

GIANLUCA MILIGI

**Note su *Kant e la
verità dell'apparenza***

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Note su Kant e la verità dell'apparenza

Intorno a un libro recente di Gianni Carchia

Una cosa sembra certa a proposito della terza *Critica* kantiana: già ricostruirne la trama e chiarirne gli elementi-chiave è impresa davvero impegnativa. Incombe poi l'ancor meno agevole compito di coglierne analiticamente il nucleo teoretico. È forse a causa di queste difficoltà che non molti buoni testi sono stati prodotti al riguardo.

Composto da un gruppo di articoli pubblicati nell'arco d'un ventennio in riviste specializzate, spicca invece il volume postumo *Kant e la verità dell'apparenza* di Gianni Carchia.¹ Studioso rigoroso, purtroppo prematuramente scomparso – professore di Estetica prima all'Università di Torino e poi a Roma Tre –, ci offre in primo luogo un'attenta e originale indagine sulle parti cruciali della *Critica del Giudizio*, o *della facoltà di Giudizio* (*Kritik der Urteilkraft*, traduzione del titolo giustamente invalsa negli ultimi anni): quest'opera, del 1790, rappresenta indubbiamente un passaggio decisivo nell'elaborazione del criticismo. L'interpretazione dell'Autore è stata qualificata “platonica” (vedremo in che senso): in questi termini appare l'inverso della lettura “criticistica” dell'idealismo platonico, quella portata in auge principalmente da Paul Natorp in *La dottrina platonica delle idee*, con l'attribuzione all'“idea” di uno statuto trascendentale.²

Ma tutto ciò in realtà conta relativamente, specie in riferimento ad un libro il cui primo pregio è il preciso esame dei testi, esame

¹ G. CARCHIA, *Kant e la verità dell'apparenza*, a cura di G. Garelli, Torino, Ananke, 2006.

² Cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Verlag der Durr'schen Buchhandlung, 1903, zweite durchgesehene und um kritischen Anhang vermehrte Ausgabe, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1921, 1994³; trad. it. a cura di V. Cicero, *Dottrina platonica delle idee. Una introduzione all'idealismo*, introd. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

sempre orientato, però, alla ricostruzione di linee teoretiche fondamentali. In esso è stato opportunamente inserito anche il breve – ma di notevole densità speculativa – articolo *Elogio dell'apparenza*, in origine contributo al volume, curato da G. Vattimo e P.A. Rovatti, *Il pensiero debole*, uscito nel 1983.³

La prima considerazione è che Carchia fa ruotare le sue analisi sulle implicazioni del concetto di apparenza, da non intendere ovviamente come “mera parvenza”. L'architrave dell'interpretazione è ben individuata da Garelli nell'*Introduzione*: l'apparenza è da salvare non per una «compiaciuta valorizzazione dello *Schein* ma in quanto manifestazione della verità e del senso»: un tratto platonico emergerebbe nella tesi «che il senso non è mai totalmente esplicitato, che si dà una significazione che è al di qua del linguaggio».⁴

Entrando nello specifico kantiano: «La *Critica del giudizio* è una radicalizzazione della tematica trascendentale, nient'affatto il suo abbandono»: questa è la tesi “epigrafica” della ricerca di Carchia. Egli si situa, a nostro parere, sulla linea dei migliori interpreti italiani di quella che è forse l'opera più complessa di Kant: Luigi Scaravelli, *in primis*, e Emilio Garroni. Un dato comune ai tre: la terza *Critica* non è un'opera di “estetica”, ma l'integrazione e l'approfondimento del progetto del criticismo. Sostiene, ad esempio, Garroni: «deve esistere, se si vuole dare conto dell'esperienza effettiva, un principio costruttivo, sistematico, che ci guida nella conoscenza empirica, anzi che anticipa *a priori* la stessa esperienza in genere [...] il principio trascendentale della facoltà di giudizio, elevata con ciò da semplice capacità, ‘applicativa’, a vera e propria facoltà [*Kraft*], ‘costruttiva’. Questo è il problema centrale della *Critica del giudizio*». L'obiettivo della lettura garroniana consiste, come è noto, nel far emergere, attraverso il mondo dei fenomeni, *dal* e *nel* sensibile-empirico, la trascendentalità del *senso*.⁵

Oltre il piano della “tessitura analitica” del mondo dei fenomeni – è la felice espressione di Scaravelli – fondata nella *Critica della ragion pura*, si spalanca infatti un insondato territorio dell'esperien-

³ Cfr. G. CARCHIA, *Elogio dell'apparenza*, in AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 81-90.

⁴ Cfr. G. CARCHIA, *L'amore del pensiero*, Macerata, Quodlibet, 2000.

⁵ Cfr. E. GARRONI, *Senso e paradosso: l'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

za: quello del particolare e dell'accidentale. È quindi compito centrale del criticismo, in questa sua fase, individuare il principio di unificazione sistematica delle tante e varie forme di natura o leggi particolari, empiriche o, per citare ancora Scaravelli, del cosiddetto "terzo molteplice": 'terzo' in quanto si distingue dal "molteplice delle sensazioni, o molteplice empirico" e dal "molteplice delle determinazioni spazio-temporali, o molteplice puro".⁶

Il discorso di Carchia prende a suo principale tema l'interconnessa questione di natura schiettamente trascendentale: pensare il confine tra *sensibile* e *soprasensibile*, quel limite-negazione strutturale che è separazione e relazione tra le due dimensioni. Questo problema della 'distinzione' in termini preliminari s'era già posto nella *Critica della ragion pura* con la distinzione tra *fenomeni* e *noumeni* e, epistemologicamente, tra *noumeno* in senso negativo e in senso positivo (e *Ding an sich*, 'cosa in sé'). Kant ne chiarisce i termini in questo passaggio: «Quando designiamo certi oggetti come fenomeni, enti sensibili (*phaenomena*), facendo distinzione fra il mondo in cui li intuiamo e la loro natura in sé, allora è già *implicito* [corsivo nostro] nel nostro concetto, per così dire, la contrapposizione a tali oggetti di qualcosa cui diamo il nome di esseri intelligibili (*noumena*), o intendendo i medesimi oggetti, presi nella loro natura in sé (quantunque non li intuiamo in essa), o intendendo altre cose possibili, che non sono per nulla oggetti dei nostri sensi, ma oggetti meramente pensati dall'intelletto» (trad. Chiodi).

