

il cannocchiale

rivista di studi filosofici

a. XXXIX, n. 1

gennaio-aprile 2014

DIREZIONE

Massimiliano Biscuso, Luigi Antonio Manfreda,
Angelo G. Sabatini, Guido Traversa

COMITATO SCIENTIFICO

Hans Albert, Axel Bühler, Luigi Cataldi Madonna,
Marta Cristiani, Girolamo Cotroneo, Gianfranco Dalmasso, Marco
Ivaldo, János Kelemen, Jean-François Kervégan,
Mario Perniola, Geminello Preterossi, Carlo Sini,
Rainer Specht, Vincenzo Vitiello

REDAZIONE

Federica Buongiorno, Stella Carella, Marco Casu,
Matteo Monaco, Maria Rosaria Restuccia

DIRETTORE RESPONSABILE

ANGELO G. SABATINI

Per la selezione dei contributi da pubblicare la Direzione si avvale della consulenza del Comitato scientifico e della procedura di *peer review*, secondo gli standard in uso in ambito internazionale.

I contributi che si intendono proporre all'attenzione della Direzione vanno inviati in formato word all'indirizzo: ilcannocchiale.redazione@gmail.com. Libri da recensire – possibilmente in duplice esemplare – e pubblicazioni periodiche in cambio vanno spediti esclusivamente all'indirizzo della Direzione: prof. Luigi A. Manfreda, cattedra di Filosofia teoretica, Università di Roma “Tor Vergata”, Facoltà di Lettere e Filosofia, via Columbia 1, 00133 Roma. Copie supplementari o estratti anticipati eventualmente richiesti all'atto del licenziamento delle bozze saranno forniti a prezzo di costo. La maggior spesa per le correzioni straordinarie è a carico dell'autore.

Registrazione presso il Tribunale di Roma al n. 16327 del 14/4/1976.

Responsabile: Angelo G. Sabatini.

Copyright by Edizioni Scientifiche Italiane - Napoli

INDICE

Sulla *Prima introduzione* alla *Critica della facoltà del giudizio*

a cura di S. Palermo

p. 3 *Introduzione*

Documenti e studi sulla prima diffusione della Erste Einleitung in Italia

- p. 15 I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*
p. 83 M. Biscuso, H. Hohenegger, *Rolf Hohenegger e la Prima introduzione alla Critica del Giudizio*
p. 105 S. Palermo, *L'apertura epistemologica della filosofia critica. Scaravelli e la Prima introduzione alla Critica della facoltà di giudizio*

Studi sulla Erste Einleitung

- p. 129 F. Menegoni, *Kant e l'idealismo della finalità nella Prima introduzione alla Critica del Giudizio*
p. 147 S. Feloj, *L'intenzione della natura. Il principio di finalità tra la prima e la seconda Introduzione della Critica della capacità di giudizio*
p. 165 A. Nuzzo, *The Idea of Experience as a "System for the Faculty of Judgment" in the First Introduction to the Critique of Judgment*
p. 189 G. Traversa, *Riflessioni sulla cosiddetta Prima introduzione alla Critica del Giudizio*
p. 209 H. Klemme, *Gehören hypothetische Imperative zur praktischen Philosophie? Wille und praktische Vernunft in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der "Ersten Einleitung" in die Kritik der Urteilskraft*

TABLE OF CONTENTS

On the *First Introduction* to the *Critique of Judgment*

edited by S.V. Palermo

p. 3 *Introduction*

Documents and studies on the first diffusion of the Erste Einleitung in Italy

- p. 15 I. Kant, *First Introduction to the Critique of Judgment*
p. 83 M. Biscuso, H. Hohenegger, *Rolf Hohenemser and the First Introduction to the Critique of Judgment*
p. 105 S. Palermo, *The epistemological Opening of Kant's third Critique. Luigi Scaravelli and the First Introduction to the Critique of Judgment*

Studies on Erste Einleitung

- p. 129 F. Menegoni, *Kant and the Idealism of Purposiveness in the First Introduction to the Critique of Judgment*
p. 147 S. Feloj, *The Intention of Nature. The principle of finality between first and second Introduction of Critique of Judgment*
p. 165 A. Nuzzo, *The Idea of Experience as a "System for the Faculty of Judgment" in the First Introduction to the Critique of Judgment*
p. 189 G. Traversa, *Reflections on the so-called First Introduction to the Critique of the Judgment*
p. 209 H. Klemme, *Does the hypothetical imperative pertain to practical philosophy? Will and practical reason in Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals and in the First Introduction to the Critique of Judgment*

INTRODUZIONE

1. L'incidentata vicenda editoriale della cosiddetta *Prima introduzione* alla *Critica della facoltà di giudizio* ha segnato la storia della ricezione del testo ed è probabilmente alla base del mai placato *conflitto delle interpretazioni* che l'ha accompagnato sin da quando fu pubblicato per la prima volta: non solo le date di redazione della *Prima introduzione*¹, ma soprattutto la datazione della stesura dell'*Introduzione* definitiva hanno acceso tra gli studiosi polemiche talvolta pesanti. Senza entrare in queste discussioni, che sono per lo più note agli studiosi della terza *Critica*, possiamo dire che il periodo di tempo che attualmente gli specialisti valutano per la redazione della nuova versione dell'introduzione va dalla metà di gennaio al 22 marzo 1790, data in cui Kant invia a François Théodore de Lagarde, libraio a Berlino ed editore della *Kritik der Urteilkraft*, il plico contenente il testo definitivo.

Alla complessità di questa vicenda si aggiunge l'oscurità circa le motivazioni che avrebbero portato Kant a scartare la vecchia versione², che però egli non rinnegò mai e che riteneva di qual-

¹ Attualmente si tende ad accettare che Kant avrebbe finito di scrivere la *Prima introduzione* intorno alla metà di ottobre 1789; cfr., per questa datazione, H. KLEMME, *Zur Entstehungsgeschichte und Drucklegung*, in I. Kant, *Kritik der Urteilkraft. Beilage: Erste Einleitung in die "Kritik der Urteilkraft"*, Meiner, Hamburg 2006, pp. 473-481. Si veda anche N. HINSKE, *Zur Geschichte des Textes*, in I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft. Faksimile und Transkription*, hrsg. v. N. Hinske-W. Müller-Lauter-M. Theunissen, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, pp. III-XII. Giorgio Tonelli, invece, tendeva a collocare la redazione della *Prima introduzione* tra la metà del 1788 e gennaio 1790: cfr. G. TONELLI, *La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft*, in "Revue internationale de philosophie", n. 8, 1954, pp. 423-448.

² Su questo punto cfr. KLEMME, *Zur Entstehungsgeschichte und Drucklegung*, cit., pp. 473-481. Si veda anche L. ANCESCHI, *Considerazioni sulla Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, in I. Kant, *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, Laterza, Bari 1969, pp. 5-53.

che importanza, se nel 1793 la invia a Jacob S. Beck, al quale, qualche anno prima, su sollecitazione di Johann F. Hartknoch, aveva chiesto di preparare un compendio di alcuni dei suoi studi critici³. Beck decise di pubblicare un estratto del manoscritto nel 1794, con il titolo *Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft*; versione che fu ristampata diverse volte nell'Ottocento⁴. Tuttavia, per una edizione completa della *Erste Einleitung* si sarebbe dovuto aspettare il 1914, allorché Otto Bueck pubblica il testo all'interno dell'edizione completa delle opere di Kant curata da Ernst Cassirer⁵. Il testo sarebbe poi stato ripubblicato nel 1927 da Gerhard Lehmann, che, nel 1942, curerà di nuovo la sua pubblicazione nel volume XX dell'edizione critica degli scritti kantiani curata dall'Accademia delle Scienze di Berlino. E nel 1965 Norbert Hinske, insieme a Wolfgang Müller-Lauter e a Michael Theunissen, produce una nuova edizione dell'opera, con facsimile e trascrizione del manoscritto, che rappresenta senz'altro un progresso dal punto di vista delle acquisizioni filologiche. Il manoscritto originale e la trascrizione di-

³ In lettera a Beck, il 4 dicembre 1792, Kant scrive: «In prò del suo futuro compendio della *Critica del Giudizio*, Le invierò prossimamente, perché ne disponga a Suo piacimento, un plico contenente il manoscritto dell'*Introduzione* che avevo redatto per essa, ma che cassai per il semplice fatto che la sua prolissità la rendeva sproporzionata al testo» (*Briefwechsel 1789-1794*, in I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Bd. XI, De Gruyter, Berlin, pp. 394-396; trad. it. parziale di O. Meo, *Epistolario filosofico 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, pp. 309-313: 312-313). Nella stessa lettera Kant aggiunge che tale introduzione, da lui sostituita «a motivo della sua ampiezza oltre misura», contiene comunque qualcosa – Kant sostiene che gli elementi essenziali del testo stanno nella prima parte di esso – «che può contribuire ad una più compiuta intelligenza del concetto di finalità della natura» (*ibidem*). Benché promesso alla fine del 1792, Kant invierà il testo della *Prima introduzione* a Beck solo il 18 agosto 1793. Il lavoro di Beck, il cui titolo è *Compendio esplicativo degli scritti del prof. Kant su suo consiglio*, esce in 3 volumi, a Riga, tra il 1793 e il 1796.

⁴ L'estratto di Beck fu ripubblicato, in una raccolta di brevi scritti kantiani, da Starke nel 1833, con il titolo: *Über die Philosophie überhaupt*; con il medesimo titolo il manoscritto comparve nelle edizioni successive di tali scritti minori, curate da Hartensein e da Rosenkranz.

⁵ *Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft*, in *Immanuel Kants Werke*, V Bd. (hrsg. von E. Cassirer), Berlin 1914. Il manoscritto inviato da Kant a Beck fu trovato nella biblioteca dell'Università di Rostock da Dilthey.

plomatica del medesimo si trovano oggi nella biblioteca dell'Università di Rostock.

Le polemiche attorno alla *Prima introduzione* non riguardano solo i tempi di redazione o i motivi del suo abbandono. Sin dalla sua prima pubblicazione gli studiosi si sono divisi circa l'effettivo valore del testo e soprattutto circa le somiglianze o divergenze tra questo scritto e quello che Kant decise di pubblicare. Così, mentre c'è chi sostiene che in realtà non ci sono differenze dottrinali di rilievo tra di essi e che dunque Kant avrebbe deciso di riscrivere l'*Introduzione* perché la prima versione era troppo prolissa e lunga⁶, c'è chi sostiene, invece, che solo la *Prima introduzione* potrebbe avvicinare il lettore al «segreto custodito sotto sette chiavi della *Critica del Giudizio*»⁷. La maggior parte degli interpreti è d'accordo tuttavia nel sottolineare che si tratta di uno dei testi più complessi e difficili di Kant⁸, il cui andamento, a tratti legnoso, sarebbe espressione del suo carattere laboratoriale. La *Prima introduzione*, infatti, si presenta come una sorta di «sosta di pensiero», la cui lettura, come ha scritto Nuria Sánchez Madrid, trasmette «l'incertezza e la vivacità di un dialogo che l'autore tiene con se stesso con l'obiettivo di dissipare le perplessità avvertite nella configurazione del sistema»⁹. E questo carattere esoterico è sicuramente

⁶ Si veda per esempio Henry W. Cassirer, secondo il quale non ci sono differenze dottrinali tra il testo pubblicato e quello scartato da Kant. L'unica ragione per la sostituzione di quest'ultimo sarebbe stata la sua «lunghezza» (*A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, Barnes & Noble Inc./Methuen & Co., New York-London 1970, p. 97).

⁷ ANCeschi, *Considerazioni sulla Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, cit., p. 49.

⁸ Si tenga presente il giudizio di Giorgio Tonelli che lo riteneva «uno dei testi più difficili e sibillini che Kant abbia mai scritto» (G. TONELLI, Recensione a *First Introduction to the Critique of Judgment*. Facsimile and Transcription [ed. by N. Hinske-M. Theunissen], in "Philosophy and History", vol. I, n. 2, 1968, pp. 167-172).

⁹ N. SÁNCHEZ MADRID, *Contingencia y trascendentalidad. La Primera Introducción de la Crítica del juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental*, in I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* (trad. sp. ed edizione a cura di N. Sánchez Madrid), Escolar y Mayo editores, Madrid 2011, pp. 11-84.

alla base della ricchezza concettuale di un'opera che, come dimostrano le recenti traduzioni nelle più importanti lingue europee, continua a sollecitare l'intelligenza ermeneutica e teoretica degli studiosi.

2. Fino a pochi anni fa il lettore italiano disponeva praticamente di una sola traduzione della *Prima introduzione* nella propria lingua; quella fatta da Paolo Manganaro, per i tipi della Laterza, nel 1969, e impreziosita da un saggio introduttivo di Luciano Anceschi¹⁰, a cui va il grande merito di aver posto l'attenzione non solo sull'esigenza fortemente sistematica che il testo della *Prima introduzione* rivela, ma soprattutto sulla «tensione radicale» che lo investe¹¹. Tuttavia, benché per molti anni sia stata praticamente l'unica versione disponibile¹², quella di Manganaro fu preceduta da due traduzioni: una edita e l'altra rimasta inedita. Quella edita, ad opera di Ermanno Migliorini, uscì nel 1968, presso l'editore Il Fiorino di Firenze¹³, e non in-

¹⁰ Cfr. nota 2. La traduzione è stata ripubblicata nel 1984.

¹¹ Una delle «chiavi» per entrare in questo complicato testo è senz'altro, secondo l'Aneschi, quella fornita dall'esigenza sistematica: «Ma la domanda è se i risultati della ricerca abbian tenuto ferma l'idea del sistema alla sua prima intenzione, o se essa sia venuta mutandosi, o se, infine, per usare una immagine facile e forse un po' troppo clamorosa, essa non sia, nei momenti successivi della riflessione, in qualche modo 'scoppiata tra le mani' del filosofo», (*Considerazioni sulla Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, cit., p. 12. Si vedano anche pp. 38-39 e 42.

¹² Nel 1993 è uscita un'altra traduzione, premessa all'opera maggiore, che tuttavia non ha avuto grande circolazione: «*Prima introduzione*» *alla Critica del Giudizio*, in I. KANT, *Critica del Giudizio*, a cura di Alberto Bosi, Utet, Torino, pp. 89-141. Dal 2012 è disponibile una nuova traduzione, a cura di Francesco Valagussa (con testo tedesco a fronte) pubblicata dalla casa editrice Mimesis di Milano.

¹³ *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Il Fiorino, Firenze 1968. Il testo di Migliorini è preceduto da uno studio del Migliorini stesso, in cui si cerca di svelare l'«enigma» della *Prima introduzione* a partire dal ricorso al pensiero estetico del Settecento, sul quale Kant aveva fondato le sue prime idee sul gusto, e a quell'accostamento di finalità e bellezza che costituisce, secondo l'autore, un'«ipotetica preistoria della kantiana finalità soggettiva e oggettiva» (ivi, p. 13). La *Prima introduzione* rappresenta infatti, secondo Migliorini, un importante capitolo del complesso e tortuoso percorso genetico della *Kritik der Urteilskraft*, letta a sua volta come *work in progress*, come «pervicace ri-

contrò grande fortuna. Quella inedita, invece, era stata realizzata alla fine degli anni Quaranta da uno studente e collaboratore di Pantaleo Carabellese, Rolf Hohenemser, come parte del lavoro per la sua tesi di laurea. La traduzione di Hohenemser ha un valore senz'altro storico, perché – come si legge nel testo di Massimiliano Biscuso e Hansmichael Hohenegger – sebbene sia rimasta inedita, ebbe una certa circolazione in ambito accademico, soprattutto nella Università di Roma «La Sapienza», influenzando gli studi kantiani in Italia, grazie all'uso che ne fece Luigi Scaravelli¹⁴, sia nel corso di filosofia teoretica tenuto all'Università di Pisa nel 1950-1951 e dedicato alla *Critica del Giudizio*, sia nelle sue *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, uscite per i tipi della Scuola Normale Superiore di Pisa nel 1955 (con data 1954). E dalle eleganti e acute riflessioni scaravelliane avrebbero preso più tardi le mosse alcuni dei suoi più brillanti allievi, come Silvestro Marcucci, Emilio Garroni e Giorgio Tonelli, che entro percorsi teorici eterogenei hanno contribuito ad arricchire gli studi su Kant in lingua italiana. Ma la rilevanza del testo di Hohenemser è anche filosofica, nella misura in cui esso diviene l'occasione per riflettere su un'opera kantiana, la cui enigmaticità e ricchezza teoretica continua a far discutere i più importanti esponenti della *Kantforschung*.

Con la pubblicazione della traduzione di Hohenemser – traduzione di cui una copia realizzata successivamente è stata conservata nell'Archivio Luigi Scaravelli, depositato presso la Fondazione Giovanni Gentile¹⁵ –, si apre questo nuovo fascicolo de

cerca sistematica, di una serie di adattamenti e di trasformazioni successive, di spostamenti di quadro, allo scopo di poter ordinare una complessa materia che in parte è accolta nella sua struttura tradizionale» (ivi, p. 15).

¹⁴ Scaravelli aveva avuto accesso alla traduzione o tramite lo stesso Hohenemser o tramite Carlo Antoni, relatore della tesi di Hohenemser, durante gli anni accademici 1948-1949 e 1949-1950, in cui aveva tenuto dei corsi presso l'ateneo romano come docente incaricato per la cattedra di filosofia teoretica, rimasta vacante dopo la repentina morte di Pantaleo Carabellese. Cfr. su questo punto lo studio di Massimiliano Biscuso e Hansmichael Hohenegger in questo volume.

¹⁵ Tale copia riporta a margine delle correzioni di pugno di Scaravelli che, data la loro scarsa leggibilità, purtroppo non siamo riusciti a trascrivere.

Il cannocchiale, il quale aggiunge, alla prima edizione italiana della traduzione di Hohenemser, una serie di saggi sulla *Erste Einleitung* di importanti studiosi kantiani.

Il fascicolo è diviso in due parti: una prima parte dal titolo *Documenti e studi sulla prima diffusione delle erste Einleitung in Italia*, e una seconda parte dedicata agli *Studi sulla Erste Einleitung*. Nella prima parte viene pubblicata la traduzione di Hohenemser, così come si presenta nel dattiloscritto della sua tesi di laurea. La traduzione della *Prima introduzione* è seguita da uno studio di Massimiliano Biscuso e Hansmichael Hohenegger, che include un profilo biografico e intellettuale di Rolf Hohenemser, e un'accurata presentazione della sua traduzione, con una precisa analisi delle sue scelte terminologiche e dei pregi e limiti del testo introduttivo che accompagnava il lavoro di traduzione. Come dicono gli autori, la traduzione di Hohenemser ha un valore in sé, in quanto si presenta non solo come una traduzione sostanzialmente corretta del testo, ma soprattutto come una «traduzione pensata», che non si adegua meccanicamente ai termini più utilizzati all'epoca, ma cerca una resa più precisa dei medesimi senza perdere la coerenza complessiva del testo. Prova di questa ricerca sono senz'altro la scelta di tradurre *Urteilskraft* con “facoltà di Giudizio”, mentre la traduzione del Gargiulo usava “Giudizio” per tradurre *Urteilskraft* e “giudizio”, invece, per tradurre *Urteil*, o la decisione di tradurre *Zufälligkeit* con “casualità”, quando le traduzioni più importanti tendevano a tradurre il termine con “contingenza”.

Il testo di Biscuso-Hohenegger è seguito da un mio saggio sulla lettura scaravelliana della *Critica della facoltà di giudizio*, in cui cerco di mettere in evidenza l'importanza che ha avuto, per il filosofo toscano, l'incontro con la *Prima introduzione*: il nucleo attorno al quale gira tutto lo sforzo teoretico di Kant nella terza *Critica* viene individuato da Scaravelli nell'esigenza di un passaggio dall'*unità analitica* all'*unità sintetica* dell'esperienza, ovvero nella necessità di scorgere un principio a priori in grado di dare legittimità a quelle *distinzioni* in virtù delle quali siamo in condizioni di esperire un fenomeno A come diverso da un fenomeno B. Scaravelli prende i concetti di «unità analitica» e «unità sintetica» dalla *Prima introduzione* e a partire da essi in-

tesse una trama interpretativa e concettuale fondata sulla specificità della facoltà di giudizio e sul rapporto tra giudizio estetico ed attività conoscitiva, che non solo contrasta con il giudizio allora più diffuso sulla terza *Critica*¹⁶ come opera senile e quindi poco significativa, ma che in qualche modo inaugura un filone di ricerche italiane sul rapporto tra estetica ed epistemologia che avrebbe avuto in Silvestro Marcucci ed Emilio Garroni i rappresentanti più importanti.

La seconda parte del fascicolo contiene i saggi direttamente incentrati sulla *Erste Einleitung*. Questa parte si apre con un testo di Francesca Menegoni, *Kant e l'idealismo della finalità nella Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, il cui obiettivo è quello di illustrare il contributo specifico fornito dalla *Prima introduzione* per l'intelligenza del principio della *Zweckmäßigkeit*, inteso come il perno attorno al quale gira l'intera *Critica della facoltà di Giudizio*. Secondo Menegoni, due sono le articolazioni teoriche della *Prima introduzione* fondamentali per una migliore comprensione del disegno complessivo dell'opera kantiana: il concetto di *tecnica della natura*, che se letto alla luce del concetto di *idealismo della finalità* consente di cogliere la «prospettiva innovativa che caratterizza la terza *Critica*»; e la stretta vicinanza che nella *Erste Einleitung* si mette in evidenza tra giudizio estetico e giudizio teleologico, intesi come «espressione dell'unica facoltà del giudizio riflettente, la quale formula i propri giudizi in base al principio della finalità». Da questo punto di vista, l'unità intrinseca dell'opera – spesso messa in dubbio dagli studiosi – viene garantita; ed emerge anche la doppia direzione in cui si muove la portata euristica del principio della finalità: «oggettivamente a vantaggio della comprensione della realtà, soggettivamente nel processo di autocomprensione del soggetto».

Anche il testo di Serena Feloj, *L'intenzione della natura. Il*

¹⁶ Si pensi alla lettura proposta da Gentile nella sua *Filosofia dell'arte*. In controtendenza rispetto a queste letture le riflessioni di Adelchi BARATONO in *Il pensiero come attività estetica. Introduzione alla Critica del Giudizio*, in "Logos", X, 1927, che vede nel giudizio estetico della facoltà di giudizio il luogo teorico fondamentale per la possibilità dell'esperienza particolare, e quindi come il principio fondamentale per la conoscenza scientifica.

principio della finalità tra la prima e la seconda Introduzione della Critica della capacità di giudizio, ravvisa nella *Erste Einleitung* il luogo privilegiato per un'indagine sul principio della finalità, e sul «ridimensionamento» che esso subisce nel passaggio dal testo non pubblicato alla *Critica della facoltà teleologica di giudizio*. Tale spostamento concettuale, scrive Feloj, può essere messo in luce a partire dall'opposizione tra *Naturzweck* e *Naturabsicht*, e dalla trama concettuale che tale opposizione intesse con altre due coppie oppostive, ovvero quella tra giudizio riflettente e giudizio determinante e quella tra finalità spontanea e finalità intenzionale. Le stratificazioni concettuali del concetto di *Naturabsicht* rivelano la forza teorica di quest'ultimo se lette alla luce del concetto di *Bildungstrieb*; proveniente dall'ambito della biologia, in particolare dai lavori di Blumenbach. La proposta teorica dell'autrice è non solo quella di leggere i due concetti come declinazioni diverse – rispettivamente nell'ambito della filosofia trascendentale e della biologia – di un medesimo atteggiamento nei confronti della riflessione sulla natura, ma anche quella di avanzare la possibilità che proprio l'incontro con le teorie di Blumenbach abbia potuto spingere Kant a quella «ri-valutazione della *Naturabsicht*» che accompagna la redazione della seconda parte della *Critica della facoltà di giudizio*. Merito non secondario del saggio è quello di sottolineare il rapporto di Kant con le teorie biologiche del Settecento, richiamando l'attenzione su come l'assimilazione – entro il quadro teorico della filosofia trascendentale – del concetto di *Bildungstrieb*, potrebbe schiudere «interessanti vedute sul rapporto tra Kant e le scienze».

