

Filosofia critica e pensiero speculativo nella 'Critica del giudizio' di Kant

di Giacomo Rinaldi

Nella storia delle interpretazioni del pensiero di Kant si è a più riprese asserito¹ che la *Critica del giudizio* è l'opera in cui egli compie lo sforzo decisivo verso l'elaborazione di una concezione coerentemente «idealistica o morale» della natura e dello spirito umano, senza peraltro riuscire ad attuar pienamente in essa il suo proposito. Questo giudizio coglie senz'altro ottimamente l'intima tendenza filosofica di quest'opera, ed inoltre può esser agevolmente confermato non solo da una sua attenta esegesi, bensì pure dall'incontestabile fatto storico che tutti i maggiori esponenti dell'idealismo post-kantiano – e segnatamente Fichte, Schelling e Hegel – hanno tratto diretta ispirazione da essa per lo sviluppo di alcuni assunti cruciali dei loro sistemi filosofici. Nella seconda metà del XX secolo, tuttavia, si sono venute delineando diffuse prospettive storico-critiche, che non solo appaiono diversamente orientate, ma mettono addirittura capo ad una globale valutazione ed appropriazione del pensiero kantiano in generale, e della *Critica del giudizio* in particolare, che stanno in decisa opposizione rispetto all'accennata interpretazione. Donde l'esigenza di svolgere un serrato confronto critico con le alternative posizioni gnoseologiche e critiche da esse fatte valere, la cui formulazione più articolata e radicale a noi nota è quella delineata da Emilio Garroni nel volume *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla 'Critica del giudizio' di Kant* (1976)². In questo scritto procederemo, anzitutto, ad articolare una dettagliata analisi critica della sua lettura 'epistemologica' della *Critica del giudizio* (§ 1: *Una lettura 'epistemologica' della 'Critica del giudizio'*); cercheremo quindi di delinear per sommi capi gli assunti fon-

Presentato dall'Istituto Metodologico Economico e Statistico.

* Questo saggio è il testo riveduto ed ampliato della relazione da me tenuta il 22 febbraio 1999 presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Urbino in occasione del Simposio 'Estetica ed epistemologia: Riflessioni sulla 'Critica del giudizio' di Kant'.

¹ Cfr. ad es. G. de Ruggiero, *Storia della filosofia. Da Vico a Kant* (1940), Bari 1968³, pp. 346-347, e P. Martinetti, *Kant* (1946), Milano 1974², p. 218.

² Milano 1998².

damentali di un'alternativa appropriazione critica della filosofia kantiana in generale (§ 2: *L'ambivalenza del fondamento gnoseologico della filosofia kantiana*), ed infine di indicare le decisive conseguenze in essa implicite per un'appropriata interpretazione e valutazione odierna della *Critica del giudizio* in particolare (§ 3: *Significato ed attualità della 'Critica del giudizio'*).

1. Una lettura 'epistemologica' della 'Critica del giudizio'

Il primo assunto fondamentale dell'interpretazione di Garroni è che la *Critica del giudizio*, lungi dal risolversi in una trattazione disorganica di tematiche palesemente eterogenee quali la filosofia dell'arte, l'epistemologia delle scienze della vita e la teologia naturale e morale, sia invece opera dotata di 'compatta' unità 'teorica'³. Le problematiche delle due parti principali in cui essa si articola, e cioè la 'Critica del giudizio estetico' e la 'Critica del giudizio teleologico', sarebbero infatti unificate dalla sostanziale identità del loro oggetto⁴: giacché la tendenza fondamentale del pensiero kantiano sarebbe quella di concepir la «conoscenza vera e propria»⁵ come l'unità inscindibile di giudizio determinante e giudizio riflettente o teleologico⁶; ed il sentimento estetico, d'altra parte, che è oggetto del 'giudizio di gusto', o appunto 'giudizio estetico' (o meglio: che si identifica immediatamente con esso), non sarebbe in fondo altro che un'imprescindibile condizione *a priori* dei giudizi conoscitivi⁷. Questi infatti coinciderebbero, in definitiva, coi giudizi sintetici *a posteriori* enunciati dalle scienze naturali (di cui i giudizi sintetici *a priori* espliciti e dedotti nella *Critica della ragion pura* sarebbero soltanto un'ulteriore, astratta condizione), sì che la funzione peculiare del conoscere sarebbe quella di render possibile il «controllo pratico-intellettuale [...] sul mondo circostante»⁸. In ragione del suo carattere sempre problematico e 'rischioso', tuttavia, esso susciterebbe inevitabilmente nell'uomo un sentimento di 'ansia'⁹, il cui specifico e necessario antidoto sarebbe per l'appunto fornito dalla contemplazione estetica della natura e dalla creazione artistica.

Il secondo assunto fondamentale dell'interpretazione di Garroni è che la problematica della *Critica del giudizio*, a differenza di quella puramente 'gnoseologica' sviluppata dalla *Critica della ragion pura*, avrebbe piut-

³ Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., p. 34.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 85-86.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 49 sgg.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 19-20, ed anche 29-34.

⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁹ *Ibid.*

tosto carattere 'epistemologico'¹⁰, dal momento che essa prenderebbe le mosse dalla discussione, nel § IV dell'Introduzione¹¹, del problema delle condizioni di possibilità dell'applicazione dei principi *a priori* puri dell'intelletto alla molteplicità empirica degli oggetti singolari, che è la funzione teorica peculiare delle scienze empiriche, ed esorbiterebbe perciò senz'altro dalla sfera di competenze sia della gnoseologia che della metafisica (la sanzione della cui definitiva impossibilità sarebbe in effetti il più cospicuo merito teoretico del criticismo kantiano), e quindi, *a fortiori*, della teologia naturale e morale. La *Critica del giudizio*, dunque, dovrebbe esser fondamentalmente letta come un compatto trattato di metodologia delle scienze empiriche¹², in cui Kant conseguirebbe un'acquisizione teoretica di decisiva rilevanza filosofica, che era sfuggita alla stessa prospettiva astrattamente gnoseologica da lui delineata nella *Critica della ragion pura*, e cioè che ogni nostro conoscere abbia, in ultima analisi, carattere meramente 'regolativo', e dunque problematico, congetturale, ipotetico¹³. Nella Prima Critica, infatti, la polemica di Kant contro la metafisica tradizionale avrebbe sì quale decisivo risultato teoretico il riconoscimento che i concetti puri dell'intelletto, e quindi il sistema di principi *a priori* che su di essi si fonda, non hanno altro uso effettivo che quello di esser applicati agli oggetti possibili dell'esperienza sensibile, risolvendo così la finalità ultima di ogni nostro conoscere nella formulazione di un mero complesso di giudizi empirici; ma a questi egli riconosceva ancora una funzione puramente 'determinante' e 'costitutiva', e quindi validità apodittica. La crescente consapevolezza, tuttavia, delle difficoltà implicite in tale applicazione, di cui renderebbero specialmente testimonianza la prima e la seconda 'Introduzione' alla *Critica del giudizio* e l'*Opus postumum*, lo avrebbe infine indotto ad ampliar progressivamente l'ambito epistemologico di pertinenza della facoltà del giudizio riflettente, sino a considerarlo (per lo meno virtualmente) quale momento costitutivo integrante di ogni possibile giudizio determinante. Ma così la 'conoscenza vera e propria' verrebbe in definitiva a coincidere non solo e non tanto con un mero aggregato di giudizi sintetici *a posteriori*, quanto piuttosto con un intreccio di ipotesi che, come tali, non sono mai il semplice risultato di una passiva apprensione, o 'rispecchiamento', del dato sensibile, bensì presuppongono un'attività 'costruttiva' dell'immaginazione e dell'intelletto umano, che, in quanto non determinata da condizioni 'necessitanti', sarebbe certamente il risultato di una 'scelta'¹⁴ arbitraria, ma

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 26 e 41 sgg.

¹¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), hrsg. von W. Windelband, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin 1913, 'Einleitung', § IV, pp. 179-181 (B XXV-XXVIII).

¹² Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., pp. 35-38.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 60 sgg.

¹⁴ *Ibid.*, p. 81.

che, in quanto indipendente dal dato sensibile, avrebbe altresì (proprio come le idee regolative di Kant) carattere *a priori*. La concezione fondamentalmente ipotetica del conoscere dischiusa dalla *Critica del giudizio*, dunque, se da un lato avrebbe l'inevitabile conseguenza di minarne alla radice ogni possibile apoditticità, e dunque 'sicurezza', dall'altro avrebbe tuttavia il vantaggio, a differenza del piatto realismo propugnato sia dal positivismo tradizionale che da «quella creatura strana e leggermente mostruosa che va sotto il nome di materialismo dialettico»¹⁵, di consentirci di rivendicarne la peculiare, imprescindibile costruttività o creatività (per quanto inevitabilmente limitata dall'asserita realtà positiva dei 'dati materiali'¹⁶ o, più in generale, del «qualcosa che in qualche modo ci è dato»¹⁷).

Il terzo assunto fondamentale dell'interpretazione di Garroni, infine, è che si debbano considerare come nulla più che una «mera premessa tecnico-terminologica»¹⁸ quei luoghi, di carattere più scopertamente 'metafisico', della *Critica del giudizio*, in cui Kant identifica nella facoltà del giudizio riflettente la possibile mediazione tra l'uso teoretico e l'uso pratico della ragione, articola la struttura della filosofia critica in un 'sistema di facoltà' determinabile *a priori* in maniera 'definitiva', ed infine sembra concepire il giudizio teleologico non già come una mera riflessione congetturale sulle condizioni di possibilità delle leggi empiriche della natura, bensì come l'esplicazione dello specifico principio organizzativo di una classe particolare di cose naturali, e cioè gli organismi viventi¹⁹. Ed alle esplicite, celebri dichiarazioni kantiane, che la teleologia interna sia irriducibile ad ogni sorta di teleologia esterna²⁰, e che sia per principio impossibile dar ragione mediante spiegazioni meccaniche dell'origine e della formazione anche solo di un 'filo d'erba' (*Grashalms*)²¹, nella misura in cui esso implica appunto un nesso di teleologia interna, egli non esita ad avvanzar l'ipotesi opposta, e cioè che lo stesso organismo vivente potrebbe e dovrebbe esser plausibilmente considerato come nulla più che un mero 'meccanismo auto-regolativo'²².

