluto, il che finisce con l'urtare la sensibilità ermeneutica attenta più alle differenze che alle (apparenti) continuità, dal momento che l'appropriazione hegeliana della sintesi a priori dimostra di essere molto più che una semplice critica interna delle tensioni o incoerenze della filosofia di Kant.

[10] L'autore nomina anzitutto lo storico della filosofia Abbagnano, autore della voce 'a priori' nel *Dizionario di filosofia* (UTET, Torino 1971), come esponente della visione della 'dotazione soggettiva', ma, per limiti di spazio, mi atterrò solo alla critica a Husserl.

sarebbero naturalmente provvisti, fraintendendo così Kant, per averlo preso come un filosofo che cerca anzitutto di rispondere allo scetticismo epistemologico di Hume. Una variante di questa visione è la lettura di Karl Popper e di Konrad Lorenz, i quali fanno dell'a priori uno schema innato di risposte all'ambiente, schema filogeneticamente inscritto nella mente umana attraverso il corso dell'evoluzione. In entrambi i casi, l'autore ha buon gioco a mostrare sia i presupposti sia i risultati antikantiani delle due visioni.

La seconda posizione scorretta è, a ben vedere, una sottile radicalizzazione della prima. Per denominarla, l'autore ricorre alla formula «visione della dotazione soggettiva previa (*subjective prior endowment view*)» (ivi, pp. 176-184), la quale veicola la convinzione per cui l'a priori non è il lato complementare della conoscenza empirica, ma piuttosto una proiezione anticipata, una precomprensione che, ponendo il pensiero al servizio dell'intuizione pura del tempo, renderebbe possibile l'apprensione nell'esperienza. In breve, l'a priori significa la precedenza temporale delle forme dell'intuizione rispetto all'apprensione di oggetti mediata dall'applicazione delle categorie dell'intelletto e dalla formulazione di giudizi di esperienza. In questo caso, la figura con cui l'autore si confronta è Heidegger, il quale, benché abbia il merito di non incorrere nel soggettivismo dell'interpretazione husserliana[11], perderebbe di vista aspetti cruciali della posizione di Kant: (i) la correlazione o complementarità di a priori e a posteriori (nel senso specifico che l'intuizione pura o a priori e l'intuizione empirica dei fenomeni si danno allo stesso tempo); (ii) la sottomissione dell'apprensione intuitiva degli oggetti alla loro categorizzazione da parte dell'intelletto; (iii) il fatto che l'intuizione a priori, lungi dall'essere un atto anticipatore rispetto all'esperienza, è il risultato di un processo di progressiva separazione ed omissione dell'elemento prettamente empirico nell'esperienza.

[11] Cfr. *PPR*, p.176: «Tuttavia, Heidegger differisce dalle due visioni precedenti [le due letture equivocate di Abbagnano e di Husserl] nella misura in cui egli enfatizza che le forme a priori non sono forme astratte e inerti di cui siamo dotati ma piuttosto [...] forme 'possibilitanti'».

Nello smontare, con successo, la «visione della dotazione soggettiva previa», un modello ideale a cui, a mio parere, risulta difficile ricondurre un filosofo come Heidegger, così esplicito nel denunciare l'effetto di oscuramento filosofico indotto dall'assunzione previa della coppia concettuale soggettivo-oggettivo, Ferrarin intraprende un lungo, denso e documentato ragionamento, volto a distinguere la «visione della dotazione soggettiva previa», ridotta a una radicalizzazione insostenibile della «visione della dotazione soggettiva», dalla tesi della 'precedenza temporale' dell'a priori, tesi che l'autore vuole, in qualche misura, circoscrivere e difendere. Qui si richiede molta attenzione ai dettagli del ragionamento, perché, a una lettura superficiale, si può facilmente addebitare all'autore una posizione indecisa o confusa, per la quale l'autore sembra adottare e, al tempo stesso, respingere la comprensione temporale dell'a priori. Al centro di questo ragionamento si trova la tesi sull'a priori citata all'inizio del presente articolo. L'enfasi sulla plurivocità (ma non omonimia) dell'espressione a priori è motivata dalla necessità di argomentare a favore della diversa maniera in cui le intuizioni pure e i concetti puri 'rendono possibile' l'esperienza. Ridotto all'essenziale, l'argomento è che l'anteriorità temporale differisce dalla visione della «dotazione soggettiva previa» perché non si tratta di affermare la presenza di forme che giacciono già da sempre nella mente (impiantate o meno da qualcuno), ma di vedere all'opera una sintesi a priori, cioè una produzione libera di forme-contenuti che 'precedono' l'incontro con gli oggetti nel senso che rendono possibile la forma dell'oggettività[12]. Tuttavia, proprio l'analisi della forma dell'intuizione spinge l'autore a enfatizzare la connotazione temporale del 'precedere'.

[12] Un argomento associato alla critica del peccato di inerzia che verrebbe commesso dalla visione della «dotazione soggettiva previa» è la critica al discorso kantiano sullo schematismo dei concetti empirici. Invitando a non prendere in parola il famigerato esempio kantiano dello schema del cane, l'autore mostra che la visione della «dotazione soggettiva previa» implica una confusione tra lo schematismo dei concetti puri e quello dei concetti empirici, confusione che genera, come sua conseguenza insostenibile, l'ipotesi di una mente finita sovrappopolata di cognizioni inconsapevoli di tutti gli oggetti empirici, al modo di una caricatura dell'onniscienza divina.

Gli snodi cruciali di questa analisi sono, a mio avviso, due. Primo, la distinzione tra 'precedere' nel senso di anteriorità temporale (il che vuol dire che *io*, soggetto razionale umano, posso conoscere in anticipo la forma di ciò di cui *farò* esperienza nell'apprensione empirica), per la quale 'a priori' vale come un avverbio temporale da collegare all'intuizione pura, e 'precedere' nel senso di presupposizione trascendentale dei concetti puri, di per sé indifferenti alla connotazione temporale[13]. Secondo, l'intuizione pura o forma dell'intuizione (che è a priori), anche se è data insieme a o in occasione della intuizione empirica o della percezione, è indipendente da quest'ultima, sta «su un altro piano» (*PPR*, p. 184) rispetto ad essa, vale a dire, sta sul piano della forma-contenuto, mentre l'intuizione empirica, presa astrattamente, sta sul piano della materia.

Queste distinzioni permettono di comprendere la conclusione apparentemente paradossale per cui l'intuizione pura gode di una anteriorità temporale rispetto all'apprensione empirica ma, al tempo stesso, è il risultato di un processo di isolamento progressivo a partire dal materiale dell'intuizione empirica, che, dunque, deve darsi già prima o, per lo meno, simultaneamente all'intuizione pura. Lo scioglimento del paradosso è che l'intuizione pura è «data con» la percezione, «ma *può anche*[14] essere isolata (in matematica o quando astraggo dalla materia) e conosciuta in quanto è immaginata»[15], cioè, può essere il *prodotto* della sintesi figurata che permette di applicare la matematica

[13] Cfr. *PPR*, pp. 183, 186. L'autore ammette di non essere sicuro che la distinzione kantiana tra *vorausgehen* (precedere) e *Voraussetzung* (presupposizione), presente nel passaggio di *KrV* A 93-94/B 125-26, sia intenzionale e possa configurare un uso canonico. Inoltre, l'autore è evidentemente convinto che la dualità in questione debba essere intesa come una differenza di sfumature dell'a priori, non come una dualità di significati del medesimo (ivi, p. 179).

[14] Questa possibilità implica che non c'è incompatibilità necessaria tra la tesi che sostiene la correlazione logica (cfr. ivi, p. 175, 179) e la simultaneità (cfr. ivi, p. 182, 184) tra a priori e a posteriori e la tesi di un certo tipo di anteriorità temporale dell'uno sull'altro.

[15] Ivi, p. 184; il corsivo è una mia aggiunta.

all'esperienza[16]. Solo la costruzione matematica o l'astrazione (legata circolarmente alla riflessione, logica o trascendentale)[17] possono motivare l'insistenza di Kant sul fatto che *io* posso conoscere a priori, consciamente e prima dell'esperienza fattuale, «la forma di ciò di cui *farò* esperienza (non soltanto di ciò di cui faccio esperienza)» (ivi, p. 184), senza per questo cadere nell'interpretazione della precedenza temporale come *dotazione* o mero possesso previo di forme.

Alla base di questa articolata difesa dell'a priori nel senso dell'anteriorità temporale sta un presupposto che l'autore esplorerà più a fondo solo nel capitolo 3, vale a dire la necessità, per la ragione, di esercitare la sua efficacia incarnandosi in un io finito (considerato, a seconda dei contesti, nell'accezione di appercezione trascendentale o in quella di coscienza empirica), cioè agendo sulla base corporea e attraverso la coordinazione della molteplicità di funzioni di un individuo razionale finito. Proprio al corpo, in quanto fondamento preintellettuale dell'orientamento spaziale, l'autore rinvia quando si tratta di spiegare la peculiarità delle relazioni intuitive rispetto a quelle concettuali e la differenza tra recettività e spontaneità[18].

[16] Sulle ragioni per cui la matematica funziona, per Kant, come modello per la conoscenza secondo costruzione di concetti e, al tempo stesso, per l'apprensione empirica dei fenomeni, si vedano specialmente: ivi, p. 148, 171.

[17] Sul ruolo di spicco della riflessione, la cui importanza è, purtroppo, inversamente proporzionale allo spazio di approfondimento dedicatole dallo stesso Kant, si vedano soprattutto: ivi, p. 165 n. 71; p. 168 n. 75.