Il testo di Angelica Nuzzo, *The Idea of Experience as a «System for the Faculty of Judgment» in the First Introduction to the Critique of Judgment*, si concentra sul rapporto tra sistema, sistematicità e facoltà di giudizio nella terza *Critica* kantiana. A partire dal riconoscimento del ruolo cruciale che la nozione di sistema gioca nei primi paragrafi della *Prima introduzione*, l'autrice cerca di mettere in evidenza che il passaggio dalla prima alla terza *Critica* implica uno spostamento teoretico delle nozioni di sistema e sistematicità, perché ciò che è in gioco in quest'ultima sono le condizioni per un nuovo, peculiare tipo di esperienza: l'esperienza degli oggetti nella loro particolarità, nelle di-

stinzioni che li rendono tali, diversi, da altri oggetti. Diventa chiaro così che la problematica affrontata da Kant nelle *Introduzioni* alla terza *Critica* non rappresenta una ripetizione delle questioni poste nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, come talvolta si è sostenuto: nella terza *Critica* si avrebbe a che fare con un concetto di sistematicità che muove in una direzione opposta rispetto a quello della prima *Critica*: non ascendente, verso una totalità al di là dell'esperienza, ma discendente verso la particolarità dell'esperienza. È questa particolarità – conclude Nuzzo – che esige un principio euristico diverso e dunque una nuova facoltà in grado di risolvere un problema che entro il dominio della ragione speculativa non poteva essere risolto.

In una direzione affine a quella di Nuzzo si muove il testo di Guido Traversa, *Riflessioni sulla cosiddetta* Prima introduzione *alla Critica del Giudizio*, per il quale la terza *Critica* schiude un nuovo orizzonte di riflessione alla filosofia kantiana, ovvero quello del concreto empirico, del singolo oggetto, e dunque dell'esigenza di un nuovo principio in grado di dare conto di ciò che distingue i fenomeni tra di loro senza che però venga meno l'unità dell'esperienza che ci consente di esperire quei fenomeni come tali. Questa nuova situazione speculativa porterebbe Kant ad un approfondimento della riflessione trascendentale, il cui andamento si mostra con maggiore vigore nel testo della *Prima introduzione*. Nei paragrafi del testo non pubblicato, infatti, si ravvisa una maggiore vicinanza tra la riflessione e l'empirico: a partire dall'analisi del concetto di *Darstellung* nel paragrafo VII della *Prima introduzione*, Traversa cerca di mostrare come il rapporto che si delinea tra concetto, oggetto, finalità, esibizione e Giudizio sia qui molto più stretto e spinga verso uno statuto quasi determinante della finalità. Questo «rischioso rapporto tra esibizione e oggetto», potrebbe essere alla base, conclude Traversa, della decisione di Kant di riscrivere l'introduzione. Tuttavia, al di là della decisione kantiana di scartare lo scritto, la *Prima introduzione* segna un punto di inflessione nel percorso kantiano, che, se letto alla luce delle linee teoretiche dell'*Opus Postumum*, mostra uno sviluppo della riflessione kantiana tale da «consentire il darsi dell'oggetto ad un giudizio determinante, ma non a modello di sintesi a priori».

Mentre i testi finora presentati si muovono entro una prospettiva essenzialmente teoretica, l'ultimo dei testi che ora introduciamo si confronta con alcuni interrogativi che la *Prima introduzione* schiude nell'ambito della filosofia pratica. Nel suo *Gaböcen hypothetische Imperative zur praktischen Philosophie? Wille und praktische Vernunft in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der „Ersten Einleitung“ in die Kritik der Urteilskraft*, Heiner Klemme prende le mosse dalla sorpresa che può generare nel lettore della *Prima introduzione* il fatto che qui Kant collochi gli imperativi ipotetici esplicitamente nell'ambito della filosofia teoretica, affermando che all'ambito della filosofia pratica appartengono solo quelle rappresentazioni che prendono in considerazione la libertà secondo leggi; laddove, pochi anni prima, nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Kant dava l'impressione di affermare che imperativi ipotetici e categorici appartenessero alla filosofia pratica. A partire da queste considerazioni, l'obiettivo del testo di Klemme è quello di capire se questa presunta nuova collocazione degli imperativi ipotetici entro la *Prima introduzione* implichi uno spostamento teorico di Kant rispetto alla posizione del 1785. Il percorso che il testo delinea, dunque, attraversa i concetti di volontà e di ragione pratica nella *Grundlegung*, la loro articolazione con la distinzione tra imperativi categorici e ipotetici e la stretta connessione di questi ultimi con il raggiungimento della felicità. Felicità la cui realizzazione rappresenta una «necessità di natura» per tutte le essenze razionali, sicché «gli imperativi ipotetici come tali sono parte della nostra storia naturale e della nostra esistenza antropologica». Queste considerazioni permettono così a Klemme di gettare luce sull'apertura della *Prima introduzione*, non solo mostrando che non c'è alcuna rottura tra le affermazioni di Kant in quest'ultima e la sua posizione nella *Grundlegung*, ma anche consentendo una migliore comprensione del concetto kantiano di “pratico”.

Gli studi e testi qui riuniti delineano un paesaggio teoretico variegato e complesso, che a partire dai diversi angoli prospettici da cui affrontano la lettura della *Erste Einleitung* mettono in evidenza la freschezza e la fecondità di questo testo che continua a interrogare e lasciarsi interrogare dagli studiosi. Ci au-

guriamo che la traduzione inedita qui pubblicata, così come i testi e i saggi che l'accompagnano costituiscano un'ulteriore tappa di approfondimento all'interno del dibattito attuale sugli studi kantiani.

SANDRA V. PALERMO
Buenos Aires, luglio 2014

IMMANUEL KANT

PRIMA INTRODUZIONE
ALLA CRITICA DEL GIUDIZIO

Traduzione di
Rolf Hohenemser

Nota su questa traduzione:

Per avere una certa uniformità di terminologia ho usato:

Senso di piacere e dispiacere – *Gefühl der Lust und Unlust*; ma: sentimento – *Gefühl*; sensazione – *Empfindung*. Tecnica con la maiuscola per distinguere dall'aggettivo con la minuscola. Ragione con la maiuscola per distinguere da ragione nel senso di fondamento, motivo. *Grund* è reso per lo più con fondamento, talora con principio. *Prinzip* resta principio.

Le parole spazeggiate nel testo sono sottolineate; così anche le espressioni latine che nel testo sono in corsivo. Le parole del testo in grassetto sono rese con spazieggiatura e sottolineatura¹.

¹ Abbiamo riprodotto le parole sottolineate da Hohenemser in corsivo e quelle sottolineate ed espanse in corsivo espanso. Ci siamo limitati inoltre a correggere i più evidenti refusi, come i molto diffusi «é» in «è» o «cioé» in «cioè»; abbiamo lasciato forme peculiari usate da Hohenemser come «speci» quale plurale di «specie» o «psicologhi». Le rarissime integrazioni sono tra parentesi quadre (*Ndc*).

SOMMARIO DELLA PRIMA INTRODUZIONE ALLA CRITICA DEL GIUDIZIO

- I. Della Filosofia come Sistema.
- II. Del Sistema delle Facoltà conoscitive superiori su cui si fonda la Filosofia.
- III. Del Sistema di tutte le facoltà dell'animo umano.
- IV. Dell'Esperienza come sistema per la Facoltà del Giudizio.
- V. Della facoltà del Giudizio riflettente.
- VI. Della finalità delle forme di natura come tanti sistemi distinti.
- VII. Della Tecnica della Facoltà del Giudizio come fondamento dell'idea di una tecnica della Natura.
- VIII. Dell'estetica della facoltà giudicativa.
- IX. Del giudicare teleologico.
- X. Della ricerca di un principio della facoltà del Giudizio tecnica.
- XI. Introduzione enciclopedica della Critica della facoltà del Giudizio nel sistema della Critica della Ragione Pura.
- XII. Suddivisione della Critica della facoltà del Giudizio.

DELLA FILOSOFIA COME SISTEMA

Se filosofia è il *sistema* della conoscenza razionale per mezzo di concetti, essa già si distingue sufficientemente e per ciò soltanto da una critica della Ragione pura, la quale, pur contenendo la ricerca filosofica della possibilità di una tale conoscenza, non è però una parte di questo sistema, ma anzi comincia appunto con l'abbozzarne ed esaminarne l'idea.

La suddivisione del sistema a tutta prima può esser fatta soltanto in una parte formale e una materiale, delle quali la prima (la logica) comprende soltanto la forma del pensiero in un sistema di regole, mentre la seconda (la parte reale) esamina sistematicamente gli oggetti che vengono pensati in quanto di essi è possibile una conoscenza razionale per concetti.

Questo sistema reale della filosofia stessa non si può suddividere se non secondo la originaria distinzione dei suoi oggetti e la conseguente essenziale diversità dei principi di una scienza che li contiene e cioè in filosofia *teoretica* e filosofia *pratica*; e ciò in tal modo che una parte deve esser la filosofia della natura e l'altra la filosofia dei costumi; la prima potrà contenere anche principi empirici, la seconda invece (dato che la libertà non può in nessun caso essere oggetto di esperienza) non può mai contenere altro che principi puri a priori.

Esiste però un grave malinteso, dannoso persino al metodo stesso di trattare la scienza, riguardo a quel che si debba ritenere *pratico* nel senso da meritare d'esser incluso in una *filosofia pratica*. S'è creduto di poter attribuire alla filosofia pratica la politica e l'economia, le regole per il governo della casa e quelle dell'educazione, le norme per mantenersi in buona salute e la dietetica, sia quella delle anime, sia quella dei corpi (e perché non tutte le industrie e le arti?), perché di fatto contengono tutte una certa parte di proposizioni pratiche. Le proposizioni pratiche però, se si distinguono per il modo di rappresentazione, non

per questo si distinguono per il contenuto, da quelle teoretiche, le quali contengono la possibilità delle cose e le loro determinazioni: se ne distinguono soltanto quelle che considerano la *libertà* subordinata a leggi. Le rimanenti tutte non sono altro che la teoria di quel che appartiene alla natura delle cose, teoria applicata in modo da consentirci di produrre le cose secondo un principio, e cioè di rappresentare la possibilità di queste cose attraverso un'azione arbitraria (la quale anche appartiene alle cause naturali). Così la soluzione di questo problema di meccanica: di trovare per una forza data, che dovrà essere in equilibrio con un peso dato, il rapporto delle leve rispettive, è espressa sì come formula pratica, ma non contiene in realtà altro che la proposizione teoretica seguente: che la lunghezza di queste è il rapporto inverso rispetto a quelli, quando il sistema è in equilibrio; solo che questo rapporto, per la sua origine, è rappresentato come possibile per mezzo di una causa, la cui ragione determinante è la *rappresentazione* di quel tale rapporto (il nostro arbitrio). Lo stesso avviene per tutte le proposizioni pratiche che riguardano soltanto la produzione delle cose. Quando si danno regole per favorire la propria felicità e per esempio si parla soltanto di quel che si debba fare per la propria persona affinché divenga accessibile alla felicità, si rappresentano soltanto le condizioni interiori della possibilità di questa, quali la sobrietà, la moderazione delle inclinazioni affinché non divengano passioni, ecc. come appartenenti alla natura del soggetto; e contemporaneamente ci rappresentiamo la produzione di questo equilibrio come una causalità resa possibile attraverso noi stessi, e conseguentemente tutto come derivazione immediata dalla teoria dell'oggetto in relazione alla teoria della nostra propria natura (noi stessi come causa); quindi la regola pratica differisce dalla teoretica solo per la forma ma non per il contenuto, e perciò non si richiede una speciale filosofia per comprendere questo nesso di ragioni con le loro conseguenze. In una parola: tutte le proposizioni pratiche che derivano quel che la natura può contenere dall'arbitrio come causa, appartengono tutte alla filosofia teoretica come conoscenza della natura; soltanto quelle che danno la legge alla libertà si distinguono specificamente e per il contenuto da quelle. Delle prime si può dire che formano la parte pratica di una *filosofia della*

natura, mentre le seconde soltanto fondano una speciale *filosofia pratica*.

NOTA

È molto importante definire esattamente la filosofia nelle sue parti e a questo fine di non mettere tra i membri della partizione di essa come sistema ciò che è soltanto loro conseguenza o applicazione a casi determinati, e non richiede principi speciali.

Le proposizioni pratiche si distinguono dalle teoretiche o per i principi o per le conseguenze. Nel secondo caso non costituiscono una parte speciale della scienza, ma appartengono al campo teoretico come conclusioni particolari di essa. Ma la possibilità dalle cose secondo leggi naturali si distingue essenzialmente nei suoi principi da quella secondo le leggi della libertà. Questa distinzione però non consiste nel fatto che in quest'ultima la causa viene posta in una volontà, nella prima invece al di fuori della volontà nelle cose stesse. Poiché se anche la volontà non segue se non quei principi come pure leggi naturali che l'intelletto riconosce esser determinanti della possibilità dell'oggetto, la proposizione che contiene la possibilità dell'oggetto attraverso la causalità dell'arbitrio, si può chiamare proposizione pratica: pure essa non si distingue affatto nel suo principio dalle proposizioni teoretiche che riguardano la natura delle cose, ma anzi deve derivare la sua sostanza da questa natura per costituire la rappresentazione di un oggetto nella realtà.

Le proposizioni pratiche dunque che per il contenuto riguardano soltanto la possibilità di un oggetto rappresentato (attraverso un atto arbitrario) sono soltanto applicazioni di una conoscenza teoretica completa e non possono costituire una parte a sé di una scienza. Una geometria pratica, come scienza a sé, è una assurdità: anche se questa scienza pura contenga quante mai proposizioni pratiche, di cui la maggior parte, per esser risolte come problemi, richiedono speciali istruzioni. Il problema di costruire un quadro con una linea data e un dato angolo retto è sì una proposizione pratica, ma deriva direttamente dalla teoria. Anche l'agrimensura (*agrimensoria*) non può in nessun caso arrogarsi la denominazione di geometria pratica ed essere detta

una parte speciale della geometria generale, ma rientra negli scolii di quest'ultima e precisamente nelle applicazioni di questa scienza alla vita quotidiana*.

Perfino in una scienza della natura la quale poggi su principi empirici e cioè nella fisica vera e propria, la presenza di congegni pratici per scoprire leggi naturali celate, che dà luogo al nome di fisica sperimentale, non può in alcun modo giustificare la denominazione di fisica pratica (la quale è anche una assurdità) come ramo della filosofia naturale. Infatti i principi secondo i quali procediamo negli esperimenti debbono sempre esser desunti dalla conoscenza della natura, vale a dire dalla teoria. Lo stesso vale per le prescrizioni pratiche che riguardino la produzione arbitraria di una certa condizione spirituale in noi stessi (p.e. quella della commozione o del dominio della fantasia, della soddisfazione e dell'indebolimento delle inclinazioni). Non esiste una *psicologia* pratica come ramo speciale della filosofia riguardante la natura umana. Infatti i principi della possibilità di una condizione prodotta artificialmente debbono esser desunti da quelli della possibilità delle nostre determinazioni e dalla costituzione della nostra natura; e sebbene quei principi consistano di proposizioni pratiche, pure non costituiscono una parte pratica della psicologia empirica perché non hanno principi speciali, ma fan parte soltanto degli scolii di questa.

In generale le proposizioni pratiche (siano esse pure a priori o empiriche) quando esprimono immediatamente la possibilità di un oggetto attraverso il nostro arbitrio, rientrano sempre nella conoscenza della natura e nella parte teoretica della filosofia. Sol-

* Questa scienza pura e perciò stesso nobile sembra perdere un poco della sua dignità quando confessa che, in quanto geometria elementare, ha bisogno di *strumenti*, sebbene due soltanto, per costruire i suoi concetti e cioè il compasso e la riga; tali costruzioni soltanto essa dice geometriche, mentre chiama meccaniche le costruzioni della geometria superiore, in quanto per la costruzione dei concetti di quest'ultima son necessarie macchine più complesse. In realtà anche quando si parla di riga e compasso non s'intendono gli strumenti veri e propri (*circinus et regula*) i quali non possono mai rendere quelle figure con precisione matematica, ma essi stanno a significare soltanto i più semplici modi di rappresentazione dell'immaginazione a priori, che non sono eguagliati da alcuno strumento.

tanto quelle proposizioni che rappresentano direttamente come necessaria la determinazione di un'azione soltanto attraverso la rappresentazione della sua forma (secondo leggi in genere) e senza riguardo ai mezzi dell'oggetto che in tal modo si vuol produrre, possono e debbono aver i loro propri principi (nell'idea della libertà); e sebbene fondino su questi stessi principi il concetto di un oggetto della volontà (il sommo bene), ciò fa parte indirettamente soltanto, come conseguenza, della regola pratica (che ora vien detta morale). Inoltre la possibilità di tale oggetto della volontà non può esser desunta dalla conoscenza della natura (dalla teoria). Quelle proposizioni soltanto appartengono dunque ad un ramo speciale di un sistema di conoscenze razionali sotto la denominazione di filosofia pratica.

Tutte le altre proposizioni pratiche, quale che sia la scienza da cui derivano, se si teme l'equivoco, possono esser dette proposizioni *tecniche* invece che pratiche. Esse infatti appartengono all'arte di produrre determinati effetti che si desiderano, la quale arte, se la teoria è completa, è sempre e soltanto conseguenza e non parte a sé di un qualche precetto. In tal modo tutte le regole dell'abilità rientrano nella *Tecnica*** e quindi nella conoscenza teoretica della natura come derivazioni di questa. Noi ci

** Qui è il luogo per correggere un errore che ho commesso nella Fondazione alla Metafisica dei Costumi. Infatti, dopo aver detto degli imperativi della abilità che essi sono normativi solo condizionatamente e cioè sotto la condizione di scopi meramente possibili, vale a dire *problematici*, chiamai imperativi problematici tali prescrizioni pratiche. Ed effettivamente in tale espressione v'ha una contraddizione. Li avrei dovuti dire *tecnici* e cioè imperativi dell'arte. Le regole prammatiche o della prudenza che sono normative sotto la condizione di uno scopo *reale* e perfino soggettivamente necessario, sono anche subordinate, è vero, a quelle tecniche (e infatti cos'altro è la prudenza se non l'abilità di saper asservire ai propri scopi degli uomini liberi e tra questi perfino i doni di natura e le inclinazioni in noi stessi?). Tuttavia il fatto che lo scopo che noi imponiamo a noi stessi e agli altri, e cioè la nostra propria felicità, non è certo uno scopo qualsiasi, ci autorizza a dare una denominazione speciale a questi imperativi tecnici; infatti il compito in tal caso non solo richiede, come negli imperativi tecnici, la modalità per raggiungere uno scopo, ma anche la determinazione di quel che è la sostanza dello scopo stesso (la felicità); il che invece per gli imperativi tecnici in generale deve supporre già noto.

serviremo per il futuro però della denominazione di Tecnica anche là dove le cose di natura saranno occasionalmente *giudicate come se* la loro possibilità si fondasse sull'arte, nel qual caso il giudizio non è né teoretico né pratico (nel significato testé citato) poiché non *determina* nulla circa la costituzione dell'oggetto né circa il modo di produrlo, mentre giudica invece la natura stessa ma soltanto in analogia all'arte, e non già in una relazione obbiettiva rispetto alle cose, ma solo soggettivamente riguardo alle nostre facoltà conoscitive. In tal caso noi non chiameremo tecnici i giudizi stessi, ma la facoltà del Giudizio sulle cui leggi si fondano, e conformemente ad essa diremo tecnica anche la natura, la quale Tecnica, dato che non contiene proposizioni determinanti oggettivamente, non costituisce una parte della filosofia dottrinale, ma soltanto una parte della critica della nostra facoltà conoscitiva.

II

DEL SISTEMA DELLE FACOLTÀ CONOSCITIVE SUPERIORI SU CUI SI FONDA LA FILOSOFIA

Quando si parla non già della suddivisione di una *filosofia*, ma della suddivisione della nostra *facoltà conoscitiva a priori a mezzo di concetti* (quella superiore), vale a dire di una critica della Ragione pura, considerata però soltanto secondo la sua facoltà di pensare (dove cioè l'intuizione pura viene lasciata da parte), la rappresentazione sistematica della facoltà di pensare si presenta distinta in tre parti: 1.- la facoltà di conoscere *il generale* (le regole), e cioè l'*intelletto*; 2.- la facoltà di *sussumere il particolare* sotto il generale, e cioè *la facoltà del Giudizio*; 3.- la facoltà di *determinare* il particolare per mezzo del generale (la derivazione dei principi), e cioè la *Ragione*.

La Critica della Ragione pura *teoretica*, che era dedicata alle fonti di ogni conoscenza a priori (e pertanto anche a quel che in essa fa parte dell'intuizione), ci fornì le leggi della *natura*, mentre la Critica della Ragione *pratica* ci fornì la legge della *libertà*; in tal modo sembra che i principi a priori di tutta la filosofia siano già stati trattati nella loro interezza.

Ma se l'intelletto a priori ci dà le leggi della natura e la Ragione per contro ci fornisce le leggi della libertà, per analogia ci sarebbe da attendersi che anche la facoltà del Giudizio, che fa da mediatrice alle altre due facoltà, fornisca, come quelle, i suoi particolari principi a priori e forse fondi una speciale parte della filosofia. Eppure questa, come sistema, può avere soltanto due parti.

In realtà la facoltà del Giudizio è una facoltà conoscitiva talmente speciale e così poco autonoma, da non dare né, come l'intelletto, concetti, né, come la Ragione, idee di qualsiasi oggetto, poiché essa è soltanto la facoltà di sussumere sotto concetti che vengono dati altrove. Se dunque si trovasse un concetto o una regola che derivasse originariamente dalla facoltà del Giudizio,

dovrebbe essere questo un concetto di cose di natura *in quanto questa si conforma alla nostra facoltà del Giudizio* e cioè di un tal modo di essere della natura, del quale altrimenti non si può avere altro concetto se non quello che il suo ordinamento si conforma alla nostra facoltà di sussumere le date leggi particolari sotto leggi più generali che pur non son date; in altre parole dovrebbe essere il concetto di una finalità della natura ad uso della nostra facoltà di conoscerla, in quanto a tal fine è richiesto che noi giudichiamo il particolare come contenuto nel generale e lo possiamo sussumere sotto il concetto di una natura.

Un siffatto concetto è quello della esperienza *come sistema secondo leggi empiriche*. Poiché sebbene questa costituisca un sistema secondo le leggi *trascendentali* che contengono la condizione prima della possibilità dell'esperienza: pure è possibile *una tale infinita varietà e una tale eterogeneità di forme della natura*, che rientrerebbero nell'esperienza particolare, da rendere necessariamente estraneo all'intelletto il concetto di un sistema secondo queste (empiriche) leggi; e pertanto non si può concepire la possibilità e tanto meno la necessità di un tale complesso. Eppure anche l'esperienza particolare connessa nella sua interezza secondo durevoli principi, richiede tale sistematica concatenazione di leggi empiriche affinché divenga possibile alla facoltà del Giudizio di sussumere il particolare sotto il generale – per quanto sempre empirico – e così via fino alle supreme leggi empiriche e alle forme naturali ad esse conformi, e cioè per contemplare l'*aggregato* di esperienze particolari come *sistema* delle medesime; e infatti senza questo presupposto non può mai darsi una connessione* che avvenga in tutto secondo leggi, vale a dire l'unità empirica di dette esperienze.