A questa lettura della *Critica del giudizio* noi crediamo si possa e si debba obiettare, anzitutto, che l'insuperabile eterogeneità tra l'ambito tematico della 'Critica del giudizio estetico' e quello della 'Critica del giudizio teleologico' viene ammessa *expressis verbis* dallo stesso Kant in numerosi luoghi: ad es. nella 'Prefazione' alla prima edizione, dove egli di-

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 29-34.

²⁰ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 63, pp. 366-369 (B 279-284).

²¹ Cfr. *ibid.*, § 75, p. 400 (B 338).

²² *Estetica ed epistemologia*, cit., p. 115.

chiara perentoriamente che i giudizi estetici «di per sé non contribuiscono affatto alla conoscenza delle cose»²³, e nel § VIII dell'«Introduzione», in cui egli osserva che la facoltà del giudizio teleologico, «giacché essa riferisce la forma dell'oggetto non già alle facoltà conoscitive del soggetto nell'apprensione della medesima, bensì ad una determinata conoscenza dell'oggetto sotto un concetto dato, non ha nulla a che fare con un sentimento di piacere nei confronti delle cose, bensì con l'intelletto che le giudica»²⁴; e, due pagine dopo, che «la facoltà del giudizio estetico non contribuisce in nulla alla conoscenza dei suoi oggetti»²⁵. In secondo luogo, la teoria del 'senso comune' (*Gemeinsinn*), svolta da Kant nel § 21, non implica in alcun modo, contrariamente a quanto Garroni sostiene²⁶, che esso sia come tale un momento costitutivo integrante del giudizio determinante, e dunque della conoscenza teoretica, bensì semplicemente che esso è un elemento concomitante rispetto a questa, consistente nell'«accordo» e «proporzione» delle facoltà del nostro animo, la cui universale «comunicabilità» (*Mittheilbarkeit*)²⁷ è il fondamento – non già, si badi bene, dell'origine, bensì solo della comunicabilità – dello stesso sapere scientifico. In terzo luogo, la sua interpretazione della tesi sostenuta da Kant nel § 35, e cioè che «[il] principio del gusto è il principio soggettivo della facoltà di giudizio in generale»²⁸, nel senso che egli ivi ribadirebbe l'idea che il sentimento estetico è una componente essenziale dello stesso giudizio teleologico²⁹, si avvolge, a nostro giudizio, in un palese paralogismo, consistente nell'illecita conversione del giudizio particolare affermativo: «Il principio del giudizio di gusto, in quanto rappresentazione di una finalità indeterminata, è identico alla facoltà di giudizio in generale», nel ben diverso giudizio universale affermativo: «La facoltà di giudizio in generale (e dunque anche il giudizio teleologico) è identica al giudizio di gusto (o ne implica a proprio fondamento uno)». Mentre, infatti, sulla base della concezione kantiana il primo giudizio è senz'altro vero, il secondo invece è chiaramente falso, giacché in-

²³ «[F]ür sich allein zum Erkenntniß der Dinge gar nichts beitragen» (*Kritik der Urtheilskraft*, cit., 'Vorrede zur ersten Auflage', p. 169 [B VIII]).

²⁴ «[D]a sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniß des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu tun» (*ibid.*, 'Einleitung', § VIII, p. 192 [B XLIX]). Cfr. anche *ibid.*, p. 189 (B XLIII).

²⁵ «[D]ie ästhetische Urtheilskraft zum Erkenntniß ihrer Gegenstände nichts beiträgt» (*ibid.*, p. 194 [B LII]). Cfr. anche *ibid.*, § 15, p. 228 (B 47).

²⁶ Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., pp. 86-87.

²⁷ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 21, p. 239 (B 66).

²⁸ «Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urtheilskraft überhaupt» (*ibid.*, § 35, p. 286 [B 145]).

²⁹ Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., pp. 19-20.

debitamente oblitera la fondamentale differenza – per dirla di nuovo con le parole dello stesso Kant – tra *sensus communis aestheticus* e *sensus communis logicus*, la quale consiste nel fatto che nel secondo la facoltà di giudizio può e deve unificare il molteplice delle rappresentazioni mediante concetti determinati, che sono invece per principio assenti nel primo³⁰. Infine, si potrebbe altresì osservare che le conseguenze che Garroni trae, a livello di teoria estetica generale, dalla sua concezione del sentimento estetico come momento integrante della conoscenza empirica, e dal suo rifiuto del formalismo e moralismo estetico kantiano (cui, citando Freud³¹, egli imputa infatti un'indebita 'mortificazione' del 'piacere dei sensi', che sarebbe, al contrario, un imprescindibile elemento della stessa esperienza estetica), non possono, in definitiva, che obliterare alla radice ogni possibile criterio razionale di distinzione tra 'arte piacevole' (*angenehme Kunst*) ed 'arte bella' (*schöne Kunst*), per usare ancora una volta il linguaggio di Kant³² – o meglio, per dirla con Hegel, tra un'arte che è genuina manifestazione dello «spirituale» (*das Geistige*)³³ nella forma dell'intuizione e dell'immagine, ed una che invece non lo è, scadendo piuttosto nel mero divertimento o nell'intrattenimento o nell'«industria culturale» o nella fantascienza o addirittura nella pornografia³⁴.

Per quanto concerne, poi, il tentativo di confinare la tematica della *Critica del giudizio* nell'ambito di una semplice metodologia delle scienze empiriche, esso non appare anzitutto suffragato dal testo kantiano. Proprio in quel § IV dell'«Introduzione», su cui si impernia l'intera interpretazione di Garroni, Kant ha infatti modo di precisare che la casualità delle leggi empiriche della natura, la quale rende necessario il ricorso al giudizio teleologico, è tale soltanto «dal punto di vista del nostro intel-

³⁰ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 40, p. 295, Anm. (B 160). Il medesimo errore inficia l'intera interpretazione della *Critica del giudizio* delineata da I. Scherer nel mediocre saggio *The Crisis of Judgement in Kant's Three Critiques*, New York-Berlin 1995, in cui ella sostiene addirittura che secondo Kant «the faculty of judgement is a function of feeling» (cit., p. 173)!

³¹ Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., pp. 104-105.

³² Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 44, p. 305 (B 178), e § 54, pp. 330-336 (B 222-230).

³³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, III, § 559; ed anche Id., *Vorlesungen über die Ästhetik*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, cit., Frankfurt a. M. 1970, I, p. 2.

³⁴ Distinzione, quella ora accennata, cui nella storia dell'estetica contemporanea non ha significativamente mancato di tener fermo persino una Teoria estetica – antiidealistica e materialistica quant'altra mai – quale quella di Adorno! Cfr. Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von P. Tiedemann, Band 7, Frankfurt a. M. 1984⁴, pp. 26-29 e 32-35. Per una sommaria analisi e critica dell'estetica di Adorno cfr. G. Rinaldi, *Dialettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno*, Urbino 1994, pp. 59-79 e 167-176.

letto» (*nach unserer Verstandeseinsicht*)³⁵, cui egli chiaramente contrappone, sia pur tacitamente, il ben diverso punto di vista di un *intellectus archetypus* (cioè intuitivo, infinito, divino), il quale costituisce per l'appunto come tale il presupposto metafisico fondamentale ed imprescindibile di tutte le ipotesi e/o spiegazioni teleologiche prospettate da Kant nella *Critica del giudizio*³⁶. D'altra parte, i paragrafi conclusivi di quest'opera sono interamente dedicati ad una serrata analisi (e critica) della 'fisico-teologia' e dell'etico-teologia', in cui Kant ha modo di ribadire il primato assoluto dei principi della ragion pratica rispetto a qualsiasi altra possibile considerazione della realtà e della conoscenza umana³⁷.

Ma la concezione della 'conoscenza vera e propria', che Garroni desume dalla sua lettura epistemologica della *Critica del giudizio*, suscita in noi serie perplessità non solo e non tanto in rapporto alla sua adeguatezza rispetto alla lettera e allo spirito del testo kantiano, ma anche e soprattutto qualora sia in sé e per sé considerata. È possibile, infatti, asserire che i giudizi sintetici *a priori* siano una mera astratta 'condizione' della conoscenza, e che questa consti attualmente di giudizi sintetici *a posteriori*, solo nella misura in cui si ritenga che il giudizio empirico sia come tale un atto oggettivante – ovvero sia, come dice Garroni, che un giudizio «potrà essere empirico senza essere nello stesso tempo 'molto parziale'»³⁸. Il che noi riteniamo invece sia falso, in ragione del fatto che l'attività sintetica *a priori* del pensiero non ha solo la funzione di unificare l'esperienza sensibile mediante leggi 'universali-analitiche', cioè logico-discorsive, bensì pure quella di rendere possibile la stessa unità oggettiva dell'individuo singolare in quanto tale, cioè la sua pura identità con sé (che come tale non è infatti mai – lo aveva già acutamente osservato lo stesso Hume³⁹! – un possibile oggetto dell'intuizione sensibile). Di conseguenza, l'oggetto di un giudizio empirico che non implichi – 'in sé' e non già 'fuori di sé' – un più originario giudizio sintetico *a priori* (o meglio: l'unica infinita sintesi *a priori*, che è quella stessa dell'atto puro dell'autocoscienza), non può evitare di risolversi – attualmente e senza residuo – in una mera 'rapsodia di percezioni', per dirla di nuovo con Kant, prive, si badi bene, non solo di universalità e necessità,

³⁵ *Ibid.*, 'Einleitung', § IV, p. 180 (B XXVI).