Per quanto concerne invece la distinzione interna al concetto di "noumeno", se diamo tale nome a «qualcosa *in quanto non è soggetto della nostra intuizione sensibile* [...] si ha allora un noumeno in senso negativo. Ma se intendiamo invece designare l'oggetto di un'intuizione non sensibile [l'intuizione intellettuale, per Kant impensabile, *n.d.r.*] [...] si ha allora il noumeno in senso positivo». La dottrina della sensibilità è al contempo, come precisa Kant, una dottrina dei noumeni in senso negativo, ossia di cose che l'intelletto deve pensare – ma senza poterne avere conoscenza, quindi senza connessione all'intuizione sensibile – come cose in sé. La configurazione epistemologica del noumeno è ribadita in un altro rapido ma chiarissimo

⁶ Cfr. L. SCARAVELLI, *Scritti kantiani. Osservazioni sulla Critica del giudizio*, Firenze, La Nuova Italia, 1955.

passo kantiano: «Il concetto di noumeno non è altro che un *concetto limite* [*Grenzbegriff*], per circoscrivere le pretese della sensibilità e quindi soltanto di uso negativo. Esso non è però introdotto arbitrariamente, ma si connette alla limitazione della sensibilità, senza tuttavia essere in grado di porre alcunché di positivo al di fuori del dominio che le è proprio».

Si deve ricordare al riguardo che nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica* (1783, pubblicati quattro anni prima della II^a edizione, 1787, della *Ragion pura* citata) era stata fissata una precisa distinzione tra *limiti* e *confini*: «I limiti [*Grenzen*] (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini [*Schranken*] non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta».⁷ È stato Pietro Chiodi a sintetizzare in “aforisma” la prospettiva kantiana: “Reperire nel limite della validità la validità del limite”: compito della critica è la “determinazione dei limiti della ragione pura” o, il che è lo stesso, la delimitazione dell’ambito di validità della conoscenza. E la “riflessione del limite” s’incentra sulla questione del rapporto di ciò che sta fuori del limite e ciò che in esso vi è contenuto, dominio dell’uso conoscitivo, empirico, delle categorie (dei concetti puri dell’intelletto). Kant tiene ben fermo il nodo delle implicazioni: «La *limitazione* del campo dell’esperienza per via di qualche cosa, che rimane sotto ogni altro rispetto ignoto, è pure una conoscenza che rimane alla ragione

⁷ Riguardo ciò che può essere oggetto o meno di conoscenza, è forse utile tracciare il seguente schema (estrapolando alcune citazioni dalla *Critica della ragion pura*): l’*oggetto in generale* è il correlato della determinazione delle categorie: «Mediante una categoria pura, in cui s’è fatto astrazione da ogni condizione dell’intuizione sensibile, l’unica che ci sia possibile, non viene dunque determinato un oggetto ma solo espresso in vari modi il pensiero di un oggetto in generale». L’*oggetto trascendentale* è «L’oggetto al quale io riferisco il fenomeno in generale», «l’oggetto di una intuizione in generale e che lo stesso, perciò, per tutti i fenomeni»; «Possiamo dunque chiamare la causa meramente intelligibile dei fenomeni in generale oggetto trascendentale»; «Il concetto puro di un oggetto trascendentale, che in realtà in tutte le nostre conoscenze è sempre identico (= X), è quello che a tutti i nostri concetti empirici in generale può conferire un rapporto a un oggetto, cioè una realtà oggettiva»: esso inoltre rappresenta una sorta di correlato oggettivo dell’Io penso, dell’appercezione pura. Il *noumeno* è invece «Una cosa che deve essere pensata non come oggetto dei sensi, ma cosa in sé»; «Non il concetto di un oggetto, ma il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità». Sull’identità o distinguibilità, in certi casi, tra noumeno e *cosa in sé* (*Ding an sich*) molto bisognerebbe dire, ma non è questa la sede appropriata.

da questo punto di vista; per la quale essa non rimane chiusa entro il campo del sensibile e nemmeno può vagare fuori di esso, ma come si conviene alla conoscenza d'un limite, si restringe al rapporto di ciò che è fuori con ciò che è dentro il limite stesso» (*Prolegomeni*).

Molto più restrittiva e radicale è, per fare un paragone, la posizione del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), secondo il quale "oltre il limite" non v'è senso possibile, e neanche, a rigore, pensabilità: dichiara Wittgenstein stesso: «Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può). Il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso». ⁸ Una sintesi del quadro kantiano della questione ci sembra ben tracciata da Virgilio Melchiorre, il quale insiste sul fatto che nella prima *Critica* il noumeno non è un'affermazione arbitraria: «la sua affermazione nasce negativamente sul limite della sensibilità ove la conoscenza sensibile si manifesta inadeguata al reale». ⁹ Possiamo allora riassumere: come il trascendentale implica la posizione del limite, così il limite determina il trascendentale medesimo.