* La possibilità di ogni esperienza è la possibilità di conoscenze empiriche come giudizi sintetici. Essa dunque non può esser tratta *analiticamente* da una semplice comparazione di percezioni (come comunemente si crede), poiché la combinazione di due percezioni diverse nel concetto di un oggetto (al fine di conoscerlo) è una *sintesi*, la quale rende possibile una *conoscenza* empirica e cioè l'esperienza, secondo principi dell'unità sintetica dei fenomeni, vale a dire secondo principi per mezzo dei quali essi vengono sussunti nelle categorie. Ma queste conoscenze empiriche costituiscono una unità analitica di ogni espe-

Questo procedere secondo leggi, di per sé (secondo tutti i concetti dell'intelletto) casuale, che la facoltà del Giudizio (a suo esclusivo vantaggio) presume dalla natura e in essa presuppone, è una finalità formale della natura che noi *presumiamo* in essa in ogni caso, per mezzo della quale però non viene fondata né una conoscenza teoretica della natura, né un principio pratico di libertà, ma che pure ci fornisce un principio di valutazione e investigazione della natura che ci consente di ricercare le leggi generali delle esperienze particolari, principio, che ci guida nel modo di procedere per arrivare a quella connessione sistematica che è necessaria per una esperienza organica e che abbiamo ragione di presupporre a priori.

Il concetto dunque che nasce originariamente dalla facoltà del Giudizio e che le è peculiare è quello della natura come *arte*, in altre parole quello della *tecnica della natura* riguardo alle sue leggi *particolari*, concetto che non fonda teoria alcuna e che, così come la logica, non contiene la conoscenza degli oggetti e del loro modo di essere, ma fornisce soltanto un principio per procedere secondo leggi di esperienza che rendono possibile l'investigazione della natura. In tal modo però la conoscenza della natura non si arricchisce di alcuna legge obbiettiva, ma si fonda soltanto una massima, per la facoltà del Giudizio, al fine di osservare la natura in base ad essa e per raffrontare con essa le forme della natura.

In tal modo quindi la filosofia, sia come sistema dottrinale di conoscenza della natura, sia come libertà non viene arricchita di una nuova parte, poiché la rappresentazione della natura come

rienza, secondo quello che necessariamente hanno in comune (e cioè le leggi trascendentali della natura), ma non costituiscono quella unità sintetica dell'esperienza come sistema, la quale riunisce in un principio le leggi empiriche anche secondo quello che hanno di diverso (e anche là dove la loro molteplicità può andare all'infinito). Quel che è la categoria riguardo a ogni particolare esperienza, lo è la finalità ovvero l'adeguatezza della natura (anche riguardo alle sue particolari leggi) per la nostra facoltà del Giudizio, secondo la quale la rappresentiamo non soltanto come meccanica, ma anche come tecnica; concetto questo, che pur non determinando obbiettivamente, come la categoria, l'unità sintetica, fornisce tuttavia dei principi soggettivi che servono di guida nell'investigazione della natura.

arte è soltanto una idea che serve di principio alle nostre ricerche e cioè solo al soggetto per introdurre un certo ordine, quasi si trattasse di un sistema, nell'aggregato di leggi empiriche come tali, con l'attribuire alla natura un certo rapporto a questo nostro bisogno. Il nostro concetto di una tecnica della natura invece, come principio euristico nella valutazione della medesima, farà parte della critica della nostra facoltà conoscitiva la quale indica quale motivo abbiamo di farci una tal rappresentazione di essa, quale sia l'origine di questa idea, se essa nasca a priori, e infine quale siano l'ambito e i limiti del suo uso; in una parola una tale ricerca farà parte di un sistema della critica della Ragione pura e non già della filosofia dottrinale.

III

DEL SISTEMA DI TUTTE LE FACOLTÀ DELL'ANIMO UMANO

Tutte le facoltà dell'animo umano possono senza eccezione ricondursi a queste tre: la *facoltà conoscitiva*, il *senso di piacere e dispiacere* e la *facoltà di appetire*. Alcuni filosofi, i quali del resto per la profondità del loro pensiero meritano ogni elogio, hanno cercato di presentare tale distinzione come mera apparenza e di ridurre tutte le facoltà alla sola facoltà conoscitiva. È facile tuttavia dimostrare, e recentemente ciò si è già compreso, che questo tentativo, del resto intrapreso con autentico spirito filosofico, di introdurre unità in tale molteplicità di facoltà, è vano. C'è infatti sempre una gran differenza tra le rappresentazioni in quanto, riferite soltanto all'oggetto e all'unità di coscienza di esse, fanno parte della conoscenza, nonché tra quella relazione obbiettiva per la quale, considerate al contempo come causa della realtà di questo oggetto, vengono attribuite alla facoltà di appetire, e la loro relazione al solo soggetto dove sono in se stesse fondamenti per conservare soltanto la propria esistenza in esso e vengono perciò considerate in rapporto al senso di piacere; il quale non è né procura in nessun caso una conoscenza, anche se possa presupporre una conoscenza come ragione determinante.

Il nesso tra la conoscenza di un oggetto e il senso di piacere o dispiacere per l'esistenza di esso o la determinazione della facoltà di appetire che lo produce si avverte sufficientemente in campo empirico; ma dato che tale rapporto non si fonda su un principio a priori, le forze d'animo in tal caso non costituiscono un sistema, ma un mero *aggregato*. Or si riesce, è vero, a mettere in evidenza un nesso a priori tra il senso di piacere e le altre due facoltà, e quando colleghiamo una conoscenza a priori, e precisamente il concetto razionale di libertà, con la facoltà di appetire come ragione determinante di essa, si riesce al contempo a ritrovare in questa determinazione obbiettiva un soggettivo

senso di piacere contenuto nella determinazione volitiva. Ma in questa maniera la facoltà conoscitiva non è collegata alla facoltà di appetire *mediante* il piacere o dispiacere; poiché questo non la precede, ma segue alla determinazione di quest'ultima, o forse addirittura non è altro che la sensazione di questa determinabilità della volontà per mezzo della Ragione stessa, e cioè non è affatto un sentire particolare né una ricettività a sé tale da richiedere un posto a parte tra le qualità dell'animo. Ma poiché nella suddivisione delle facoltà dell'animo in generale è data irrefutabilmente una sensazione di piacere la quale, essendo indipendente dalla determinazione della facoltà di appetire, può anzi fornire una ragione determinante di essa e poiché per collegarla con le altre due facoltà in un sistema è necessario che questo senso di piacere e le altre due facoltà non poggino soltanto su una base empirica, ma anche su principi a priori, sarà richiesta per l'idea della filosofia come sistema (se non una dottrina, almeno) una *critica del senso di piacere e dispiacere* in quanto non fondato empiricamente.

Ma la *facoltà conoscitiva* per concetti ha i suoi principi a priori nell'intelletto puro (nel suo concetto di natura) la *facoltà di appetire* li ha nella Ragione pura (nel suo concetto di libertà); e allora tra le qualità dell'animo in generale resta ancora una facoltà o ricettività intermedia, e cioè il *senso di piacere e dispiacere*, così come tra le facoltà conoscitive superiori ne resta anche una intermedia, e cioè la facoltà del Giudizio. Cos'è più naturale che supporre che quest'ultima contenga i principi a priori di quella.

Pur senza stabilire ancor nulla circa la possibilità di questo nesso, già appare evidente una certa adeguatezza della facoltà del Giudizio al senso di piacere per servire da ragione determinante di essa o per trovarcela, e precisamente in questo che, mentre nella *suddivisione della facoltà conoscitiva per concetti*, intelletto e Ragione riferiscono le loro rappresentazioni ad oggetti per formarne concetti, la facoltà del Giudizio invece si riferisce esclusivamente al soggetto e non produce per sé sola concetti di oggetti. E ancora, mentre nella *suddivisione generale di tutte le forze dell'animo* sia la facoltà conoscitiva, sia la facoltà di appetire contengono una relazione *obbiettiva* delle rappresentazioni, il senso di piacere e dispiacere invece è soltanto la ricettività di

una determinazione del soggetto, di modo che, se si vuole che la facoltà del Giudizio di per sé determini qualcosa in generale, non può esser altro che il senso di piacere, e viceversa, se si vuole che questo dipenda sempre da un principio a priori, questo principio si può trovare soltanto nella facoltà del Giudizio.

IV

DELL'ESPERIENZA COME SISTEMA PER LA FACOLTÀ DEL GIUDIZIO

Abbiamo visto nella Critica della Ragion pura che la natura intera come totalità di tutti gli oggetti dell'esperienza costituisce un sistema secondo leggi trascendentali, leggi cioè date dall'intelletto stesso a priori (valide per i fenomeni in quanto, collegati in una coscienza, vanno a costituire l'esperienza). E perciò stesso anche l'esperienza, secondo leggi sia generali che particolari e in quanto, considerata obbiettivamente, essa è possibile in generale (nell'idea), deve costituire un sistema di possibili conoscenze empiriche. E questo infatti lo esige l'unità della natura secondo un principio di concatenazione generale di tutto quello che è contenuto in questa totalità di tutti i fenomeni. In questo senso l'esperienza in generale, secondo leggi trascendentali dell'intelletto, può considerarsi come sistema e non come mero aggregato.

Ma da qui non segue che la natura sia un sistema *afferrabile* per la facoltà conoscitiva umana anche secondo *leggi empiriche* e che all'uomo sia possibile la concatenazione generale sistematica dei suoi fenomeni in una esperienza e questa stessa come sistema. E infatti la molteplicità ed eterogeneità delle leggi empiriche potrebbe esser talmente vasta da consentirci magari in parte di collegare in una esperienza le percezioni secondo leggi particolari occasionalmente scoperte, ma non mai di subordinare ad un principio comune queste leggi empiriche stesse in una unità di affinità, se infatti, come potrebbe esser possibile (almeno per quanto ne possa stabilire l'intelletto a priori) la molteplicità ed eterogeneità di queste leggi e delle forme di natura ad esse conformi fosse infinitamente grande e manifestasse in queste forme un aggregato rozzo e caotico senza la minima traccia di un sistema, anche se noi ne dobbiamo presupporre uno secondo leggi trascendentali.

Infatti *l'unità della natura nel tempo e nello spazio* e l'unità della esperienza a noi possibile sono la stessa cosa, poiché la natura è una somma di meri fenomeni (modi di rappresentazione) che può avere la sua realtà obbiettiva soltanto nell'esperienza, la quale come sistema deve esser possibile perfino secondo leggi empiriche quando ci si immagina la natura (come infatti deve essere) come un sistema. È quindi un *presupposto* trascendentale soggettivamente necessario affermare che quella temuta eterogeneità infinita di leggi empiriche e di forme naturali non appartenga alla natura e che anzi essa, attraverso l'affinità delle leggi particolari sotto le generali, si qualifichi in una esperienza come sistema empirico.

Questo presupposto è il principio trascendentale della facoltà del Giudizio. Questa infatti non è soltanto la facoltà di sussumere il particolare sotto il generale (di cui è dato il concetto), ma anche, inversamente, di trovare il generale per il particolare. Ma l'intelletto nella sua *legislazione* trascendentale della natura fa astrazione da ogni molteplicità di leggi empiriche possibili e in quella considera soltanto le condizioni della possibilità di ogni esperienza secondo la sua forma. In esso dunque non si riscontra quel principio di affinità delle particolari leggi naturali. La facoltà del Giudizio invece, la cui funzione è quella di sussumere le leggi particolari, anche per quello che sotto le medesime leggi naturali generali hanno di diverso, sotto leggi superiori, per quanto sempre empiriche, deve porre a fondamento del suo agire un tale principio. E infatti andando a tentoni tra forme naturali il cui coincidere tra loro a formare leggi comuni empiriche, ma superiori, la facoltà del Giudizio pur considerasse del tutto casuale, sarebbe ancor più casuale se talune *percezioni particolari* si qualificassero ogni tanto e per un caso del tutto fortunato a dare una legge empirica; ma ancor più strano sarebbe se le svariate leggi empiriche si acconciassero ad una unità sistematica della conoscenza della natura in una esperienza possibile e *in tutta la loro estensione*, senza presupporre attraverso un principio a priori una tal forma nella natura.

Tutte quelle formule in uso: la natura prende la strada più breve – *non fa nulla a caso* – *non fa alcun salto nella molteplicità delle forme (continuum formarum)* – è ricca di speci, ma

parsimoniosa di generi, ecc. non son altro che appunto quella stessa espressione trascendentale della facoltà del Giudizio di costituirsi un sistema per l'esperienza e perciò di stabilire un principio per proprio uso. Né l'intelletto, né la Ragione possono fondare a priori una tale legge naturale. E infatti che la natura si conformi al nostro intelletto nelle sue leggi puramente formali (mediante le quali essa è oggetto dell'esperienza in generale) si può ben comprendere; ma per quel che riguarda le leggi particolari, la loro molteplicità ed eterogeneità, essa è scevra da ogni limitazione della nostra facoltà conoscitiva legislatrice, ed è soltanto quel presupposto della facoltà del Giudizio, mediante il quale e per il suo proprio uso essa risale sempre dall'empirico-particolare al generale anch'esso empirico, allo scopo di riunire leggi empiriche, che fonda quel principio. E non si può neanche attribuire un tale principio alla esperienza poiché soltanto presupponendolo è possibile raccogliere esperienze in maniera sistematica.

DELLA FACOLTÀ DEL GIUDIZIO RIFLETTENTE

La facoltà del Giudizio può esser considerata o soltanto come la facoltà di *riflettere* secondo un certo principio su una data rappresentazione al fine di ottenerne un concetto possibile, o come la facoltà di *determinare* per mezzo di una data rappresentazione empirica un concetto su cui questa si fonda. Nel primo caso essa è la *facoltà del Giudizio riflettente*, nel secondo la *facoltà del Giudizio determinante*. Ma *riflettere* significa paragonare e mettere a raffronto date rappresentazioni o con altre rappresentazioni oppure con la propria facoltà conoscitiva per ricavarne un possibile concetto. La facoltà del Giudizio riflettente è quella che si chiama anche facoltà giudicativa (*facultas dijudicandi*).

La *riflessione* (che ha luogo anche presso gli animali, sebbene solo istintivamente e cioè non per ricavarne un concetto ma per determinare una inclinazione) in noi richiede un principio così come lo richiede anche la determinazione, nella quale il concetto dell'oggetto della facoltà del Giudizio che vi sta a fondamento le prescrive la regola e quindi tiene luogo di principio.

Il principio della riflessione su dati oggetti di natura è che per tutte le cose di natura si possono trovare *concetti* empiricamente determinati*, il che equivale a dire che per tutti i suoi

* A prima vista questo principio non ha affatto l'apparenza di una proposizione sintetica e trascendentale, ma sembra invece essere tautologico ed appartenere alla logica soltanto. Questa infatti insegna in che modo si possa mettere a raffronto una data rappresentazione con altre rappresentazioni e come, estraendone quel che essa ha in comune con varie altre, quale indice per uso generale, se ne possa costruire un concetto. Essa tuttavia non insegna se per ogni oggetto la natura non debba indicarne molti altri, che con esso abbiano in comune parecchi lati formali, come oggetti di raffronto; ed anzi questa condizione della possibilità di applicare la logica alla natura è un principio della rappresentazione della natura come sistema per la nostra facoltà del

prodotti si può sempre presupporre una forma che è possibile secondo leggi generali a noi conoscibili. E infatti se noi non presupponessimo questo e se non mettessimo questo principio a fondamento del nostro modo di trattare le rappresentazioni empiriche, ogni riflessione avverrebbe a casaccio e alla cieca e cioè senza basarsi sulla fondata attesa di un suo coincidere con la natura.

Riguardo ai concetti generali della natura, nell'ambito dei quali soltanto si dà la possibilità di un concetto dell'esperienza (senza particolare determinazione empirica), la riflessione trova il suo modo di procedere nel concetto di natura in genere, vale a dire nell'intelletto, e la facoltà del Giudizio non necessita di uno speciale principio della riflessione, ma *schematizza* la riflessione a priori ed applica questi schemi ad ogni sintesi empirica, senza la quale non sarebbe possibile alcun giudizio d'esperienza. In questo caso la facoltà del Giudizio è allo stesso tempo determinante nella sua riflessione, e lo schematismo trascendentale di questa le serve anche da regola per sussumervi le date intuizioni empiriche.

Ma per formare quei concetti che debbono esser trovati per quelle intuizioni empiriche date e che presuppongono una particolare legge di natura, in base alla quale soltanto sia possibile l'esperienza *particolare*, la facoltà del Giudizio richiede un principio dalla sua riflessione anch'esso trascendentale e proprio ad essa soltanto, e non è lecito rimandarla di nuovo a già note leggi

Giudizio in cui la molteplicità, divisa in generi e speci rende possibile, attraverso il raffronto, concettualizzare (in senso più o meno generale) tutte le forme di natura esistenti. Anche l'intelletto puro (però sempre per mezzo di principi sintetici) insegna a pensare tutte le cose di natura come contenute in un *sistema* trascendentale *secondo concetti* a priori (le categorie); ma la facoltà del Giudizio (quella riflettente) la quale cerca concetti anche per le rappresentazioni empiriche come tali, per riuscirci deve supporre oltre a ciò che la natura nella sua illimitata molteplicità abbia stabilito una tal suddivisione in generi e speci, da render possibile alla nostra facoltà del Giudizio di riscontrare una coincidenza nel raffronto delle forme di natura e di arrivare ai concetti empirici ed al nesso di questi tra loro, salendo a concetti ancor più generali ma sempre empirici: in altre parole la facoltà del Giudizio presuppone un sistema della natura anche secondo leggi empiriche, ma lo fa a priori e cioè fondandosi su un principio trascendentale.

empiriche e trasformare la riflessione in un mero raffronto con forme empiriche di cui già si hanno concetti. E infatti c'è da domandarsi in che modo si possa sperare di pervenire, attraverso il raffronto delle percezioni, ai concetti empirici di quel che è comune alle diverse forme della natura, se la natura (come del resto è possibile assumere), per la grande diversità delle sue leggi empiriche, avesse posto in queste forme una tale eterogeneità da render vano ogni, o quasi ogni, raffronto per scoprirvi una coincidenza e un ordinamento gerarchico di generi e speci. Ogni raffronto di rappresentazioni empiriche per ritrovare nelle cose della natura le leggi empiriche e le forme ad esse affini *specificamente*, e attraverso questo raffronto anche *coincidenti genericamente*, presuppone questo: che la natura, anche riguardo alle sue leggi empiriche, abbia osservato una certa economia consona anche alla nostra facoltà del Giudizio nonché una uniformità afferrabile da noi; e questo presupposto, come principio a priori della facoltà del Giudizio, deve precedere ogni raffronto.

La facoltà del Giudizio riflettente, quando si accinge a subordinare dati fenomeni ai concetti empirici di determinate cose della natura, non procede quindi schematicamente, ma *tecnicamente*, non per così dire in modo meramente meccanico, come uno strumento sotto la direzione dell'intelletto e dei sensi, ma *artificiosamente* secondo il principio generale ma indeterminato di un ordinamento finalistico della natura in un sistema esistente per così dire a favore della nostra facoltà del Giudizio e adeguando le sue leggi particolari (sulle quali l'intelletto non dice nulla) alla possibilità dell'esperienza come sistema – senza il quale presupposto noi non potremmo mai sperare di ritrovarci nel labirinto della molteplicità delle possibili leggi particolari. La facoltà del Giudizio dunque erige da se stessa a priori a principio della sua riflessione la *tecnica della natura*, pur senza saperla spiegare né determinare più da vicino e pur senza avere una ragione determinante obbiettiva dei concetti generali della natura (da una conoscenza delle cose in sé), ma soltanto per poter riflettere seguendo la sua propria legge soggettiva e il suo bisogno, ma sempre in conseguenza con le leggi della natura.

Il principio dalla facoltà del Giudizio riflettente, mediante il quale la natura viene pensata come un sistema secondo leggi em-

piriche è però un principio che serve solo per l'uso logico della facoltà del Giudizio, un principio, è vero, trascendentale per la sua origine, ma che serve soltanto per considerare a priori la natura come qualificata in un sistema logico della sua molteplicità subordinata a leggi empiriche.

La forma logica di un sistema consiste soltanto nella classificazione di dati concetti generali (come nel nostro caso è quello di una natura in generale) in modo tale da poter pensare il particolare (nel nostro caso lo empirico) con la sua eterogeneità come contenuto nel generale secondo un certo principio. Di ciò fa parte, quando si procede empiricamente salendo dal particolare al generale, una *classificazione* del molteplice, vale a dire un raffronto di parecchie classi tra loro, di cui ciascuna è subordinata ad un determinato concetto e, quando l'enumerazione di esse secondo la loro caratteristica comune sia completa, la loro sussunzione entro classi superiori (generi), fino a che si giunge al concetto che contiene in sé il principio dell'intera classificazione (e costituisce il genere supremo). Se invece si comincia dal concetto generale per discendere al particolare attraverso una suddivisione completa, tale azione si chiama la *specificazione* del molteplice sotto un dato concetto, poiché si procede dal genere supremo a quelli inferiori (sottoclassi o speci) e dalle speci alle sottospeci. Si parla più esattamente se invece di dire (come nel linguaggio volgare) che si deve specificare il particolare che sta sotto un generale, si dice invece che si *specifica il concetto generale*, enumerando il molteplice che in esso si trova. Infatti il genere (dal punto di vista logico) è quasi la materia o il sostrato grezzo sul quale la natura lavora e che, determinandolo sempre più, trasforma in speci e sottospeci particolari; e in tal modo si può dire che la *natura specifica se stessa* secondo un certo principio (o secondo l'idea di un sistema), dall'analogia di questo termine presso i giuristi quando parlano della specificazione di certe materie grezze**.

Ora è chiaro che la facoltà del Giudizio riflettente, per la sua stessa costituzione, non potrebbe mai procedere a *classificare* la

** Anche la scuola Aristotelica chiamava materia il *genere* e forma la *differenza specifica*.

natura intera secondo le sue diversità empiriche, se non presupponesse che la natura stessa *specifica* le sue leggi trascendentali secondo un qualsiasi principio. Ma questo principio non può essere altro che quello dell'adeguatezza alla capacità che ha la facoltà del Giudizio stesso di ritrovare nella incommensurabile molteplicità delle cose secondo possibili leggi empiriche una affinità sufficiente per porle entro concetti empirici (classi) e queste a loro volta entro leggi più generali (generi superiori) e per potere in questo modo arrivare ad un sistema empirico della natura. – Così come una tal classificazione non è una comune conoscenza sperimentale, ma artificiosa, così la natura, in quanto pensata come specificantesi secondo un tale principio, viene considerata anche come *arte*, e quindi la facoltà del Giudizio racchiude necessariamente a priori un principio di *tecnica* della natura, la quale si distingue in questo dalla *nomotetica* della natura secondo leggi trascendentali dell'intelletto, così che quest'ultima può far valere il suo principio come legge, e quella invece soltanto come necessario presupposto***.