³⁶ Al qual proposito si deve altresì notare che la trad. it. di questo luogo proposta da Garroni: «sotto il profilo delle condizioni espresse dall'intelletto» (*Estetica ed epistemologia*, cit., p. 46), omette addirittura l'aggettivo possessivo «unserer», che nell'economia del § IV è invece tanto rilevante da essere addirittura spaziato da Kant!

³⁷ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 85-91, pp. 436-474 (B 400-468).

³⁸ *Estetica ed epistemologia*, cit., p. 70.

³⁹ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951⁸, Book I, IV, 2: 'Of the scepticism with regard to the senses', pp. 187-218.

ma anche di realtà oggettiva, e perciò, in definitiva, indistinguibili dall'illusione percettiva o dal sogno⁴⁰. Inoltre, l'identità di giudizio determinante e giudizio riflettente, nel senso asserito da Garroni, trae palesemente seco l'inevitabile conseguenza di elevare la mera problematicità del giudizio ipotetico a momento costitutivo originario di ogni possibile conoscere – il che, di nuovo, ci sembra senz'altro inaccettabile. Anzitutto, perché la possibile apriorità, cioè consistenza logica, delle ipotesi determinate in cui esso viene ad articolarsi, dovrebbe essere garantita (dal punto di vista della logica formale e del metodo assiomatico privilegiati da Garroni)⁴¹ per via analitico-deduttiva dalla loro conformità al principio di identità ($A = A$) o, nella sua formulazione negativa, di non-contraddizione (A non è non- A). Ma questo principio, in realtà, in quanto meramente tautologico ed astratto, è in sé e per sé falso, o per lo meno unilaterale e gnoseologicamente sterile, e ad esso perciò la logica dialettica contemporanea ha potuto legittimamente contrapporre nulla meno che il principio opposto: A è non- A – ovvero sia «ogni cosa è in sé differente da sé ed identica al proprio opposto»⁴². In secondo luogo, la detta tesi è inaccettabile perché un pensiero meramente ipotetico o congetturale ha di necessità 'fuori di sé', e non già 'in sé', la propria verità, cui peraltro esso non può evitare di far (estrinsecamente) riferimento, nella misura in cui deve poter dar luogo ad un giudizio conoscitivo. Ma tale riferimento, in quanto estrinseco, è in realtà impossibile, da un lato perché esso verrebbe di necessità a condividere la radicale, insuperabile contraddittorietà che inevitabilmente inerisce ad ogni 'relazione esterna' in quanto tale (consistente nel fatto che una relazione è 'esterna' in quanto presuppone l'originaria indipendenza dei termini che essa unifica, ma la loro unificazione in virtù di essa non consiste per l'appunto in altro che nella negazione di tale indipendenza)⁴³; dall'altro, perché la possibile identificazione della verità del pensiero ipotetico con l'immedia-

⁴⁰ Cfr. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von B. Erdmann, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band IV, Berlin 1911, § 13, Anm. III, pp. 290-294.

⁴¹ Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., pp. 58 sgg.

⁴² Su questa fondamentale problematica gnoseologica si veda G. Rinaldi, *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza*, «Studi urbinati» 69, 1999, § 6, pp. 936-944.

⁴³ Ad una sistematica deduzione, esplicazione e critica dialettica dei fondamenti logico-categoriali delle relazioni esterne (ad es. Differenza, Fondamento, Causa, ecc.), in quanto unità immediata di 'riflessione-in-sé' e 'riflessione-in-altro', è dedicata l'intera 'Dottrina dell'Essenza' di Hegel (cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, cit., Frankfurt a. M. 1969, II, pp. 13-240). F.H. Bradley ha svolto in uno dei più brillanti capitoli del suo celebre capolavoro una serrata e persuasiva distruzione critica della presunta realtà generalmente attribuita dal senso comune alle relazioni esterne. Cfr. F.H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893), Oxford 1978¹⁷, Book I, Ch. III, pp. 21-29.

tezza del dato sensibile, sostenuta in genere dai fautori del *verification principle*⁴⁴, si avvolge palesemente in un circolo vizioso, dal momento che la stessa oggettività dell'intuizione sensibile – come ci ha per l'appunto insegnato Kant! – è resa originariamente possibile da nient'altro che l'unità sintetica *a priori* dell'autocoscienza pura in quanto 'Io penso'⁴⁵. Una terza, decisiva ragione dell'inconsistenza della tesi accennata consiste infine nell'identificazione, da essa resa inevitabile, della 'creatività' del conoscere, in quanto pensiero ipotetico, con la sua mera abilità di foggare ipotesi, che sono e rimangono in definitiva 'soggettive' nel senso di 'meramente arbitrarie'. Col che si perde di vista, ci sembra, un'ulteriore, e non meno cruciale, acquisizione fondamentale della stessa gnoseologia kantiana: e cioè che l'unificazione logica del molteplice, e la sua stessa determinazione da parte dell'immaginazione produttiva, è sì una funzione 'spontanea', e dunque 'creativa', dello spirito umano, ma solo in quanto questo si determina secondo regole necessarie *a priori* ad esso intrinsecamente inerenti – il che non significa appunto altro se non che la sua genuina creatività poco o nulla ha a che vedere col soggettivo arbitrio⁴⁶.

Quale sia, in verità, il senso esatto da attribuirsi alla rivendicazione kantiana dell'originaria 'spontaneità' del nostro conoscere, ci sembra venga chiarito, al di là di ogni possibile dubbio, dalla sua dottrina della ragion pratica. Nella misura, infatti, in cui la libertà che Kant attribuisce alla volontà dell'uomo non è già meramente 'condizionata' (come sarebbe invece il caso della sua conoscenza) o 'psicologica', bensì 'incondizionata' o 'trascendentale', l'oggettività (noumenica) che essa pone non è soltanto l'astratta forma *a priori* di un'esperienza possibile' meramente fenomenica, bensì coincide piuttosto con la stessa 'cosa-in-sé', cioè con la realtà

⁴⁴ Un'eccellente ricostruzione ed una serrata critica gnoseologica delle differenti versioni storicamente identificabili di questo fondamentale dogma dell'empirismo logico contemporaneo sono reperibili nel saggio di E.E. Harris, *Nature, Mind and Modern Science*, London-New York 1954, Ch. XVI: 'The Verification Principle', pp. 328-343.

⁴⁵ Quest'ultimo, infatti, egli giustamente osserva, costituisce nulla meno che il principio «supremo di tutta la conoscenza umana» (*der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniß*). Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), hrsg. von B. Erdmann, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band III, Berlin 1911, I, 2: I, 1, § 16, p. 110 (B 135) (spaziato nostro). Si tratta senz'altro di una delle più geniali e decisive acquisizioni gnoseologiche della filosofia kantiana, che l'interpretazione di Garroni ha il torto di trascurare completamente.

⁴⁶ Sviluppando, in effetti, nel § 45 della *Critica del giudizio* il problema del rapporto tra arte e natura, Kant significativamente osserva che la teleologia immanente all'opera d'arte, per quanto in sé 'intenzionale' (a differenza di quella dei prodotti organizzati della natura), non deve tuttavia apparir tale, perché in tal caso essa condividerebbe inevitabilmente con le arti meccaniche quel carattere estrinseco, artificioso ed arbitrario, ch'egli a ragione ritiene ripugni all'intima necessità *a priori* del sentimento estetico e del giudizio teleologico. Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., pp. 306-307 (B 179-180).

attuale e concreta (noumenica) del mondo⁴⁷. Dal che appare chiaro che la peculiare creatività ch'egli ascrive allo spirito umano, lungi dal risolversi in un coacervo più o meno coerente di ipotesi arbitrarie, o dal trovare in esso un'appropriata esemplificazione, non è in ultima istanza altro che l'atto in cui l'Io, ponendo e determinando sé stesso, pone nel contempo in sé la stessa realtà assoluta in sé e per sé. Tale assoluta creatività dello spirito umano, d'altra parte, si manifesta pienamente, secondo Kant, proprio e solo nella prospettiva della ragion pratica⁴⁸. Come si può, dunque, sensatamente negare che questa possa risultar rilevante anche in vista di una corretta comprensione ed interpretazione della stessa *Critica del giudizio*? In effetti, la determinazione kantiana dell'essenza della bellezza nel § 59, in cui culmina la trattazione della dialettica del giudizio estetico, è che essa è il 'simbolo', e cioè la manifestazione sensibile, della moralità⁴⁹; e, inoltre, quell'idea estetica' (*ästhetische Idee*) che nel § 49 Kant pone a fondamento di ogni giudizio estetico, viene da lui esplicitamente identificata non già, come vuole Garroni, con l'anticipazione' o l'abbreviazione' dei giudizi empirici⁵⁰, di cui a suo giudizio consterebbe la conoscenza scientifica, bensì con il «Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee»⁵¹, ossia col corrispettivo di un'idea della Ragione, che per Kant, com'è noto, è fondamentalmente un'idea della ragion pratica⁵².

2. L'ambivalenza del fondamento gnoseologico della filosofia kantiana

Se è vero quanto abbiamo finora asserito, è dunque difficile negar l'eterogeneità di fondo della *Critica del giudizio*⁵³, l'irriducibilità della sua

⁴⁷ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), hrsg. von P. Natorp, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band V, Berlin 1913, pp. 7 (A 12-13), 29 (A 51-52) e 94-98 (A 168-175). Per una recente analisi e valutazione critica della teoria kantiana della libertà del volere, cfr. G. Rinaldi, *Teoria etica*, Trieste 2004, §§ 38-39.

⁴⁸ Circa il significato, e i limiti, della celebre concezione kantiana del 'primato della ragion pratica', cfr. *ibid.*, §§ 25-27.

⁴⁹ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 59, pp. 351-354 (B 254-260). Cfr. anche § 52, pp. 325-326 (B 214).

⁵⁰ Cfr. *Estetica ed epistemologia*, cit., p. 97.

⁵¹ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 49, p. 314 (B 193).

⁵² Quanto all'ulteriore problema, sollevato dall'interpretazione di Garroni, dell'effettivo significato e plausibilità che si debbono attribuire alla concezione antimeccanicistica kantiana della teleologia interna, cfr. *infra*, § 3, pp. 74-77.