Torniamo al libro di Carchia. Partendo dal generale, ma senz'altro corretto, presupposto che «la dimensione trascendentale fonda precisamente la consistenza di ogni obiettività» – è sempre l'ambito della prima *Critica* –, egli appunta l'indagine sul fondamentale ruolo dell'immaginazione nella terza *Critica*, e ciò oltre le ristrette prospettive ermeneutiche heideggeriane. Con estrema chiarezza spiega che nella *Critica del giudizio* l'immaginazione perde – ma ciò segna in realtà un guadagno – il suo precedente "statuto ambiguo", oscillante tra "terzo ceppo della conoscenza" e carattere mediale all'interno

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1964, *Prefazione*, p. 3: «Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein».

⁹ Cfr. V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia, 1991, pp. 140 ss.

della dottrina dello schematismo: tale, rispettivamente, nella prima, del 1781, e nella seconda edizione della *Rigion pura*, del 1787.

Quindi l'immaginazione subisce, insieme, una 'de-trascendentalizzazione' e una obbiettivazione tematica. In sintesi, Kant stabilirebbe lo statuto mediale, e non, si badi, originario, tra sensibilità e intelletto attribuito all'immaginazione, e il suo carattere di produttività: ad essa pertiene un compito obbiettivante e non trascendentale. Ma la produttività, afferma l'Autore, ha natura negativa e formale: perché? In quanto verrà assunta come *limite* nei tre momenti in cui entra in gioco con le altre facoltà rappresentative – intelletto e ragione – nel giudizio sul bello (riflessione *formale*), sul sublime (limite negativo) e nella dottrina del genio (limite positivo).

A scanso di equivoci, l'Autore sostiene che nessun carattere sintetico può attribuirsi alla facoltà di giudizio, con "sintesi" intendendo una mediazione reale e positiva tra legalità categoriale dell'intelletto e libertà pratica della ragione. E come lettura generale, da dimostrare sul campo", propone la seguente: «Nella *Critica del giudizio* Kant insiste più che mai sui contorni critici e trascendentali della sua impresa: il giudizio è *riflettente*, la finalità è *formale*». Il giudizio si configurerà quindi come fondamentale facoltà dell'*Übergang*, del *passaggio* o della *transizione*, precisamente tra il sensibile e soprassensibile: questo è il *Leitmotiv* che Carchia segue nella sue ponderate analisi. Si noti con chiarezza che nel caso dell'eterogeneità di intelletto e sensibilità Kant ha trovato nell'immaginazione, nello *schema* trascendentale, l'elemento di *mediazione*, tale perché possiede i caratteri dell'uno e dell'altra. La si può definire una mediazione *statica*, di natura epistemologico-conoscitiva. Ma qui la questione è diversa: mediazione *transitiva*, e di natura ontologico-trascendentale: procediamo però gradualmente.

La legalità della facoltà di giudizio è legalità del singolare, all'accidentale e deve servire come "introduzione al regno puro della libertà. La *Urteilkraft* – è una tesi portante e a nostro giudizio condivisibile – nella coerenza del progetto del criticismo «rimanda ad una dimensione dinamica e funzionale, anziché statica e strutturale, della facoltà conoscitiva». Guardiamo meglio la problematica dello *Übergang*. Come insegna Herman-J. De Vleeschauwer, essa occupa un posto centrale nella riflessione dell'ultimo Kant, quindi proprio dopo la conclusione della *Critica del giudizio*: e l'*Opus postumum* ne

darebbe conferma: «la scoperta di un difetto di continuità nel piano sistematico mediante l'assenza di uno *Übergang* fra la metafisica e la fisica ha condotto Kant a riesaminare il criticismo teorico e la metafisica del trascendente [...] Il problema dello *Übergang* esige una soluzione critica».¹⁰ Da precisare che in quest'ultimo caso la questione strutturale "specificata", peculiare, concerne il passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica, già preliminarmente affrontata nei *Principi metafisici della scienza della natura* del 1786, quindi a ridosso della *Ragion pura*.

Un problema profondo che, come accennato, Carchia ha l'intenzione, "coraggiosa", di indagare. Egli evidenzia come sia in gioco la decisiva transizione "dalle condizioni universali e 'a priori' della conoscenza alla possibilità effettiva del loro riconoscimento nella realtà": il giudizio riflettente opera perciò in una dimensione *epistemologica*. Se non ha la costitutività – garanzia della universalità e della necessità della rappresentazione – propria delle categorie dell'intelletto riguardo l'oggetto della conoscenza (giudizio determinante), il giudizio riflettente è però costitutivo del *sentimento*, quindi un stato soggettivo.

Lo snodo del discorso è molto importante, poiché tale costitutività è necessaria «da un lato, a sostenere l'ipotesi della dimensione teoretica del giudizio riflettente, dall'altro a provare la determinabilità del substrato soprasensibile accertato dalla facoltà di desiderare» (p. 49). Ma perché anche è importante la terza *Critica*? In quanto la regolatività dell'idea di totalità connessa alla nozione di *mondo* si esplicherebbe in tutta la sua portata. In altri termini, la riflessività del giudizio, che è principio – "subbiettivo, eautonomo, formale" – costitutivo del sentimento, rappresenta la cerniera, appunto tramite l'idea di 'mondo', con la dimensione regolativa della ragione. Per fornire una schema: separazione tra mondo della natura (dominio dell'intelletto) e mondo della libertà (dominio della ragione), e questione del fondamento della realtà soprasensibile: la funzione di *Mittelglied* del giudizio sancisce il decisivo passaggio dal primo al secondo, rispondendo così alla questione.

¹⁰ H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, Paris, Alcan, 1939; trad. it., *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 192.