Il principio caratteristico della facoltà del Giudizio è dunque questo: *la natura specifica le sue leggi generali in empiriche, adeguandosi alla forma di un sistema logico ad uso della facoltà del Giudizio.*

Qui nasce ora il concetto di una *finalità* della natura, e precisamente come concetto proprio alla facoltà del Giudizio riflettente e non alla Ragione; ché infatti il fine non viene posto nell'oggetto, ma esclusivamente nel soggetto e anzi soltanto nella sua facoltà di riflettere. E infatti diciamo finale una cosa la cui esistenza sembra presupporre una rappresentazione della stessa cosa; e le leggi di natura costituite e riferite l'una all'altra, come se la facoltà del Giudizio le avesse ideate per proprio uso, hanno in effetti una somiglianza con la possibilità delle cose, la quale

*** Avrebbe potuto forse sperare Linneo di costruire un sistema della natura se, trovando una pietra che egli chiamava granito, si fosse dovuto preoccupare di distinguerla per la sua intima costituzione da ogni altra, che pur aveva lo stesso aspetto, e se quindi non poteva mai sperare di trovar altro che cose singole, quasi isolate per l'intelletto e mai una classe che si potesse far rientrare nei concetti di generi e speci?

presuppone una rappresentazione di queste cose come fondamento di esse. Quindi la facoltà del Giudizio attraverso il suo principio si figura una finalità della natura nella specificazione delle sue forme mediante leggi empiriche.

In tal modo però queste forme stesse non vengono pensate come finali, ma soltanto il rapporto di esse tra loro, nonché la suscettibilità di esse a formare, pur nella loro grande molteplicità, un sistema logico di concetti empirici. Se ora la natura non ci manifestasse altro che questa finalità logica, noi avremmo già, è vero, un motivo per ammirarla, non sapendo darci ragione di questo in base alle leggi generali dell'intelletto; tuttavia di questa ammirazione è difficile che possa esser capace qualcuno che non sia un filosofo trascendentale; e perfino questi non sarebbe in grado di indicare un caso determinato dove tale finalità si dimostri *in concreto*, ma dovrebbe pensarla in senso generale soltanto.

VI

DELLA FINALITÀ DELLE FORME DI NATURA COME TANTI SISTEMI DISTINTI

Il fatto che la natura nelle sue leggi empiriche specifica se stessa nel modo richiesto per addivenire ad una esperienza possibile *come sistema* di conoscenze empiriche, contiene in sé una finalità logica, quella cioè del suo coincidere con le condizioni soggettive della facoltà del Giudizio nei riguardi della possibilità di collegare i concetti empirici nella interezza di una esperienza. Questo però non ci consente di dedurne una sua idoneità a dare una finalità reale ai suoi prodotti, vale a dire a produrre cose singole in forma di sistema: e infatti queste cose, pur restando nell'intuizione meri aggregati, potrebbero essere tuttavia possibili secondo leggi empiriche collegate con altre leggi in un sistema di *suddivisione logica*, senza che per questo sia lecito fare l'ipotesi per la loro possibilità particolare, di uno speciale concetto che ne sia condizione e conseguentemente di una finalità della natura a fondamento di questa possibilità. In tal modo vediamo terre, pietre, minerali ecc. come meri aggregati e senza alcuna finalità nella forma, eppur così affini nei loro caratteri interiori e nelle ragioni conoscitive della loro possibilità, da essere adatti alla classificazione delle cose in un sistema della natura sotto leggi empiriche, pur senza manifestare *in se stessi* una forma del sistema.

Perciò per *finalità assoluta* delle forme di natura intendo la forma esteriore od anche la costituzione interiore di quelle che son costituite in modo tale che alla loro possibilità si debba mettere a fondamento una idea di esse, entro la nostra facoltà del Giudizio. Infatti la finalità è un conformarsi a leggi del casuale come tale. La natura, riguardo ai suoi prodotti come aggregati, procede *meccanicamente*, come *mera natura*, ma riguardo ai suoi prodotti come sistemi p.e. nelle formazioni cristalline, nelle varie forme dei fiori o nella morfologia interna delle piante e de-

gli animali, procede *tecnicamente*, e cioè anche come *arte*. La differenziazione tra queste due maniere di giudicare gli enti di natura, vien fatta soltanto dalla facoltà del Giudizio *riflettente*, la quale è bene in grado di farla e forse deve lasciar accadere quel che la facoltà del Giudizio *determinante* (sotto i principi della Ragione) non le ha concesso riguardo alla possibilità degli oggetti stessi, e la quale forse vorrebbe veder tutto ricondotto ad una spiegazione meccanicistica; e infatti è perfettamente possibile che la *spiegazione* di un fenomeno, che è compito della Ragione secondo principi oggettivi, *sia meccanica*; mentre al contempo la regola del giudizio su questa stessa cosa, secondo principi soggettivi della riflessione su di essa, è invece *tecnica*.

Sebbene ora il principio della facoltà del Giudizio circa la finalità della natura nella specificazione delle sue leggi generali non arrivi affatto fino al punto da permettersi di trarne conclusioni circa la produzione di *forme naturali finalistiche in se stesse* (poiché anche senza queste è possibile quel solo sistema della natura secondo leggi empiriche che la facoltà del Giudizio aveva ragione di postulare) e queste debbono esser date dalla esperienza soltanto: pure, dato che in effetti abbiamo ragione di supporre alla natura un principio di finalità nelle sue leggi particolari, resta sempre lecito e *possibile*, quando la esperienza ci manifesta forme finali nei suoi prodotti, attribuire tale finalità a quello stesso principio sul quale può fondarsi anche l'altra.

Sebbene anche questo principio potrebbe esso stesso trovarsi nel trascendente ed essere al di fuori della cerchia delle conoscenze naturali a noi possibili, noi abbiamo già fatto un passo avanti in questo che, per la finalità delle forme di natura che si trova nell'esperienza, teniamo ormai pronto nella facoltà del Giudizio un principio trascendentale della finalità della natura; il quale principio, quand'anche non sia sufficiente a spiegare la possibilità di codeste forme, ci consente almeno di applicare alla natura e alle sue leggi un concetto così speciale com'è quello della finalità — anche se esso non può essere un concetto obbiettivo della natura, ma deriva soltanto dal rapporto soggettivo di essa con una facoltà dell'animo umano.

VII

DELLA TECNICA DELLA FACOLTÀ DEL GIUDIZIO COME FONDAMENTO DELL'IDEA DI UNA TECNICA DELLA NATURA

Come abbiamo mostrato più sopra, è solo la facoltà del Giudizio che rende possibile, ed anzi necessario, concepire, oltre alla necessità meccanica della natura, anche una finalità della natura, senza il cui presupposto non sarebbe possibile l'unità sistematica nella classificazione completa di forme particolari entro leggi empiriche. Anzitutto, abbiamo mostrato che, essendo quel principio di finalità un principio meramente soggettivo di suddivisione e specificazione della natura, essa non determina nulla riguardo alle forme dei prodotti della natura. In questo modo dunque tale finalità resta soltanto nei concetti, offrendo all'uso logico della facoltà del Giudizio nell'esperienza una massima di unità della natura secondo le sue leggi empiriche per afferrare razionalmente i suoi oggetti, mentre di questo modo particolare di unità sistematica – quello cioè secondo la rappresentazione di un fine – non si danno oggetti della natura se non come prodotti corrispondenti a tale sua forma. Direi ora *Tecnica* della natura la sua *causalità* riguardo alla forma dei suoi prodotti come fini, contrapponendola alla meccanica della natura, la quale opera nella sua causalità attraverso la combinazione del molteplice, senza che a fondamento di questa unificazione ci sia un concetto, così come potremo dire macchine, ma non opere d'arte, certi strumenti che possono avere il loro effetto rivolto ad uno scopo anche senza una idea che gli stia a fondamento, come ad esempio una leva montacarichi o un piano inclinato, poiché anche se possono essere adoperati per qualche scopo, non sono però possibili soltanto in rapporto ad esso.

E adesso la prima domanda sarà questa: in che modo si può *percepire* la Tecnica della natura nei suoi prodotti? Il concetto di finalità non è un concetto costitutivo dell'esperienza, non è la determinazione di un fenomeno appartenente ad un *concetto*

empirico dell'oggetto; poiché non è una categoria. Nella nostra facoltà del Giudizio noi percepiamo la finalità in quanto si limita a riflettere su un dato oggetto, sia sull'intuizione empirica del medesimo per raccogliercela in un qualche concetto (che resta indeterminato), sia sul concetto stesso dell'esperienza per riassumere le leggi che questo contiene nei principi che esse hanno in comune. La *facoltà del Giudizio* è quindi propriamente tecnica; la natura invece viene soltanto rappresentata come tecnica, in quanto si accorda con il modo di procedere della facoltà del Giudizio e lo rende necessario. Passeremo subito a mostrare in che modo il concetto della facoltà del Giudizio riflettente, che rende possibile la percezione interna della finalità delle rappresentazioni, può essere applicato anche alla rappresentazione dell'oggetto in esso contenuto*.

Per ogni concetto empirico sono infatti richiesti tre atti della spontanea facoltà conoscitiva: 1. il *percepire* (*apprehensio*) del molteplice dell'intuizione; 2. il *riassumere*, vale a dire l'unificazione sintetica della coscienza di questo molteplice nel concetto di un oggetto (*apperceptio comprehensiva*); 3. l'*esporre* (*exhibitio*), nell'intuizione, l'oggetto corrispondente a questo concetto. Per il primo atto è richiesta l'immaginazione, per il secondo l'intelletto, per il terzo la facoltà del Giudizio, la quale, quando si tratta di un concetto empirico, è la facoltà del Giudizio determinante.

Ma poiché nella mera riflessione su una percezione non è in questione un concetto determinato, ma soltanto la regola generale per riflettere su una percezione ad uso dell'intelletto quale facoltà dei concetti, si vede bene che in un giudizio meramente riflessivo immaginazione e intelletto vengono considerati nel raffronto tra il rapporto in cui si trovano in generale entro la facoltà del Giudizio e il rapporto in cui sono effettivamente in una data percezione.

Quando dunque la forma di un dato oggetto nell'intuizione empirica è tale da far coincidere la *percezione* della sua moltep-

* Noi, si dice, poniamo le cause finali entro le cose e non le desumiamo invece dalla percezione di esse.

plicità nell'immaginazione con la *esposizione* di un concetto dell'intelletto (concetto che resta indeterminato), allora nella mera riflessione intelletto e immaginazione concordano nell'esplicazione delle loro funzioni e l'oggetto viene percepito come finale soltanto per la facoltà del Giudizio, e la finalità stessa viene considerata in senso meramente soggettivo; e del resto a questo scopo non è affatto richiesto né viene prodotto un determinato concetto dell'oggetto, mentre il giudizio stesso non è un giudizio conoscitivo. – Un tale giudizio si chiama *giudizio riflessivo estetico*.

Quando al contrario sono già dati i concetti empirici nonché le leggi empiriche, in conformità al meccanismo della natura, e la facoltà del Giudizio si mette a raffrontare un tale concetto intellettuale con la Ragione e il suo principio della possibilità di un sistema, allora, se questa forma viene ritrovata nell'oggetto, la finalità viene giudicata *obbiettivamente* e la cosa vien detta un *fine della natura*, mentre precedentemente venivano giudicate soltanto le cose come *forme della natura* indeterminatamente finali. Il giudizio sulla finalità obbiettiva della natura vien detto *teleologico*. È un giudizio conoscitivo che però appartiene soltanto alla facoltà del Giudizio riflettente, e non a quella determinante. Infatti ogni tecnica della natura, sia essa meramente *formale* oppure *reale* è soltanto un rapporto tra le cose e la nostra facoltà del Giudizio, nella quale soltanto si può ritrovare l'idea di una finalità della natura, idea che viene attribuita alla natura solo in rapporto alla nostra facoltà del Giudizio.

VIII

DELL'ESTETICA DELLA FACOLTÀ GIUDICATIVA

Quando si parla di un *modo di rappresentazione* estetico non si dà luogo ad equivoci se per esso si intende la rappresentazione riferita ad un oggetto, come fenomeno, al fine di una conoscenza del medesimo; infatti in tal caso *estetico* significa che a una tal rappresentazione è necessariamente connaturata la forma della sensibilità (la suscettibilità del soggetto) e che perciò questa viene inevitabilmente applicata all'oggetto (sebbene come fenomeno soltanto). Per questo vi può essere un'estetica trascendentale come scienza appartenente alla facoltà conoscitiva. Da un certo tempo tuttavia è invalsa l'abitudine di chiamare estetico, vale a dire sensibile, un modo di rappresentazione anche nel significato di una rappresentazione riferita non già alla facoltà conoscitiva, ma al senso di piacere e dispiacere. E sebbene noi abbiamo l'abitudine di chiamare anche col nome di senso (modificazione del nostro stato) questo sentimento (conforme a questa denominazione), perché non disponiamo di un altro termine, pure esso non è affatto un senso obbiettivo, la cui determinazione sia necessaria alla *conoscenza* di un oggetto (ché infatti intuire oppure conoscere in altro modo con piacere non è un mero rapporto tra rappresentazione ed oggetto, ma una ricettività del soggetto), e non contribuisce affatto alla conoscenza delle cose. E appunto perché tutte le determinazioni del sentimento hanno un significato meramente soggettivo, non può esserci una estetica del sentimento come scienza, così come c'è invece un'estetica della facoltà conoscitiva. Perciò resta sempre un fondo di inevitabile equivocità quando si parla di un modo di rappresentazione estetico, dato che talora se ne intende quel modo di rappresentazione derivante dal senso di piacere e dispiacere, e talora invece quello che riguarda la sola facoltà conoscitiva, nella misura in cui in essa si ritrova l'intuizione sensibile che ci fa conoscere le cose come meri fenomeni.

Questa equivocità può tuttavia essere eliminata se ci si acconcia a non applicare il termine di estetica all'intuizione, né tanto meno alle rappresentazioni dell'intelletto, ma soltanto alla *facoltà del Giudizio*. Se si volesse adoperare per una determinazione obbiettiva il termine di *giudizio estetico*, si avrebbe un così palese controsenso che ci si può considerare sufficientemente protetti contro le false interpretazioni di questo termine. Infatti, se le intuizioni possono in effetti essere sensibili, il giudicare invece appartiene esclusivamente all'intelletto (nel suo significato più vasto), e il *giudicare* esteticamente o sensibilmente, se si vuole che questo termine indichi *conoscenza* di un oggetto, è sempre un controsenso anche quando la sensibilità si intromette nelle cose dell'intelletto dando una falsa direzione (attraverso un *vitium subreptionis*) all'intelletto stesso; il giudizio obbiettivo invece vien sempre dato dall'intelletto e conseguentemente non può esser detto estetico. Perciò nella nostra estetica trascendentale della facoltà conoscitiva abbiamo potuto discorrere di intuizioni sensibili, ma non mai di giudizi estetici, dato che, trattandosi ivi soltanto di giudizi conoscitivi che determinano l'oggetto, i suoi giudizi debbono tutti essere logici. Quindi attraverso il termine di giudizio estetico su un oggetto si indica subito che, pur riferendosi una data rappresentazione ad un oggetto, nel giudizio però non si intende la determinazione dell'oggetto, ma del soggetto e del suo sentimento. Infatti nella facoltà del Giudizio si considera il rapporto tra intelletto e immaginazione e ciò può avvenire in primo luogo in senso obbiettivo e nei riguardi della conoscenza (come fu fatto nello schematismo trascendentale della facoltà del Giudizio); ma d'altra parte si può considerare questo rapporto delle due facoltà conoscitive anche in senso meramente soggettivo, in quanto l'una promuove o impedisce l'altra nella medesima rappresentazione, modificando in tal modo la *condizione dell'animo*; lo si può considerare cioè come un rapporto *sensibile (empfindbar)* (un caso questo che non si verifica nell'uso isolato di nessun'altra facoltà conoscitiva). Sebbene ora questa sensazione (*Empfindung*) non sia una rappresentazione sensibile di un oggetto, essa può tuttavia, dato che è soggettivamente collegata alla sensibilizzazione dei concetti intellettivi attraverso la facoltà del Giudizio, essere

classificata come facente parte della sensibilità quale rappresentazione sensibile della condizione del soggetto, il quale viene modificato attraverso un atto di quella facoltà; e il giudizio può a sua volta esser detto estetico, vale a dire sensibile (per l'effetto soggettivo, non per la ragione determinata), sebbene il giudicare (in senso obbiettivo) sia sempre affare dell'intelletto (che è la facoltà conoscitiva superiore in genere) e non della sensibilità.

Ogni giudizio *determinante* è *logico* poiché il predicato di esso è un dato concetto obbiettivo. Ma un giudizio meramente *riflettente* su un dato oggetto isolato *può essere estetico*, se (ancor prima di procedere al raffronto di esso con altri giudizi) la facoltà del Giudizio, la quale non tiene in serbo un concetto per la intuizione data, mette a raffronto l'immaginazione (nella mera percezione di essa) con l'intelletto (nell'esposizione di un concetto in genere), percependo un rapporto delle due facoltà conoscitive, il quale rapporto costituisce la condizione soggettiva e meramente sensibile dell'uso obbiettivo della facoltà del Giudizio (e cioè la concordanza tra loro di quelle due facoltà). È possibile però anche un giudizio sensibile estetico, quando infatti il predicato del giudizio non *può in nessun caso* essere il concetto di un oggetto, non appartenendo affatto alla facoltà conoscitiva, p.e. il vino è piacevole, dove il predicato esprime il rapporto immediato di una rappresentazione con il senso di piacere e non già con la facoltà conoscitiva.

Giudizio estetico in generale può dunque esser detto quel giudizio il cui predicato non può mai essere conoscenza (concetto di un oggetto), (anche se può contenere le condizioni soggettive di una conoscenza in genere). In un tale giudizio la ragione determinante è la sensazione. Ma c'è una sola cosiddetta sensazione che non può mai diventare concetto di un oggetto, ed è il senso di piacere e dispiacere. Questo è meramente soggettivo, mentre tutte le altre sensazioni possono essere adoperate per la conoscenza. Quindi un giudizio estetico è quello la cui ragione determinante sta in una sensazione che è collegata immediatamente con il senso di piacere e dispiacere. Nel giudizio sensibile estetico è quella sensazione che viene prodotta immediatamente dall'intuizione empirica dell'oggetto, mentre nel giudizio riflettente estetico è quella che produce nel soggetto il

giuoco armonico delle due facoltà conoscitive della facoltà del Giudizio, l'immaginazione e l'intelletto, e dove nella data rappresentazione la facoltà percepente dell'una e la facoltà espositiva dell'altra si promuovono vicendevolmente, il quale rapporto in tal caso, per mezzo di questa forma soltanto, produce una sensazione, la quale è la ragione determinante di un giudizio che perciò vien detto estetico ed è connesso come finalità soggettiva (senza concetto) con il senso di piacere.

Il giudizio sensibile estetico contiene una finalità materiale, il giudizio riflettente estetico invece contiene una finalità formale. Ma poiché quello non si riferisce affatto alla facoltà conoscitiva, ma, attraverso il senso, immediatamente alla sensazione di piacere, soltanto quest'ultimo è da considerarsi fondato su principi propri della facoltà del Giudizio. Quando infatti la riflessione su una data rappresentazione precede il senso di piacere (quale ragione determinante del giudizio), la finalità soggettiva viene *pensata* prima ancora di essere *sentita* nel suo effetto, e in tal modo il giudizio estetico, secondo i suoi principi, fa parte della facoltà conoscitiva superiore e precisamente della facoltà del Giudizio sotto le cui condizioni soggettive eppur generali si sussume la rappresentazione dell'oggetto. Ma poiché una condizione meramente soggettiva di un giudizio non consente di trarne un concetto determinato della ragione determinante di esso, questo non può esser dato che nel senso di piacere, e precisamente in modo tale che il giudizio estetico è sempre un giudizio riflettente, mentre invece un giudizio che non presuppone un raffronto tra la rappresentazione e le facoltà conoscitive che agiscono di conserva entro la facoltà del Giudizio, è un giudizio sensibile estetico il quale riferisce una data rappresentazione anche (ma non mediante la facoltà del Giudizio e il suo principio) al senso di piacere. La caratteristica che consente di decidere su tale distinzione può essere indicata soltanto nel corpo della trattazione stessa e consiste nella pretesa di un giudizio ad avere validità e necessità generali; e infatti se il giudizio estetico contiene siffatta pretesa, esso ne contiene altresì un'altra e cioè che la sua ragione determinante *non stia soltanto nel senso* di piacere o dispiacere, ma anche *al contempo in una regola* delle facoltà conoscitive superiori, e nel caso nostro precisamente nella facoltà del Giudi-

zio, regola dunque che riguardo alle condizioni della riflessione è legislativa a priori ed è dimostrazione di *autonomia*; ma questa autonomia non è (come quella dell'intelletto nei riguardi delle leggi teoretiche della natura, o come quella della Ragione nelle leggi pratiche della libertà) obbiettiva cioè mediante concetti di cose e di azioni possibili, ma meramente soggettiva e valida per il giudizio di sentimento, il quale, se può pretendere ad una validità generale, dimostra la sua origine fondata su principi a priori.

Questa legislazione si dovrebbe più propriamente chiamare *ea autonomia*, dato che la facoltà del Giudizio non dà leggi né alla natura né alla libertà, ma soltanto a se stessa, e non è una facoltà di produrre concetti di oggetti, ma soltanto la facoltà di raffrontare con i casi che le si presentano i concetti che le vengono forniti altrove e di indicare le condizioni soggettive della possibilità di questa connessione a priori.

Da questo si comprende anche perché in una azione che essa compie per se stessa (senza un concetto di un oggetto che le stia a fondamento), come facoltà del Giudizio meramente riflettente, invece di riferire la rappresentazione data alla sua propria regola con coscienza di essa, riferisca invece immediatamente la riflessione alla sola sensazione la quale, come tutte le sensazioni, si accompagna sempre al piacere o al dispiacere (il che non avviene in nessun'altra facoltà conoscitiva superiore); poiché infatti la regola stessa è soltanto soggettiva, e la concordanza con essa può essere riconosciuta soltanto in ciò che esprime egualmente soltanto un riferimento al soggetto, e cioè la sensazione quale caratteristica e ragione determinante del giudizio; perciò quindi esso si chiama estetico, e tutti nostri giudizi possono suddividersi, secondo l'ordinamento delle facoltà conoscitive superiori, in *teoretici*, *estetici* e *pratici*; dove per estetici però si intendono soltanto i giudizi riflettenti i quali soli si riferiscono ad un principio della facoltà del Giudizio, quale facoltà conoscitiva superiore, mentre invece i giudizi sensibili estetici trattano soltanto del rapporto immediato tra rappresentazioni e senso interno, in quanto esso è sentimento.

NOTA

A questo punto è necessario anzitutto chiarire la spiegazione del piacere quale rappresentazione sensibile della *perfezione* di un oggetto. Secondo tale spiegazione un giudizio sensibile o riflettente estetico sarebbe sempre un giudizio conoscitivo dell'oggetto; poiché la perfezione è una determinazione che presuppone un concetto dell'oggetto, per cui dunque il giudizio che attribuisce perfezione all'oggetto non si distingue in nulla da altri giudizi logici, se non forse, come si pretende, per la confusione in cui il concetto si trova (e che ci si arroga di chiamare sensibilità), la quale però non può mai costituire la differenza specifica dei giudizi. Altrimenti infatti una quantità infinita di giudizi non soltanto intellettivi, ma anche razionali dovrebbero chiamarsi estetici, poiché determinano un oggetto mediante un concetto confuso, come p.e. i giudizi sul giusto e l'ingiusto; e infatti quanto son pochi gli uomini (e perfino i filosofi) che hanno una concezione chiara di quel che sia giusto*. La rappresentazione sensibile della perfezione è un controsenso evidente, e se si vuole che il concordare del molteplice nell'Uno si chiami perfezione, esso deve esser rappresentato mediante un concetto, altrimenti non gli si può dare il nome di perfezione.