⁵³ Dobbiamo perciò decisamente dissentire, ancora una volta, oltre che dall'interpretazione di Garroni, anche da quella proposta da I. Scherer (cfr. *The Crisis of Judgement in Kant's Three Critiques*, cit., pp. 167 sgg.), giacché il suo assunto fondamentale è per l'appunto la tesi che la *Critica del giudizio* articolerebbe una problematica teoretica di carattere sostanzialmente unitario, il cui concetto-chiave sarebbe quello del «power of judgement guided by its principle of purposiveness» (*ibid.*, p.

tematica a quella di una mera metodologia delle scienze empiriche, e la finale subordinazione della facoltà del giudizio riflettente al principio della ragion pratica, e dunque della problematica epistemologica a quella della 'teologia morale' (in senso kantiano). Donde l'esigenza di prospettarne una diversa interpretazione critica, che i limiti del presente contesto ci consentono di accennar solo in maniera affatto sommaria e lemmatica.

Sebbene ci sembri innegabile il carattere per lo più estrinseco ed artificioso delle connessioni sistematiche stabilite da Kant tra le tre Critiche, è altresì vero che ciascuna di esse – e segnatamente la *Critica del giudizio* – è pienamente comprensibile solo in rapporto ad una concezione generale ed unitaria della filosofia, o meglio del 'filosofare' (com'egli preferisce esprimersi), che sta a nostro giudizio alla radice di tutti gli sviluppi determinati del suo pensiero, e da cui potrà dunque prender proficuamente le mosse l'articolazione della nostra prospettiva critica sulla *Critica del giudizio*. La tesi fondamentale della nostra interpretazione può esser formulata nella maniera seguente: La concezione kantiana della filosofia può esser plausibilmente considerata, nel suo complesso, come il risultato della confluenza di due diversi motivi gnoseologici fondamentali, di opposto significato e valore teoretico, e in definitiva inconciliabili, ma gravidi entrambi di conseguenze di decisiva rilevanza filosofica per l'intera storia del pensiero contemporaneo: e cioè quello della 'filosofia critica', da un lato, e quello del 'pensiero speculativo', dall'altro.

Il principio della filosofia critica è la differenza radicale tra 'pensare' (*Denken*) e 'conoscere' (*Erkennen*). Non tutto ciò che noi possiamo concepire in maniera coerente ed evidente, o provar logicamente, è *eo ipso* 'vero' nel senso di attualmente esistente; il puro pensiero, dunque, non è già come tale conoscenza. Per conoscere qualcosa, infatti, è indispensabile il riferimento del concetto, in quanto autodeterminazione del pensiero puro, al dato dell'intuizione sensibile, che è una 'fonte' del nostro conoscere non meno originaria e indipendente di quella del nostro pensiero, e radicalmente differente da esso. Qualora, dunque, com'è segnatamente il caso delle 'categorie' dell'intelletto finito (ad es. Quantità, Qualità, Sostanza, Causa), risulti in linea di principio possibile sussumere sotto di esse qualche determinazione del contenuto dell'intuizione sensibile, allora l'atto di pensiero ad essa corrispondente potrà effettivamente dar luogo ad una conoscenza oggettiva. Qualora, invece, l'oggetto del pensare coincida con un'idea della ragione' (l'Io come totalità soggettiva del pensare, l'Universo come totalità oggettiva del pensato, Dio come totalità assoluta

102). Buone osservazioni in proposito, invece, sono reperibili nel saggio di P. Gardiner *Kant: Critique of Judgement* (in *Routledge History of Philosophy*, Vol. 6, ed. by R.C. Solomon and K.M. Higgins, London-New York 1993, pp. 103-137), per il quale quest'opera kantiana non sarebbe in realtà altro che «a series of somewhat loosely related essays» (*ibid.*, p. 104).

della realtà), cui non può per principio corrispondere nessun contenuto determinato nell'intuizione sensibile, dalla riflessione su tale oggetto non potrà scaturire alcuna 'conoscenza costitutiva', ossia oggettivamente valida. Di conseguenza, l'unica 'conoscenza vera e propria' che sia consentita al finito intelletto umano, è quella che si esplica nei cosiddetti 'giudizi di esperienza'⁵⁴, che costituiscono l'originario patrimonio gnoseologico del 'sano intelletto umano', ossia del senso comune dell'umanità, e che, qualora siano elaborati in forma strettamente teoretica e sistematica, danno luogo alle proposizioni di cui consta la scienza matematica della natura (la cui configurazione più attendibile, secondo Kant, com'è noto, è quella offerta dai *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Newton). L'aspirazione, invece, ad una conoscenza dimostrativa dell'Assoluto, che a partire da Platone ed Aristotele sino a Spinoza e Leibniz aveva pur costituito la finalità ultima e suprema dell'intero sapere filosofico, viene degradata dalla filosofia critica a mera 'illusione', per quanto 'naturale' ed 'inevitabile', della 'ragione speculativa', se non addirittura biasimata come una sorta di arrogante 'presunzione' dello spirito umano, che lo indurrebbe a negar la realtà; in verità incontestabile, dei propri limiti. Nella misura, dunque, in cui la ragione umana, nel suo uso teoretico, rende tematica la stessa idea dell'Assoluto, essa non produce, in realtà, nulla più che pensieri vuoti o 'idee regolative' (cioè meramente soggettive, ipotetiche, congetturali). D'altra parte, quella stessa certezza inconcussa nella realtà dell'Assoluto, che essa può conseguire nel suo uso pratico, altro non è che una mera 'fede' morale, che, come tale, non può mai divenir pienamente trasparente a sé stessa, ed è perciò da reputarsi 'sufficiente' solo soggettivamente, e non già oggettivamente (come sarebbe invece il caso della conoscenza speculativa dell'Assoluto, qualora essa fosse possibile).

In tale concezione 'critica' del filosofare è a nostro giudizio possibile reperire l'origine ultima di tutte le manchevolezze, difficoltà, incoerenze e contraddizioni, che lo sviluppo storico del pensiero contemporaneo non ha mancato di segnalare – spesso con evidenza ed acume incontestabili – nell'intero sistema filosofico kantiano. Qui potremo limitarci ad osservare che Kant può rivendicare l'originaria indipendenza ed attualità dell'intuizione sensibile solo in quanto attribuisce l'origine del suo contenuto, e cioè la molteplicità del dato, all'effetto prodotto nella nostra facoltà sensoriale dall'influsso causale della realtà esteriore della 'cosa in sé', facendo così indebitamente ricorso ad un uso palesemente 'trascendente' di due categorie dell'intelletto, quali quelle, rispettivamente, della Causalità e della Sostanza, che secondo gli stessi principi della filosofia critica avrebbero invece dovuto essere esclusivamente impiegate all'in-

⁵⁴ Cfr. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., § 18, p. 298.

terno della sfera dell'esperienza sensibile. In secondo luogo, l'intera filosofia critica riposa sul presupposto, mai reso come tale tematico, e piuttosto acriticamente, o meglio inconsapevolmente, assunto da Kant, che quella ch'egli chiama la 'dialettica trascendentale' delle funzioni *a priori* della conoscenza umana, si estenda s o l o alle 'idee' della ragion pura, della ragion pratica e della facoltà del giudizio, laddove è per contro agevole mostrare (in virtù di una critica immanente delle forme *a priori* dell'intuizione sensibile e dell'intelletto finito, la cui completa assenza nell'orizzonte teoretico della filosofia critica costituisce senz'altro una delle carenze più deplorabili della gnoseologia kantiana), che essa si estende a n c h e alle stesse intuizioni *a priori* dello spazio e del tempo, alle categorie della Causalità, Sostanzialità, Possibilità, ecc. — in rapporto alle quali, anzi, la scissione dialettica della loro identità immediata in opposti contraddittori risulta assai più radicale, e difficilmente riconciliabile, di quanto sia invece il caso delle idee della ragione. In rapporto alle determinazioni *a priori* della conoscenza finita, dunque, la presunta 'filosofia critica' procede in realtà in maniera affatto 'dogmatica', nella misura in cui non ne avverte l'intrinseca negatività dialettica⁵⁵. Infine, la filosofia critica, che pur si propone il compito di esplicitare sistematicamente le 'condizioni di possibilità' di tutte le forme *a priori* dell'esperienza umana, non è paradossalmente in grado di enunciare in maniera coerente le condizioni della propria possibilità. È noto, infatti, che secondo Kant ogni teoria scientifica o filosofica consta di necessità di giudizi analitici, di giudizi sintetici *a posteriori* o di giudizi sintetici *a priori*⁵⁶. Ora, che la filosofia critica non possa risolversi in un mero coacervo di giudizi sintetici *a posteriori*, è un'ovvia conseguenza del fatto che la sua peculiare finalità teoretica è la costruzione del sistema delle 'facoltà' *a priori* dello spirito umano. Ma essa non può consistere neppure di una molteplicità di giudizi sintetici *a priori*, in quanto per Kant quest'ultimi sono in definitiva possibili solo in virtù dell'applicazione dei concetti puri al dato dell'intuizione sensibile, che nel caso dell'esplicazione del sistema delle facoltà *a priori* dello spirito umano è invece per principio irreperibile (proprio in ragione della rivendicazione kantiana della sua originaria e radicale alterità rispetto alle forme *a priori* del conoscere). Dunque, la filosofia critica non potrà constare che di meri giudizi analitici. Il che tuttavia significa, da un lato, che difficilmente essa potrà distinguersi in maniera significativa da qualcosa come un gioco intellettuale di mere tautologie, come tale gnoseologicamente affatto sterile; e, dall'altro, in

⁵⁵ Il giovane Hegel colse ottimamente questo limite della gnoseologia kantiana quando nella settima tesi di abilitazione la definì «imperfecta Scepticismi forma». Cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, cit., Frankfurt a. M. 1970, 'Habilitationsthesen', p. 533.