[18] Cfr. ivi, p. 180: «Ma c'è in noi un fondamento a priori per intuire nello spazio e nel tempo che è una capacità innata; questo fondamento a priori è ben diverso dai concetti puri, dalle rappresentazioni spaziali determinate e da tutte le intuizioni pure, le quali sono il risultato di un'attività acquisitiva originaria»; «[l]'attività di acquisire rappresentazioni, a sua volta, è ciò che facciamo con questa disposizione naturale, innata» che è la capacità (spontanea ma preconcettuale) di orientarsi nello spazio. A mio parere, qui a priori assume un significato antropologico, addirittura di un innatismo situato al di qua della distinzione tra intuizioni pure e concetti puri, un significato che non sembra, di per sé, avere molto a che spartire con l'a priori epigenetico della filosofia trascendentale. Passaggi come quelli citati dovrebbero essere compresi alla luce di ciò che l'autore osserva, nell'Introduzione, circa il risveglio della ragione o, nella Conclusione, circa la fatticità della ragione. Nel complesso, pe-

Solamente di passaggio, in una nota in buona parte estranea al corso dell'analisi dell'interpretazione kantiana di Heidegger, l'autore distingue una terza lettura equivocata dell'a priori, quella di Fichte, che «interpreta a priori e a posteriori come i due punti di vista (filosofia e senso comune) sul medesimo fenomeno» (ivi, p. 177, n. 93), cioè come due modi contrapposti di considerare l'esperienza della coscienza finita.

Ritornando al motivo del confronto tra Kant e Hegel, sorge la necessità di sciogliere alcuni nodi. Non mi concentrerò su temi specifici evocati dall'autore nel secondo capitolo, cioè la questione classica della sintesi della ragion pratica o la questione, assai meno dibattuta, se Hegel ignori o critichi (ancorché da una prospettiva non più interna a Kant) il trattamento kantiano della sintesi nella costruzione matematica. Ciascuno dei due richiederebbe un saggio a sé stante. Vorrei piuttosto limitarmi a formulare questioni di carattere più generale. Considerato che, nel terzo capitolo, Hegel è dichiarato essere, insieme a Fichte, il padre famigerato dell'identificazione di sintesi a priori e soggettività[19], come si colloca Hegel entro la mappa delle letture distorte dell'a priori? Perché Hegel non viene nominato dall'autore come l'esponente di spicco di almeno una di esse? Forse perché egli condividerebbe tacitamente la lettura di Fichte o perché in realtà la sua posizione è diversa da quella di ogni altro e sta al di fuori della mappa delle letture considerate finora?

Nel suo libro *Hegel and Aristotle*, l'autore mostra una forte riserva circa l'uso stesso della distinzione tra 'a priori' e 'a posterio-

rò, l'approfondimento della relazione tra antropologia e filosofia trascendentale di Kant rimane al di fuori dell'obiettivo del libro di Ferrarin.

[19] Considerata la plurivocità del termine 'soggettività' in Hegel, la detta identificazione richiederebbe una maggiore qualificazione. Se per soggettività si intende il punto di vista della coscienza umana finita, la sintesi a priori deve marcare il toglimento proprio di tale punto di vista. L'identificazione di ragione e soggettività si regge, in Hegel, su una comprensione non primariamente coscienziale della soggettività e, simultaneamente, su una sostanzialità quasi-spinoziana della ragione che Kant non è disposto a riconoscere. Inoltre, lo stesso Kant, secondo un'accezione specifica di 'soggetto' in quanto fonte di conoscenza e di azione, può riconoscere che, in una certa misura, la metafisica è una 'scienza del soggetto'. Cfr. ivi, p. 158 n. 56; p. 173.

ri' quando si tratta di intendere il concetto di spirito in Hegel[20]. Dato l'uso scarsissimo di tale coppia concettuale negli scritti sistematici della maturità, quasi sempre[21] ricorrente in contesti polemici (contro chi pretende di prescrivere alla realtà effettiva come dovrebbe essere) oppure relativi alla ripresa del nocciolo speculativo della filosofia kantiana, sorge questione se l'autore ritenga che la stessa distinzione, per il fatto di essere passata attraverso un'appropriazione speculativa della sintesi a priori, non giochi più alcun ruolo effettivo nell'idealismo di Hegel o se ritenga che essa continui a svolgerlo, a condizione che venga risemantizzata come distinzione tra attività e passività del *nous*, o meglio, del pensiero oggettivo, una distinzione a cui l'autore sembra voler accennare quando, nella Conclusione, riprende il tema della tensione tra metafora organica e metafora costruttiva della ragione kantiana e ne intravede l'eredità nella ragione hegeliana, alle prese con la «duplicità del pensiero in quanto forza spontanea che dapprima si muove inconsciamente e in quanto autocoscienza assoluta» (ivi, p. 294, n. 8).

Alla prima questione si associa l'esigenza di fornire due chiarimenti ulteriori. Il primo riguarda il modo in cui dovremmo leggere l'unico riferimento non polemico alla distinzione tra a priori e a posteriori, ossia quello nell'annotazione al § 12 dell'*Enciclopedia* del 1830. Il secondo riguarda il modo in cui Hegel determina la relazione tra *nous* attivo e la nozione di a priori nel sistema della ragione, senza dipendere dall'introduzione sur-

[20] Cfr. Ferrarin, *Hegel and Aristotle,* p. 242: «lo sviluppo del concetto di esperienza non è visto da Hegel alla luce della scissione tra empirico e a priori, ma come l'autorealizzazione e emersione dello spirito dalla natura nel ritorno a se stesso».

[21] L'unica eccezione è, a mio giudizio, l'annotazione al § 12 dell'*Enciclopedia* del 1830, nella quale l'elemento a priori appare due volte secondo una cruciale ricorsività: prima come universale astratto, nel senso del logico (*das Logische*) esposto dalla *Scienza della logica,* quindi come universale massimamente concreto, come realizzazione del concetto di filosofia, che è «la figura più essenziale della libertà (dell'a priori) del pensare e la verifica della necessità» dei contenuti delle scienze empiriche. Cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Unter Mitarbeit von U. Rameil herausgegeben von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, § 12 An. (traduzione mia).

rettizia di una rappresentazione religiosa «in cui il *logos* esprime il principio divino che finitizza se stesso creando la natura e lo spirito finito umano»[22].

L'insistenza hegeliana sull'oggettività del *logos* conduce a affrontare questioni difficili e di grande portata. Perché, per l'autore, la *Selbstentäusserung* del pensiero rinvierebbe inevitabilmente a una rappresentazione o a una surrezione ideologica da parte di Hegel, invece di giustificarsi in un'esposizione propriamente concettuale, svincolata dalla surrezione di una semplice 'visione del mondo'? Come differisce la mancanza di presupposizioni della ragione kantiana dall'immanenza assoluta della ragione hegeliana? Come possiamo distinguere il *Nachdenken* (riflettere) hegeliano, che articola la 'sintesi a priori' come divenire sé del *nous* passivo[23], dalla riflessione trascendentale, che permette la riconduzione di due fonti essenzialmente distinte della conoscenza (la ricettività della forma dell'intuizione e la spontaneità dell'intelletto) all'unità della ragione?

[22] Cfr. Ferrarin, *Il pensare e l'io*, p. 77.

[23] Sulla funzione sistematica del *Nachdenken*, mi permetto di rinviare a un mio lavoro: F. Orsini, *O conceito hegeliano de experiência filosófica*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», XIII (2016), n. 22, pp. 31-68, in part. pp. 48-62.

IDEE E SISTEMA IN KANT

di Armando Manchisi

In questo intervento mi concentrerò sulle nozioni kantiane di 'idea' e di 'sistema' e sulle pagine che Ferrarin dedica a questi argomenti in *The Powers of Pure Reason*. Considerata l'ampiezza dei temi, mi limiterò a considerare due luoghi testuali, ovvero l'Appendice alla Dialettica trascendentale e l'Architettonica della ragion pura nella *Critica della ragion pura*[1]. Queste pagine, infatti, si rivelano particolarmente importanti sia per la chiarezza con cui Kant affronta le nozioni sopra citate, sia per l'attenzione con la quale le pone in relazione. Comprendere quest'ultimo punto, inoltre, permetterà di delineare un confronto con la posizione di Hegel e, così facendo, di illustrare due differenti modi di intendere il rapporto di pensiero e realtà.

1. Un buon modo per gettar luce su questi argomenti è prendere le mosse da colui che va considerato il 'padre delle idee': Platone. Questi, infatti, ha senza dubbi il merito di aver fornito la 'grammatica fondamentale' delle idee, cioè quella terminologia di cui si è poi servita gran parte della tradizione filosofica occidentale[2]. Senza addentrarci nella concezione platonica, ci basti qui indicare tre caratteri essenziali a indicare lo statuto delle idee: la *realtà*, l'*oggettività*, l'*unità*.

Innanzitutto, le idee costituiscono «la realtà in sé, quella del cui essere diamo spiegazione facendo domande e dando risposte, [e che] si trova sempre nelle medesime condizioni […], essendo e

[1] Quest'opera sarà citata sulla base dei *Gesammelte Schriften* a cura della Accademia delle scienze di Berlino (AA), e indicata con la sigla *KrV*, seguita dal riferimento alla prima (A = AA Bd. IV) e alla seconda (B = AA Bd. III) edizione e dal numero di pagina della traduzione italiana, ovvero: *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2013.

[2] Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Bompiani, Milano 2010, cap. 6.

Verifiche XLVI (1), 2017, pp. 227-237.

uniforme e in sé e per sé [αὐτὸ καθ' αὑτό]»[3]. Le idee, in altre parole, sono per Platone l'unica, vera realtà. In quanto tali, in quanto cioè enti immutabili, non soggetti al divenire delle cose sensibili, le idee sono ciò che è oggettivo in modo eminente; dal punto di vista della conoscenza, pertanto, ambire all'oggettività significa riferirsi non alle cose empiriche, intrappolate nel flusso del cambiamento, quanto appunto alla sfera delle forme ideali[4]. Di conseguenza, un'idea è per Platone ciò che unifica sotto di sé (dandone così ragione) la molteplicità delle cose sensibili che di essa partecipano[5].