* Si può dire in generale che le cose non possono mai essere ritenute *specificamente-distinte* per mezzo di una qualità che si trasforma in qualsiasi altra mediante un semplice aumento o diminuzione del grado. Ma nella distinzione tra chiarezza e confusione dei concetti, quel che importa è soltanto il grado di coscienza delle loro caratteristiche, secondo la misura dell'attenzione ad esse rivolta; conseguentemente l'un modo di rappresentazione non si distingue specificamente dall'altro. L'intuizione e il concetto però si distinguono specificamente l'una dall'altro; infatti non si convertono mai l'una nell'altro, per quanto aumenti o diminuisca la coscienza di ambedue e delle loro caratteristiche. Infatti per quanto grande possa essere la confusione di un modo di rappresentazione mediante concetti (come p.e. del giusto), resta pur sempre inalterata la differenza specifica di questi ultimi riguardo alla loro origine dall'intelletto, mentre d'altra parte per quanto chiara possa essere un'intuizione, ciò non l'avvicina al minimo ai concetti, dato che quest'ultimo modo di rappresentazione ha la sua sede nella sensibilità. Parimenti la chiarezza logica si distingue a mille miglia da quella estetica, e quest'ultima ha sempre luogo anche se noi non ci rappresentiamo affatto l'oggetto per mezzo di concetti, e cioè malgrado che la rappresentazione come intuizione sia sensibile.

Se si vuole che piacere e dispiacere non siano altro che mere conoscenze delle cose per mezzo dell'intelletto (che non avrebbe coscienza dei suoi concetti), e che essi abbiano soltanto l'apparenza di mere sensazioni, si dovrebbe chiamare non estetico (sensibile), ma sempre intellettuale il giudicare sulle cose per mezzo di essi, ed i sensi in fondo non sarebbero altro che un intelletto giudicante (per quanto privo di una sufficiente coscienza dei propri atti); il modo di rappresentazione estetico in tal caso non si distinguerebbe specificamente da quello logico, e per conseguenza, dato che è impossibile una delimitazione netta tra le due sfere, tale diversità di terminologia non sarebbe di nessun uso. (Qui non accenneremo a quel mistico modo di rappresentazione delle cose del mondo che non ammette come sensibile una intuizione che si distingue in genere dai concetti, e per il quale quindi probabilmente non resta altro che un intelletto intuente.)

Or si potrebbe domandare se il nostro concetto di una finalità della natura non significhi lo stesso come il concetto della *perfezione*, e se dunque la coscienza empirica della finalità soggettiva o il senso di piacere che si prova per certi oggetti, non sia l'intuizione sensibile di una perfezione, così come taluni vorrebbero spiegare il piacere in genere.

Rispondo: la *perfezione*, come mera completezza del molteplice, in quanto costituisce unità, è un concetto ontologico che equivale a quello della totalità di un composto (mediante coordinazione del molteplice in un aggregato, ovvero al contempo a quello della subordinazione di questi molteplici come serie di ragioni e conseguenze) e che non ha nulla a che fare con il senso di piacere o dispiacere. La perfezione di una cosa nel rapporto della sua molteplicità con un concetto di esso è meramente formale. Ma quando parlo di *una* perfezione (di cui in una cosa sotto lo stesso concetto di essa ve ne possono essere molte), le sta sempre a fondamento il concetto di un qualcosa, come fine, al quale viene riferito quello altro concetto ontologico della coordinazione del molteplice in unità. Questo fine tuttavia non deve essere sempre un fine pratico che presupponga od includa un piacere per l'esistenza dell'oggetto, ma può anche appartenere alla Tecnica e riferirsi quindi alla sola possibilità delle cose, ed è *la normatività di una di per sé casuale connessione del mol-*

plice in esso. Può servire di esempio la finalità che viene necessariamente pensata nella possibilità di un esagono regolare, dato che è del tutto casuale il fatto che sei rette uguali in un piano vengano a formare tanti angoli del tutto uguali; infatti tale connessione nel suo ubbidire ad una legge presuppone un concetto che, in quanto principio, la renda possibile. Tale finalità obbiettiva osservata nelle cose di natura (e specialmente negli esseri organizzati) viene ora pensata obbiettivamente e materialmente, e comporta necessariamente il concetto di un fine della natura (vero o presunto che sia), riferendoci al quale attribuiamo perfezione alle cose; e in tal caso il giudizio è detto teleologico e non comporta alcun senso di piacere, piacere che del resto non è mai lecito cercare in un giudizio sulla mera connessione causale.

Il concetto della perfezione come finalità obbiettiva non ha dunque assolutamente nulla a che fare con il senso di piacere e viceversa. Per giudicare la perfezione ci vuole necessariamente un *concetto* dell'oggetto, per giudicare attraverso il senso di piacere invece esso non è affatto necessario, essendo sufficiente la mera intuizione empirica. Al contrario la rappresentazione di una finalità soggettiva di un oggetto si identifica addirittura con il senso di piacere (senza dover quindi comportare un concetto di un rapporto finale), e tra le due c'è un vero e proprio abisso. Infatti per stabilire se quel che è soggettivamente finale, lo sia anche obbiettivamente, ci vuole una ricerca approfondita in più campi non soltanto nella filosofia pratica, ma anche nella Tecnica, vuoi della natura, vuoi della arte; e cioè per trovare perfezione in una cosa, ci vuole la Ragione, per trovarvi piacevolezza, ci vuole il mero senso e per trovarvi bellezza, non è richiesto altro che mera riflessione (senza ombra di concetto) sopra una rappresentazione data.

La facoltà riflettente estetica dunque giudica soltanto sulla finalità soggettiva (non sulla perfezione) dell'oggetto: e in tale caso c'è da domandarsi se lo faccia soltanto *per mezzo* del piacere o dispiacere sentito, ovvero se non giudichi anche *sopra* il piacere o dispiacere, così da determinare al contempo in questo giudizio che la rappresentazione dell'oggetto *debba* collegarsi al piacere o dispiacere.

Come abbiamo già accennato, tale questione non si può sufficientemente risolvere a questo punto. Dovrà risultare dall'espo-

sizione di questo genere di giudizi nel corpo della trattazione se essi comportino una generalità e una necessità che li qualificano ad esser dedotti da una ragione determinante a priori. In tal caso il giudizio determinerebbe a priori qualcosa attraverso la facoltà conoscitiva (e cioè la facoltà del Giudizio) e precisamente attraverso il senso di piacere o dispiacere, ma altresì al contempo sulla generalità della regola che li collega ad una data rappresentazione. Se al contrario il giudizio non dovesse contenere altro che il rapporto tra rappresentazione e sentimento (senza la mediazione di un principio conoscitivo), come avviene per il giudizio sensibile estetico (il quale non è un giudizio né conoscitivo né riflettente), tutti i giudizi estetici apparterebbero al campo empirico.

Per ora possiamo ancora notare che dalla conoscenza al senso di piacere e dispiacere non ha luogo un passaggio *per mezzo di concetti* di oggetti (in quanto questi debbono essere in relazione con quello), e che conseguentemente non ci si può attendere di poter determinare a priori l'influenza che una data rappresentazione esercita sull'animo; così come nella *Critica della Ragion Pratica* osservammo a suo tempo che la rappresentazione di una normatività generale della volontà è al contempo determinante della volontà e che conseguentemente, quale legge contenuta nei nostri giudizi morali, e precisamente contenutavi a priori, deve perciò stesso risvegliare anche un sentimento di rispetto, ma pur non riuscimmo a dedurre da concetti tale sentimento. Parimenti il giudizio riflettente estetico nella sua soluzione ci manifesterà il concetto della formale, ma soggettiva finalità degli oggetti, concetto contenuto in esso e fondato su un principio a priori, e il quale in fondo si identifica con il senso di piacere, ma non può tuttavia essere derivato da altri concetti, anche se la facoltà rappresentativa fa riferimento alla loro possibilità quando modifica l'animo nella riflessione sopra un oggetto.

Una spiegazione di questo sentimento, da un punto di vista generale, *senza guardare alla distinzione se esso si accompagni all'impressione sensoriale o alla riflessione o alla determinazione della volontà*, deve essere trascendentale**.

** È utile cercare una definizione trascendentale di quei concetti di cui ci

Può essere questa: il *piacere* è una *condizione* dell'animo in

si serve come principi empirici, quando si ha ragione di presumere che essi abbiano affinità con la facoltà conoscitiva pura a priori. Si procede in tal caso come il matematico che rende assai più facile la soluzione del suo problema lasciando indeterminati i dati empirici di esso e ponendo soltanto la sintesi di essi nei termini dell'aritmetica pura. Ma contro una tale spiegazione della facoltà appetitiva (*Crit. d. R. pr.*, prefazione pag. 16) è stata sollevata la seguente obbiezione: che essa non possa esser definita come *la facoltà di essere per mezzo delle sue rappresentazioni, causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni*, poiché anche i meri desideri sarebbero appetizioni di cui va da sé che non possono produrre i loro oggetti. Ma ciò non sta a dimostrare se non che ci sono anche determinazioni della facoltà appetitiva in cui questa è in contraddizione con se stessa: un fenomeno strano dal punto di vista della psicologia empirica (come per esempio per la logica l'osservazione dell'influenza che esercitano i preconcetti sull'intelletto), ma che tuttavia non ha alcun peso per la definizione obbiettiva della facoltà appetitiva, di quel che sia cioè in se stessa prima di esser distolta in qualche modo dalla sua determinazione. Ed effettivamente l'uomo può vivamente e lungamente appetire qualcosa di cui pure è convinto di non poterla ottenere o che è addirittura impossibile: p.e. desiderare che gli avvenimenti non siano accaduti oppure desiderare ardentemente che un lasso di tempo spiacevole passi più velocemente. È compito importante anche per la morale di mettere in guardia contro tali appetizioni vane e fantastiche, spesso alimentate dai romanzi e talora anche da analoghe rappresentazioni mistiche di perfezioni sovrumane e di fanatica felicità. Ma perfino l'effetto che sortiscono sull'animo tali vani appetiti e bramosie che allargano il cuore e lo fanno avvizzire e l'intristirsi di esso per l'esaurimento delle sue forze, stanno a dimostrare a sufficienza che spesso queste forze vengono messe al servizio di rappresentazioni per realizzarne l'oggetto, ma che altrettante volte lasciano ricadere l'animo nella coscienza della sua incapacità. Anche per l'antropologia è una questione importante da investigare perché la natura ci abbia dato l'attitudine a tale infruttuoso spreco di forze, com'è provocato dai vuoti appetiti e desideri (i quali certo hanno una parte importante nella vita umana). A me sembra che in questo, come in tutte le altre cose, essa abbia agito saggiamente. Infatti se noi non fossimo spinti ad esercitare le nostre forze se non quando ci fossimo assicurati, attraverso la rappresentazione dell'oggetto, della adeguatezza della nostra facoltà a produrlo, queste forze probabilmente resterebbero per la più parte inutilizzate. Infatti per lo più noi impariamo a conoscere le nostre forze saggiandole. La natura quindi ha collegato la determinazione delle nostre forze con la rappresentazione dell'oggetto ancor prima di darci la conoscenza della nostra facoltà, la quale spesso anzi viene addirittura prodotta da questa aspirazione che sulle prime era apparsa all'animo stesso soltanto come vuoto desiderio. È ora compito della saggezza contenere nei limiti tale istinto, ma non le riuscirà mai, né del resto lo desidererà mai, di estirparlo.

cui una rappresentazione è consona a se stessa, quale fondamento a mantenerla soltanto (infatti la condizione di forze dell'animo che, in una rappresentazione, si promuovono vicendevolmente, mantiene se stessa) oppure a produrre il suo oggetto. Se si verifica il primo caso, il giudizio sulla data rappresentazione è un giudizio riflettente estetico. Se invece si verifica il secondo, il giudizio è estetico-patologico ovvero estetico-pratico. Qui si vede bene che piacere o dispiacere, non essendo modi di conoscere, non possono affatto esser spiegati di per sé soli e debbono esser sentiti e non compresi, e che perciò si possono spiegare a malapena attraverso l'influenza che una rappresentazione, per tramite di questo sentimento, esercita sull'attività delle forze dell'animo.

IX

DEL GIUDICARE TELEOLOGICO

Per tecnica *formale* della natura intendevo la finalità di essa nella intuizione: per tecnica *reale* invece intendo la sua finalità secondo concetti. La prima fornisce alla facoltà del Giudizio le figure finali, vale a dire la forma nella cui rappresentazione immaginazione e intelletto concordano vicendevolmente tra loro per dare la possibilità di un concetto. La seconda significa il concetto delle cose come fini della natura, vale a dire la cui possibilità interiore presuppone un fine, e cioè un concetto il quale è condizionante e sta a fondamento della causalità della loro creazione.

La facoltà del Giudizio stessa sa indicare e costruire a priori le forme finali dell'intuizione, se cioè le inventa in modo tale, per farle percepire, da renderle adatte a costituire un concetto. Ma i fini veri e propri, vale a dire quelle rappresentazioni che vengono esse stesse considerate come condizionanti della causalità dei loro oggetti (come effetti) debbono esser dati in qualche parte prima che la facoltà del Giudizio si possa occupare delle condizioni della concordanza del molteplice con esse; e se si vuole che siano fini della natura, occorre che certe cose di natura possano essere considerate come se fossero prodotti di una causa, la cui causalità si possa determinare soltanto per mezzo di una *rappresentazione* dell'oggetto. Ma noi non possiamo determinare a priori in che modo e quante specie di cose siano possibili per mezzo delle loro cause: per farlo ci vogliono leggi desunte dall'esperienza.

Il giudizio sulla finalità nelle cose della natura, la quale finalità viene riguardata come un fondamento della possibilità delle medesime (come fini della natura), è detto *giudizio teleologico*. E sebbene i giudizi estetici stessi non siano possibili a priori, si danno tuttavia dei principi a priori nell'idea necessaria di un'esperienza come sistema, i quali principi contengono

il concetto di una finalità formale della natura per la nostra facoltà del Giudizio, e dai quali risulta a priori la possibilità di giudizi riflettenti estetici come tali, i quali si fondano su principi a priori. La natura concorda necessariamente non solo col nostro *intelletto* riguardo alle sue leggi trascendentali, ma anche nelle sue leggi empiriche, con *la facoltà del Giudizio* e con la sua attitudine a presentarle, mediante l'immaginazione, in una percezione empirica delle loro forme; ciò avviene soltanto a vantaggio dell'esperienza, ed allora si può anche mostrare come necessaria la formale finalità delle medesime riguardo al loro concordare (con la facoltà del Giudizio). Adesso tuttavia si vuole che essa, come oggetto di un giudicare teleologico, sia pensata come accordantesi, secondo la sua causalità, anche con la *Ragione*, secondo il concetto che essa si fa di un fine; e ciò è superiore alle forze della sola facoltà del Giudizio, la quale può contenere principi a priori propri per la forma dell'intuizione, ma non già per i concetti della produzione delle cose. Il concetto di un *fine naturale* reale esula così del tutto dal campo della facoltà del Giudizio, quando essa viene presa da sola; e dato che essa, come forza conoscitiva a sé, si limita, in una rappresentazione, al raffronto, precedente ad ogni concetto, tra due sole facoltà, l'immaginazione e l'intelletto, afferrando in tal modo la finalità soggettiva dell'oggetto per le facoltà conoscitive nella percezione del medesimo (mediante l'immaginazione), essa dovrà, nella finalità teleologica delle cose come fini naturali, finalità che può essere rappresentata soltanto mediante concetti, mettere in rapporto l'intelletto con la Ragione (la quale non è affatto necessaria per l'esperienza), onde rappresentare le cose come fini naturali.

Il giudicare estetico sulle forme naturali, senza porre a fondamento un concetto dell'oggetto, e nella mera percezione empirica dell'intuizione, poteva trovare finali certi oggetti esistenti in natura, e precisamente riguardo alle sole condizioni soggettive della facoltà del Giudizio. Il giudicare estetico non richiedeva quindi un concetto dell'oggetto e non ne produceva: e perciò non li dichiarava *fini naturali* in un giudizio oggettivo, ma solo *finali* per la facoltà rappresentativa in senso soggettivo; tale finalità di forma si può chiamarla *figurativa*, mentre la Tecnica

della natura nei suoi riguardi può essere denominata nella stessa maniera (*technica speciosa*).

Il giudizio teleologico invece presuppone un concetto dell'oggetto, e giudica circa la sua possibilità secondo una legge del nesso tra causa ed effetti. Perciò questa Tecnica della natura si potrebbe chiamarla *plastica*, se tale parola non fosse già in uso in una accezione più generale e precisamente per indicare la bellezza della natura e le intenzioni della natura; perciò la si potrà chiamare, se si vuole, *tecnica organica* della medesima, termine questo che indica il concetto della finalità non soltanto nei riguardi del modo di rappresentazione, ma anche per la possibilità delle cose stesse.

Il lato più essenziale e più importante di questo numero tuttavia è la dimostrazione che il concetto delle *cause finali* in natura, per il quale si distingue il giudicare teleologico sulla medesima, dal giudicare secondo leggi generali e meccaniche, è un concetto pertinente soltanto alla facoltà del Giudizio e non all'intelletto o alla Ragione; in altre parole, dato che si potrebbe usare il concetto dei fini della natura anche in un senso obbiettivo come *intenzione della natura*, un tale uso, già arzigogolante, non può fondarsi in alcun modo sull'esperienza, la quale se è in grado di mettere in evidenza i fini, non può tuttavia mai dimostrare che questi fini siano al contempo intenzioni; e perciò quanto in essa si ritrova, di pertinente alla teleologia sta a indicare soltanto la relazione dei suoi oggetti con la facoltà del Giudizio, e precisamente con uno dei principi della medesima, mediante il quale, come facoltà del Giudizio riflettente, essa detta legge a se stessa (e non alla natura).

È vero che il concetto dei fini e della finalità è un concetto della Ragione, in quanto ad essa si attribuisce il fondamento della possibilità di un oggetto. Tuttavia la finalità della natura od anche il concetto di cose come fini della natura mette in relazione la Ragione come causa con cose, in cui nessuna esperienza ci può farla conoscere come fondamento della loro possibilità. Infatti noi possiamo renderci coscienti della causalità della Ragione su oggetti, che perciò diciamo finali ovvero fini, soltanto nei *prodotti dell'arte*; e chiamare tecnica la Ragione nei loro riguardi è cosa consona all'esperienza che abbiamo circa la causalità delle

nostre proprie facoltà. Rappresentarsi tuttavia la natura come tecnica, simile ad una Ragione (ed attribuire in tal modo finalità e persino dei fini alla *natura*), è una concezione speciale che non possiamo riscontrare nell'esperienza e che la sola facoltà del Giudizio pone nella sua riflessione sugli oggetti, onde procedere, seguendo i suoi dettami, all'esperienza secondo leggi particolari, quelle cioè della possibilità di un sistema.

Si può infatti considerare ogni finalità della natura o *come naturale (forma finalis naturae spontanea)*, ovvero come *intenzionale (intentionalis)*. La mera esperienza ci autorizza soltanto al primo di questi due modi di rappresentazione, mentre il secondo è una spiegazione ipotetica che viene ad aggiungersi a quel concetto delle cose come fini della natura. Il primo concetto, quello delle cose come fini della natura, originariamente fa parte della facoltà del Giudizio *riflettente* (sebbene riflettente logicamente e non esteticamente), il secondo invece della facoltà del Giudizio *determinante*. Anche per il primo è richiesta la Ragione, ma soltanto ad uso di una esperienza che procede secondo principi (e cioè in senso *immanente*), ma per il secondo è richiesta una Ragione che si libra nell'ultrasensibile (in senso trascendente).

Noi possiamo e dobbiamo sforzarci di investigare la natura con l'esperienza per quanto è nelle nostre forze, secondo il nesso causale e secondo le sue leggi meramente meccaniche: e infatti in queste leggi stanno i veri principi esplicativi fisici, il cui coordinarsi costituisce la conoscenza scientifica della natura per mezzo della Ragione. Ma tra i prodotti della natura si trovano dei generi particolari ed assai diffusi che contengono in sé stessi una tale coordinazione di cause attive da costringerci a mettervi a fondamento il concetto di un fine, anche se non vogliamo far altro che procedere ad una esperienza, vale a dire all'osservazione secondo un principio adeguato alla loro interiore possibilità. Se volessimo giudicare sulla loro forma e possibilità soltanto secondo leggi meccaniche, nelle quali non è l'idea dell'effetto che viene presa come fondamento della possibilità della loro causa, ma avviene invece l'inverso, sarebbe impossibile arrivare anche solo ad un concetto d'esperienza circa la forma specifica di queste cose della natura, concetto che ci potrebbe mettere in grado

di pervenire all'effetto partendo dalla costituzione interiore di essa come causa; sarebbe impossibile, perché le parti di queste macchine, che sono la causa dello effetto che in esse si manifesta, non hanno ognuna per sé un fondamento separato della loro possibilità, ma hanno invece uno comune tutte insieme. Ma poiché è del tutto contrario alla natura delle cause fisico-meccaniche che il tutto sia causa della possibilità della causalità delle parti, ed anzi queste debbono esser date in precedenza per poterle comprendere la possibilità di un tutto; e poiché inoltre la particolare rappresentazione di un intero che precede la possibilità delle parti, è soltanto una idea, la quale, quando vien considerata come il principio della causalità, si chiama fine, risulta chiaro che, se vi sono di tali prodotti della natura, è impossibile investigare anche solo sperimentalmente la loro costituzione e la loro causa (e tanto meno spiegarle mediante la Ragione) senza rappresentarsi definitivamente, nella loro forma e causalità, secondo un principio finale.

Ma è chiaro che in tali casi il concetto di una finalità obiettiva della natura serve soltanto a *riflettere* sopra l'oggetto e non già a *determinare* l'oggetto per mezzo del concetto di un fine, e che il giudizio teleologico circa la possibilità interiore di un prodotto della natura è un giudizio meramente riflettente e non già determinante. Per esempio, dicendo che il cristallino dell'occhio serve al *fine* di riconcentrare in un sol punto della retina dell'occhio, mediante una seconda rifrazione, i raggi di luce partiti a loro volta da un solo punto, si dice soltanto che la rappresentazione di un fine nella causalità della natura nella creazione dell'occhio viene pensata perché una tale idea serve da principio conduttore nelle investigazioni sulla suddetta parte dell'occhio, ed anche per i mezzi che si potrebbero inventare per favorire quell'effetto. In tal modo tuttavia non si attribuisce ancora alla natura una causa che agisca secondo la rappresentazione di fini, vale a dire *intenzionalmente* – il che sarebbe un giudizio teleologico determinante e, come tale, trascendente, portando esso in campo una causalità che sta al di là dei limiti della natura.

Il concetto dei fini della natura è quindi soltanto un concetto che la facoltà del Giudizio riflettente adopera a proprio uso onde

ricercare il nesso causale negli oggetti dell'esperienza. Mediante un principio teleologico di spiegazione della possibilità interiore di certe forme della natura non si stabilisce se la loro finalità sia *intenzionale* o *non-intenzionale*. Quel giudizio che volesse affermare l'una e l'altra cosa non sarebbe più meramente riflettente, ma determinante, e il concetto di un fine della natura non sarebbe più neanche un mero *concetto della facoltà del Giudizio* per uso immanente (dell'esperienza), ma verrebbe ad unirsi con un *concetto della Ragione* di una causa posta al di sopra della natura e agente intenzionalmente, il cui uso è trascendente; e ciò sia che si voglia in questo caso giudicare affermativamente, sia negativamente.