Seguendo – lungo la linea di sviluppo della *Critica* – la complessa fisionomia del giudizio riflettente, il giudizio di “gusto” si attua come “incontro “immediato e non logico” fra la costitutività sentimentale e la regolatività conoscitiva. Siamo nel giudizio estetico, che come ben si puntualizza, non consiste, leibnizianamente, in un grado inferiore di conoscenza (“confusa”). Per Kant infatti “esiste un problema solo della conoscenza”, quello definitivamente analizzato e risolto nella *Ragion pura*. Ma il giudizio estetico è in *rapporto* alla conoscenza o, più precisamente, è per Carchia interno alla prospettiva sui fondamenti ultimi della conoscenza. Riguardo la rappresentazione del *bello*, si sostiene che “non c’è definizione più pregnante” di quella scolpita da Kant stesso nel § 5: «Il giudizio di gusto è puramente contemplativo».

Assenza di riferimento all’esistenza di un oggetto, di “interesse” per l’oggetto, quindi “conoscenza aconcettuale” (e ineffettuale), *contemplazione*: queste le coordinate dell’estetica kantiana. Esse dischiudono una maggiore “evidenza e forza” delle stesse condizioni trascendentali dell’esperienza, mediante una *disarticolazione* delle prerogative consuete della conoscenza teoretica. Il giudizio estetico è puro poiché non nasce dal piacere, e il bello libera gli stessi ceppi originari della conoscenza nella loro armonia e libera potenzialità: in quest’ambito non sono “costretti” in una conoscenza effettuale, ovvero in un giudizio determinante attraverso le categorie. Si delineerebbe così a una “*ulteriorità* trascendentale di queste condizioni attinenti al sentimento”.

Nel terzo momento della *Analitica del bello*, si passa dalle condizioni soggettive al lato dell’oggetto, del “contemplato”: qui si è nella dimensione della finalità, la cui peculiarità, come, noto, è l’essere “conformità allo scopo senza scopo”. Questa conformità, dischiusa dalla rappresentazione del bello, non è oggettiva, cioè “non ha legalità nelle cose”. In quanto *forma* (cfr. pp. 61-62), la *finalità* soggettiva dell’oggetto – non legato a uno scopo determinato – “non è che *apparenza* [corsivo nostro]. Un’apparenza che rinvia ad una realtà più alta di quella da cui essa si svincola”, la realtà empirica.

Abbiamo in questa tesi esposta la cifra dell’interpretazione del progetto critico-estetico kantiano da parte di Carchia. Nei suoi “paradossi” caratterizzanti – universalità senza concetto, necessità soggettiva, piacere senza interesse, conformità allo scopo senza scopo – il

giudizio estetico si rivela un principio di sospensione dell'uso regolare delle facoltà rappresentative. Riguardo quindi le radici ultime della conoscenza, attua il loro "libero gioco", a un livello *presintetico*, e cioè l'espressione della loro interna *potenzialità* (specificazione dello *status* contemplativo).

Sul piano generale, la terza *Critica* conduce all'idea dell'arte come ambito totalmente desostanzializzato, che si mostra essenzialmente come il punto focale del dispiegarsi dell'attività rappresentativa. Senza ricostruire tutti i passaggi dell'analisi di Carchia, vogliamo evidenziare, riguardo la differenza tra il bello e il sublime, quanto segue: se il bello consisteva in una conoscenza, seppur a-concettuale, disarticolata, e continuava a trovare la sua misura nell'oggetto (fuori della rete causale e come pura forma), il *sublime* invece è un atto riflessivo che scuote fin nell'intimo, disgregandole, le strutture trascendentali della conoscenza. È opportuno fermarsi un attimo su questo punto: innanzi tutto Kant ha chiarito che la pretesa di esibire empiricamente le idee trascendenti della ragione (*in primis* quella di 'mondo' come 'totalità completa') è sempre destinata al fallimento: quindi è l'inadeguatezza di ogni tentata esibizione o immagine a costituire "l'unica immagine possibile del soprasensibile", appunto come ciò che esorbita dal campo della "presentabilità".¹¹ Al riguardo ha svolto suggestive considerazioni Paolo Virno istituendo un paragone con il già citato Wittgenstein: il sublime rappresenterebbe la forma logica del *Tractatus*, che «ha il suo baricentro nel concetto di *limite*» («Il limiti del linguaggio sono i limiti del mio mondo», *Tractatus*, 5.6). La concezione wittgensteiniana metterebbe in scena

¹¹ Nel paragrafo, a proposito della distinzione tra ipotiposi – "esibizione" o presentazione reale di un concetto – schematica e simbolica, cade un importante, "fulmineo", passaggio sul tema del linguaggio: «Il nostro linguaggio è pieno di esibizioni indirette, secondo un'analogia, per cui l'espressione contiene non il vero e proprio schema per il concetto, ma è solo un simbolo per la riflessione. Così le parole *f o n d a m e n t o* (appoggio, base), *d i p e n d e r e* (essere tenuti dall'alto), *d e r i v a r e d a* (al posto di seguire), *s o s t a n z a* (come Locke si esprime: il supporto degli accidenti), e innumerevoli altre, sono ipotiposi non schematiche ma simboliche, ed espressioni per concetti non per mezzo di un'intuizione diretta, ma solo secondo un'analogia con questa, cioè secondo il trasferimento della riflessione su un oggetto dell'intuizione a un concetto affatto diverso, cui forse un'intuizione non può mai corrispondere direttamente» (v. la nostra conoscenza di Dio). A Kant è stato spesso contestato un disinteresse verso il linguaggio, a cominciare dalla *Metacritica* di Herder, ma ci sembra che le pur scarse tematizzazioni di questa problematica siano quantomeno chiare e coerenti nell'ambito del progetto critico.

lo scacco del tentativo di oltrepassare in qualche modo il limiti del linguaggio-mondo: situazione bloccata allo stato *negativo* del sublime: rimane allora solo la «meraviglia che si prova per la stessa esistenza del mondo», secondo un'altra, nota, proposizione del *Tractatus*. Questa meraviglia sarebbe il «risultato di uno slancio e del suo necessario fallimento. Slancio a guardare il mondo dal di fuori (come la "totalità completa" di cui parlava Kant); fallimento dovuto all'impossibilità di travalicare l'ambito in cui si è confitti»: ¹² secondo Virno, ciò aprirebbe in Wittgenstein lo spazio religioso dell'inesprimibilità del trascendente nel linguaggio: il sentiero del Mistico.