⁵⁶ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., 'Einleitung', § V, pp. 33-36 (B 10-14).

quanto ogni giudizio analitico non è che l'esplicazione predicativa di un precedente contenuto concettuale che, come tale, non può che essere il prodotto di un giudizio sintetico *a priori*, la condizione ultima di possibilità della filosofia critica verrà così a coincidere con una conoscenza *a priori*, la cui essenza essa tuttavia non può per principio determinare né criticamente fondare, bensì solo dogmaticamente presupporre.

Ma se la concezione 'critica' della filosofia non può così evitare di dissolvere tendenzialmente sé stessa, ben diverso ci sembra sia il caso di quel momento del 'pensiero speculativo', che è del pari agevolmente reperibile nella filosofia kantiana, e che costituisce, a nostro giudizio, la ragione decisiva della sua perenne attualità e rilevanza gnoseologica ed etica. La conoscenza umana, per Kant, non si risolve né in una molteplicità caotica di dati sensibili, né in un costrutto formalmente coerente di mere congetture arbitrarie. Essa, piuttosto, merita il proprio nome solo in quanto nella sintesi produttiva dell'esperienza, che ha fundamentalmente carattere piuttosto apodittico e determinante che problematico o riflettente, si costituisce l'identità coerente e sistematica di un unico mondo oggettivo. La conoscenza, dunque, è un atto originariamente oggettivante; ma – e questa è certamente l'acquisizione cruciale della gnoseologia kantiana – l'unità dell'oggetto che si costituisce nell'esperienza non è già la (presunta) identità singolare e contingente della cosa sensibile, bensì nulla più che la forma logica, ossia universale e necessaria, della stessa esperienza. La conoscenza umana è quindi un atto oggettivante solo nella misura in cui è, più originariamente, una funzione universalizzante del dato immediato. Emerge, a questo punto, con evidenza l'innegabile eredità 'platonica' dell'idealismo kantiano (che non viene messa sufficientemente in rilievo, ci sembra, dall'interpretazione di Garroni poc'anzi discussa): la validità oggettiva della conoscenza è garantita, in definitiva, solo dall'immanenza in essa di una 'forma' o 'idea' universale *a priori*; il presunto oggetto singolare, come tale, non è invece altro che una mera rappresentazione soggettivo-relativa. Ma è anche vero che tale elemento platonico della gnoseologia kantiana non ne esaurisce l'originale nucleo 'speculativo', che è infatti assai più complesso e profondo, e che per altro verso implica indubbiamente una soluzione di continuità, un salto qualitativo, rispetto alla tradizione del platonismo. Il risultato fondamentale di quella che può esser a buon diritto considerata la dottrina più rigorosamente speculativa svolta da Kant nella *Critica della ragion pura*, e cioè la 'deduzione trascendentale delle categorie'²⁷, è infatti che la forma universale dell'esperienza umana non è già un'idea astrattamente trascendente (com'è invece il caso del platonismo tradizionale), e dunque il correlato oggettivo di un'intuizione eidetica passiva,

²⁷ Cfr. *ibid.*, I, 2: I, 1, §§ 14-27, pp. 104-130 (B 124-169).

bensi piuttosto il prodotto della pura spontaneità dell'unità sintetica originaria dell'appercezione. Se è dunque vero che la conoscenza è un atto oggettivante solo in quanto è una funzione universalizzante, bisogna subito aggiungere che essa è tale funzione solo nella misura in cui, ancor più originariamente, essa è un atto autoriflessivo. L'atto in cui una molteplicità di rappresentazioni soggettive viene riferita all'identità dell'oggetto, non è infatti altro che lo stesso atto in cui essa viene sussumta sotto la forma logica dell'unità dell'autocoscienza, cioè 'Io penso in generale'. L'ordine logico che il conoscere impone al mondo delle rappresentazioni sensibili, perciò, ha carattere realmente oggettivo solo in quanto coincide con la stessa identità del soggetto pensante. Come negar, dunque, che il principio supremo della gnoseologia kantiana, e cioè l'unità sintetica originaria dell'appercezione, altro non sia che una formulazione mirabilmente lucida e pregnante della tesi dell'identità originaria del soggetto e dell'oggetto, che è per l'appunto l'assunto fondamentale di ogni genuina 'filosofia speculativa'⁵⁸?

Tale principio, d'altra parte, trova un perfetto riscontro nella dottrina dell'autodeterminazione del volere svolta nella *Critica della ragion pratica*. Riscontro che, in realtà, è piuttosto un inveramento, nella misura in cui il principio *a priori* di tale autodeterminazione, e cioè la legge morale, ha per Kant un valore 'costitutivo' assoluto – vale cioè sia per il finito intelletto umano che per un possibile infinito intelletto divino⁵⁹ –, e come tale trascende la sfera del mero fenomeno, entro i cui limiti, invece, viene da lui (indebitamente) confinata la funzione oggettivante del pensiero teoretico nella *Critica della ragion pura*. Com'è noto, il fondamento ultimo della determinazione della volontà umana, secondo Kant, non può coincidere con alcun interesse particolare, cioè utilitario o edonistico, dell'inferiore 'facoltà di desiderare', bensì consiste nella conformità della massima del nostro volere rispetto ad un principio etico assolutamente oggettivo ed incondizionato. L'identità di tale principio, tuttavia, lungi dal configurarsi come un valore 'materiale' trascendente (come sarà inve-

⁵⁸ Uno dei meriti più cospicui dell'interpretazione hegeliana della filosofia critica è indubbiamente quello di aver colto con impareggiabile acume il genuino carattere e significato filosofico di questo suo assunto gnoseologico fondamentale, e di aver inoltre saputo trarre tutte le conseguenze in esso implicite con vigore speculativo certamente superiore a quello mostrato da Kant. Cfr. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Schriften* (1801-1807), cit., p. 11; Id., *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer Schriften* (1801-1807), cit., pp. 204-216; *Wissenschaft der Logik*, cit., II, 'Die Lehre vom Begriff', pp. 254-255; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., I, § 42, Zusatz 1; Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in 20 Bänden*, cit., Frankfurt a.M. 1971, III, pp. 343-344.

⁵⁹ Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 32 (A 57).

ce il caso dell'etica materiale del valore')⁶⁰ o come il comandamento esteriore di una divinità imperscrutabile (com'è invece quello dell'etica teologica tradizionale)⁶¹, non è in verità altro che la stessa forma universale dell'atto del volere, ossia la sua legge puramente immanente. Nell'atto in cui la volontà umana si determina conformemente alla legge morale, dunque, essa in realtà non vuole né attua qualcosa di 'altro' da sé, bensì vuole e realizza solo sé stessa; sì che in essa, di nuovo, la pura soggettività del volere e la pura oggettività della legge morale vengono in definitiva a coincidere; ed il principio logico-speculativo dell'identità del soggetto e dell'oggetto si rivela così come l'originaria condizione di possibilità della stessa legge fondamentale della ragion pratica, e dunque come la vera chiave di volta (per quanto da Kant stesso non chiaramente consaputa come tale) dell'intera articolazione sistematica della sua filosofia.

3. Significato ed attualità della 'Critica del giudizio'

Noi crediamo che siano sufficienti questi accenni, per quanto fugaci e rapsodici, intorno al nucleo speculativo della filosofia kantiana, onde convincerci che v'è in essa assai più di quanto l'impianto esteriore, anti-filosofico e in definitiva *self-refuting* della filosofia critica potrebbe lasciarci supporre. In questo contesto dovremo limitarci ad abbozzar per sommi capi le linee fondamentali di una prospettiva critico-ermeneutica sulla *Critica del giudizio*, che sappia mettere a frutto le decisive implicazioni filosofiche contenute nell'accennata distinzione.

È innegabile, anzitutto, che tutte le peculiari istanze gnoseologiche della filosofia critica si ripropongono pure nella Terza Critica – anzi, oserei dire, in forma programmaticamente ancor più radicale che nelle precedenti, in ragione del fatto che, come osserva esplicitamente lo stesso Kant⁶², essa, a differenza di queste, si esaurisce nella mera 'critica' di una facoltà soggettiva, cui non corrisponde la formulazione di alcuna 'dottrina'. Le contraddizioni inerenti nel principio della filosofia critica da noi poc'anzi accennate, non potranno perciò che ripresentarsi, ed in forma potenziata, nello stesso ambito teoretico della *Critica del giudizio*; e noi siamo del parere (che qui, tuttavia, non possiamo giustificare nei dettagli) che molte delle più celebri e fortunate obiezioni rivolte dal pensiero contemporaneo nei confronti della teoria estetica di Kant, o della sua teologia morale, si lascino agevolmente risolvere nella semplice espli-

⁶⁰ Per una recente disamina e critica dell'etica materiale del valore di Husserl, Scheler e Hartmann cfr. *Teoria etica*, cit., §§ 57-61.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, § 107.