DELLA RICERCA DI UN PRINCIPIO DELLA FACOLTÀ
DEL GIUDIZIO TECNICA

Se si vuol trovare soltanto il principio esplicativo per ciò che accade, questo può essere o un principio empirico, ovvero un principio a priori od anche un composto di questi due, come si vede nelle spiegazioni fisico-meccaniche degli avvenimenti del mondo corporeo, i quali hanno i loro principi in parte nella scienza naturale generale (razionale), ed in parte in quella scienza che tratta delle leggi empiriche del moto. Qualcosa di analogo avviene quando si ricercano i principi esplicativi psicologici per quel che accade nel nostro animo, con la sola differenza che, per quanto io ne sappia, i principi in questo caso sono tutti empirici, ad eccezione di uno solo, quello cioè della *continuità* di tutti i mutamenti (poiché il tempo, che ha una sola dimensione, è la condizione formale dell'intuizione interna), il quale, se sta a fondamento a priori a tutte queste percezioni, non serve però quasi affatto ai fini di una spiegazione, poiché la dottrina generale del tempo non offre, come la dottrina pura dello spazio (geometria), materiale sufficiente per la creazione di un'intera scienza.

Se dunque si volesse spiegare in che modo quel che noi chiamiamo gusto sia nato tra gli uomini, perché esso si sia occupato di taluni oggetti piuttosto che di altri, dando luogo a contrastanti giudizi sul Bello a seconda delle condizioni di luogo e di società, per quale ragione il* gusto abbia potuto trasformarsi in lusso, ecc., si dovrebbe ricercare la maggior parte dei principi di una tal spiegazione nella psicologia (e in un caso simile s'intende sempre e soltanto la psicologia empirica). Così i maestri di etica domandano agli psicologi di spiegar loro lo strano fenomeno dell'avarizia, la quale pone un valore assoluto nel mero possesso

* Nel dattiloscritto di Hohenemser si legge «per quale ragione *di* gusto...». Refuso che è stato corretto in fase di trascrizione del testo (Ndc).

dei mezzi per procurare una vita facile (oppure con un altro scopo qualsiasi) unito però al proposito di non farne mai uso, oppure quello della bramosia d'onori che crede di soddisfarsi con la mera fama senza alcun altro scopo; tale spiegazione è richiesta affinché essi possono modellarvi i loro precetti, non delle leggi morali stesse, ma onde eliminare quegli ostacoli che si oppongono all'influenza di tali leggi. Bisogna però confessare che le nostre conoscenze psicologiche sono invero assai misere al confronto con quelle fisiche, dato che sono sempre ipotetiche, per cui, una volta trovati tre principi esplicativi diversi, se ne può inventare sempre un quarto altrettanto plausibile; e infatti ben si vede come una quantità di sedicenti psicologi i quali pretendono di saper indicare le cause di ogni moto ed affetto dell'animo provocato da un dramma, da una rappresentazione poetica o dagli oggetti della natura, e chiamano perfino col nome di filosofia tale loro spirito, non hanno invece né le cognizioni, né forse addirittura la capacità di dare una spiegazione scientifica del più semplice accadimento naturale del mondo corporeo. Osservare psicologicamente (come ha fatto il Burke nel suo scritto sul Bello e Sublime) e cioè raccogliere il materiale per le regole d'esperienza che in avvenire si potranno coordinare e sistematizzare, pur senza arrogarsi di comprenderle, ecco il solo vero compito della psicologia empirica, la quale difficilmente potrà mai salire al rango di una scienza filosofica.

Ma quando un giudizio si presenta come avente validità generale, pretendendo dunque di avere *necessità* in quel che afferma – sia che tale pretesa necessità poggi su concetti dell'oggetto a priori, sia che si basi sulle condizioni soggettive di concetti che stanno a fondamento a priori – sarebbe assurdo, quando si ammette tale pretesa di quel giudizio, voler giustificare la pretesa stessa, dichiarando psicologica l'origine di tale giudizio. Infatti in questo modo si andrebbe contro le proprie intenzioni, poiché se la tentata spiegazione dovesse pienamente riuscire, ciò dimostrerebbe che il giudizio in questione non può avere nessunissima pretesa di necessità, proprio perché se ne può dimostrare l'origine empirica.

Ora i giudizi riflettenti estetici (che d'ora in avanti chiameremo col nome di giudizi di gusto) sono del genere suddetto.

Essi hanno pretesa di necessità, e non dicono che ognuno giudichi in questo modo – il che li farebbe rientrare nella psicologia empirica che avrebbe il compito di spiegarli – ma affermano che in tal modo *si debba* giudicare, il che equivale a dire che essi hanno un loro proprio principio a priori. Se un riferimento a un tale principio non fosse contenuto in codesti giudizi, principio che sostanzia la loro pretesa di necessità, bisognerebbe assumere che si possa affermare la generale validità di un giudizio in quanto, come dimostra l'esperienza, esso vale effettivamente per tutti, e viceversa che dal fatto che ognuno giudica in un certo modo segua che ognuno *debba* giudicare in quel modo – il che invece è una evidente sciocchezza.

Ora nei giudizi estetici riflettenti c'è la difficoltà che essi non sono affatto fondati su concetti e che quindi non possono essere dedotti da un principio determinato, poiché in tal caso sarebbero logici; d'altra parte la rappresentazione soggettiva della finalità non deve in nessun caso essere concetto di un fine. Quando tuttavia il giudizio ha pretesa di necessità può e deve sempre aver luogo il *riferimento* ad un principio a priori; e infatti noi qui discorriamo soltanto di tale pretesa e della sua possibilità, mentre una critica della Ragione si vede indotta da questa stessa pretesa a ricercare il principio, per indeterminato che sia, che le sta a fondamento; e le potrà anche riuscire di ritrovarlo e di riconoscerlo come quello che sta soggettivamente e a priori a fondamento del giudizio – per quanto non possa mai dare un concetto determinato dell'oggetto.

* * *

Analogamente bisogna riconoscere che il giudizio teleologico si fonda su un principio a priori senza il quale esso sarebbe impossibile, anche se in codesti giudizi possiamo trovare il fine della natura soltanto mediante l'esperienza, senza la quale non potremmo neanche affermare la possibilità di cose di questo genere. Il giudizio teleologico infatti, sebbene colleghi alla rappresentazione dell'oggetto un concetto determinato di un fine che esso pone a fondamento della possibilità di certi prodotti della natura (il che non avviene invece nel giudizio estetico) resta sem-

pre tuttavia un mero giudizio riflettente, così come il precedente. Esso non si arroga di affermare che in questa finalità obbiettiva la natura (o un altro ente per suo tramite) agisca in effetti *intenzionalmente* e cioè che in essa o nella sua causa sia il pensiero di un fine a determinare la causalità, ma afferma invece che, secondo questa analogia (rapporto tra cause ed effetti), noi dobbiamo servirci delle leggi meccaniche della natura onde conoscere la possibilità di tali oggetti e formarcene un concetto tale che possa fornire a quegli oggetti un nesso entro una esperienza sistematica.

Un giudizio teleologico mette a raffronto il concetto di un prodotto della natura secondo quel che esso è con quello che *deve essere*. In tal caso si pone a fondamento del giudicare sulla sua possibilità un concetto (di un fine) che precede a priori. Rappresentarsi in tal modo questa possibilità nei prodotti dell'arte è agevole. Ma pensare di un prodotto della natura che esso *debba essere* qualcosa e giudicarlo onde stabilire se esso poi sia effettivamente così, significa già presupporre un principio che non si potrà mai trarre dall'esperienza (la quale insegna soltanto quel che siano le cose).

Noi sperimentiamo immediatamente il fatto che possiamo vedere mediante l'occhio e in tal modo sperimentiamo anche la sua struttura interna ed esterna che contiene le condizioni di questo suo uso possibile e cioè la causalità secondo leggi meccaniche. Ma io posso servirmi di una pietra sia per frantumarvi sopra qualcosa, sia per erigervi sopra una costruzione ecc., e tali effetti possono anche esser riferiti come fini alle loro cause: ma non per questo sono autorizzato a dire che la pietra doveva servire per una costruzione. Soltanto dell'occhio giudico che esso *doveva* servire a vedere, e sebbene la sua forma e la costituzione di tutte le sue parti e la loro unificazione, giudicate secondo leggi meramente meccaniche della natura, si presentino come del tutto casuali alla mia facoltà del Giudizio, pure io penso di riscontrare nella forma e nella costruzione dell'occhio una necessità di costituzione, e precisamente secondo un concetto che precede le cause formative di questo organo, senza il qual concetto la possibilità di questo prodotto della natura sarebbe per me incomprendibile secondo ogni legge meccanica della natura (il che in-

vece non avviene nel caso della pietra). Questo dover essere contiene quindi una necessità che nettamente si distingue da quella fisico-meccanica, secondo la quale una cosa (senza una precedente idea di essa) è possibile secondo le sole leggi delle cause efficienti; questa necessità non si determina mediante leggi meramente fisiche (empiriche), così come non si determina la necessità del giudizio estetico mediante leggi psicologiche, ma richiede invece un proprio principio a priori nella facoltà del Giudizio, in quanto questa è riflettente, dal quale il giudizio teleologico dipende e mediante il quale esso deve essere determinato anche secondo la sua validità e limitazione.

Quindi tutti i giudizi sulla finalità della natura, siano essi estetici o teleologici, dipendono da principi a priori appartenenti in proprio ed in esclusiva alla facoltà del Giudizio, poiché essi sono giudizi meramente riflettenti e non determinanti. Per questo essi rientrano anche nella critica della Ragione pura (nel suo significato più vasto), della quale questi ultimi hanno maggiormente bisogno degli altri, poiché, lasciati a se stessi, invitano la Ragione a saltare a conclusioni che possono perdersi nel soprasensibile, mentre gli altri invece richiedono una faticosa investigazione al solo scopo di evitare che, seguendo il loro principio, si limitino al campo meramente empirico, distruggendo in tal modo ogni loro pretesa ad avere necessità e validità generale.

XI

INTRODUZIONE ENCICLOPEDICA DELLA CRITICA DELLA FACOLTÀ DEL GIUDIZIO NEL SISTEMA DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Ogni introduzione introduce o una dottrina che si ha in animo di esporre oppure introduce la dottrina stessa in un sistema di cui essa è parte. Quella precede la dottrina, questa invece è opportuno che la concluda onde assegnarle, secondo principi, il posto che le compete entro il complesso delle altre dottrine alle quali essa è legata mediante principi comuni. Quella è una introduzione *propedeutica*, questa invece può esser detta introduzione *enciclopedica*.

Le introduzioni propedeutiche sono quelle comuni e preparano il lettore per la dottrina da esporre, adducendo le conoscenze preliminari necessarie da altre dottrine o scienze già esistenti per rendere possibile il passaggio. Quando sono intese a distinguere con cura i principi peculiari della nuova dottrina (*domestica*) da quelli che appartengono ad altre dottrine (*peregrinis*), tali introduzioni servono a delimitare nettamente una scienza dall'altra, una precauzione questa che non si potrà mai raccomandare abbastanza, poiché senza di essa non è da sperare alcuna esattezza, specie nelle scienze filosofiche.

Una introduzione enciclopedica al contrario non pone una dottrina affine e preparatoria per la nuova dottrina, ma presuppone invece l'idea di un sistema che viene completato appunto dalla nuova dottrina. E poiché un tal sistema non è possibile se ci si limita a raccogliere e a riunire il molteplice che s'è trovato sulla via della ricerca, ma è possibile soltanto, attraverso il concetto formale di un intero che contenga a priori il principio di una suddivisione completa, se si è in grado di indicare nella loro completezza le fonti soggettive o oggettive di un certo genere di conoscenze, ben si comprende perché, malgrado la loro utilità, le introduzioni enciclopediche siano però tanto rare.

Poiché quella facoltà il cui peculiare principio stiamo qui ricercando e discutendo (la facoltà del Giudizio) ha un carattere così speciale da non produrre di per sé conoscenza alcuna (né teoretica né pratica), e malgrado il suo principio a priori, pur non fornisce alcuna parte, come dottrina obbiettiva, alla filosofia trascendentale, ma costituisce invece soltanto il tratto d'unione tra le altre due facoltà conoscitive superiori (intelletto e Ragione): mi sarà permesso, nella determinazione dei principi di una tal facoltà che non può fornire una dottrina, ma soltanto una critica, di deviare dall'ordinamento necessario in tutti gli altri casi e di farla precedere da una breve introduzione enciclopedica, introduzione non al sistema delle *scienze* della Ragione pura, bensì soltanto alla *critica* di tutte le facoltà dell'animo determinabili a priori, in quanto costituenti tra loro un sistema nell'animo, e di fondere in tal modo insieme la introduzione propedeutica con quella enciclopedica.

La introduzione della facoltà del Giudizio nel sistema delle pure facoltà conoscitive mediante concetti si fonda completamente sul suo principio trascendentale ad essa peculiare: quello cioè che la natura, nella specificazione delle leggi trascendentali dell'intelletto (principi della sua possibilità come natura in genere), e cioè nella molteplicità delle sue leggi empiriche, procede secondo l'idea di un sistema di suddivisione di queste leggi ad uso della possibilità dell'esperienza come sistema empirico. — Ciò ci fornisce anzitutto il concetto di un conformarsi a leggi obbiettivamente casuale, ma soggettivamente (per la nostra facoltà conoscitiva) necessario, il concetto cioè di una finalità a priori della natura. E sebbene tale principio non determini nulla riguardo alle forme particolari della natura e la finalità di queste ultime debba sempre esser data empiricamente, pure il giudizio su queste forme, come giudizio meramente riflettente e attraverso il riferirsi della finalità soggettiva della rappresentazione data per la facoltà del Giudizio a quel principio a priori della facoltà del Giudizio circa la finalità della natura nel suo empirico conformarsi a leggi in genere, si guadagna un titolo di validità generale e di necessità; e in tal modo si potrà considerare un giudizio estetico riflettente come fondato su un principio a priori (anche se esso non è determinante), e la facoltà del Giu-

dizio in esso avrà un legittimo diritto ad un posto nella critica delle facoltà conoscitive superiori pure.

Ma poiché il concetto di una finalità della natura (come finalità tecnica che nettamente si distingue da quella pratica), se si vuole che sia qualcosa di più che non un mero surrettizio sostituirsi *di quel che noi ne facciamo* a quel che *essa è in effetti*, è un concetto distaccato da ogni filosofia dogmatica (vuoi teoretica, vuoi pratica) che si fonda esclusivamente su quel principio della facoltà del Giudizio, il quale, precedendo le leggi empiriche, rende appunto possibile il loro concordare nell'unità di un sistema di esse, ne consegue che delle due maniere d'uso della facoltà del Giudizio riflettente (quella estetica e quella teleologica), quel giudizio che precede ogni concetto dell'oggetto, e cioè il giudizio estetico riflettente, è il solo ad avere la sua ragione determinante nella facoltà del Giudizio senza contaminazione con un'altra facoltà conoscitiva, mentre invece il giudizio teleologico sul concetto di un fine della natura – anche se tale concetto viene usato nel giudizio stesso soltanto come principio della facoltà del Giudizio riflettente e non di quella determinante – non può aversi se non mediante il connubio della Ragione con concetti empirici. Si può quindi indicare facilmente la possibilità di un giudizio teleologico sopra la natura, senza mettergli a fondamento un principio particolare della facoltà del Giudizio; questa infatti segue soltanto il principio della Ragione. Invece la possibilità di un giudizio estetico di mera riflessione, eppur fondato su un principio a priori, vale a dire di un giudizio di gusto – quando si può dimostrare che esso ha effettivamente un legittimo titolo di validità generale – richiede sempre una critica della facoltà del Giudizio, come facoltà di principi trascendentali propri (come l'intelletto e la Ragione), ed anzi soltanto in tal modo si qualifica [a] far parte del sistema delle facoltà conoscitive pure; e la ragione di questo è che il giudizio estetico, senza presupporre un concetto del suo oggetto gli attribuisce tuttavia – e con validità generale – una finalità, il cui principio deve trovarsi nella facoltà del Giudizio stessa; mentre invece il giudizio teleologico presuppone un concetto dell'oggetto che la Ragione fa dipendere dal principio del nesso finale; soltanto che tale concetto di un fine della natura

viene adoperato dalla facoltà del Giudizio solo nel giudizio riflettente e non in quello determinante.

È quindi soltanto nel gusto, e precisamente in ciò che riguarda le cose della natura, che la facoltà del Giudizio si manifesta come una facoltà avente un suo proprio principio, procurandosi in tal modo un titolo legittimo ad occupare un posto entro la critica generale delle facoltà conoscitive superiori, titolo di cui forse non la si riteneva capace. Ma una volta che sia data la idoneità della facoltà del Giudizio a darsi a priori dei principi, si rende anche necessario determinare i limiti di tale idoneità, e per ottenere tale completezza di critica si richiede che la sua capacità estetica venga riconosciuta come contenuta in una sola facoltà insieme a quella teleologica e come fondate ambedue sullo stesso principio, poiché anche il giudizio teleologico sopra le cose della natura fa parte, così come quello estetico, della facoltà del Giudizio riflettente (non di quella determinante).

Ma la critica del gusto che generalmente viene usata soltanto per migliorare o rafforzare il gusto stesso, se trattata con intendimenti trascendentali, viene ad aprire, colmando un vuoto nel sistema delle nostre facoltà conoscitive, un panorama notevole e, a quanto a me sembra, assai promettente di un sistema completo di tutte le forze dell'animo, in quanto esse nella loro determinazione non vengono riferite soltanto al sensibile ma anche all'ultrasensibile, pur senza però spostare in alcun modo i limiti che una critica intransigente ha posto a tale uso ultrasensibile di esse. Forse potrà essere utile al lettore per poter meglio seguire il nesso delle argomentazioni seguenti che io dia fin d'ora un abbozzo di questo rapporto sistematico, il quale tuttavia, come del resto l'intero paragrafo, dovrebbe in realtà trovar posto alla fine della trattazione.

Le facoltà dell'animo si possono infatti ricondurre tutte alle tre seguenti:

Facoltà conoscitiva

Senso di piacere e dispiacere

Facoltà di appetire

All'esercizio di tutte sta però sempre a fondamento la facoltà conoscitiva, sebbene non sempre la conoscenza (poiché una rap-

presentazione che fa parte della facoltà conoscitiva può anche essere intuizione, pura od empirica che sia, senza concetti). Quindi, quando si parla della facoltà conoscitiva secondo principi, accanto alle facoltà dell'animo in genere vengono a porsi le seguenti facoltà superiori:

<i>Facoltà conoscitiva</i>	– <i>Intelletto</i>
<i>Senso di piacere e dispiacere</i>	– <i>Facoltà del Giudizio</i>
<i>Facoltà di appetire</i>	– <i>Ragione</i>

Si trova che l'intelletto contiene principi propri a priori per la facoltà conoscitiva, la facoltà del Giudizio soltanto per il senso di piacere e dispiacere e la Ragione soltanto per la facoltà di appetire. Questi principi formali fondano una necessità che è in parte obbiettiva, in parte soggettiva e che però in parte, essendo soggettiva, ha al contempo validità obbiettiva, determinando essi, attraverso le facoltà superiori che stanno loro accanto, le forze d'animo ad esse corrispondenti:

<i>Facoltà conoscitiva</i>	– <i>Intelletto</i>	– <i>Conformità a leggi</i>
<i>Senso di piac. e disp.</i>	– <i>Facoltà del Giudizio</i>	– <i>Finalità</i>
<i>Facoltà di appetire</i>	– <i>Ragione</i>	– <i>Finalità che è anche legge (Obbligatorietà)</i>

Infine ai suddetti principi a priori della possibilità delle forme si vengono ad aggiungere ancora queste come prodotti di essi:

<i>Facoltà dell'animo</i>	<i>Facoltà conoscitive superiori</i>	<i>Principi a priori</i>	<i>Prodotti</i>
Facoltà conoscitiva	Intelletto	Conformità a leggi	Natura
Senso di piacere e dispiacere	Facoltà del Giudizio	Finalità	Arte
Facoltà di appetire	Ragione	Finalità che è anche legge (Obbligatorietà)	Costumi

La *natura* quindi fonda il suo *conformarsi a leggi sui principi a priori dell'intelletto* come *facoltà conoscitiva*; l'*arte* nella sua *finalità a priori* si conforma alla *facoltà del Giudizio*, riferendosi al senso di piacere e dispiacere; i *costumi* infine (come

prodotti della libertà) si orientano sull'idea di una forma della *finalità* tale da qualificarsi a legge generale, come ragione determinante della *Ragione* nei riguardi della *facoltà di appetire*. I giudizi che nascono in tal modo dai principi a priori che sono peculiari ad ognuna delle facoltà fondamentali dell'animo, sono giudizi *teoretici, estetici e pratici*.

In tal modo si scopre un sistema delle forze dell'animo nel loro rapporto con la natura e la libertà, di cui ognuna ha i suoi propri principi a priori *determinanti* e che perciò costituiscono le due parti della filosofia (quella teoretica e quella pratica) come un solo sistema dottrinale, e si scopre al contempo un passaggio che avviene per mezzo della facoltà del Giudizio, la quale mediante un suo proprio principio collega le due parti, passaggio che si effettua dal sostrato *sensibile* della prima a quello *intelligibile* della seconda filosofia, e attraverso la critica di una facoltà (la facoltà del Giudizio) che serve soltanto [a] fare tale collegamento e perciò non può dare conoscenza alcuna, né contribuire in alcun modo alla dottrina; i giudizi di tale facoltà, sotto la denominazione di *estetici* (i cui principi sono cioè meramente soggettivi) si distinguono da tutti quelli sotto la denominazione di *logici*, i cui principi debbono invece essere obbiettivi (siano essi teoretici o pratici), e hanno un carattere così speciale da riferire le intuizioni sensibili ad una idea della natura, il cui conformarsi a leggi non può essere inteso senza un rapporto di esse con un sostrato soprasensibile – il che sarà dimostrato nel corpo della trattazione stessa.

Noi non chiameremo *estetica* (per così dire dottrina dei sensi) la critica di questa facoltà per quanto riguarda il primo genere di giudizi, ma la diremo invece *critica della facoltà del Giudizio estetica*, poiché quell'altro termine ha un significato troppo vasto, in quanto potrebbe anche indicare la sensibilità dell'*intuizione*, la quale invece fa parte della conoscenza teoretica e fornisce il materiale per i giudizi logici (obbiettivi); per questa stessa ragione abbiamo già altrove limitato il termine di estetica esclusivamente al predicato che nei giudizi di conoscenza fa parte della intuizione. Dicendo invece estetica una facoltà del giudizio, per la ragione che essa non riferisce a concetti la rappresentazione di un oggetto e non riferisce quindi il giudizio alla

conoscenza (non essendo dunque determinante, ma meramente riflettente) non daremo certamente luogo ad equivoci; infatti per la facoltà del Giudizio logica le intuizioni, anche se sensibili (estetiche), debbono essere elevate prima a concetti, per poter servire alla conoscenza dell'oggetto, il che invece non avviene nella facoltà del Giudizio estetico.