Diversa è invece la prospettiva kantiana, che nella lettura di Carchia mostrerebbe un carattere obliquamente "positivo". La questione rilevante è allora: quale la risorsa dell'esperienza del sublime? È una risorsa importante proprio perché – torniamo quindi al *Leitmotiv* – rende evidente la possibilità di individuare uno *Übergang* al mondo intelligibile, al fondamento soprasensibile (meglio sarebbe però definirlo, letteralmente, "ultrasensibile").

Il successivo luogo della *Critica*, impervio ma fecondo, esplorato da Carchia è quello dell'*antinomia* dialettica. Nell'*antinomia* (che è termine tecnico) due proposizioni contrapposte – *tesi* e *antitesi* – possono essere entrambe vere o false: a differenza della contraddizione, infatti, lo statuto di verità dell'una non implica la falsità dell'opposta, e si rimane quindi fermi nell'aporia della indecidibilità. La 'Dialettica della facoltà estetica di giudizio' consiste in concreto nell'opposizione tra queste due tesi: "il giudizio di gusto non si fonda su concetti" e (antitesi) "il giudizio di gusto si fonda su concetti". È possibile una soluzione? Diversamente dalle antinomie della ragione pura, qui l'*antinomia stricto sensu* è piuttosto apparente – è un'illusione naturale – in quanto si fonda su un diverso significato del "concetto". Nel caso della tesi il concetto è determinabile mediante predicati dell'intuizione sensibile, in quello dell'antitesi il concetto è invece indeterminato e indeterminabile: è il "concetto trascendentale razionale che sta a fondamento di ogni intuizione sensibile», il perno su cui ruota l'approfondimento della concezione criticistica.

¹² Si veda P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 201-205.

L'Autore menziona, giustamente, il § 59 del *Critica del giudizio* come determinante, quello sul 'bello come *simbolo* della moralità' (trad. Garroni - Hohenegger):

in ragione tanto di questa possibilità interna [giudizio di gusto] nel soggetto, quanto della possibilità esterna di una natura che vi si accorda [giudizio teleologico], [il giudizio è legato – *n.d.r.*] a qualcosa, nel soggetto stesso e fuori di esso, che non a natura e neppure libertà è tuttavia è collegato con il fondamento di quest'ultima, cioè con il soprasensibile, in cui la facoltà teoretica, in modo accomunante e sconosciuto, è legata con la facoltà pratica verso un'unità.

Ricapitolando, il tracciato seguito da Kant, secondo la lettura dall'Autore, può essere suddiviso in fasi. Nella *Critica della ragion pura* Kant ha definito la fondamentale "struttura schematico-discorsiva", teoretica, incentrata sull'*uso* empirico (non trascendentale) dei concetti puri dell'intelletto o categorie (che hanno però *statuto* trascendentale), ovvero sul giudizio determinante: siamo *entro* i limiti della conoscenza e dei suoi oggetti. *Oltre* i limiti, v'è la sfera pratica della ragione, delle idee, del soprasensibile. Una parentesi solo per evidenziare che per loro natura i limiti (*Grenzen*) non appartengono né all'una né all'altra, e sono, a prescindere da tutte le aporie, delineati proprio dall'esercizio della *Kritik*, di quella che si presenta come una sorta di "teoria del discrimine". Altra fase, quella de passaggio del limite: esso avviene mediante la struttura *riflessiva*: nel giudizio riflettente ossia nell'accordo delle facoltà rappresentative (nel bello o nella loro disintegrazione, quindi negativamente, nel sublime) slegate dal rapporto con l'oggetto.

Torniamo al passo citato. Un singolare *Zwischen* tra il teoretico e il pratico, sostiene Carchia, appartiene da ultimo alla sfera estetica. Ma il punto cruciale è sempre il medesimo e ora si delinea più concretamente: il passaggio al fondamento soprasensibile può avvenire in senso *simbolico* e per analogia, ovvero mediante la simbolicità dell'"immaginazione non schematizzante". Qual è da ultimo il "luogo" dischiuso dalla struttura riflessiva incentrata sulla facoltà dell'immaginazione, in generale dalla teoria del giudizio? È stato detto: il fondamento soprasensibile o – ecco il decisivo risulta-

to epistemologico – la “sintesi [originaria] non sintetica” (secondo l’espressione di Benjamin citata). Una sintesi che può esser definita ante-predicativa o a-predicativa, se la struttura della predicazione si definisce nel giudizio determinante basato sulle categorie: sintesi a-categoriale.