⁶² Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., 'Einleitung', § III, pp. 176-179 (B XX-XXIV); § 79, pp. 416-417 (B 364-366).

cazione di tali contraddizioni. Basti pensare, ad es., all'accusa di 'formalismo estetico', che appare specialmente plausibile laddove essa sia motivata dal rilievo critico, che l'estetica kantiana ad esso soccombe nella misura in cui afferma che le categorie dell'intelletto e le idee della ragione (che essa riconosce essere elementi costitutivi, rispettivamente, del 'sentimento del bello' e di quello del 'sublime'⁶³) possono intervenire in essa solo in quanto meramente indeterminante⁶⁴; mentre, in realtà, tali categorie ed idee sono possibili e pensabili solo come totalità concrete, e quindi implicano inevitabilmente un contenuto logico determinato, anche in rapporto alla presunta sfera puramente 'formale' del giudizio estetico. Ora, la tesi che siano possibili e pensabili concetti ed idee puramente indeterminate, cui cioè di per sé non corrisponde alcun contenuto conoscitivo concreto, non è palesemente altro che una mera conseguenza analitica dell'assunto fondamentale della filosofia critica, e cioè l'opposizione tra pensare e conoscere, e la conseguente degradazione del concetto puro a mero 'universale analitico' (*Analytisch-Allgemeinen*)⁶⁵. E si può altresì pensare a quella vera e propria *Verstellung*, per dirla con una celebre espressione usata da Hegel proprio a proposito della kantiana 'concezione morale del mondo'⁶⁶, che l'idea della teleologia interna, sviluppata con mirabile acume ed originalità da Kant nell'"Analitica del giudizio teleologico", subisce invece nella sua successiva trattazione della 'Dialettica del giudizio teleologico'⁶⁷, in cui essa infatti smarrisce qualsiasi significato genuinamente immanentistico ed organicistico, e viene piuttosto ridotta alla mera congettura, o 'idea regolativa', di un ordinamento finalistico della natura reso possibile da un *intellectus archetypus* divino, che non solo sarebbe ad essa radicalmente esterno, ma che starebbe altresì in un rapporto di insuperabile opposizione esclusiva rispetto all'*intellectus ectypus*, cioè il finito intelletto umano. Ora, è chiaro che solo dal punto di vista della filosofia critica è possibile tener coerentemente fermo a tale opposizione, nella misura in cui essa si fonda per l'appunto sul riconoscimento della possibilità e consistenza gnoseologica di un pensiero meramente analitico e formale – di un pensare, dunque, che non è *eo ipso* conoscere –, quale è per l'appunto quello dell'*intellectus ectypus*; e che, viceversa, uno sviluppo filosofico adeguato del principio speculativo dell'identità del soggetto e dell'oggetto non può che minare alla radice la pretesa radicale eterogeneità tra intelletto finito ed intelletto infinito,

⁶³ Cfr. *ibid.*, § 23, pp. 244-245 (B 74-76), § 26, p. 256 (B 94-95) e § 27, p. 258 (B 99).

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, § 9, p. 217 (B 28) e § 15, pp. 226-229 (B 44-48).

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, § 77, p. 407 (B 348).

⁶⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Id., Werke in 20 Bänden*, cit., Frankfurt a.M. 1970, pp. 453-464.

⁶⁷ Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, cit., spec. §§ 73-77, pp. 392-410 (B 324-374).

pensiero umano e pensiero divino, e quindi la stessa plausibilità filosofica dell'intera dialettica kantiana del giudizio teleologico.

Le accennate deficienze filosofiche della *Critica del giudizio* (cui un'analisi particolareggiata ne potrebbe facilmente aggiungere altre minori)⁶⁸

⁶⁸ Nel presente contesto potremo limitarci ad accennar sommariamente alle seguenti. Anzitutto, la concezione kantiana della bellezza come simbolo della moralità, svolta nel § 59 (cfr. *supra*, n. 49), non sembra conciliabile col *fundamentum distinctionis*, indicato da Kant nel § 23 (cfr. *supra*, n. 63), tra il sentimento del bello e quello del sublime. Esso infatti consisterebbe nel fatto che il concetto (o giudizio teleologico) indeterminato, che sta a fondamento del primo, sarebbe una categoria dell'intelletto, quello che costituisce invece l'oggetto del secondo, un'idea della ragione. L'essenza della moralità, tuttavia, non è che la determinazione della volontà da parte della legge morale, che come tale non è certamente una categoria dell'intelletto (finito, teoretico), bensì per l'appunto un'idea della ragion pura (pratica), la quale così, contrariamente a quanto esplicitamente asserito nel § 23, sta in definitiva a fondamento di entrambe le specie di sentimento. Piuttosto che come due differenti specie di sentimento estetico, caratterizzate dal riferimento ad oggetti differenti, il sentimento del bello e quello del sublime dovrebbero perciò esser considerati come diversi momenti o gradi di sviluppo (storico ed ideale) dell'unica idea del Bello, in quanto manifestazione dell'Idea razionale nella forma dell'intuizione sensibile. In secondo luogo, la perentoria (e storicamente assai influente) rivendicazione kantiana dell'autonomia dell'arte, e quindi dei giudizi di gusto, rispetto alla conoscenza teoretica (cioè ai giudizi determinanti), si fonda sulla contrapposizione tra il carattere indeterminato del concetto (o del giudizio teleologico), che sta a fondamento del sentimento estetico, ed il contenuto determinato delle categorie che rendono invece possibile il giudizio determinante, e quindi la conoscenza teoretica. Il presupposto gnoseologico di questa concezione kantiana è chiaramente l'idea che un pensiero meramente indeterminato, e dunque vuoto, indistinto, sia in sé possibile e pensabile, laddove in realtà la stessa indeterminazione del concetto puro è una sua determinazione, esso è perciò nulla più che un'astrazione contraddittoria, che nell'atto stesso in cui è pensata si rovescia nel suo opposto, e cioè nell'autodeterminazione del pensiero attuale, che esso perciò necessariamente presuppone sia come proprio fondamento reale che come scopo finale del suo sviluppo immanente. Se è dunque vero che il concetto che sta a fondamento del sentimento del bello, e quindi dell'arte bella in generale, non è che un pensiero indeterminato, esso ha in altro (cioè nel pensiero attuale), e non già in sé stesso, il suo fondamento ultimo, ed è perciò, per tal verso, eteronomo. Se e nella misura in cui si può e si deve ciò nondimeno riconoscere alla stessa forma spirituale dell'arte, in ragione del carattere di totalità che la caratterizza (come del resto ogni altra forma dello spirito), una (relativa) autonomia (ed attualità), quest'ultima dev'esser accuratamente distinta da quell'(assoluta) autonomia che Kant sembra invece a torto attribuirle nella *Critica del giudizio*. In terzo luogo, la concezione kantiana del bello come rappresentazione 'ideale', nel senso di meramente irreal, e perciò oggetto di un piacere 'disinteressato', svolta nei §§ 1-5 (cfr. *ibid.*, pp. 203-211 [B 3-16]), se da un lato ha l'indubbio merito di sottrarre l'essenza dell'arte alla sfera delle cose materiali esteriori e dell'attività tecnico-pratica (prassi sensibile), dall'altro rende tuttavia palese un residuo pregiudizio empirico-realistico, che ha modo di riproporsi in numerosi altri contesti della filosofia critica, e cioè la convinzione che la 'realtà' *stricto sensu* coincida senz'altro col dato passivo del senso esterno, prodotto in noi dall'affezione causata dalle cose-in-sé. In verità, secondo lo stesso miglior pensiero kantiano, per il quale l'unità oggettiva dell'esperienza è piuttosto il risultato della sintesi delle rappresentazioni prodotte dall'unità sinte-

non debbono tuttavia farci dimenticare che ciò che abbiamo in precedenza definito come il nucleo speculativo della filosofia kantiana, non solo si ripropone anche in essa, ma vi consegue innegabilmente degli sviluppi ulteriori di eccezionale pregnanza e potenza, dalla cui attenta meditazione lo stesso pensiero contemporaneo, crediamo, non potrà che trarre sicuro beneficio. Si pensi, anzitutto, ai §§ 25-26 dell'«Analitica del sublime». Il sentimento del sublime, a differenza di quello del bello, è solo apparentemente occasionato, osserva acutamente Kant⁶⁹, dall'oggetto naturale esteriore (ad es. la grandezza smisurata della 'natura selvaggia', o la sua cieca potenza devastatrice, nel caso, rispettivamente, del 'sublime matematico'⁷⁰ e del 'sublime dinamico'⁷¹); in realtà, esso altro non è che uno stato del nostro animo (*Geistesstimmung*), un'esperienza significativa della nostra vita interiore. E l'oggettività ideale che in esso si manifesta non è che la stessa idea della Ragione in quanto 'totalità assoluta' (*absolute Totalität*)⁷², più precisamente in quanto 'idea reale' (*reelle Idee*)⁷³, in quanto infinito 'interamente dato' (*ganz gegeben*)⁷⁴ – un infinito, dunque, si badi bene, che non coincide ormai più con quel *progressus in infinitum*, in cui per la filosofia critica (proprio come per il senso comune e l'aritmetica elementare, e addirittura per la stessa prima *Dottrina della scienza* di Fichte!) si risolve esaustivamente il rapporto tra finito ed infinito nella sfera della coscienza umana, ma si configura piuttosto come identità attuale di pensiero ed essere, possibilità e realtà, soggetto ed oggetto. Kant concepisce dunque chiaramente l'oggetto del sentimento del sublime in termini di unità dialettica di opposti. Il che ci

tica originaria dell'appercezione, all'intera sfera spirituale dell'arte, in quanto momento costitutivo integrante del processo di autocostruzione dell'autocoscienza, potrebbe e dovrebbe esser attribuito un grado di realtà superiore, e non già inferiore, a quello che spetta agli oggetti materiali del senso esterno. Infine, l'argomento con cui Kant tenta di giustificare la sua tendenziale svalutazione del significato estetico della musica, che per lui è infatti la specie di arte 'bella' che meno nettamente si distingue dai prodotti delle arti meramente 'piacevoli', appare affatto specioso ed inaccettabile. La ragione dell'inferiorità spirituale della musica rispetto ad es. alla poesia consisterebbe nel fatto che la riflessione, il pensiero in essa immanente rimane di necessità meramente 'indeterminato' (cfr. *ibid.*, cit., § 53, pp. 326-330 [215-222]). Ma questo, secondo la sua stessa filosofia dell'arte, non è per l'appunto il caso di ogni genuino sentimento del bello, e dunque di ogni possibile forma d'arte, in quanto per definizione oggetto di un piacere 'senza concetto' (cfr. *ibid.*, § 9, p. 219 [B 32])? Per una ben diversa, anzi opposta, concezione dell'essenza della musica si veda G. Rinaldi, *Musik und Philosophie im Ausgang von Hegel*, «Jahrbuch für Hegelforschung» 8-9, 2002-2003, pp. 109-117.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, § 25, p. 250 (B 84) e § 26, p. 256 (B 95).

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, § 25, pp. 248-250 (B 80-83).