SUDDIVISIONE DELLA CRITICA DELLA FACOLTÀ DEL GIUDIZIO

La suddivisione di una mole di conoscenze di un certo genere per poterla rappresentare come sistema ha la sua grande importanza, ma anche la sua non sempre giustamente apprezzata difficoltà. Se si considerano già date in partenza tutte le parti di questo possibile intero, la suddivisione avviene in maniera *meccanica* sulla base di un mero raffronto, e tale intero diventa un *aggregato* (come ad esempio succede in una città dove in mancanza di un regolamento di polizia, l'area fabbricabile viene assegnata a chiunque ne fa richiesta secondo le proprie intenzioni). Ma quando si può e si deve presupporre l'idea di un intero prima della determinazione delle parti e secondo un certo principio, la suddivisione deve avvenire in maniera *scientifica*, e soltanto in questo modo l'intero diventa un sistema. Tale esigenza sopravviene ogniqualvolta si parli di una mole di conoscenze a priori (le quali cioè si fondano con i loro principi su una particolare facoltà legislatrice del soggetto), poiché in tal caso i limiti dell'uso di queste leggi, e quindi anche il numero e il rapporto delle parti con l'intero di conoscenza, sono determinati a priori dalla peculiare costituzione di quella facoltà. Ma non si può fare una suddivisione fondata senza al contempo *creare* lo intero stesso e senza esporne prima, e completamente, sempre però seguendo le regole della *critica*, tutte le sue parti, mentre la susseguente sistemazione formale della *dottrina* (ammesso che per il suo stesso carattere la facoltà conoscitiva in questione possa ammetterne una) non richiede altro che la applicazione *completa* al particolare, unita alla eleganza della *precisione*.

Per suddividere una critica della facoltà del Giudizio (una facoltà che cioè, pur essendo fondata su principi a priori, non può però mai dare materia ad una dottrina), occorre mettere a fondamento la distinzione che soltanto la facoltà del Giudizio ri-

flettente, e non quella determinante, ha principi a priori propri; che inoltre quella determinante procede in via meramente *schematica*, seguendo le leggi di un'altra facoltà (dell'intelletto)*, mentre soltanto quella riflettente procede *tecnicamente* (secondo leggi proprie); tale procedimento si fonda su un principio di tecnica della natura e cioè sul concetto di una finalità che si presuppone a priori in essa natura; tale finalità pur essendo presupposta necessariamente, secondo il principio della facoltà del Giudizio riflettente, in senso meramente soggettivo, vale a dire soltanto in riferimento alla facoltà stessa, contiene però anche il concetto di una *possibile* finalità obbiettiva, vale a dire del conformarsi a leggi delle cose di natura come fini della natura.

Una finalità giudicata in senso meramente soggettivo e che quindi non si fonda né può fondarsi in quanto viene appunto giudicata in senso meramente soggettivo, su un concetto, è il riferimento al senso di piacere o dispiacere, e il giudizio su di esso è *estetico* (il solo modo questo di giudicare esteticamente). Ma poiché quando tale sentimento si accompagna soltanto alla rappresentazione sensibile dell'oggetto e cioè alla sensazione di esso, il giudizio estetico è empirico e pur richiedendo una particolare ricettività, non richiede però una particolare facoltà del Giudizio, e poiché inoltre, quand'anche questa fosse supposta come determinante, dovrebbe starle a fondamento un concetto del fine e quindi la finalità, essendo obbiettiva, dovrebbe essere giudicata non esteticamente, ma logicamente; si dovrà perciò entro la facoltà del Giudizio estetica come facoltà particolare, considerare necessariamente soltanto la *facoltà del Giudizio riflettente* come unita e connessa secondo un principio a priori con il senso di piacere (il quale si identifica con la rappresentazione della *finalità soggettiva*) e non già con la sensazione in una rappresentazione empirica dell'oggetto e neanche con il concetto di esso, e quindi soltanto come riflessione e sua forma** (l'attività peculiare della facoltà del Giudizio) mediante la quale essa tende dalle intuizioni empiriche ai concetti in genere. Quindi l'*estetica* della

* Le parentesi sono state aggiunte dal curatore. Nel dattiloscritto di Hohenemser non compaiono (Ndc).

** Ossia forma della riflessione (Ndc).

facoltà del Giudizio riflettente occuperà una parte della critica di tale facoltà, mentre la *logica* della medesima, sotto la denominazione di *teleologia*, ne costituisce la seconda parte. In ambedue la natura stessa sarà considerata tecnica, vale a dire finale nei suoi prodotti, una volta in senso soggettivo, in riferimento al solo modo di rappresentazione del soggetto, e nel secondo caso sarà considerata obbiettivamente finale in riferimento alla possibilità dell'oggetto stesso. Vedremo poi in seguito che la finalità della forma nel fenomeno è la *bellezza*, mentre la facoltà di giudicarla è il *gusto*. Da ciò sembrerebbe conseguire che la suddivisione della critica della facoltà del Giudizio in una parte estetica ed una teleologica debba contenere soltanto la *dottrina del gusto* e la *dottrina fisica dei fini* (quella del giudicare sulle cose del mondo come fini dalla natura).

Ogni *finalità*, sia essa soggettiva od obbiettiva, si può tuttavia distinguere in *interiore* e *relativa*, dove la prima è fondata sulla rappresentazione dell'oggetto in sé, mentre la seconda si fonda soltanto sull'*uso* casuale di essa. Quindi la forma di un oggetto può essere percepita *in primo luogo* come finale per sé ad uso della facoltà del Giudizio riflettente, e cioè nella mera intuizione senza concetti, e in tal caso la finalità soggettiva viene attribuita alla cosa e alla natura stessa; *in secondo luogo* l'oggetto quando è percepito può non avere la minima finalità per la riflessione ai fini della determinazione della sua forma in sé, eppure la rappresentazione di esso, applicata ad una finalità che si trova nel soggetto a priori, onde produrre un sentimento di essa (quello ad esempio della determinazione soprasensibile delle forze dell'animo del soggetto), può fondare un giudizio estetico che pur riferendosi anch'esso ad un principio a priori (per quanto soltanto soggettivo), non si riferisce però, come l'altro, ad una *finalità della natura* nei riguardi del soggetto, ma soltanto al possibile *uso* finale di certe intuizioni sensibili secondo la loro forma e per mezzo della facoltà del Giudizio meramente riflettente. Se dunque il primo giudizio attribuisce *bellezza* agli oggetti della natura e il secondo *sublimità* ed ambedue soltanto mediante giudizi estetici (riflettenti), senza concetti dell'oggetto e soltanto nei riguardi della finalità soggettiva, non si dovrebbe però, ciò malgrado, presupporre per il secondo giudizio una tecnica partico-

lare della natura, poiché in esso quel che conta è soltanto l'uso casuale della rappresentazione non ai fini della conoscenza dell'oggetto, ma di un altro sentimento, e precisamente quello della finalità interiore nella costituzione delle forze dell'animo. Pur tuttavia il giudizio circa il sublime nella natura non si potrebbe escludere dalla suddivisione della estetica della facoltà del Giudizio riflettente, dato che anch'esso esprime una finalità soggettiva che non si fonda su un concetto dell'oggetto.

Lo stesso avviene per la finalità obbiettiva della natura, vale a dire per la possibilità delle cose come fini della natura, il giudizio sulle quali viene dato soltanto secondo i concetti di esse e cioè non in maniera estetica (in riferimento al senso di piacere o dispiacere), ma in forma logica e si chiama teleologico. La finalità obbiettiva vien posta a fondamento della possibilità interiore dell'oggetto o della possibilità relativa delle sue conseguenze esteriori. Nel primo caso il giudizio teleologico considera la *perfezione* di una cosa secondo un fine che sta nella cosa stessa (poiché il molteplice in essa si comporta vicendevolmente come fine e come mezzo), nel secondo caso il giudizio teleologico su un oggetto della natura riguarda soltanto la sua *utilità* e cioè il suo coincidere con un fine che sta in altre cose.

Perciò la critica della facoltà del Giudizio estetica contiene in un primo luogo la critica del *gusto* (facoltà giudicatrice del bello) e in secondo luogo la critica del *sentimento spirituale*; in tal modo infatti chiamo provvisoriamente la facoltà di rappresentare il sublime negli oggetti. – Dato che la facoltà del Giudizio teleologica riferisce all'oggetto la sua rappresentazione di finalità non mediante sentimenti ma mediante concetti, non sono necessarie denominazioni speciali per distinguere le facoltà in essa contenute, sia interiori sia relative (ma in ambo i casi di finalità obbiettiva); e infatti essa riferisce sempre la sua riflessione alla Ragione (e non al sentimento).

Occorre ancora osservare che è la tecnica della natura, e non già quella della causalità delle forze di rappresentazione dell'uomo, che si chiama *arte* (nel significato proprio del termine), nel riguardi della quale andiamo qui investigando la finalità come concetto regolativo della facoltà del Giudizio, mentre invece non stiamo ricercando il principio della bellezza dell'arte o di una

perfezione dell'arte, anche se, quando si considera tecnica (o plastica) la natura, per una analogia con la quale si deve rappresentare la sua causalità insieme a quella dell'arte, la si può dire tecnica, e cioè per così dire artistica, nel suo procedere. Infatti quel che ci interessa è soltanto il principio della facoltà del Giudizio riflettente e non di quella determinante (la quale sta a fondamento di tutte le opere d'arte dell'uomo), nella quale quindi la finalità dovrà considerarsi come *non-intenzionale*, pertinente cioè soltanto alla natura. Il giudizio sulla bellezza dell'arte sarà considerato più tardi come semplice conseguenza degli stessi principi che regolano il giudizio circa la bellezza della natura.

La critica della facoltà del Giudizio riflettente nei riguardi della natura conterà quindi di due parti: la critica della *facoltà giudicativa estetica* e di quella *teleologica* delle cose di natura.

La prima parte conterrà due libri, di cui il primo tratterà la critica del *gusto* o del giudizio sul *Bello*, e il secondo la critica del *sentimento spirituale* (nella mera riflessione su un oggetto) o del giudizio sul *sublime*.

La seconda parte contiene egualmente due libri, di cui il primo assegnerà i principi al giudizio sulle cose come fini della natura nei riguardi della loro possibilità *interiore*, e il secondo il giudizio sulla loro finalità relativa.

Ciascuno di questi libri conterrà in due capitoli una *analitica* ed una *dialettica* della facoltà giudicativa.

Nella analitica si cercherà di dare, in altrettanti paragrafi, prima la *esposizione* e poi la *deduzione* del concetto di una finalità della natura.

MASSIMILIANO BISCUSO - HANSMICHAEL HOHENEGGER

ROLF HOHENEMSER E LA PRIMA INTRODUZIONE ALLA CRITICA DEL GIUDIZIO*

Rolf Hohenemser and the First Introduction to the Critique of Judgment – We present here the first translation of Kant's *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, which Rolf Hohenemser prepared as requisite for his master's degree at Sapienza-University of Rome (1950). The first part of our presentation includes the translator's most relevant biographical features as well as a reconstruction of the milieu in which he received his education. In the second part we attempt a critical assessment of this translation and briefly mention the influence this text had on Luigi Scaravelli's groundbreaking interpretation of Kant's third Critique. Some final considerations are devoted to the introductory essay on the *Erste Einleitung* and the genesis of the text of the third Critique, which Hohenemser used as a preface to his translation.

Keywords: Kant, Hohenemser, Scaravelli, *Critique of Judgment*

1. Profilo di Rolf Hohenemser

1.1. Nella Introduzione agli *Scritti precritici* di Immanuel Kant, apparsi nel 1953, Rosario Assunto¹ presentava il volume come

* Il primo paragrafo è opera di Massimiliano Biscuso, il secondo di Hans-michael Hohenegger.

¹ Nato a Caltanissetta il 28 marzo 1915, Rosario Assunto fu allievo a Roma di Pantaleo Carabellese. Insegnò Estetica a Urbino dal 1956 e Storia della filosofia italiana alla facoltà di Magistero di Roma dal 1981. Tra le sue numerose pubblicazioni si segnalano: *Forma e destino* (1957), *L'integrazione estetica* (1959), *La critica d'arte nel pensiero medioevale* (1962), *Stagioni e ragioni nell'estetica del Settecento* (1967), *Il paesaggio e l'estetica* (1973), *Filosofia del giardino e filosofia nel giardino. Saggi di teoria e storia dell'estetica* (1981), *La città di Anfione e la città di Prometeo* (1983), *Ontologia e teleologia del giardino* (1988). A Kant ha dedicato alcuni saggi e ha curato, oltre agli *Scritti precritici*,

una nuova edizione degli *Scritti minori*, curata dal maestro Pantaleo Carabellese trent'anni prima² e ormai da gran tempo esaurita. Era stato lo stesso Carabellese, nel 1947, a voler pubblicare una nuova raccolta degli scritti minori kantiani, da concepirsi ora in due volumi. Ma il progetto non fu portato a termine.

I lavori della nuova raccolta erano difatti avviati quando, nel settembre 1948, il Carabellese venne repentinamente a mancare, ancora nel suo pieno vigore di produttività e di pensiero: e toccò agli scolari che egli aveva chiamati a coadiuvarlo, a Rolf Hohenemser ed a me, condurre a termine da soli, per tener fede all'impegno che con lui avevamo contratto, una impresa per sé non agevole, e che la mancanza di una direzione e di una guida come quella che avevamo perduta (il Carabellese si era riservata la revisione definitiva delle traduzioni, da lui affidate allo Hohenemser, tranne le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, e la redazione delle pagine prefatorie) avevano reso ancora più ardua³.

A differenza dell'edizione del 1923, gli *Scritti precritici* comprendevano diversi testi non inclusi negli *Scritti minori*, ma escludevano la *Dissertatio* del 1770, che avrebbe dovuto invece essere ripubblicata in «secondo volume da dedicarsi agli scritti minori del periodo critico»⁴. E dopo aver elencato gli scritti che avrebbero dovuto essere compresi nel secondo volume, aggiungeva in nota:

Alla preparazione di tale secondo volume accudisce il dottor Rolf Hohenemser, che agli scritti in esso compresi, e specialmente alla prima introduzione alla Critica del Giudizio ha dedicato alcuni anni di attente ricerche e di assidua meditazione⁵.

i *Prolegomeni* (1967), *La fondazione della metafisica dei costumi* (1970) e l'antologia *L'estetica di Immanuel Kant* (1971). Scomparve a Roma il 24 gennaio 1994.

² I. KANT, *Scritti minori*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari, "Classici della filosofia moderna", 1923.

³ I. KANT, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova edizione riveduta e accresciuta a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Bari, "Classici della filosofia moderna", 1953, pp. XII-XIII.

⁴ Ivi, p. XI.

⁵ Ivi, p. XII n. Ancora all'inizio del 1955 se ne ritiene imminente la pub-

Nella successiva edizione del 1982 la nota della Introduzione del 1953 non solo veniva conservata, ma continuava dando informazioni successive a quella data:

Per complesse e varie vicende (tra cui la scomparsa, in giovane età, del dottor Hohenemser) la preparazione di quel secondo volume non venne portata a compimento. La *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, a cura di L. Anceschi, trad. e note di P. Mangano, è stata edita nella «Piccola biblioteca filosofica Laterza», Bari 1969. Altra traduzione, a cura di E. Migliorini, Il Fiorino, Firenze 1968⁶.

Lasciamo da parte l'incongruità tra le prime righe, che conservavano un annuncio ormai anacronistico, e la successiva aggiunta; lasciamo da parte pure l'ineleganza di porre tra le «complesse e varie vicende», che avrebbero impedito la realizzazione del secondo volume degli scritti kantiani minori, «la scomparsa, in giovane età» dello studioso al quale Carabellese aveva affidato la cura della traduzione – quasi che la morte prematura di Hohenemser fosse un ulteriore incidente tra gli altri occorsi a ostacolare l'impresa, degno appena di una menzione tra parentesi. Una ben più grave incongruità emerge dal confronto con la Prefazione all'edizione 1982, nella quale Assunto ritorna sulla risoluzione di Carabellese di escludere la *Dissertatio* dal primo volume e giustifica la propria decisione di reincluderla in quello che ormai, e da gran tempo, era rimasto l'unico volume di scritti minori, gli *Scritti precritici*, appunto:

Carabellese considerava [la Dissertazione del 1770] preparatoria del silenzioso decennale travaglio speculativo al termine del quale do-

blicazione: «Tale traduzione, insieme con quella di altri scritti kantiani, verrà prossimamente pubblicata presso l'editore Laterza» (L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1954 [ma 1955], p. v; poi ripubblicato col titolo *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in *Opere*, a cura di M. Corsi, II. *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 339.

⁶ I. KANT, *Scritti precritici*, nuova edizione ampliata da A. Pupi, con una nuova prefazione di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari, «Biblioteca Universale Laterza», 1982, p. xxx n.

veva vedere la luce, nel 1781, la prima edizione della *Critica della Ragion Pura* – e per questa ragione l’aveva egli inserita nel programma di un secondo volume di scritti minori affidato esclusivamente alle cure del suo più giovane allievo Rolf Hohenemser, tedesco di nascita ma romano per educazione e per studi, che doveva di lì a poco passare dalla filosofia all’arte drammatica; nella quale, sotto il nome di Rolf Tasna, riscosse un qualche successo, cinematografico e televisivo, nei non molti anni che gli restarono da vivere⁷.

Non, dunque, la morte prematura di Rolf Hohenemser, bensì il suo abbandono degli studi filosofici a vantaggio dell’arte drammatica, impedì la realizzazione del progettato secondo volume kantiano. Rolf Tasna non si sentiva più legato a un impegno che Rolf Hohenemser aveva assunto e che, probabilmente, riteneva di aver assolto con la pubblicazione del primo volume.

E, tuttavia, non è questa l’unica e più grave inesattezza. Infatti, Hohenemser/Tasna non morì affatto in giovane età, ma nel 1997, a Bologna, proprio nel giorno del suo settantasettesimo compleanno⁸. Chi scomparve, dopo la pubblicazione degli *Scritti precritici*, fu Rolf Hohenemser, lo studioso di Kant; chi sopravviverà, e a lungo, sarà Rolf Tasna, l’attore (radiofonico, cinematografico e televisivo) e il doppiatore.

1.2. Rudolf Ernst (Rolf) Hohenemser era nato a Braunschweig, nella Bassa Sassonia, l’11 dicembre 1920, da Ernst e Helly Steglich. La famiglia Hohenemser era una famiglia di colti intellettuali ebrei tedeschi, con interessi filosofici, letterari e antichistici.

Il padre, Ernst Hohenemser (1.1.1870-19.2.1940)⁹ si era laureato in filosofia, a Heidelberg, nel 1899 con una tesi sulle piccole percezioni in Leibniz¹⁰; aveva poi pubblicato un volumetto di aforismi, che ebbe un qualche successo e tre diverse edizioni,

⁷ Ivi, p. v.

⁸ *Rolf Tasna*, in “Wikipedia” (accesso il 17.4.2014).

⁹ Le notizie su Ernst Hohenemser in “Wikipedia”, voce in nederlandese (accesso il 18.4.2014) e sul sito www.hohenemsgenealogie.at (accesso il 18.4.2014).

¹⁰ E. HOHENEMSER, *Die Lehre von den kleinen Vorstellungen bei Leibniz*, F.W. Rochow, Heidelberg 1899.

sempre più ricche¹¹, prima di trasferirsi con la famiglia a Roma, presumibilmente all'inizio degli anni Venti¹². Nella “Collana di ricordi stranieri a Roma”, diretta da Emilio Bodrero, uscì una sua ricostruzione storica della presenza della cultura tedesca nella capitale dal Medioevo alla fine dell'Ottocento¹³. Fu traduttore di Catullo e di Ovidio¹⁴, ma anche di guide artistiche ed archeologiche¹⁵. La madre, Helly Steglich, di cui si conosce la data di nascita (11.5.1892) ma non di morte, era ugualmente una donna colta: laureata, anche lei fu traduttrice dall'italiano al tedesco, segnalandosi soprattutto per la versione di *Cristo si è fermato a Eboli*¹⁶.

¹¹ Id., *Aphorismen, als Manuskript gedruckt. Selbstverlag 12. Juli*, W. Masur, Mannheim 1907, 113 pp.; *Aphorismen*, s.i.e., Rom 1913, 200 pp.; *Aphorismen*, W.C.F. Hirth, München 1918, 327 pp.

¹² Nel Fondo Bodrero, depositato presso la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, si conserva la copia degli *Aphorismen* del 1918, con dedica autografa: «Ad Emilio Bodrero | con antica amicizia | Ernst Hohenemser | Roma aprile 1923» (FB.F. 1337), che testimonia la presenza di Ernst Hohenemser nella capitale a quella data.

¹³ Id., *Memorie tedesche a Roma*, a cura della Confederazione nazionale fascista professionisti e artisti, Tipografica editrice di Roma, Roma XII [1933-34] (*Deutsche Erinnerungen in Rom*, Rispoli, Napoli 1938).

¹⁴ Q. Valerius Catullus, deutsch von E. Hohenemser, Officina Serpentis, Berlin 1920; *Des Publius Ovidius Naso Lehrbuch der Liebe*, deutsch von E. Hohenemser, Paul Cassirer, Berlin 1921.

¹⁵ A. MORASSI, *La Regia Pinacoteca di Brera, Die königliche Gemaelde-sammlung [Gemäldesammlung HH] der Brera*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1936; A. MAIURI, *Capri: Mythos und Wirklichkeit*, Rispoli, Napoli 1938; Id., *Die Altertümer der phlegräischen Felder: vom Grab des Vergil bis zur Höhle von Cumae*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1938; G. MORETTI, *Die Ara pacis Augustae*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1938. Si ricorda anche la traduzione di Giuseppe TASSINARI, *Faschistische Wirtschaftslehre*, Laboremus, Roma 1937.

¹⁶ La data di nascita di Helly Steglich in www.hohenemsgenealogie.at (accesso il 18.4.2014), in cui però il cognome non è riportato correttamente. Oltre alla traduzione di Carlo LEVI, *Christus kam nur bis Eboli*, Europa Verlag, Zürich-Wien-New York 1947 (*Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1945), si ricordano: Angelo PICCIOLI, *Die magische Pforte der Sahara*, Broschek & Co., Hamburg 1941 (*La porta magica del Sahara: itinerario Tripoli Gadamès, Apollon*, Roma 1934); Salvatore AURIGEMMA, *Die Hadriansvilla bei Tivoli*, Tip. A. Chicca, Tivoli 1955; Id., *Die Diocletiansthermen und das Museo nazionale romano*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1960.

Gli Hohenemser vivevano a Roma, in via Zanardelli 1, vicino piazza Navona. Il giovane Rolf frequentò il Liceo Classico “Visconti” e conseguì il diploma nella sessione estiva dell’anno scolastico 1938-39, con una media quasi discreta. Nell’autunno del 1939 si iscrisse alla facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università “La Sapienza”¹⁷. Gli studi universitari all’inizio dovettero essere quasi regolari, perché sostenne dodici dei diciannove esami prescritti nei primi quattro anni; in seguito il ritmo degli esami si diradò notevolmente – prima per le presumibili difficoltà che la guerra in Italia e l’occupazione tedesca di Roma provocarono, poi, forse, a causa dei nuovi interessi per le arti della recitazione che dovevano essere sopraggiunti –: due nel 1945, tra cui la biennialità di Filosofia teoretica, nessuno nel 1946 e due biennialità di Filosofia morale e di Storia della filosofia nel 1947.