Ora: quando Kant parla di idee, lo fa ricorrendo costantemente a questa 'grammatica', cioè delinea la propria concezione innanzitutto attraverso le determinazioni di realtà, oggettività e unità[6].

2. Rispetto al pensiero platonico, tuttavia, Kant apporta un radicale mutamento di paradigma. In primo luogo, per lui le idee non possono dirsi – da un punto di vista teoretico – effettivamente dotate di realtà. Esse non sono nulla di 'sostanziale', né in senso ontologico, né in uno epistemologico[7]. Le idee non sono enti, oggetti dati, quanto l'attività stessa di autoconoscenza della ragione[8]. Come scrive Ferrarin nell'Introduzione, infatti, «la ragione è il suo stesso progetto. Suo medium ed elemento sono le sue idee […].

[3] Plato, *Phaedo* 78d (trad. it. *Fedone*, a cura di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 89). Cfr. anche *Symp.* 210e-211b.

[4] *Crat.* 439b-440a. Cfr. Arist., *Metaph.* M 4, 1078b 9-1079a 4.

[5] *Resp.* V 475e-476a.

[6] Cfr. *KrV* A 312-320/B 368-377; pp. 313-318. Si vedano inoltre: A. Nuzzo, *‚Idee' bei Kant und Hegel*, in C. Fricke, P. König und T. Petersen (Hrsgg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 81-120, in part. pp. 88-102; A.L. Siani, *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, ETS, Pisa 2007, in part. cap. 3.

[7] Cfr. *PPR*, p. 44: «anche se le idee della ragione per Kant sono paradigmatiche in quanto concetti di un maximum o di una perfezione incondizionata, non hanno essere. Non sono né sostanze nell'ordine dell'essere né sostanze per il pensiero». Le traduzioni da *PPR* sono mie

[8] Cfr. ivi, p. 30: «*Le idee sono quindi quelle totalità ideali nelle quali la ragione diviene consapevole della sua articolazione interna e dei suoi limiti*».

Le idee definiscono lo scopo della ricerca della ragione, la guida e il metodo per tutte le sue attività» (*PPR*, p. 11). Spiegato quindi con le importanti parole di Kant:

> le idee trascendentali sono inadatte a qualsiasi uso costitutivo, per cui debbano fornire concetti di oggetti; […] se sono intese in questo modo, si risolvono in semplici concetti raziocinanti (dialettici). Esse hanno però un uso *regolativo* vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto, che – *pur essendo null'altro che un'idea* (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui non possono realmente provenire i concetti dell'intelletto, perché è fuori dell'esperienza possibile – serve tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile (*KrV* A 644/B 672; p. 509 – corsivi miei).

Le idee, dunque, non sono principi costitutivi, ma regolativi; il che vuol dire che esse non hanno una portata ontologica, bensì *metodologica*[9].

3. Di conseguenza, a differenza del pensiero platonico, le idee kantiane non sono dotate di oggettività in senso stretto, dal momento che esse non corrispondono ad alcun oggetto reale[10]. Le idee, cioè, sono «uno sforzo di totalizzazione il cui lavoro è di indicare una direzione che dobbiamo seguire, non di denotare un oggetto reale» (*PPR*, p. 45). Per Kant, infatti, come l'intelletto si rivolge al mondo solamente attraverso la mediazione del molteplice sensibile, così la ragione si rivolge all'intelletto come al suo riferimento eminente. Per questo, nella *Critica della ragion pura* leggiamo che «la ragione non *crea* quindi concetti (di oggetti), ma si limita ad *ordinarli* e a dar loro quella unità che essi possono acquisire nella loro maggior estensione possibile» (A 643/B 671; p.

[9] Cfr. ivi, p. 48: «Le idee definiscono l'obiettivo di ogni ricerca. Sono guide metodologiche. Le idee non costituiscono oggetti o rendono possibile la conoscenza di oggetti. Esse stesse non sono che massime, guide soggettive che regolano l'intelletto».
[10] Cfr. ivi, p. 54.

509)[11]. Oggettivare le idee – cioè pensarle come costitutive e riferentesi a oggetti reali – vuol dire per Kant cadere inevitabilmente in contraddizioni, cioè nei viluppi della dialettica[12].

4. In virtù di quanto detto, va considerato l'ultimo dei tre caratteri delle idee da cui sono partito. Seppur Kant, infatti, sembri conservare il riferimento platonico all'unità, è subito chiaro come egli ne muti ampiamente la portata. Le idee kantiane, infatti, non sono l'unificazione di una molteplicità sensibile, quanto la *tensione* alla massima unità possibile dei concetti dell'intelletto. Diviene così subito evidente una caratteristica fondamentale: a differenza della concezione platonica, le idee per Kant non sono un'unità data, presupposta come esistente, ma qualcosa che va cercato. Scrive bene perciò Ferrarin che «la legge della ragione è "*ricercare* l'unità" (cioè, non *scoprire* un'unità presumibilmente data che si deve solo *esaminare*)» (*PPR*, p. 52). In quanto principi-guida metodologici, le idee – abbiamo detto – non denotano alcunché, non si dirigono cioè verso fatti o eventi reali. «Un'idea – scrive Ferrarin – lungi dall'essere presupposta, è un'unità progettata, un punto focale verso cui tendiamo. È un fine e un principio di organizzazione. Come tale, guida la nostra costruzione dell'intero» (ivi, p. 57). In altre parole, la funzione delle idee non è solo quella di rispondere al bisogno, connaturato alla ragione, di unità, ma di portare la stessa ragione all'unità *più alta*, cioè a quel «maximum» cui essa aspira e tende in quanto suo fine. Solo in questo modo le idee possono effettivamente portare il sapere al massimo di ordine e di coerenza. Infatti – leggiamo ancora in *The Powers of Pure Reason* – «le idee sono l'unità più alta» (ivi, p. 55); per cui «*un'idea è a un tempo un fine e un principio di organizzazione delle parti*» (ivi, p. 43).

[11] Lo stesso è ribadito in *KrV* A 664/B 692: «la ragione funge per la ragione da oggetto, come la sensibilità per l'intelletto. Rendere sistematica l'unità di tutte le possibili operazioni empiriche dell'intelletto è l'incombenza della ragione, come incombe all'intelletto il compito della connessione per concetti e delle subordinazioni a leggi empiriche del molteplice fenomenico» (p. 521). Cfr. anche *KrV* A 302/B 359 e *PPR*, p. 46.
[12] Cfr. *KrV* A 666/B 694; p. 522.

5. A partire da quanto ho appena tentato di chiarire, possiamo spiegare in che senso, dunque, l'idea di sistema sia «l'idea più alta» (ivi, p. 56). Seguendo l'Appendice alla Dialettica trascendentale kantiana, abbiamo visto che le idee per Kant non sono qualcosa di oggettivo, non corrispondono cioè ad alcun oggetto reale di cui possiamo far esperienza; esse sono delle leggi, delle linee-guida che portano la ragione verso la massima unità possibile. Questa unità, questa totalizzazione normativa delle conoscenze, è ciò cui la ragione anela: è il suo impulso originario e il suo unico fine. In questo senso, solo attraverso le idee la ragione può effettivamente prendere coscienza di sé, può cioè comprendere di essere quell'attività al contempo legislatrice e giudice delle proprie leggi[13].

Questo, di conseguenza, ci porta a comprendere come, se ciò cui la ragione massimamente aspira è la somma unità, l'idea di sistema deve essere allora la massima legge della ragione stessa. Per Kant, infatti, un sistema non è un semplice aggregato di parti, cioè una mera somma casuale; un sistema è piuttosto un insieme nel quale le parti sono unificate in modo ordinato e razionale, cioè – appunto – in base a un'idea[14]. In *The Powers of Pure Reason* si insiste efficacemente sull'immagine architettonica del sistema come di un edificio costruito a partire da un progetto: proprio come una casa non è la semplice somma delle parti materiali che la compongono, ma l'unione di queste parti *alla luce di un progetto* (la cui realizzazione è dunque il fine ultimo e ciò che la definisce per quello che è), allo stesso modo un sistema è – scrive Kant nell'Architettonica alla *Critica della ragion pura* – «l'unità di un molteplice di conoscenze sotto un'unica idea» (A 832/B 860; p. 623). Un sistema è cioè «un tutto articolato (*articulatio*), e non ammucchiato (*coacervatio*)» (A 833/B 861; p. 623). L'unità che qui sussiste – o meglio: l'unità cui *tende* una tale articolazione è ciò che, di conseguenza, «trasforma una conoscenza comune in scienza» (A

[13] Cfr. *PPR*, p. 34.

[14] È interessante anche quanto Kant afferma nelle pagine sulla «Disciplina della ragion pura», ovvero che «la nostra ragione (soggettivamente) è infatti per se stessa un sistema; tuttavia, nel suo uso puro, che si serve di semplici concetti, essa non è che un sistema di ricerca in base a princìpi di unità, la cui materia può essere fornita solo dall'esperienza» (*KrV* A 738/B 766; p. 566).

832/B 860; p. 623)[15]. È solo infatti in virtù dei principi di omogeneità, specificazione e continuità delle forme (A 656/B 684; p. 517) che le nostre conoscenze possono assumere l'unità e la razionalità necessarie alla (auto)indagine scientifica, massimo compimento della ragione.