Alla generale funzione del giudizio Carchia ha dedicato un articolo, *Elogio dell'apparenza*, che, come accennato, è stato inserito dal Curatore al centro del libro; egli offre un’interessante disamina delle posizioni di Kant e Hegel, molto utile anche a focalizzare meglio la sua lettura della *Critica del giudizio*. Carchia delinea con una certa nettezza il divario che separerebbe la dottrina criticistica da Hegel, ma in generale dalle dottrine dialettiche, e che può essere riassunto in questi termini: *riflessione versus mediazione, sintesi non sintetica versus sintesi dialettica come superamento*. «La mediazione riflessiva hegeliana si pone come l’esatto rovescio del giudizio riflettente kantiano», e ciò rappresenterebbe da ultimo «l’estrema e più radicale sospensione del carattere giudicante del pensiero, rimesso alla contemplazione come alla sua unica possibilità veritativa». Detto altrimenti, e più in concreto, «il giudizio è sempre una dimensione di costituzione dell’apparenza». In un quadro del genere l’Autore oppone il “modello non coercitivo” della predicazione kantiana al modello di Hegel (da Hegel stesso contrapposto al primo), il quale, sulla base di una trasfigurazione sul piano logico, costruisce lo “schema effettivo della mediazione storica”. Per la concezione dialettica, nel giudizio la copula come elemento medio è soggetto alla *Aufhebung*: l’essere della copula non è perciò un “primo e originario”, come sarebbe per Kant, ma un «momento» che deve essere risolto nel (triadico) movimento dialettico. Copula come elemento strutturale del giudizio, quindi, di contro alla copula come luogo di mediazione. Il giudizio riflettente emerge, in ultima analisi, nella sospensione della predicazione (nel giudizio inteso come unificazione-determinazione categoriale del molteplice empirico), dando luogo a una “libera contemplazione di apparenze» (p. 89).

Nonostante alcune, forse inevitabili, forzature teoretiche, l’interpretazione di Carchia merita di essere seguita e meditata con la dovuta attenzione. Innanzi tutto sul terreno della seconda, e fondamentale, parte della *Critica del giudizio*: ma qual è intanto il problema che si pone nel passaggio – che segnerebbe una discontinuità

– alla *Analitica del giudizio teleologico*? Non più quello di una finalità della natura rispetto alla nostra facoltà conoscitiva, ma quello di una finalità intrinseca alla natura stessa, d'una finalità come “una presenza oggettiva nella natura”: con la puntualizzazione che si tratta di una “oggettività” extracategoriale.

Ricostruzione senz'altro condivisibile. Ma l'Autore traccia subito un'altra, più “estrema”, coordinata: «il discorso teleologico mira in Kant ad individuare una via di fuga, un punto di *trascendenza* rispetto alla *trascendentalità* [...]». L'obiettivo è il transito dal piano soggettivo – ordine *a priori* della rappresentazione – a quello “oggettivo, con l'ulteriore specificazione che – “strano incrocio” – «mentre la finalità “soggettiva” è necessaria, quella “oggettiva” è contingente». Quest'ultima è una “variazione sul tema” della finalità della scopo, inintenzionale, nella natura, la quale dischiude un'oggettività che, come viene scritto, “ci sorprende e ci trascende”. Finalità oggettiva, contingente, “senza scopo” condensata nel concetto-chiave dello *Naturzweck*, scopo della/nella natura, in antitesi all'attribuzione alla natura da parte del soggetto di un fine omologo a quello perseguito nelle sue produzioni e azioni.

Qui Kant si muove sul filo di complicate distinzioni, che possono talvolta apparire artificiose, ma che danno però la precisa squadratura della sua teoria: pensatore radicale, si spinge all'estremo confine di quel sistema critico-trascendentale che nella prima *Critica* ha fondamentalmente impostato. Aleggia su ciò lo spirito di un platonismo implicito? È quanto in un certo senso pensa l'Autore: ma non si tratta certo di una lettura di Kant alla luce di Platone ma piuttosto del fatto che il testo kantiano in profondità rivela inaspettate “configurazioni” platoniche.

Si giunge poi al § 62 dove s'illustra lo scardinamento dell'“orizzonte meramente categoriale proprio della legislazione dell'intelletto” operato dalla finalità oggettiva e formale. Peraltro anche nella lettera è esplicito l'apprezzamento kantiano della teoria platonica delle idee (in particolare delle idee-numero. Riportiamo un passo in cui si cita direttamente Platone, il quale:

si accese di entusiasmo per un'originaria costituzione delle cose tale che, per scoprirla, noi possiamo fare a meno di ogni esperienza, e per la capacità dell'animo di poter attingere l'armonia degli

esseri a partire dal loro principio soprasensibile [...] entusiasmo che lo sollevò oltre i concetti d'esperienza alle idee.

Kant all'entusiasmo platonico sostituisce però la più consona, a suo giudizio, "ammirazione" (*Bewunderung*) nei confronti del rivelarsi nella contingenza – attraverso la finalità – di un'unità ultracategoriale al vertice del sistema delle leggi particolari della natura. Che non è però, ormai è chiaro, in nessun modo conoscibile: è «l'idea dell'*inesplicabile* ovvero del mistero» o dell'*enigma* a essere, secondo Carchia, "il punto di sostegno dell'intera argomentazione". Non si può negare che questo elemento del "misterioso" circoli nell'esposizione di Kant, ma ci sembra che sottolinearlo alluda a una dimensione immaginativa che esorbita (almeno nei termini di un "mistero positivo") dal suo approccio. È indubbio però che l'importanza centrale nelle susseguenti argomentazioni risiede, come viene con forza ribadito, nel concetto di *Naturzweck*, di *scopo naturale*. Un brano che indica nettamente il *punctum saliens* e le relative aporie è quello in cui Kant, per distinguerlo dallo scopo prodotto dall'arte dell'uomo, dichiara: una cosa si può riconoscere come *Naturzweck* «se è *di se stessa* (in duplice senso) *causa ed effetto*», chiedendo che se ciò non si può comprendere, si può comunque, senza contraddizione, pensare. Abbiamo qui due cose notevoli: da una parte, appunto, ancora un'importante distinzione, quella tra comprendere e pensare; dall'altra l'uso di una sintagma-concetto (*sui causa*, coniato da Descartes) che ricalca la definizione spinoziana della Sostanza.