⁷¹ Cfr. *ibid.*, §§ 28-29, pp. 260-264 (B 102-109).

⁷² *Ibid.*, § 25, p. 250 (B 85). Nel § 27, sempre a tale proposito, Kant parla altresì di 'Absolut-Ganzen' (*ibid.*, p. 257 [B 97]).

⁷³ *Ibid.*, § 25, p. 250 (B 85).

⁷⁴ *Ibid.*, § 26, p. 254 (B 92).

sembra inoltre confermato *ad oculos* da una sua profonda osservazione circa l'intima duplicità di tale sentimento: laddove, infatti, il sentimento del bello non è che la mera identità affermativa di un 'piacere senza alcun interesse'⁷⁵, quello del sublime è sì un piacere suscitato dalla consapevolezza del 'potere illimitato' (*unbeschränkten Vermögens*)⁷⁶ dell'«umanità nella nostra persona» (*Menschheit in unserer Person*)⁷⁷, e dunque della 'sublimità' della nostra 'missione' (*Bestimmung*) morale⁷⁸; ma esso è di necessità mediato da un precedente sentimento di 'dispiacere' (*Unlust*)⁷⁹, cagionato invece dalla palese 'impotenza fisica' (*physische Ohnmacht*)⁸⁰ dell'uomo, in quanto essere naturale e sensibile, rispetto alla terrificante potenza annientatrice delle forze della natura. Né puro piacere, né puro dispiacere, il sentimento del sublime, cioè l'avvertimento della presenza dell'*infinitum actu* in noi, è piuttosto l'intrinseca, dinamica unità di tali opposti.

Ed il principio speculativo dell'unità dialettica degli opposti costituisce anche, a nostro giudizio, il filo conduttore di quell'analitica kantiana della teleologia interna, svolta nei §§ 63-68, in cui è verosimilmente da scorgersi la più alta acquisizione teoretica della *Critica del giudizio*⁸¹. Il *nexus finalis*, Kant osserva, si distingue essenzialmente dal *nexus effectivus*, anzitutto perché in esso la relazione causa-effetto non ha carattere meramente lineare, bensì circolare: l'effetto, in quanto 'rappresentazione dell'effetto' (*Vorstellung der Wirkung*), precede infatti in esso la causa reale che lo pone in essere, ed è così, da tale punto di vista, causa della sua causa, e dunque causa (ed effetto) di sé stesso (*causa sui*); la causa efficiente, d'altra parte, in quanto è originariamente determinata dall'idea del suo effetto, è nel contempo effetto del suo effetto⁸². La teleologia è dunque una forma di causalità, in cui l'essere del suo oggetto viene in ultima istanza determinato dalla sua 'idea' o 'concetto', e quest'ultimo è

⁷⁵ *Ibid.*, § 5, p. 211 (B 16).

⁷⁶ *Ibid.*, § 27, p. 259 (B 100).

⁷⁷ *Ibid.*, § 28, p. 262 (B 105).

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, § 27, p. 259 (B 100).

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, § 28, p. 261 (B 104).

⁸¹ Una più dettagliata analisi della teoria kantiana della teleologia interna e del suo rapporto storico-ideale con la corrispettiva concezione hegeliana è reperibile nel nostro saggio *Innere und äußere Teleologie bei Kant und Hegel*, in *Hegel und das mechanistische Weltbild. Vom Wissenschaftsprinzip 'Mechanismus' zum 'Organismus' als Vernunftbegriff*, hrsg. von R. Wahsner, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2005, pp. 77-92. Un'eccellente esposizione del medesimo problema è offerta dal saggio di A. Sell *Die Idee des Organismus in der 'Kritik der Urteilskraft'*, *ibid.*, pp. 54-65, che analogamente scorge nella dottrina hegeliana della teleologia sviluppata nella *Scienza della Logica* la positiva ed imprescindibile soluzione delle difficoltà lasciate irrisolte dalla concezione kantiana.

⁸² Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 10, p. 220 (B 33); § 63, p. 367 (B 279); § 64, pp. 370-371 (B 286).

così il «fondamento reale della sua possibilità» (*der reale Grund seiner Möglichkeit*)⁸³. In quanto unificata dall'identità del fine, inoltre, la serie delle cause meccaniche si configura nel nesso teleologico come una serie di 'mezzi' (*Mittel*). Ciascuno di essi, tuttavia, se da un lato è un m e r o mezzo in rapporto alla realizzazione dello 'scopo finale' (*Endzweck*), dall'altro è esso stesso un fine (relativo) rispetto al mezzo che immediatamente lo precede nella serie causale, sì che in esso «tutto è scopo e reciprocamente anche mezzo» (*alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*)⁸⁴. Ciascun mezzo e ciascun fine (relativo) si configura dunque come l'identità di sé e del suo altro, e perciò, di nuovo, come unità dialettica di opposti. Quanto, poi, allo scopo finale dell'intera serie causale, esso si distingue sì essenzialmente dagli scopi relativi; ciò non significa, tuttavia, che esso sia una mera rappresentazione ideale sussistente in un possibile intelletto divino esterno alla concreta costituzione immanente del *nexus effectivus*, bensì coincide con la stessa totalità organica dell'individuo vivente che esso pone in essere. La considerazione teleologico-interna delle cose naturali, dunque, è nel contempo una considerazione rigorosamente organicistica: lungi dal risultare da un mero aggregato atomistico di parti immediate, l'unità dell'organismo, in quanto 'tutto possibile', cioè essenziale contenuto ideale del suo scopo finale, determina *a priori* la loro intima forma, organizzazione, esistenza e relazione reciproca⁸⁵. E le parti, a loro volta, si determinano vicendevolmente sia quanto alla loro forma che quanto alla loro esistenza, sia come fini che come mezzi, sì che infine l'intero organismo vivente, se non addirittura la stessa totalità della natura⁸⁶ (visto che il *nexus effectivus*, osserva acutamente Kant nel § 78, può esser plausibilmente considerato come nulla più che un momento subordinato del *nexus finalis*)⁸⁷, possono esser concepiti come un unico processo teleologico o 'sistema di scopi' (*System der Zwecke*)⁸⁸, che non pone in definitiva altro che sé stesso⁸⁹, ossia come un'«essere che

⁸³ *Ibid.*, § 10, p. 220 (B 32).

⁸⁴ *Ibid.*, § 66, p. 376 (B 296).

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, § 65, p. 373 (B 290).

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, § 67, pp. 377-381 (B 298-304). Nel saggio *Der Organismus als Analogon des Lebens* (in *Hegel und das mechanistische Weltbild*, cit., pp. 66-76) P. McLaughlin opportunamente insiste sull'originalità di questa tesi kantiana, osservando che i pensatori a lui precedenti che avevano approfondito l'argomento fisico-teologico (ad es. Clarke, Newton e Leibniz), avevano invece in genere tenuto distinto il problema della spiegazione teleologica del singolo organismo vivente da quello della possibile considerazione teleologica della totalità della natura.

⁸⁷ Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 78, p. 414 (B 361).

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, § 67, pp. 380 (B 303).

⁸⁹ Ciò avrebbe luogo in tre diverse fasi, accuratamente distinte da Kant, dello sviluppo organico – e cioè quelle della causalità 'secondo la specie' (ossia la generazione di un altro organismo identico al primo in virtù del rapporto sessuale), della causalità secondo l'individualità (cioè l'assimilazione della materia fornita dall'ambiente esterno) e della riproduzione degli organi o autoconservazione (cfr. *ibid.*, § 64,

organizza sé stesso» (*sich selbst organisierendes Wesen*)⁹⁰ e che è perciò, anche per questo verso, *causa sui*. Nel processo teleologico-interno degli organismi viventi, di conseguenza, «nulla è inutile» (*nichts [...] umsonst sei*), «nulla avviene a caso» (*nichts von ungefähr geschehe*)⁹¹. Nei §§ 83-84, infine, egli non manca neppure di precisare che, proprio come è possibile distinguere nell'unità di ciascun organismo tra il suo scopo finale e la serie causale degli scopi relativi, così è possibile distinguere dalla totalità delle cose organiche particolari lo «scopo finale dell'esistenza del mondo» (*Endzwecke des Daseins einer Welt*)⁹²; e che quest'ultimo, in ragione dell'assoluta, incondizionata autonomia che lo caratterizza, non può per principio coincidere né con un qualsiasi ente naturale determinato, né con la stessa 'felicità' (*Glückseligkeit*) umana (in ragione del suo carattere inevitabilmente empirico), bensì solo con la pura *essenza intellettuale* dell'uomo, quale si manifesta così nella sua 'cultura' (*Cultur*)⁹³ che, ad un livello più profondo e decisivo, nella sua pura personalità e 'missione' (*Bestimmung*) morale⁹⁴.

A questo punto, appare dunque chiaro perché, da un lato, l'interpretazione più plausibile della *Critica del giudizio* – diversamente da quanto ritiene Garroni – rimanga ancor oggi quella che scorge in essa un tentativo (per la verità non proprio riuscito) di riconciliare la prospettiva della conoscenza teoretica (cioè scientifico-positiva) con quella, più elevata e decisiva, della ragion pratica, conferendo così unità al 'sistema delle facoltà' (conoscenza, sentimento, volontà); e perché, dall'altro, sia da considerarsi senz'altro inaccettabile la tesi, da lui altresì avanzata⁹⁵, che gli organismi viventi non siano in definitiva altro che meri 'meccanismi autoregolativi'. Mentre, infatti, nel caso di un organismo vivente l'idea immanente di un 'tutto possibile' precede il suo processo di differenziazione in una pluralità di parti (od organi), le quali, inoltre, si determinano reciprocamente sia quanto alla loro forma (o struttura) che quanto alla loro realtà attuale (o genesi), rendendo in tal modo possibile la sua riproduzione; nel caso, invece, di qualsivoglia sorta di meccanismo (e dunque anche di un meccanismo autoregolativo, ad es. il termostato) l'esistenza empirica delle parti precede quella del tutto, e d'altra parte è possibile una determinazione reciproca delle medesime (ad es. gli ingranaggi

pp. 371-372 [B 286-288]). Esse trovano tutte un preciso e significativo riscontro nei momenti fondamentali in cui le filosofie della natura di Schelling e di Hegel articolano l'idea della Vita.