Diviene allora chiaro a questo punto in che senso l'idea di sistema sia da considerarsi «l'idea più alta». Essa rappresenta infatti il fine ultimo e fondamentale dell'intera attività razionale. Kant ne parla come della «incombenza della ragione (*ein Geschäfte der Vernunft*)» (A 664/B 692; p. 521); e più avanti scrive:

> l'unità compiuta e finale è la perfezione (presa in senso assoluto). […] La somma unità sistematica, quindi anche l'unità finale, costituiscono la scuola, ed anche il principio fondamentale, delle possibilità dell'uso massimo della ragione umana. L'idea di questa unità è perciò inscindibilmente legata all'essenza della nostra ragione (A 694-695/B 722-723; p. 539).

Questa idea sintetizza perciò in sé l'intera tensione umana all'incondizionato e alla perfezione. Pur rimanendo un principio esclusivamente metodologico, per Kant è solo in virtù di esso che la nostra ricerca può considerarsi dotata di senso[16]. Come scrive allora efficacemente Ferrarin:

> tutte le domande della ragione sono connesse l'una l'altra e alla domanda ultima sulla nostra destinazione finale e al sommo bene: un mondo nel quale moralità e felicità possono coincidere. Questa è l'idea alla base di tutte le altre idee e che soddisfa il sommo bisogno della ragione, l'idea dietro un sistema di filosofia (*PPR*, pp. 58-59)[17].

6. A questo punto, vorrei fare un accenno, dopo Platone e Kant, a un altro fondamentale 'filosofo dell'idea': Hegel. Senza entrare

[15] Cfr. *PPR*, p. 35.

[16] Cfr. ivi, p. 56: «l'idea di un sistema è l'idea più alta. Allo stesso tempo, è puramente metodologica. Rappresenta il mondo come se fosse per noi totalmente accessibile (*KrV* A 672-73/B 700-701)».

[17] È importante ricordare che Kant intende il sommo bene come «*fondamento della determinazione del fine ultimo della ragion pura*» (*KrV* A 804/B 832; p. 606).

troppo nello specifico, mi interessa qui indicare alcuni punti essenziali che separano la concezione hegeliana da quella di Kant.

Anche Hegel articola la propria prospettiva a partire da quella che ho chiamato la 'grammatica platonica' e per molti aspetti avvicinandosi più all'antico pensatore greco che al filosofo di Königsberg[18].

La definizione centrale che Hegel fornisce dell'"idea' è quella che troviamo nel paragrafo 213 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «l'idea è il vero *in sé e per sé*, *l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*»[19]. Questa definizione non solo riassume perfettamente la concezione hegeliana, ma permette anche di stabilire nel miglior modo possibile il paragone con la posizione di Kant. In quanto «concetto», infatti, l'idea è per Hegel soggettività che determina se stessa, astraendo da sé e tornando a sé: essa è cioè la razionalità che dà a sé la propria legge. Il concetto non ha altro contenuto che se stesso e si dispiega e regola non appellandosi ad alcunché di esterno. Questa autodeterminazione non è per Hegel un processo formale o arbitrario, ma l'articolarsi di una ragione assoluta e oggettiva. In quanto «oggettività», l'idea è totalità che *si realizza*: essa è cioè il porre se stessa come fine da realizzare. Come «unità» di concetto e oggettività, l'idea è quindi per Hegel la razionalità *come realtà*, ovvero il mondo – tanto naturale quanto sociale – come processo intellegibile e autoriferito.

In quanto totalità razionale, autodeterminantesi e autoconoscentesi, l'idea è quindi per Hegel «*verità di sé conscia*, ed è *tutta la verità*»[20]. Questa nozione di 'verità' non è ovviamente la semplice

[18] Cfr. A. Nuzzo, *'Idee' bei Kant und Hegel*, in part. pp. 102-120. Sulla nozione hegeliana di 'idea', un buon punto di partenza è lo studio di V. Verra, *'Idee' nel sistema hegeliano*, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 143-163.

[19] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas (= *Gesammelte Werke*, Bd. 20), Meiner, Hamburg 1992. La traduzione italiana di cui mi servo è: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra e A. Bosi, UTET, Torino 2002 e sgg., 3 voll. Quest'opera verrà indicata con la sigla *Enz*, seguita dall'indicazione del numero del paragrafo e dall'eventuale specificazione che si tratti di una Annotazione (A).

[20] *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke (= *Gesammelte Werke*, Bd. 12), Meiner, Hamburg 1981, p. 236. Seguo la trad. italiana di A. Moni: *Scienza della logica. Tomo secondo*,

corrispondenza fra mente e mondo, quanto l'unità di concetto e realtà. La verità è cioè la razionalità che organizza la realtà stessa (*Enz*, § 24 A). L'idea non è né un'entità astratta che si contrappone al mondo concreto, né il dover-essere che si oppone all'essere. Concetto e realtà sono sempre strettamente legati, di modo che dove si dà l'una non può non darsi (in misura o 'gradi' differenti) l'altro. La verità ha quindi per Hegel innanzitutto una portata *ontologica*, poiché essa consiste non nell'opposizione e successiva adeguazione di pensiero e reale, quanto nella loro unità fondamentale[21]. In altri termini, parlare di 'verità' e parlare di 'idea' è per Hegel la stessa cosa, dal momento che «*qualcosa ha verità solo in quanto è idea*» (*WdL* III, 173; p. 857), cioè solo in quanto è un momento del processo di autorealizzazione del concetto, del concetto che si fa «*realtà effettiva*» (*Enz*, § 214).

In quanto verità assoluta, l'idea è quindi per Hegel «l'unico oggetto e contenuto della filosofia» (*WdL* III, 236; p. 935), o, come scriveva già nel suo testo di abilitazione del 1801: «*Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*» (Tesi VI). In questo modo diviene dunque chiaro come l'idea sia per Hegel il principio fondamentale che organizza l'intero sistema. Le sue divisioni interne – a cominciare da quella in Logica, Natura e Spirito – sono quindi comprensibili solo se pensate come realizzazione ed esposizione delle determinazioni dell'idea (*Enz*, § 18).

È chiaro il cambiamento di prospettiva intervenuto rispetto al pensiero kantiano. Innanzitutto, la declinazione al solo singolare: per Hegel non si può davvero parlare di 'idee'. L'idea si sviluppa attraverso diversi «gradi», ma permanendo un processo unitario. In questo senso, la sua concezione ha un'affinità solo con la kantiana idea di sistema. E tuttavia, per Hegel l'idea non è più un principio meramente regolativo, ma viene reinvestita della sua

revisionata da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 647-957, qui p. 935. Quest'opera verrà indicata con la sigla *WdL* III, seguita dai riferimenti prima della pagina tedesca e poi di quella italiana.

[21] Cfr. C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, capp. 5 e 9; G. Miolli, *Il pensiero della cosa.* Wahrheit *hegeliana e* Identity Theory of Truth, Verifiche, Trento 2016.

portata ontologica. Anche l'idea hegeliana è autoconoscenza della ragione, ma di una ragione che è *Wirklichkeit*, realtà effettiva[22].

Di conseguenza, un ulteriore punto che sembra avvicinare, ma in realtà allontana (un po' come due binari paralleli che pur procedendo nella stessa direzione non si incontrano mai) la teoria kantiana e quella hegeliana è l'intersezione fra la nozione di 'sistema' e quella di 'metodo'. Come già indicato, infatti, per Kant l'idea di sistema è l'idea più alta, in quanto riassume quella tensione all'unità propria della ragione. Il sistema è il principio che guida la ragione e ne garantisce l'articolazione organica e coerente. In quanto è questo progetto che organizza l'edificio delle conoscenze, il sistema è al contempo il metodo che dà forma ai contenuti razionali. Per questo in un importante passo della *Critica della ragion pratica* Kant afferma che «la conoscenza popolare richiede una *maniera*, ma la scienza un *metodo*, cioè un procedimento fondato sui *princìpi della ragione*, in virtù dei quali soltanto un molteplice conoscitivo può dar luogo a un *sistema*»[23].

In modo singolare, anche Hegel considera il problema del metodo nel punto più alto della sua Logica, ovvero nelle pagine dedicate all'idea assoluta. Quest'ultima, in quanto verità e compimento dell'intero percorso speculativo, non è altro che quello stesso movimento di autoconoscenza che l'ha portata a sé. In questo senso, nell'idea assoluta viene definitivamente raggiunta l'unità di forma e contenuto: l'idea, cioè, non è che il proprio stesso conoscersi e dispiegarsi. Il contenuto dell'idea assoluta è quindi «il sistema dell'*elemento logico* (des Logischen)»; la sua forma è «il *metodo* di questo contenuto» (*Enz*, § 237). E tuttavia, sulla base di quanto si è affermato finora, questo metodo non è da intendersi come un che di estrinseco che viene a essere 'applicato' a un contenuto dato; scrive infatti Hegel: «il metodo non è forma esterna, ma l'anima e il concetto di questo contenuto» (ivi, § 243).

[22] Cfr. A. Ferrarin, *Ragione*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 21-39; e più estesamente: Id., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016. Si veda inoltre: F. Orsini, *Il problema dell'ontologia nella* Scienza della logica *di Hegel*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, 2014.

[23] AA Bd. V, 151 (trad. it. *Critica della ragion pratica*, in: I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 127-315, qui p. 301).

Come in Kant, dunque, anche per Hegel la ragione è se stessa solo come unità sistematica; unità che, di conseguenza, è l'idea nel suo senso più alto. E tuttavia, questa unità ideale ha un significato molto differente nel pensiero dei due filosofi. Per Kant, lo abbiamo visto, essa è innanzitutto un che di cercato, un progetto verso cui la ragione tende. Per Hegel, invece, il sistema è l'idea stessa nel suo autodispiegarsi: è il determinarsi di quella *noesis noeseos* («la ragione che sa se stessa») che verrà poi tematizzata in modo esplicito alla fine dell'*Enciclopedia* (ivi, § 577)[24].