È uno snodo cruciale della *Analitica della facoltà del giudizio teleologico* e Kant cerca di dipanare il senso dello *Naturzweck* appoggiandosi anche (nonostante le lunghe e complesse analisi costruitevi intorno) a definizioni della metafisica "dogmatica", precritica. Kant ammette (§ 65) che si tratta di «un'espressione un po' impropria e indeterminata che richiede di essere derivata da un concetto determinato». Ma il concetto viene successivamente reintrodotta quando si parla ancora della "proprietà inesplicabile" della natura di autorganizzarsi: uno scopo naturale è un "essere" organizzato che organizza sé stesso. In generale si può registrare questo interessante dato: come le prospettive della "idealità" platonica, Kant ha affrontato con gli strumenti dell'analisi trascendentale "antichi"

nuclei teoretici, quali il rapporto tra sensibile e soprasensibile e il rapporto tra Essere originario o Sostanza e mondo contingente.

Per ritornare allo *Naturzweck*, concetto-chiave cui tanta rilevanza attribuisce Carchia: esso è autotelico, autofinalizzato ossia ha il proprio fine in sé stesso e perciò “nulla avviene a caso o per effetto di pura meccanicità”. Inoltre, nello *Naturzweck*, da concepirsi come un *tutto*, il rimando tra le parti è reciproco: si configura così come una struttura di rinvio, differenziale, chiusa: una totalità “organica”. In questi sentieri argomentativi compare il noto esempio del “filo d’erba” che, nella sua semplicità e compiutezza, dimostrerebbe, come dichiara Kant «in maniera sufficiente per la nostra facoltà umana di giudizio, che la sua origine è possibile solo in base alle regole degli scopi». Ma, ancora, non può fungere da base per una considerazione universale della natura il modello di una finalità esterna: individuazione dell’esistenza di una cosa come “scopo finale” (*Endzweck*), come di un incondizionato “in vista di cui” tutto sarebbe finalizzato. Lo *Naturzweck* è, all’opposto, finalità interna della natura, sulla base della quale è possibile considerare il mondo come *perfezione*; usando le parole stesse dell’Autore, di un mondo-natura che «rimanda a un al di là dall’interno della sua immanenza proprio perché non c’è nelle sue creazioni quel rinvio indefinito che è richiesto dal principio di finalità esterna».

Cosa avrebbe raggiunto il criticismo con la teoria dello *Naturzweck*? Il concetto, di natura “regolativa”, dell’«assoluta immanenza come indice di verità»: esso – e la portata è risolutiva – «si fa in un certo senso paradigma dello stesso costituirsi della scienza della natura come sistema» (p. 121). Secondo quanto perentoriamente dice Kant «Ciascuna scienza è di per sé un *sistema*; e in essa non è sufficiente costruire secondo principi è dunque procedere tecnicamente [...]». Egli da ultimo arriva a saldare il cruciale circolo teoretico: il sistema delle leggi particolari della natura è fondato, in quanto tale, dall’idea della finalità della Natura, intesa quest’ultima come totalità auto-organizzata in senso teleologico. L’aspetto epistemologico, dell’*architettonica* della scienza (“un edificio per sé stante”) si connette quindi con quello ontologico-trascendentale.

Per specificare meglio che rapporto intrinseco sussiste tra i due pilastri della *Critica del giudizio*, Carchia spiega che lo scopo naturale, nella sua aconcettualità, si dà a vedere proprio come bellezza,

la quale è un “effetto di superficie”, l’“apparenza di una realtà più profonda: «In altri termini, la finalità soggettiva estetica, allorché viene trascesa oltre lo spazio della rappresentazione, ci si offre come manifestazione di una inintenzionale, più profonda finalità della natura» (p. 118). “Grosso modo”, come dice l’Autore, nel criticismo kantiano si configura una relazione di questo tipo: la teleologia sta alla teologia come la fisica sta alla metafisica. Cosa significa? Che sia la fisica sia teleologia hanno uno statuto scientifico nel senso che sono, rispettivamente, la scienza dell’*a priori* dell’esperienza e la scienza dell’esperienza *empirica*. E la teleologia si propone come un diverso tipo di “investigazione”, diversa da quello che si fonda sulle leggi della meccanica, allo scopo di «compensare [*ergänzen*] la deficienza di quest’ultime proprio per la ricerca empirica di tutte le leggi particolari della natura».

Possiamo a questo punto azzardare un semplice e parziale quadro riassuntivo suggerito da Carchia: nella *Critica della ragion pura* è emersa la struttura trascendentale del mondo dei *fenomeni*, la loro cosiddetta “tessitura analitica” (principi metafisici della scienza): questa struttura è costituita dai concetti puri e dai principi dell’intelletto che conferiscono unità sintetica al molteplice empirico; tramite il giudizio sintetico a priori, *determinante*, viene a costituirsi la conoscenza. Nella *Critica della facoltà di giudizio*, invece, l’obiettivo è rintracciare il principio di costruzione del sistema delle leggi particolari della natura (fenomenica), di un *architettonica*; esso si realizza tramite il giudizio estetico, *riflettente*, che rivelando l’accordo-potenza delle facoltà conoscitive apre uno spazio di contemplazione. Si pone di conseguenza la questione del passaggio (*Übergang*) a un fondamento soprasensibile. Nel giudizio teleologico in cui la finalità si configura come “scopo della Natura” (*Naturzweck*) Kant rintracerebbe quel principio soprasensibile, ultra-fenomenico, quel “trascendentale” che, a un diverso livello, fonda il suddetto sistema.