⁹⁰ *Ibid.*, § 65, p. 374 (B 292).

⁹¹ *Ibid.*, § 66, p. 376 (B 296).

⁹² *Ibid.*, § 84, p. 434 (B 396).

⁹³ *Ibid.*, § 83, pp. 429-434 (B 388-395).

⁹⁴ *Ibid.*, § 86, pp. 442-445 (B 410-416). Cfr. anche § 84, pp. 434-436 (B 396-399).

⁹⁵ Cfr. *supra*, § 1, p. 56.

di un orologio, giusta l'esempio addotto dallo stesso Kant)⁹⁶ solo quanto alla loro 'forma', non già quanto alla loro 'esistenza'; ed ancor meno avrebbe senso ascrivergli la possibilità di autoconservarsi o autoriprodursi. Il palese pregiudizio teoretico (tipico del più antifilosofico senso comune!) che sta (inconfessatamente) alla base di questa tesi di Garroni⁹⁷,

⁹⁶ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 65, p. 374 (B 292).

⁹⁷ Essa, purtroppo, trova un preciso riscontro anche in altri recenti scritti sulla *Critica del giudizio*. P. Gardiner sostiene ad es. che le scienze biologiche contemporanee avrebbero definitivamente smentito la convinzione kantiana, che in rapporto alla struttura e alla genesi degli organismi viventi «a complete causal explanation must forever be beyond our reach» (*Kant: Critique of Judgement*, cit., p. 131). Al che si potrebbe facilmente obiettare che, comunque stiano le cose per la biologia contemporanea (che, in realtà, non si esaurisce certamente nella prospettiva meccanicistica ed atomistica della cosiddetta 'biologia molecolare': basti pensare ad es. alla 'biologia sistemica' di L. von Bertalanffy!), il problema della possibilità e validità oggettiva del nesso causale è come tale di pertinenza della gnoseologia e non già della biologia; che la sua adeguata soluzione è di conseguenza presupposta, e non già originariamente resa possibile, o comunque determinata, dall'indagine sperimentale e dai risultati empirici da essa conseguiti; ed infine che si deve ascrivere a merito proprio della filosofia kantiana l'aver mostrato con evidenza difficilmente contestabile che il nesso causale non è una determinazione obiettiva delle cose-in-sé (com'è invece in genere dogmaticamente presupposto così dal senso comune che dai cultori delle scienze sperimentali), bensì solo una (necessaria) costruzione fenomenica prodotta dalla nostra autocoscienza finita. Più articolata, ma non meno inconsistente, è la critica della concezione kantiana della teleologia interna delineata da W. Bonsiepen nel saggio *Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs und dessen Bedeutung für seine Konzeption der Naturphilosophie und der Rolle des Werkzeugs* (in *Hegel und das mechanistische Weltbild*, cit., pp. 123-135). Facendo esplicito riferimento ad alcune obiezioni già a suo tempo rivolte da J. Fries contro la filosofia kantiana, egli sostiene anzitutto che la differenza tra le spiegazioni causali dei fenomeni naturali e quelle teleologiche si risolve senz'altro — diversamente da quanto Kant riteneva — in quella tra una sintesi del molteplice basata sulla categoria della Causalità (lineare) ed una il cui principio esplicativo è invece la categoria dell'Azione reciproca. Quest'ultima, tuttavia, non sarebbe in ultima analisi altro che un elemento concettuale interno alle stesse spiegazioni meccaniche, intese in senso 'allargato' (cfr. *ibid.*, p. 125). Per analoghe ragioni Bonsiepen rifiuta altresì la critica kantiana dell'ilozoismo (cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, cit., § 73, pp. 394-395 [B 327-328]), giacché essa «von einem eingeschränkten Begriff der Materie als Leblosgkeit, inertia, ausgeht» (*Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs...*, cit., p. 126, Ann. 14), laddove egli ritiene invece che sarebbe senz'altro compatibile con un concetto 'allargato' di materia l'attribuzione ad essa dello stesso predicato della vita. Infine, egli rimprovera alla concezione kantiana del giudizio teleologico di fondarsi sull'esigenza (soddisfatta per l'appunto solo dalle spiegazioni teleologiche) di una comprensione dei fenomeni naturali che elimini da essi ogni residuo elemento di casualità ed irrelata molteplicità. Alla base di tale esigenza, infatti, starebbe soltanto un'antiquata concezione aprioristica della necessità delle leggi naturali, che per lui avrebbero invece carattere meramente probabilistico o statistico. Inoltre, essa starebbe in contraddizione col risultato della stessa discussione kantiana della seconda antinomia cosmologica, e cioè il rifiuto della concezione leibniziana (razionalistica) dell'esistenza di elementi 'semplici' della materia e la conseguente rivendicazione dell'assoluta molteplicità della natura (cfr. *ibid.*, p. 126). Contro queste obiezioni di Bonsiepen si può anzitutto osservare che, contrariamente a quanto egli mostra di credere, la categoria della Teleologia (interna) è ra-

è palesemente che, laddove la finalità interna sarebbe in definitiva solo una fittizia costruzione metafisica, la realtà finita del mondo esterno, delle relazioni (tecnico-)meccaniche e di quel 'dato materiale' che sarebbe comunque presupposto da ogni possibile ipotesi scientifica⁹⁸, sarebbe invece fornita di immediata certezza ed incontestabile evidenza. Al che si

dicalmente diversa da quella dell'Azione reciproca, e ad essa assolutamente irriducibile. La prima, infatti, in quanto determinazione di pensiero della sfera dell'Essenza, implica la posizione dell'originaria indipendenza delle sostanze, che in virtù di essa si determinano reciprocamente. Nell'ambito della seconda, invece, in quanto determinazione di pensiero della sfera del Concetto, la differenziazione (organica) dei suoi momenti non è che lo sviluppo immanente dell'originaria unità del suo concetto. D'altra parte, egli deplorabilmente mostra di non avvertire che la categoria dell'Azione reciproca, lungi dal poter costituire la soluzione delle presunte difficoltà implicite in quella della Teleologia, è (in quanto estrema differenziazione della categoria dell'Essenza) in sé e per sé (insuperabilmente) contraddittoria, nella misura in cui implica una relazione (tra causa ed effetto) che, in quanto meramente esterna agli elementi tra cui si stabilisce, non è in realtà una relazione, bensì semplicemente la presupposizione della loro irrelata diversità. Per quanto concerne, poi, la sua polemica contro la critica kantiana dell'iloismo, possiamo qui sommariamente osservare che anch'essa non coglie nel segno, giacché essa si dirige non già contro l'aspetto gnoseologicamente più discutibile delle argomentazioni kantiane (e cioè l'illecita deduzione, dal fatto innegabile che vita e materia sono caratterizzate da predicati ontologici differenti ed anzi opposti, dell'impossibilità di attribuirli entrambi all'essenza della natura), bensì proprio e solo contro l'aspetto più plausibile della medesima, e cioè il rilievo che la categoria della Vita (in quanto manifestazione dell'autoattività del Concetto nell'elemento dell'immediatezza) è il negativo essenziale di quella della materia (che è di necessità inerte in quanto originariamente esteriore, e dunque determinata *ab extra*). In altre parole, il limite della critica kantiana dell'iloismo (e, di conseguenza, della sua stessa soluzione ipotetica e trascendente della dialettica del giudizio teleologico) non consiste già, come Bonsiepen a torto crede, nell'aver egli contrapposto l'essenza teleologica della vita a quella inerte della materia, bensì nel non aver avvertito che la stessa essenza obiettiva della natura è di essere l'unità (insuperabilmente contraddittoria) della materia e della vita (unità, per contro, mirabilmente colta dalla definizione hegeliana della natura come manifestazione inadeguata dell'interiorità dell'Idea nella forma esteriore dell'esser-altro: cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., II, § 247). L'insistenza di Bonsiepen sull'originaria molteplicità e casualità della natura e delle sue leggi, infine, appare viziata da almeno due fondamentali errori gnoseologici. Il primo è di non avvertire che la critica kantiana della concezione 'monadologica' della materia nella seconda antinomia cosmologica non mette già capo all'asserzione della verità dell'opposta concezione 'matematica' dell'infinita divisibilità dello spazio e del tempo, bensì alla dimostrazione dell'insuperabile inconsistenza sia della tesi che dell'antitesi (fondata sul fatto che entrambe attribuiscono indebitamente realtà oggettiva alle forme ideali dello spazio e del tempo: cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., I, 2: II, 2, p. 360 [B 556]). Il secondo errore è di non comprendere che la verità della categoria della Casualità è proprio e solo la categoria della Necessità (assoluta), e che perciò, anche ammettendo che molte leggi enunciate dalla fisica contemporanea abbiano carattere meramente probabilistico, esse sono in definitiva possibili e pensabili solo in quanto si presuppongono, quale imprescindibile condizione della loro possibilità, l'universale conformità della natura a leggi necessarie *a priori*.

⁹⁸ Cfr. *supra*, § 1, p. 56.

potrebbe agevolmente replicare che l'intera attività dialettico-negativa del genuino pensiero speculativo (ma anche degli stessi 'tropi' dello 'scetticismo nobile', cioè quello antico!)⁹⁹ si è da sempre diretta, e continua ancor oggi a dirigersi, con successo contro la plausibilità gnoseologica di tali presunte 'ovvietà', che in virtù di essa non possono infine evitare di dissolversi, nella totalità dei loro momenti costitutivi, nella vuota nullità di una mera, inconsistente parvenza.

⁹⁹ Merita a questo proposito di esser ancor oggi attentamente riletto l'illuminante saggio del giovane Hegel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *Jenaeer Schriften* (1801-1807), cit., pp. 213-272.