La differenza di prospettive diviene infine palese se leggiamo un passo da *The Powers of Pure Reason*, in cui si dice che l'idea di sistema, in quanto idea più alta, «rappresenta il mondo *come se* fosse una totalità per noi accessibile» (*PPR*, p. 56, corsivo mio). Hegel, invece, definisce l'idea come «il mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto» (*WdL* III, 235; p. 934), e dunque esattamente come una totalità per noi accessibile.

7. Come spero di aver mostrato, la riflessione sull'idea – riassumendo in sé il problema del rapporto fra pensiero e realtà – riveste un'importanza filosofica particolare. Anche a fronte del rinnovato interesse contemporaneo per tale questione, Kant e Hegel continuano a rappresentare due importanti paradigmi[25]. Comprendere le loro posizioni – e fare in particolare luce sulle loro

[24] Sulla nozione di '*noesis noeseos*', cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 308-325. Sulla questione del sistema, si possono inoltre consultare: F. Chiereghin, *Il concetto di totalità sistematica in Kant e in Hegel*, in *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, a cura di F. Chiereghin, Antenore, Padova 1993, pp. 167-192; F. Menegoni, *Über den Begriff von 'Enzyklopädie' bei Kant und Hegel*, in Fricke e.a. (Hrsgg.), *Das Recht der Vernunft*, pp. 61-80.

[25] Per la centralità di Kant e Hegel nella filosofia teoretica contemporanea si possono consultare il numero monografico *Classical German Philosophy: New Research Perspectives between Analytic Philosophy and Pragmatist Tradition*, a cura di M. De Caro e L. Illetterati, «Verifiche», XLI (1-3), 2012, e il volume di L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014. Si veda inoltre: L. Illetterati, *Pensiero e realtà. La problematizzazione del rapporto fra soggetto e mondo in Kant e Hegel*, «Giornale di Metafisica», XXXV (2-3), 2013, pp. 320-354.

concezioni dell'‘idea’ – significa allora non solo chiarire la portata e le implicazioni dei termini in gioco, quanto anche dissolvere molte ingenuità oggi diffuse nel dibattito filosofico. La discussione contemporanea ha infatti senz'altro il merito di aver superato una serie di *impasse* e divisioni che hanno a lungo soffocato la speculazione novecentesca. Ciononostante, sono ancora molti i problemi sul tavolo che richiedono una riformulazione. Riaprire quindi un dialogo con Kant e Hegel consente di guardare tali problemi da una prospettiva non solo storicamente più consapevole, ma anche teoricamente più robusta. Sono stati infatti proprio questi pensatori a cogliere in tutta la loro profondità (pur mantenendosi all'interno del progetto della modernità) concetti ancora oggi centrali come ‘pensiero’, ‘mente’, ‘mondo’, ‘realtà’, ‘oggettività’, ‘verità’, e dando a questi termini, proprio tramite le loro teorie dell'idea, unità e coerenza.

Come ho cercato tuttavia di mettere in luce, supportato dal volume di Ferrarin, le concezioni delineate da Kant e Hegel si presentano come paradigmi assai differenti. È chiaro, infatti, che nel passaggio da Kant a Hegel il discorso sull'idea subisce una drastica desoggettivazione, nel momento in cui essa, cioè, non è più «*focus imaginarius*», ma «pensiero oggettivo», «ragione nel mondo». A fronte di questo mutamento di paradigma, Kant non poteva più, per ovvi motivi, prendere parola per difendere la propria posizione. Se però pensiamo che questa radicale differenza fra i due pensatori ha aperto strade (e alternative) ancora oggi ampiamente battute, un confronto consapevole e informato mi sembra non solo auspicabile, ma addirittura necessario. E credo sia quindi indispensabile pensare fino in fondo non solo ciò che Hegel ‘radicalizza’ di Kant (come suggeriscono alcuni interpreti), ma anche ciò che della filosofia di Kant, semplicemente, non può essere ridotto a quella di Hegel.

THE POWERS OF PURE REASON: RISPOSTA A LUCIANO, CALIFANO, ORSINI E MANCHISI[1]

di Alfredo Ferrarin

Mi pare di capire che comune a quasi tutti gli interventi siano due motivi: quello che muove a sollevare interrogazioni sul rapporto tra Kant e Hegel o avanzare domande di ispirazione hegeliana al Kant che risulta dal mio libro, e l'identificazione del suo punto di forza, in taluni casi della sua originalità, nei suoi assunti metodologici e critici della cosiddetta 'lettura standard' di Kant. Partendo da questa constatazione e prima di rivolgermi alle domande puntuali, mi permetto di soffermarmi sulla questione generale della genesi e degli scopi di questo libro.

Se l'originalità è un valore, come accade a partire da una certa concezione dell'io e quindi da un preciso momento storico, lo può essere solo comparativamente, nel confronto di una posizione con quelle esistenti, cioè solo da una prospettiva mirata riflessivamente al modo di un'*intentio obliqua* sulla collocazione interna a un dibattito, più che sull'oggetto: a giudicare di un'opera storiografica identificandola con una tesi particolare è cioè una prospettiva esterna (non importa se sia quella dell'autore o del pubblico). Può accadere che di un'interpretazione kantiana si identifichi la tesi portante in contrapposizione ad altre, nella sua novità e scarto rispetto a queste, come se le interpretazioni vigenti non avessero prestato sufficiente attenzione a quello che si esalta come il nucleo precedentemente impensato attorno a cui ruota la nuova immagine di Kant proposta. Nel caso del mio libro, è chiaro che la stessa locuzione 'lettura standard' non designa un indirizzo preciso ma è una mia invenzione che pare pretendere di accomunare posizioni diversissime che a tutta prima hanno poco in co-

[1] Ringrazio di cuore Luca Illetterati e Giovanna Luciano per aver organizzato questa discussione del mio libro, e Guglielmo Califano, Federico Orsini e Armando Manchisi, oltre a Giovanna stessa, per i loro interventi, acuti e utili a saggiare la consistenza del mio lavoro e dell'immagine della filosofia kantiana che da questo emerge.

mune: ma il mio intento non era quello di denunciare presunti errori esegetici o disattenzioni da parte di una comunità eterogenea di studiosi da cui ho imparato quasi tutto quello che so di Kant, né di distinguermi da altri avanzando una nuova interpretazione di Kant che volevo fosse riconosciuta come la mia da parte del pubblico dell'inizio del ventunesimo secolo. Il mio interesse nello scrivere questo libro era piuttosto riportare in vita l'unità di fondo di un pensiero ricchissimo che mi pare – per i motivi più diversi che pure sarebbe interessante discutere, a cominciare dalla specializzazione e professionalizzazione dell'attività accademica odierna – frammentato, irrigidito in categorie e risolto in etichette che, come le incrostazioni della statua di Glauco di cui parla Rousseau, ne rendono difficilmente riconoscibile l'aspetto originario. La mia ambizione non era quindi l'originalità ma la comprensione dello sviluppo interno della filosofia kantiana[2]; e l'unica polemica da cui muovevo, a fronte di quanto rischia di affermarsi come una nuova scolastica, era diretta verso un atteggiamento diffuso: la settorializzazione del pensiero di Kant. Da un lato, le opere del periodo critico, e le tre *Critiche* in particolare, vengono lette non come prospettive diverse sui poteri della ragione nella sua unità pur nei suoi ambiti di applicazione distinti, ma come se fossero tre opere separate, si presume rispettivamente sul conoscere, sulla morale e sull'estetica e la finalità naturale. La *Critica della ragion pura* in particolare viene poi spezzettata in tre terreni separati di pertinenza esclusiva di sensibilità,

[2] Eventualmente originale potrà essere considerata la discussione della tensione tra paradigma architettonico e organico nelle sue varie ramificazioni nella filosofia critica (una tensione che regge pure il mio libro successivo su Hegel, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016); ma è una tensione anch'essa, naturalmente, per nulla originale, visto che ne ho imparato l'importanza da chi, come Stanley Rosen, prende sul serio filosoficamente il pensiero di Platone e nella fattispecie le diairesi successive dell'arte acquisitiva e produttiva (dal pescare con la lenza al cacciare e oltre) del *Sofista*. Ho insistito sulla scelta del Palazzo della Ragione palladiano per la copertina del volume (oltre ai motivi estetici e affettivi della mia origine vicentina), perché assieme all'epigrafe, tratta da Wittgenstein, mette in luce la parentela tra ragione e costruzione o architettura, a fianco a quella diversa, sebbene per molti più scontata, tra ragione e organismo.

intelletto e ragione in senso stretto, che perlopiù si censura imputandole l'inarrestabile e naturale tendenza a avventurarsi dove non dovrebbe, cioè nel soprasensibile al di là dell'esperienza, a sua volta identificata come la sola fonte di significato.