Un passo indietro e ancora sul giudizio riflettente. In questo caso l’universale, la legge non sono dati (come invece avviene nel giudizio determinante) è quindi, come sostiene Carchia, ci si muove inevitabilmente “sul terreno della tentatività, dell’avventura, in una parola della libertà”. Al di là di un’iperbolica, diremmo, assunzione della prospettiva kantiana, possiamo condividere la tesi di secondo cui «il punto decisivo è che non essendo possibile una conoscenza

senza princìpi, il giudizio riflettente funge da principio a se stesso». Considerato poi che questo si rivolge alla contingenza del particolare, all'esperienza empirica, per "riscattarla", allora questa deve essere ricondotta in qualche modo a un fine. La dimensione conoscitiva, quindi, del giudizio riflettente è finalistica, ma la finalità soggettiva corrisponde perfettamente alla scoperta dell'imprevedibilità della finalità oggettiva. Saremmo di fronte ad un circolo. Kant si trova però a fare i conti con una presunta antinomia tra fisica e teleologia, ossia tra la massima del modo di spiegazione propriamente fisico-meccanico e la massima del modo di spiegazione propriamente teleologico. Di fatto però l'antinomia è solo apparente, e tale a causa di un indebito scambio tra i due tipi di giudizi che le esprimono. Essi infatti non sono "omologhi" in quanto quello determinante è *eteronomo* – si regola sulle leggi universali dell'intelletto – mentre quello riflettente è *autonomo*: «vale solo soggettivamente come per il nostro uso della regione in relazione alle leggi particolari dell'esperienza».

Le argomentazioni kantiane comunque puntano a una risoluzione critica (non dogmatica) dell'antinomia in vista della fondazione della *complementarità* di fisica e teleologia. Di più: si può sostenere, su questa linea, che obiettivo finale del criticismo kantiano sia proprio quello della complementarità: tra àmbiti conoscitivi, tra dimensioni "ontologiche" (tra 'forma' e 'materia' dell'esperienza, come testimonia *l'Opus postumum*).

Giungiamo alle conclusioni prospettate da Carchia. Da un lato Kant, è inoppugnabile, insiste fermamente sulla radicale differenza tra la concezione dogmatica e la sua concezione criticistica: l'una cerca di 'afferrare' direttamente una realtà noumenica, l'altra si muove sul piano fenomenico dell'esperienza. Ma ecco il punto strategico: se la concezione teleologica (che è una "guida", *Leitfaden*) dà la possibilità di una conoscenza dell'organismo naturale, su altro piano essa consente di comprendere la natura nel suo complesso, ossia di guardare oltre quel limite costituito dall'apparenza fenomenica in cui sta rinchiusa tutta la conoscenza categoriale, empirica (l'esperienza). Riflessione e finalità permettono allora, in ultima istanza, di *pensare* al fondamento soprasensibile originario, il che significa esclusivamente, e in rigoroso senso *critico*, di presupporlo come necessario dall'interno della facoltà conoscitiva, dell'intellet-

to umano. Per questo intelletto, in quanto *finito*, vale la distinzione tra *possibilità* e *realtà*, la non-coincidenza di *noumeno* e *fenomeno*, distinzione che però non è dimostrato risieda anche nelle 'cose stesse'. È infatti un'insopprimibile esigenza della ragione umana quella di pensare un Assoluto, un fondamento soprasensibile in cui la suddetta distinzione-differenza non sussiste, pur senza che ne sia possibile una conoscenza.

È bene su questo punto delicato citare per esteso un altro passo kantiano che chiarisce molto della prospettiva in gioco: subito prima Kant ha parlato di «proposizioni secondo cui le cose possono essere possibili senza essere reali ovvero secondo cui dalla mera possibilità non si può concludere alla realtà [*Wirklichkeit*]», per poi sostenere che:

quelle proposizioni valgono certamente anche per gli oggetti, nella misura in cui la nostra facoltà di conoscere, in quanto sensibilmente condizionata, si occupa pura degli oggetti dei sensi, ma che non valgono per le cose in generale, risulta chiaro dall'esigenza imprescindibile della ragione di assumere un qualcosa (il fondamento originario [*Urgrund*]) come esistente in maniera incondizionatamente necessaria, qualcosa in cui non si debbano più distinguere possibilità e realtà.

E ancora una distinzione entra in scena, quella tra *intellectus ectypus* e *intellectus archetypus*, tra intelletto discorsivo e intelletto intuitivo. Al primo, che si struttura nella distinzione tra universale e particolare è necessaria una mediazione: la *rappresentazione* di uno scopo che permette di concepire il legame unitario tra le leggi dell'esperienza, la "sistematicità" della conoscenza empirica, nell'orizzonte della totalità; la rappresentazione di un tutto che contenga il «fondamento della possibilità della sua forma e del relativo legame delle parti».

Carchia ben individua il fatto che l'intelletto archetipo o intuitivo risulta come ipotesi atta legittimare la complementarità – dal punto di vista dell'intelletto umano rappresentativo – del meccanismo e della teleologia. Spingendosi ancora un po' oltre: «L'idea dell'intelletto intuitivo è qualcosa di ultra-rappresentativo, qualcosa come uno svelarsi della realtà a se stessa, coincidenza di pensiero

ed essere» (p. 151). Se la scienza della natura non può che costituirsi nel sistema, nella totalità-completezza e nell'unità (l'alternativa sarebbe, per parafrasare Kant medesimo, una sorta di "rapsodia di leggi empiriche sconnesse"), allora è imprescindibile *pensare* che vi sia l'altra dimensione a fondarla, "il *di fuori* che connota il *soprasensibile*": la radice comune, della causalità meccanica e della causalità finale, da presupporre riflessivamente alla base della natura come fenomeno. Per dirla con la libera formula usata da Carchia: la "verità dell'apparenza".