Desidero precisare come sono arrivato a scrivere questo libro a partire anche da questa insoddisfazione. Da molti anni vorrei concludere un lavoro sull'immaginazione in Kant. Tra le altre cose e tacendo di vicende biografiche, a impedirmelo in parte è la percezione che manchi un lessico condiviso senza di cui temo di non riuscire a renderne comprensibile l'importanza e restituirne la ricchezza. Per tale motivo ho cercato di mettere a fuoco una storia del concetto di immaginazione affinando contemporaneamente un vocabolario teorico sufficientemente plastico, sfaccettato e preciso relativo ai temi dell'immagine e dell'immaginazione (e questo è alle spalle dei lavori sull'immaginazione che ho pubblicato in questi anni e di quelli che sto per ultimare). Sennonché, a un certo punto ho anche capito che non sarei riuscito a spiegarmi neppure agli specialisti di Kant, il cui pensiero spesso faticavo a riconoscere in saggi di cui mi era comunque evidente l'intelligenza ma che mi pareva dessero per acquisite tesi e letture della filosofia di Kant che trovavo eccentriche, ancorché sorprendentemente diffuse, in cui l'approfondimento dipendeva dal preliminare isolamento di una parte rispetto al tutto e l'obiettivo era più la scelta di campo in qualche dibattito contemporaneo con scuole contrapposte che la comprensione di Kant. Sperare di parlare di sintesi o schematismo senza comprendere l'articolazione interna della ragione e nozioni come l'esibizione, la costruzione matematica, l'intuizione pura, il rapporto ognora diverso tra immaginazione e intelletto, Giudizio, ragione in funzioni distinte come quella costitutiva della determinazione del tempo, logica della formazione dei concetti, estetica del rapporto tra esibizione e riflessione, morale della Tipica, soprasensibile del simbolo, e molto altro, mi pareva vano. Per questo scandagliare in dettaglio aree distinte del pensiero di Kant ha per me significato lavorare su più fronti congiunti sempre alla luce della sua unità architettonica, per presentare in un'introduzione generale alla sua filosofia una costellazione di punti fermi; e per questo il titolo del mio libro rende letteralmente evidente la scoperta del suo filo conduttore, la sintesi a priori del-

la ragione pura, nella sua funzione di puntualizzazione dei concetti chiave della filosofia kantiana.

Già parlare dell'unità di fondo a spese delle varie dicotomie con cui Kant articola ed esprime il suo pensiero tradisce un'ispirazione hegeliana, e del resto non faccio un mistero che a studi kantiani sono personalmente arrivato a partire da un'iniziale formazione hegeliana. E tuttavia, per me la lettura hegeliana di Kant è un modello negativo e una semplificazione che rappresenta uno degli ostacoli più gravosi per una comprensione della sua filosofia. Al contempo, penso che questa semplificazione hegeliana non sia il frutto di un'interpretazione arbitraria e fantasiosa, ma debba venire tenuta ben presente perché mette in luce alcune possibili riduzioni che progressivamente emergono, e in parte finiscono pure per trovare realizzazione, nello sviluppo della filosofia di Kant dopo il 1781. Detto diversamente, penso che la semplificazione hegeliana sia la forzatura in una configurazione univoca di un magma in cui convivono possibilità diverse, e la soluzione unilaterale di un'ambivalenza di fondo che fa oscillare Kant nel pensiero dei poteri di una ragion pura. È stato solo a un certo punto della scrittura del mio libro che mi sono reso conto che stavo in realtà cercando di sgonfiare l'attacco montato da Hegel a Kant, e proprio grazie a concetti dialettici. Anzi, subito dopo averlo finito, ho scritto, sempre nel 2013, un saggio sulla critica hegeliana di Kant inteso come suo complemento in cui sviluppavo un'analisi particolareggiata dei motivi per cui Hegel è così refrattario a venire incontro a Kant e a comprenderne le ragioni[3]. La mia intenzione non era difendere Kant dalle critiche hegeliane, ma mostrare i presupposti taciti e la prevenzione nella lettura di Hegel che finiscono per viziarne gli esiti.

Del resto, è perché ho imparato da Hegel la distinzione tra modi diversi di soggettività, e in particolare tra ragione e coscienza o spirito finito, che sono giunto a vedere come Hegel confon-

[3] Il saggio è poi stato ripreso nel mio seguente libro sull'io e il pensiero in Hegel (*Il pensare e l'io*, pp. 171-239) di cui costituisce il quinto capitolo. Per un breve estratto si può vedere anche il mio contributo *Ragione*, in L. Illetterati e P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma 2016, pp. 21-39.

da questi termini distinti in Kant accusandolo di soggettivismo. È perché ho imparato da Hegel i limiti della separazione, la procedura tipica dell'intelletto, che sono giunto a vedere come Hegel ignori l'unità della ragione kantiana riducendola all'intelletto senza prestare nessuna considerazione alla distinzione tra stile e contenuto, cioè tra un'esposizione dicotomica e un'unità fondamentale dell'oggetto da esporre pur attraverso divisioni successive. È perché ho imparato da Hegel il valore della Dialettica trascendentale e della differenza tra aggregato e organismo che trovo superficiale la sua considerazione delle idee kantiane in contrapposizione ai concetti dell'intelletto e deludente il suo aver trascurato non solo l'Appendice alla Dialettica, ma soprattutto la Dottrina del Metodo (per non dire della più clamorosa e decisiva ignoranza dell'Architettonica).

Vengo ora alle domande e obiezioni. Giovanna Luciano chiede cosa possa intendersi per l'oltre della ragione. Nel mio libro ho messo in evidenza come la ragione non possa occuparsi che di sé, e al contempo sia produttrice di contenuti: la ragione è autarchica e le sue produzioni le sono immanenti, ed è pure trascendente, cioè indirizzata verso i suoi prodotti. Questa ambizione della ragione di andare oltre se stessa è tradotta da Luciano con un'espressione che può generare equivoci quando scrive che l'ambizione della ragione è «istituire un 'oltre' a partire da sé», traduzione che secondo me sta dietro le domande successive sul rapporto tra legge e fonte della legge nella ragione. Come detto, per me da un lato l'attività della ragione non è altra rispetto ai suoi prodotti (essa è cioè immanente in questi cosicché non si può obiettare a Kant che un concetto o un'idea sono oggetti tra altri che la ragione si trova di fronte perché in quanto razionali si situano su un livello diverso rispetto al mondo degli oggetti che rendono possibili), e dall'altro la ragione esce da sé per farsi prodotto determinato (sicché c'è pur sempre una differenza tra fonte e prodotto). Per questo, in risposta a Luciano, ribadirei che la ragione è fonte della legge ma non direi che la ragione è la legge stessa. Occorre non perdere di vista la diversità dei livelli: la ragione istituisce il mondo come idea senza dipendere in nessun modo dalla datità, ma legifera intorno alla natura nella misura in

cui ne presuppone la datità (e qui non può proprio «istituire un oltre a partire da sé»). L'affinità trascendentale di *KrV* A o la *natura formaliter spectata* di *KrV* B (due espressioni equivalenti per il concetto di natura come conforme a regole) naturalmente non sono che la produzione dell'intelletto di un insieme ordinato di regole e leggi che reggono gli oggetti nella natura, ma sono possibili perché una natura materiale è anzitutto data a noi. In questo senso sottolineerei la differenza tra l'ambito delle leggi, che sono il modo in cui la ragione si declina come intelletto alla ricerca di un ordine nella natura, e quello dei fini, che sono il modo in cui la ragione prescinde interamente dalla natura per farsi attività mirata e dotata di un significato che trascende la natura. Il discorso kantiano distingue la fonte della legalità dal suo prodotto, e conclude che la ragione non può quindi essere soggetta alle leggi che lei stessa istituisce. Proprio perché la ragione non fonda se stessa non dovrebbe «destare stupore», nelle parole di Luciano, rilevare la «subordinazione» della ragione autarchica alla destinazione finale: la ragione produce leggi, ma non se stessa; cioè abbiamo quella che nelle conclusioni del libro chiamo la fatticità della ragione, che non può essere *causa sui*. Luciano chiede se la ragione è interessata alla destinazione finale dell'uomo perché «in ultima analisi, si scopre come essenzialmente ragione umana». È una bella domanda, ma direi che espressa così rischia di assumere una sorta di ente metafisico che a un certo punto si cala nell'uomo, mentre secondo me Kant intende dire che la ragione è il nome di una condotta che gli uomini possono seguire o meno (scegliendo, ad esempio, di uscire dallo stato di minorità per prendere su di sé la responsabilità del proprio agire), ma che non può mai identificarsi con l'interezza della loro vita. La ragione kantiana non è quella hegeliana, che deve poter includere in sé anche la non-ragione, perché, pur essendo la ragione di un io corporeo e naturale, è sempre contrapposta a ciò che in noi è naturale, a cominciare da inclinazioni e impulsi, e soprattutto al corso del mondo. Nulla di più evidente quindi che alla ragione sfugga qualcosa di essenziale su cui non ha potere, a cominciare dal sommo bene che pure senza di lei non può essere definito. La ragione non sceglie se stessa, siamo noi che scegliamo se vogliamo fare nostri i suoi principi. Detto diversamente, l'espressione di Luciano può risultare fuor-

viante perché esacerba ulteriormente un punto che è comunque spinoso e che si potrebbe chiamare il problema dell'averroismo di Kant: se la ragione vale alla stregua di un principio che possiamo far nostro o meno, non è un agente trascendente la nostra persona? In tal caso, se abbiamo una scissione di questo tipo tra io o umanità e ragione, cosa resta dell'auto-nomia, cioè della norma *a sé* che la ragione vuole essere? Il timore è che la scissione tra individualità e universalità si riproduca ovunque (come in Averroè tra un intelletto personale e uno trascendente).

L'ultima domanda di Luciano riguarda il rapporto tra filosofia trascendentale e cosmica. Non direi che la filosofia cosmica sia parte della filosofia trascendentale, e tuttavia ritengo che onestà e rigore esigano di riconoscere che la risposta a questa domanda è impossibile. Tutte le oscillazioni kantiane sui compiti della filosofia trascendentale e il concetto di critica come propedeutica alla metafisica (nel terzo capitolo, pp. 242-52, mostro quanto siano capillari e gravose) rendono intrattabile questo problema, sicché ogni risposta dipende da una scelta preliminare del testo su cui preferiamo concentrarci; e ugualmente oscillante è il concetto di filosofia cosmica nel suo rapporto con la moralità (si vedano le pp. 80-103 del libro). Forse si può dire che la filosofia cosmica, cioè la coscienza dei fini della ragione, riassume in sé le tre domande del Canone, e quindi usa per i propri scopi la filosofia trascendentale (almeno secondo le accezioni più ricorrenti dell'espressione, di volta in volta identificata con l'ontologia, la filosofia critica, il sistema dei principi della ragione – tutte espressioni che coinvolgono la ragione soltanto speculativa ad esclusione della pratica). Ma, come accade spesso per Kant, si possono sempre trovare eccezioni testuali a queste conclusioni, che quindi hanno validità solo circoscritta, oltre che congetturale.

Guglielmo Califano mette in luce il prezzo da pagare per una ricostruzione di questo tipo quando ricorda le mie parole secondo cui occorre in certi casi mettere Kant contro Kant (solo che traduce questo principio in un presunto mettere «la filosofia di Kant» contro «la persona di Kant», mentre io direi che è pur sempre la filosofia di Kant che assume forme diverse, quando non inconciliabili). E tuttavia concordo con la sua espressione, riguardo al rapporto tra la filosofia kantiana e la sua esposizione,

di una «dialettica irrisolta» che giustifica interpretazioni divergenti; Califano esprime bene il mio intento quando dice che occorre riconoscere alle diverse letture di Kant una sostanziale legittimità e che si debba eventualmente parlare di una loro parzialità. Pure, il problema su cui si sofferma qui Califano mi sembra duplice. Da un lato, non vi è un'esposizione 'inesatta' o 'mal riuscita' (per riprendere le sue parole), come se l'esposizione tradisse il contenuto, perché non c'è nulla di inesatto nella costruzione, ad esempio, della *Critica della ragion pura*: quello che c'è è una necessaria esposizione progressiva e graduale di un'articolazione interna che si tende inevitabilmente a perdere di vista quando si isola una parte dal tutto, perché il tutto, che non è una monade che si tratterebbe di intuire in un *nunc stans*, non può che articolarsi in momenti discorsivi successivi. Se questa è una necessità per il nostro modo di conoscere, parlare e comprendere, un problema di tipo diverso è che, a differenza di Hegel per esempio, Kant non si pone il problema dell'adeguatezza dell'espressione filosofica, e del rapporto tra pensiero filosofico e forma linguistica. Non c'è insomma un analogo della discussione della proposizione speculativa e dell'inevitabile ritornare sulla cosa all'arricchirsi del suo contenuto per ricomprenderla in modi sempre più determinati, e una riflessione sull'inadeguatezza del giudizio, che anzi per Kant è la forma di espressione privilegiata per noi. In altre parole, si potrebbe suggerire, hegelianamente, che uno dei problemi della *Critica della ragion pura* e di Kant in genere è che parla della ragione usando il linguaggio dell'intelletto.

Ringrazio Califano perché comprende bene come nella mia interpretazione il fatto che Kant abbia accecato l'intuizione non equivalga ad averla soppressa o resa irrazionale, ma ad averle aperto un dominio nuovo, la messa in forma del molteplice. Dice Califano che l'oggetto non va confuso con l'immediatezza del dato, e che lo stesso vale anche per il soggetto, che non è presupposto all'attività della ragione ma anzi ne deriva. Solo che io aggiungerei, per citare le parole di *Fede e sapere*, che è pur sempre di un soggetto-oggetto soggettivo che si parla, cioè di una forma contrapposta alla materia. Per questo correggerei l'espressione di Califano «l'essere [...] è identificato con la forma in cui l'atto conoscitivo stesso si struttura e struttura il dato come molteplice»

cambiandone il soggetto grammaticale: non l'essere (ogni essere), ma il fenomeno, l'oggetto, perché da questa emendazione risulterebbe con evidenza la necessità di indicarne un correlato o momento ulteriore (la cosa in sé, la datità, la materia, etc., ciò con cui il fenomeno per versi differenti non è identico). Con questa premessa si può giungere alle domande di Califano, compendiabili in questa: l'empirico è un concetto derivato o è il punto di partenza? È una questione fondamentale, espressa nel più pregnante dei modi. Scrive Califano: «il *dato* è identificabile con l'*empirico* ed è quindi comprensibile anch'esso come un risultato dell'attività strutturante della ragione o rimane invece una dimensione completamente irrelata, prioritaria rispetto alla posizione di soggetto e oggetto?» Risponderei così: intuizioni e concetti, scrive Kant (*KrV* A 50/B 74), sono puri o empirici, a seconda che nella rappresentazione sia presente una sensazione o meno. Qui empirico vale come materiale in contrapposizione a formale. D'altro canto spesso Kant usa 'empirico' come forma aggettivale sinonima di 'esperienza'; ma questa può essere tanto conoscenza tramite percezioni quanto, in un senso inconciliabile col primo, «il primo prodotto che il nostro intelletto fornisce» (*KrV* A 1), cioè un sapere relativo sì al sensibile ma strutturato da concetti a priori – un risultato. Evidentemente 'l'empirico' è concetto da contestualizzare quindi; ma direi che, se l'empirico vale solo per un soggetto, comunque gli è dato, sicché, se l'empirico ha la forma (intuitiva e concettuale) che gli diamo noi, tuttavia come dato ha un'esistenza prioritaria rispetto alla sua formazione. Per questo direi che l'intuizione ha sì, nei termini di Califano, «una priorità logico-trascendentale rispetto alla percezione», ma non, come lui aggiunge, «rispetto al dato». Il molteplice è dato, e viene messo in rapporti spaziali e temporali dall'intuizione pura che lo intuisce a priori, nei termini dei *Prolegomeni* (Ak 4, 375 n.; per una discussione, rimando alle pp. 196-207 del libro). Viceversa, penso che nella definizione dell'intuizione «come attività, come autoaffezione» sia sbagliata l'endiadi. Se la forma dell'intuizione è il modo in cui ordiniamo e intuiamo in certi rapporti il molteplice che appare (*KrV* A 20/B 34), occorre certo distinguere la recettività dell'intuizione da quella passività che molti attribuiscono erroneamente a Kant, ma non se ne può fare un'attività se non in questa forma liminare

e minimale, la quale ad ogni buon conto non si può confondere con l'autoaffezione, che è il modo in cui l'intelletto determina la sensibilità. Non perché non sia in questa forma congiunta che consideriamo normalmente le nostre intuizioni pure, ma perché nell'Estetica Kant vuole isolare la forma dell'intuizione e trattarla come distinta, al di qua e indipendentemente da ogni attività dell'intelletto. Inoltre, l'autoaffezione è spontanea, mentre un'intuizione si ha solo quando ci viene dato un molteplice, ed equivale appunto alla sua forma. Per questo, quando Califano richiama le mie pagine sullo scambio epistolare di Kant con Beck, mette in luce come l'intuizione tenda al proprio superamento, mentre io nel libro sottolineavo l'ambivalenza kantiana, che, proprio mentre rimprovera a Beck di sopprimere l'intuizione, ne accoglie (nei coevi *Progressi della metafisica*) il concetto di *Zusammensetzung* originaria, contraddicendo così il cardine dell'Estetica.

Si potrebbe dire che Federico Orsini riassuma lo stesso punto su intuizione e dato quando commenta la mia risoluzione del 'paradosso' di un'intuizione pura che è data con la percezione, ma che può esserne isolata come il momento puro, la forma o l'ordine del molteplice che astraggo dalla materia in cui appare, rendendola oggetto di considerazione per sé. Orsini chiede perché nella mia ricostruzione del concetto di a priori, in cui critico alcune interpretazioni, Hegel brilli per la sua assenza. Nota che cito Hegel in tre occasioni (la sintesi pratica, la filosofia della matematica, la distinzione tra esposizione e contenuto); non dice che in altri casi, come nel primo capitolo a proposito del rapporto tra filosofia e storia, uso Hegel invece per mettere in risalto un'indecisione esiziale da parte di Kant, e mi pare chiaro che là propendo per Hegel contro Kant. Importante, naturalmente, non è se io sia più hegeliano o kantiano, ma puntualizzare che quei tre punti erano per me rilevanti proprio per mostrare l'unitarietà della sintesi a priori, che Hegel non capisce. Perché tra le interpretazioni che critico mi astengo dal nominare Hegel? Hegel non compare perché fraintende l'a priori kantiano ed è quindi paragonabile a Fichte, che io richiamo brevemente, o perché la sua posizione sta al di fuori della mappa di letture da me considerate? Io direi sì che l'interpretazione di Hegel prosegue per molti versi nel solco di quella fichtiana, segnatamente riguardo alla riduzione del-

la ragione kantiana alla soggettività e all'autocoscienza; ma non direi che sull'a priori (per Fichte opposto all'a posteriori come la filosofia lo è al senso comune) Hegel abbia alcunché da spartire con Fichte. Quello che gli sfugge è una posizione fondamentale più ampia del solo concetto di a priori kantiano, e la sua interpretazione non mi pareva rilevante in quel contesto in cui mi premeva, sulla scorta del concetto di epigenesi, criticare chi riduce l'a priori a una tesi innatista. Del resto quando si esprime sull'a priori in *Fede e sapere* (l'a priori sarebbe l'assolutamente identico, l'unità bilaterale che si divide), nella *Scienza della logica* (il pensiero puro come indivisa differenza), nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* e altrove, lo equipara a un momento immediato del pensiero in cui pure è implicita la divisione ulteriore, cioè ne fa qualcosa che agli occhi di un kantiano pare difficilmente comprensibile. Se, viceversa, Orsini intendeva chiedere il perché del mio silenzio su Hegel non relativo all'a priori ma alla sintesi a priori (come si potrebbe evincere da una frase subito all'inizio del suo scritto – «a priori vale sempre come qualificazione di una sintesi» –, frase che un kantiano non potrebbe accettare perché lascia fuori tutto l'ambito dei giudizi analitici), allora la risposta è semplice: tale incomprensione da parte di Hegel non poteva figurare in un capitolo sulle letture innatiste dell'a priori che lo risolvono in una precedenza temporale, ma aveva bisogno di un'apposita trattazione indipendente attenta e sistematica, che è appunto quello che ho fatto nel quinto capitolo del già citato volume *Il pensare e l'io*.

Ma il vero motivo per cui Hegel non ha una posizione sull'a priori kantiano che io trovi proficuo discutere è il suo disinteresse: a prendere le mosse dalla domanda sull'a priori può essere solo una filosofia trascendentale che si interroghi sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, di ciò che, nel sapere dell'empirico, all'esperienza non si lascia ridurre. E la filosofia di Hegel non è una filosofia trascendentale perché non prende le mosse da una divisione preliminare tra a priori ed empirico, ma anzi la contesta in ogni sua forma. È pertinente il ricordo di Orsini delle riserve sollevate nel mio *Hegel and Aristotle* riguardo a questa coppia di opposti, ma, per rispondere alla domanda di Orsini, più urgente mi pare ora mostrare come l'a priori di cui Hegel parla nell'annotazione al § 12 dell'*Enciclopedia* del 1830 sia un ottimo

esempio di concetto dialettico che muta significato nel suo sviluppo, e non l'opposto dell'a posteriori. Vediamolo: la sezione deve spiegare lo sviluppo della filosofia a partire dall'esperienza e dalle scienze empiriche. Scrive Hegel: «*L'immediatezza* del pensiero (l'*a priori*) ... è *l'universalità*, il suo esser presso di sé in generale»; inizialmente soddisfatto di sé, il pensiero è indifferente al particolare; ma l'esperienza e le scienze preparano il contenuto e lo porgono alla filosofia nella forma di generi e leggi, cosicché recepire il contenuto «è, al tempo stesso, uno *svilupparsi* del pensiero da se stesso» (*ibid.*). In tal modo la filosofia dà al contenuto delle scienze grazie a cui si sviluppa «la figura essenziale *della libertà (dell'a priori)* del pensiero e *l'inveramento della necessità*» (*ibid.*). Come si vede, nel primo caso l'a priori è l'immediato, per diventare infine, arricchito di contenuto particolare e sviluppatosi, la libertà del pensiero e il riconoscimento dell'empirico come salvato nel concetto. Il pensare quindi ha luogo come sviluppo dall'universale al particolare, dall'a priori all'a posteriori, laddove l'a priori viene alla fine inverato quando smette di essere tale e il pensiero capisce che non ha per oggetto che se stesso anche nella forma delle determinazioni particolari delle scienze empiriche. Per lo Hegel che interpreta e assimila Aristotele, questo significa che il movimento non è veramente tra due poli presunti opposti, l'a priori e l'empirico, ma tra attività e passività del *nous* che diviene se stesso. Di questo a priori, oltre alla dialettica, dovrebbe essere palese anche quanto poco si presti a risultare utile per un kantiano. Per questo il tema è importante per la critica di Hegel a Kant, ma non pertinente per interpretare il concetto kantiano di a priori.

Infine, Orsini chiede come differisca la mancanza di presupposizioni della ragione kantiana dall'immanenza assoluta della ragione hegeliana. Quando Kant parla della ragion pura che non ha al di sopra di sé alcun giudice, e non può invocare nel suo tribunale né la maestà del potere politico né la santità della religione (*KrV* A XI), introduce per la prima volta il concetto di autonomia. È una pagina importantissima, che mostra come la ragione non debba nulla a nessuno o niente al di fuori di sé: solo lei può decidere della propria destinazione e delle proprie pretese. La formulazione di Orsini mi pare flettere verso Hegel tale questione: la mancanza di presupposizioni è la realizzazione di un inizio

assoluto per il pensiero che nella logica speculativa esamina se stesso, e in quanto tale è una posizione speculativa, non relativa alla tesi dell'autonomia. Da questo confronto della ragione kantiana e del pensiero hegeliano mi pare emerga la differenza fondamentale tra i rispettivi concetti di libertà.

L'intervento di Armando Manchisi verte sul concetto di idea. Prende le mosse da Platone, che avrebbe fornito la 'grammatica fondamentale' delle idee. Ora, è noto che in Platone una teoria delle idee non viene sviluppata in quanto tale, e non è secondario chiedersi a cosa ci si sta riferendo quando si pensa alle idee platoniche, se si sta cioè pensando ai problemi discussi di volta in volta nel *Fedone*, nella *Repubblica*, nel *Fedro*, nel *Parmenide* e altrove. Resta il fatto che le idee sono «per Platone l'unica, vera realtà», come dice Manchisi: sono, aggiungerei io, paradigmatiche per intendere il divenire, che solo per rimando a loro è per noi intelligibile, nella misura in cui sono identiche a sé, e in quanto tali escludono non solo ogni movimento e sviluppo, ma anche ogni vita. In questo senso direi che non sono solo la realtà e l'oggettività delle idee platoniche che mancano alle idee kantiane; quello che più importa nel nuovo senso kantiano di idea è un rapporto *organico* inedito, ed estraneo ai concetti dell'intelletto, tra parti e tutto, dove l'idea è tanto il fine quanto il principio di organizzazione delle parti. Per questo le idee kantiane non possono essere identità immota e immutabile, ma, in quanto sono disegni, progetti, sono piuttosto processi generativi teleologici. Questo aspetto delle idee è la radicale novità kantiana: sono il modo in cui la ragione si orienta verso fini nel suo essere al mondo. Questo aspetto fonda la differenza ulteriore rispetto a Platone: le idee sono un risultato, non l'*ontôs on* o un paradigma originario. Sono un risultato nel senso di un massimo a cui la ragione tende, che non trae dall'osservazione della natura o dall'esperienza nessun criterio, ma che anzi all'esperienza fornisce una guida indispensabile. Le idee non hanno esistenza se non in quanto fini della ragione; ma proprio per questo non sono date alla ragione, bensì sono il modo in cui la ragione pensa il tutto, in cui ricerca l'unità massima per il condizionato. E questo indica un tratto peculiare delle idee kantiane: da un lato, il pensiero del tutto precede la conoscenza intellettuale delle parti, dall'altro l'idea è formata logicamente come il risultato

di un'inferenza a partire dai concetti puri. Se quindi le idee sono qualcosa di primo, lo sono solo nel senso che senza la loro guida l'uso dell'intelletto non è coerente e non abbiamo un criterio della verità empirica. Se, per converso, sono un risultato, lo sono nel senso del loro essere formate nel pensiero come *oltrepassamento* dell'ordine dell'intelletto; sono cioè il nome del dissidio vivente di incondizionato e condizionato, non la quiete della piana della verità e del mare del bello nella cui contemplazione l'anima, affine alle idee (*Phaedo* 78-9, *Resp.* VI 485b, 500c, *Theaet.* 186), può ambire a trovare la sua felicità più piena alla sommità della scala di Diotima (*Symp.* 210-11). Tanto la prima limitazione quanto la seconda caratterizzazione mi paiono antiplatoniche, come lo è la tesi per cui la ragione è la fonte delle idee, che quindi non sono il *primum* in sé cui l'anima è congenere, ma il prodotto del pensiero dell'incondizionato.

La seconda parte del contributo di Manchisi si concentra sull'idea in Kant e Hegel. Sono d'accordo con quasi tutto quello che sostiene Manchisi, ma avrei bisogno di tracciare alcune precisazioni. La prima è questa: anche se capisco che in Hegel l'idea è desoggettivizzata e «reinvestita della sua portata ontologica», non mi sentirei di affermare senz'altro che Hegel è più vicino a Platone che a Kant. La realtà può farsi pervasivamente razionale nella misura in cui concetto ed essere coincidono, e non possono farlo se l'idea è trascendente e separata. All'idea platonica manca, dice Hegel nelle lezioni su Aristotele, precisamente la soggettività che invece è pensata da Aristotele nel concetto di *energeia*, senza la quale il movimento del farsi reale del *logos* è impossibile. Da questo punto di vista mi pare anzi che il senso kantiano di idea come progetto per una realizzazione dovrebbe essere per Hegel fondamentale (è solo un peccato che lui, come al solito, non lo riconosca). La seconda è una perplessità sull'identificazione di concetto e idea («in quanto concetto, infatti, l'idea è per Hegel soggettività»), che rischia di confondere determinazioni di pensiero che nella Logica sono ben distinte, dove la definizione di idea ricordata da Manchisi la dice appunto unità di concetto e oggettività. La terza riguarda la teoria della verità di Hegel. «Parlare di verità e di idea per Hegel è la stessa cosa» vale certamente in un senso di verità, quello della compiuta adeguazione di concetto e oggettività

appunto, laddove i rapporti meno compiuti sono non veri; ma non vale per la teoria hegeliana del vero come intero, che, a differenza dell'idea, deve riconoscere e includere in sé pure il falso. La quarta cosa che vorrei aggiungere alle belle espressioni di Manchisi su metodo, idea assoluta e logico è questa: pare vigere una differenza sostanziale tra il logico che anima il mondo e la logica come conoscenza compiuta delle relazioni concettuali, cioè il logico come essere e la logica come autocoscienza del pensare. Pure, i due concetti non vanno contrapposti: è solo conoscendosi nelle sue forme determinate che alla fine il logico comprende se stesso come il principio che ha dato luogo all'intero movimento. Per questo direi che *il logico sta alla logica come il contenuto sta alla sua forma*: la logica è la forma sistematica e il metodo immanente del logico. Infine, è sensato che Manchisi parli, *à la* Kuhn, delle diverse concezioni dell'idea come di paradigmi differenti che, com'è noto, sono incommensurabili. Forse è questo che sta nella mente di Manchisi quando scrive: «A fronte di questo mutamento di paradigma, Kant non poteva più, per ovvi motivi, prendere parola per difendere la propria posizione». Riprendendo quanto dicevo all'inizio sul riportare in vita la filosofia di Kant, si potrebbe dire, invece, che restituirgli la parola era proprio il mio obiettivo.