Il rapporto con Pantaleo Carabellese, ordinario di Storia della filosofia e, dopo la morte di Giovanni Gentile, incaricato anche dell’insegnamento di Filosofia teoretica, dovette stringersi proprio in occasione degli ultimi esami: nel novembre 1945 Hohenemser sostenne, come si è appena detto, Filosofia teoretica e due anni dopo Storia della filosofia. Passarono, tuttavia, ben tre anni tra la data dell’ultimo esame e la discussione della tesi di laurea, *La genesi della Critica del Giudizio di Kant e la Prima introduzione*, avvenuta il 29 novembre 1950, relatore Carlo Antoni, buon conoscitore della *Critica del Giudizio* e amico intimo di Luigi Scaravelli, che nell’ateneo romano insegnò Filosofia teoretica nei due anni successivi alla morte di Carabellese, avvenuta nel settembre del 1948¹⁸. Poco sappiamo dei tre anni che precedettero la laurea: possiamo immaginare che il lavoro del non più giovanissimo studente, un lavoro già di per sé assai impegnativo, dovette probabilmente subire un rallentamento sia a causa del-

¹⁷ Era la matricola 10043. Tutte le informazioni sulla vita liceale e universitaria di Rolf Hohenemser sono tratte dai documenti conservati presso l’Archivio Storico dell’Università “La Sapienza” di Roma, f. “Hohenemser Rolf”.

¹⁸ Di Carlo ANTONI si legga *La dottrina dell’Aufklärung di Kant*, in *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1942, pp. 181-224. Cfr. anche *infra*, § 2.1. e nota 39.

l'opera di traduzione per il volume laterziano, sia, soprattutto, per la scomparsa di Carabellese.

La tesi fu molto apprezzata dalla commissione, che decise di assegnare a Hohenemser non solo il massimo dei voti ma anche la lode, nonostante la media dei risultati degli esami non fosse molto alta.

Oltre le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, della cui versione Assunto esplicitamente attribuisce la paternità a Carabellese, gli altri scritti aggiunti nell'edizione laterziana del 1953 furono dunque la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, il *Saggio di talune considerazioni sull'ottimismo*, il *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* e, infine, l'*Indagine sulla distinzione della teologia naturale dalla morale*. Ora, però, una volta Assunto parla di traduzioni «affidate allo Hohenemser», un'altra di un lavoro comune («ci toccò di condurre a termine da soli...»)¹⁹, per cui non è agevole distinguere il contributo che ciascuno dei due giovani studiosi diede. È possibile tuttavia ipotizzare che la parte più rilevante del lavoro di traduzione sia stata svolta proprio dal giovane studioso italo-tedesco.

Invece, la traduzione della *Prima introduzione alla "Critica del Giudizio"*, che doveva comparire nel secondo volume degli scritti minori, non fu mai pubblicata.

1.3. Quando, nel 1953, uscì il volume kantiano degli *Scritti precritici*, Hohenemser aveva già iniziato, con lo pseudonimo di Rolf Tasna, la sua carriera di attore

grazie all'incontro con Alessandro Blasetti, che lo convince a sostenere un ruolo piuttosto importante, quello del ministro Marcello Beaucourt, nell'edizione cinematografica di un'opera teatrale piuttosto importante, *La fiammata* (1952), dal dramma di Henri Kistermaekers, un film fastoso, elegante, un po' convenzionale, che risente dell'impianto teatrale, nel quale il giovane debuttante fa la sua decorosa figura, anche se appare un po' troppo freddo e distaccato²⁰.

¹⁹ KANT, *Scritti precritici* (1953), cit., p. XIII.

²⁰ E. LANCIA, F. MELELLI, s.v. *Tasna Rolf*, in *Dizionario del cinema italiano*, 4. *Attori stranieri del nostro cinema*, Gremese, Roma 2006, p. 191.

Prima di approdare al cinema, Tasna aveva cominciato a lavorare al Terzo Programma della RAI: qui si distinse come attore nella prosa radiofonica, dotato com'era di una voce «particolare, calda e suadente»²¹. La sua attività è attestata fin dal 1951, quando partecipò a *Il cavaliere di Seingalt*, da Giacomo Casanova (28 ottobre 1951)²². Tra l'altro, recitò in *Hary Janos* di Zoltan Kodali (21 maggio 1955)²³; fu Selim Bassa nell'opera di Mozart *Die Entführung aus dem Serail*, diretta da Peter Maag e registrata per la radio il 10 settembre 1958 a Bolzano²⁴; interpretò Samiel in *Der Freischütz* di Weber, diretto da Wolfgang Sawalisch il 27 gennaio 1973²⁵.

Oltre che alla radio, fu anche molto presente nella prosa televisiva della RAI, sia nelle commedie che negli sceneggiati: ad es. *Boris Godunov*, da Aleksandr Puškin (10 maggio 1957)²⁶; *I Giacobini* di Federico Zardi, andato in onda alla radio nel 1960 e due anni dopo in televisione, dove fu la voce dello storico²⁷; *Il complotto di luglio*, di Vittorio Cottafavi (1967). «A tale proposito è da ricordare, alla fine degli anni sessanta, la sua partecipazione quale narratore nella serie *Processi a porte aperte*»²⁸. Lavorò anche come voce narrante nei documentari televisivi.

La carriera di attore cinematografico non fu molto brillante: nonostante fosse un «[a]ttore colto, raffinato, fascinoso», dotato di «gran senso di professionalità», partecipò solo come comprimario a diciassette film, tra il 1952 e il 1975. Tra questi ricordiamo, dopo il già menzionato *La fiammata* di Alessandro Blasetti, *I sequestrati di Altona* di Vittorio De Sica (1962), *Il sor-*

²¹ *Ibidem.*

²² *Rolf Tasna*, cit.

²³ Cfr. www.radio.rai.it/radio3/radio3_suite/view.cfm?Q_EV_ID=169745&Q_PROG_ID=68 (accesso 19.4.2014)

²⁴ Cfr. www.radio.rai.it/radio3/radio3_suite/view.cfm?Q_EV_ID=226446&Q_PROG_ID=68 (accesso 19.4.2014).

²⁵ Cfr. www.radio.rai.it/radio3/radio3_suite/view.cfm?Q_EV_ID=150488&Q_PROG_ID=68 (accesso 19.4.2014).

²⁶ A.M. RIPELLINO, *Boris Godunov*, in "Radiocorriere", 1957, 18, p. 3.

²⁷ Cfr. radiolawendel.blogspot.it/2012/03/i-giacobini-dopo-la-versione-tv.html (accesso 19.4.2014).

²⁸ *Rolf Tasna*, cit.

riso del grande tentatore di Damiano Damiani (1973), *Attenti al buffone* di Alberto Bevilacqua (1975). La sua prova più significativa è ritenuta quella del «geloso e perfido Hagen», nel cui personaggio Tasna «mostra di trovarsi a suo agio»²⁹, in *Sigfrido* di Giacomo Gentilomo (1958).

È invece nel doppiaggio che soprattutto riuscì a farsi valere: partecipò come doppiatore a molti film, «con toni a volte taglienti, con una dizione a dir poco perfetta, talvolta dando voce a freddi calcolatori, specialmente quando si tratta di personaggi germanici, rispetto ai quali riceve anche sinceri apprezzamenti»³⁰. Fu la voce, tra gli altri, di Peter Trent in *Mamma sconosciuta* di Carlo Campogalliani (1957), di Toshiro Mifune in *La fortezza nascosta* di Akira Kurosawa (1958), di George Sanders in *Dalla Terra alla Luna* di Byron Haskin (1958) e in *F.B.I. Operazione Baalbeck* di Marcello Giannini (1964), di Charlton Heston in *55 giorni a Pechino* di Nicholas Ray (1963), di John Wayne in *Il circo e la sua grande avventura* di Henry Hathaway (1964). L'ultimo doppiaggio che si ricorda è quello di Antonio Vezza in *E la nave va* di Federico Fellini (1983).

2. La tesi di laurea e la traduzione della Erste Einleitung

2.1. La traduzione della *Prima introduzione alla "Critica del Giudizio"* (d'ora in avanti *EE*), come già ricordato, non fu mai pubblicata. Anche in forma di manoscritto ha avuto, però, una certa influenza negli studi kantiani in Italia. Luigi Scaravelli, docente a Roma di Filosofia teoretica in sostituzione di Carabellese proprio negli anni in cui Hohenemser stava attendendo alle traduzioni, dovette riceverne una copia o direttamente oppure tramite Carlo Antoni, con il quale, come detto, Hohenemser si laureò. Una fotocopia di una fedele copia dattiloscritta della traduzione di Hohenemser, con rare annotazioni a margine di mano di Scaravelli, per lo più illeggibili data la qualità della fotocopia,

²⁹ LANCIA, MELELLI, *Tasna Rolf*, cit.

³⁰ *Ibidem*. Cfr. anche M. GIRALDI, E. LANCIA, F. MELELLI, *Il doppiaggio nel cinema italiano*, Bulzoni, Roma 2010.

è conservata nell'Archivio Luigi Scaravelli, depositato presso la Fondazione Giovanni Gentile³¹. Per la trascrizione che qui si presenta si è scelto il manoscritto dattilografato di Hohenemser che presenta correzioni e cancellature, ma è chiaramente da preferire per la sua priorità. Si tratta della sua tesi di laurea, che aveva come introduzione un ricco saggio sulla formazione della *Critica del Giudizio* con particolare riferimento alla *EE*³².

Hohenemser ha probabilmente scritto la versione finale della propria introduzione dopo aver terminato la traduzione, come si vede dai pochi cambiamenti apportati a penna nella traduzione e sempre ripresi nella loro ultima forma nelle citazioni della *EE* che si trovano nel saggio introduttivo. Come esempio di correzioni sistematiche nel manoscritto della traduzione (che si ritrovano anche nel saggio introduttivo) si può citare il ripensamento circa la traduzione di «Gefühl der Lust und Unlust» che in un primo momento Hohenemser aveva reso con «sensazione di piacere e dispiacere» e poi corretto sistematicamente (quando si trovava in questa locuzione, altrimenti *Gefühl* vale «sentimento») con «senso di piacere e dispiacere»³³.

Meno facile è stabilire il rapporto di questa traduzione, presentata come tesi di laurea, con la copia dattiloscritta usata da Scaravelli. Infatti questa è certamente una copia successiva molto più pulita dell'originale e dalla quale Scaravelli ha tratto le citazioni della *EE* nelle *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*. Lo stesso Scaravelli, dichiara di usare questa traduzione, pur rimandando per la paginazione all'edizione del 1927 di Gerhard Lehmann³⁴. Quando Scaravelli cita la traduzione dell'*EE*, spesso

³¹ Archivio Luigi Scaravelli (d'ora in poi ALS), catal. provv., fald. *Osservazioni* 2, I. KANT, *Prima introduzione alla "Critica del Giudizio"*, pp. 127. L'originale è, almeno per il momento, irreperibile.

³² R. HOHENEMSER, *La genesi della Critica del Giudizio di Kant e la Prima Introduzione*, a.a. 1949-50, 80 pp. Il testo della traduzione della *EE* occupa 99 pagine. La tesi nella sua completezza (traduzione e saggio introduttivo) è disponibile sul sito dell'ILIESI-Cnr: http://www.iliesi.cnr.it/fonti_online/index.shtml.

³³ Cfr. anche la *Nota su questa traduzione*, alla prima pagina del ms. Talvolta si notano in queste citazioni anche piccoli aggiustamenti di stile: cfr. p. 60 in cui è citato un lungo passo a p. 84 del ms della sua trad.

³⁴ SCARAVELLI, *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"*, cit., p. 339. L'e-

la rende più scorrevole e italiana, togliendo congiunzioni o aggiungendo virgole; talvolta, però, quando cambia la traduzione, non controlla il testo originale tedesco. Nella prima citazione presente nel capitolo sul terzo molteplice, Scaravelli, per esempio, cambia la traduzione di Hohenemser «la natura intera come totalità» in un più leggibile, ma non fedele, «la natura intesa come totalità»³⁵. Nella sua copia della *EE*, compare la lezione presente nella citazione delle *Osservazioni*, ma «intesa» è poi corretta a penna in «intera» secondo la brutta, però giusta, traduzione di Hohenemser. Difficile dire quale sia l'esatto ordine delle varianti e chi le abbia apportate³⁶. Scaravelli è, in ogni caso, piuttosto rispettoso delle scelte terminologiche dei traduttori: quando cita la *Critica del Giudizio*, usa «Giudizio» per *Urteilkraft* come aveva proposto Alfredo Gargiulo nel 1907³⁷, mentre

dizione di Lehmann cui fa riferimento Scaravelli è I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft: nach der Handschrift*, hrsg. v. G. Lehmann, "Die philosophische Bibliothek" 39b, Felix Meiner, Leipzig 1927.

³⁵ SCARAVELLI, *Osservazioni*, cit., p. 359.

³⁶ Un altro esempio di discordanze di questo tipo è rappresentato dalle varianti stilistiche di una frase del § IV della *EE*: «würde es noch zufälliger sein, wenn sich *besondere Wahrnehmungen* einmal glücklicher Weise zu einem empirischen Gesetze qualificirten» (I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft. Faksimile und Transkription*, hrsg. v. N. Hinske, W. Müller-Lauter, M. Theunissen, fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 [d'ora in avanti *EE* con indicazione della pagina del manoscritto], ms 25; nell'ed. G. Lehmann, p. 16). Nella traduzione presente nella tesi di laurea: «sarebbe ancor più casuale se talune *percezioni particolari* si qualificassero ogni tanto e per un caso del tutto fortunato a dare una legge empirica [*sic*]» (trad. Hohenemser, pp. 24-25); mentre nella copia di Scaravelli «sarebbe ancor più casuale se talune *percezioni particolari* si qualificassero ogni tanto e per un caso del tutto fortunato *in modo da dare* una legge empirica» (p. 29; «in modo da dare» è aggiunto a penna per sostituire «a dare»). Ma nella citazione presente nelle *Osservazioni*, la scelta stilistica, a testimonianza della fretta nella pubblicazione, è meno felice «sarebbe ancor più casuale se talune percezioni particolari si qualificassero ogni tanto e per un caso del tutto fortunato, atte a dare una legge empirica» (*Osservazioni*, cit., p. 426).

³⁷ Nella nota alla Prefazione, Gargiulo dichiara di seguire l'esempio del traduttore francese (J. Barni) di usare la maiuscola per non dover ripetere sempre «facoltà del giudizio» (che dunque ritiene più fedele al tedesco) e però poter distinguere il giudizio come facoltà dal giudizio (*Urteil*) come risultato dell'unione delle rappresentazioni nella coscienza (I. KANT, *Critica del Giudizio*,

quando cita la *EE* segue la scelta di Hohenemser che aveva preferito l'ortografia «facoltà del Giudizio»³⁸. In un appunto delle sue carte si trova anzi un biglietto dal titolo «Ortografia Prima Introduzione» in cui Scaravelli prova tutte le combinazioni di maiuscole e minuscole di «facoltà del giudizio», segno forse che ne aveva discusso con Hohenemser. D'altronde, sempre tra gli appunti manoscritti dedicati alla *Critica del Giudizio*, capita che Scaravelli indichi Hohenemser come la persona a cui chiedere come possa essere tradotto un certo termine, o inteso un certo passo.

Per quanto controllasse piuttosto puntigliosamente le traduzioni sul tedesco (lo si vede con i frequenti rimandi all'originale, sia in questa copia dattiloscritta, sia sfogliando le altre traduzioni italiane di Kant da lui possedute e conservate nella biblioteca di Filosofia di Villa Mirafiori), Scaravelli deve aver letto per intero la *EE* solo nella traduzione di Hohenemser. Sarebbe certamente interessante, per la ricostruzione della sua interpretazione di Kant, stabilire quando Scaravelli abbia potuto leggere la *EE*: se già nel 1948-1949, quando venne a Roma e tenne il suo corso sulla *Critica della ragion pura*³⁹ – ma in questo caso la traduzione di Hohenemser avrebbe dovuto già essere terminata un anno prima della discussione della tesi di laurea –, oppure successivamente. È molto probabile, comunque, che egli l'abbia letta prima del corso sulla *Critica del Giudizio* all'Università di Pisa nel 1950-1951⁴⁰, corso che è certamente servito anche come preparazione

Gius. Laterza & Figli, Bari, 1907, p. 1, nota). È da notare che dove Gargiulo traduce *Begehrungsvermögen* con «facoltà di desiderare», ritenendo però più fedele «facoltà di appetire» e Hohenemser sceglie anche in questo caso la versione più dura, ma che, evidentemente, anche lui ritiene più fedele.

³⁸ L'uso delle maiuscole per distinguere facoltà e prodotto è una scelta non rara in Hohenemser, che per esempio decide di distinguere “Ragione”, *Vernunft* come facoltà e “ragione”, *Grund* come motivo, fondamento.

³⁹ Ricordo di Rosario Assunto, in *Ricordando Luigi Scaravelli*, s.i.e., Firenze 1978, pp. 23-34: 27. Il corso, come noto, venne pubblicato: cfr. L. SCARAVELLI, *Lezioni sulla Critica della ragion pura (Deduzione metafisica e deduzione trascendentale)*, Casa Editrice Castellani, Roma 1949; poi ripubblicate col titolo *Lezioni sulla «Critica della Ragion Pura»*, in *Opere*, a cura di M. Corsi, II. *Scritti kantiani*, cit., pp. 191-293.

⁴⁰ La fonte di questa notizia è negli appunti di Fernando Nuti (conservati

al libro più letto e studiato di Scaravelli, le *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, steso negli anni successivi e apparso nel 1955 (con data 1954). La *EE* è stata catalizzatrice di molte idee che da lungo tempo occupavano Scaravelli. Non è un caso se i primi due capitoli delle *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, ovvero “Il giudizio sintetico a priori come tessitura analitica di tutti i fenomeni” e “Il terzo molteplice” prendono le mosse proprio da passi della *EE*, e proprio queste due locuzioni sono state tra le più fortunate negli studi kantiani in Italia.

2.2. Non fosse che per la rilevanza che la traduzione di Hohenemser assunse in una fase così importante degli studi kantiani in Italia, essa meriterebbe senz'altro la pubblicazione che non ebbe. Ad essere giusti il suo valore non è però solo storico. Se questa traduzione non è andata persa, questo è certamente dovuto all'interesse mai del tutto spento per il pensiero e l'ermeneutica di Luigi Scaravelli. Tuttavia questa traduzione ha anche un valore in sé: non è solo una traduzione piuttosto corretta, ma è anche una traduzione pensata. Le scelte nella resa terminologica non si adeguano meccanicamente all'uso invalso e, a costo di qualche durezza linguistica, vi si cerca di conservare una certa coerenza terminologica. Talvolta l'italiano può sembrare un po' duro, ma in parte ciò può dipendere dal fatto che sono passati più di cinquant'anni e in parte perché alcune traduzioni dei ter-

in ALS, catal. provv., fald. *Osservazioni 2*, busta con titolo: *Appunti dal corso 1950-51 sulla Critica del Giudizio presi da Fernando Nuti*). Già dalla prima frase di questa trascrizione («L'Analitica trascendentale di Kant, mettendo a nudo l'intima struttura di cui è intessuto il fenomeno ci mostra sì l'interna osatura dei fenomeni, ma non ci dà la ragione del sorgere e dell'essere dei determinati fenomeni, cioè la ragione per cui una cosa non è l'altra»), si capisce come il tema della “analiticità” della struttura trascendentale della *Critica della ragione pura* fosse centrale per l'impostazione scaravelliana riguardo al «punto critico» della *Critica del Giudizio*. Ora, Kant scrive in termini di analiticità dei fenomeni solo nella *EE*, si può quindi supporre che a questa Scaravelli facesse riferimento in quel corso. In queste lezioni Scaravelli affronta il problema del singolo fenomeno in quanto non è compreso nel giudizio sintetico a priori che può dar conto solo del fenomeno in genere. Da quel che appare dagli scarni appunti di Nuti, il tema è sviluppato soprattutto riguardo alle questioni del rapporto tra meccanicismo e teleologia.

mini kantiani ci sono diventate così familiari, da sembrarci ovvie, ma altre avrebbero potuto prendere il sopravvento. Alcune soluzioni sono probabilmente goffe: Hohenemser traduce quasi sempre *innere/innerer* con «interiore»⁴¹, e la resa di *innere Zweckmäßigkeit* con «finalità interiore» piuttosto che *interna* (§ XII, ms p. 95), sebbene non sia sbagliata, non si giustifica nel sistema terminologico kantiano generale. Tradurre *innerer Sinn* con «senso interiore» è, infatti, probabilmente sviante e crea anche il problema di come si dovrebbe tradurre *inwendiger Sinn* (*sensus interior*) che riguarda il sentimento, un senso per così dire, essenzialmente interno⁴², un senso intimo?

Più interessante è il caso rappresentato da «Zufälligkeit» e «zufällig» che Hohenemser traduce rispettivamente con «casualità» e «casuale». Curiosamente, in questo caso Hohenemser si discosta da Carabellese che, nella sua edizione degli *Scritti minori* di Kant, ma anche nella sua traduzione dei *Prolegomeni*, aveva sempre reso questi due termini con «contingenza» e «contingente». Hohenemser deve aver creduto nella sua scelta se nelle traduzioni degli *Scritti precritici* di Kant (che andarono a integrare, come detto, gli *Scritti minori* tradotti da Carabellese) rimase fedele alla sua scelta e continuò a tradurli con «casualità» e «casuale». La traduzione standard da promuovere sembra dover essere quella di Carabellese, dato che il doppiante latino di *Zufälligkeit* usato da Kant è *Contingentz* e la sua traduzione latina è sempre *contingentia*. È, però, comprensibile, e pone un interessante problema di traduzione, che si sia tentati dal tradurre *Zufälligkeit* con «casualità» se si vuole porre l'accento sulla contingenza in riferimento alla categoria di causa-effetto («come qualcosa che può esistere solo come conseguenza di un'altra») piuttosto che rispetto al terzo momento della modalità, l'opposto della necessità («come qualcosa il cui non-essere può essere pensato»)⁴³. Nella terza Critica

⁴¹ Con qualche eccezione, per esempio, *innere Wahrnehmung* è tradotto «percezione interna» (cfr. *EE*, ms 25; trad. Hohenemser, p. 42).

⁴² I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, § 13, BA 46, trad. it. a cura di P. Chiodi, intr. di A. Bosi, TEA, Milano 1995 (ed. orig. Torino 1970), che ha a lato del testo l'indicazione della pagina dell'edizione originale.

⁴³ I. KANT, *Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino

è centrale il senso di *Zufälligkeit* come contingenza delle leggi empiriche e particolari rispetto alla necessità delle leggi universali dell'intelletto, e quindi nel senso modale di contingenza⁴⁴, ma sempre nella stessa opera è relevantissimo il rapporto tra *Zufälligkeit* e *Zweckmäßigkeit* (conformità a scopi), infatti la teleologia è detta *Gesetzlichkeit des Zufälligen* (legalità del contingente)⁴⁵, e quindi è riferibile, sia pure analogicamente, alla categoria di relazione, in questo caso come causalità ideale, che riguarda sia la conformità oggettiva a scopi, ovvero la contingenza dell'accordo delle parti in un essere organizzato⁴⁶, sia la conformità soggettiva a scopi,

1967 (d'ora in avanti *KrV*), che ha l'indicazione a margine della pagina della prima (1781, A) e della seconda (1787, B) edizione: «Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus bloßen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefaßt, daß er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas, dessen Nichtsein sich denken läßt), sondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem anderen existieren kann) enthält, und da ist es freilich ein identischer Satz: was nur als Folge existieren kann, hat seine Ursache. In der Tat, wenn wir Beispiele vom zufälligen Dasein geben sollen, berufen wir uns immer auf *Veränderungen* und nicht bloß auf die Möglichkeit des *Gedankens vom Gegenteil*» (B 289/B 290). Cfr. sulla questione le poche ma dense pagine di Ingrid BAUER-DREVERMANN, *Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft*, in "Kant-Studien", 56, 1965-1966, pp. 497-504.

⁴⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, trad. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999 (d'ora in avanti *KU*), che ha l'indicazione della paginazione originale della seconda edizione (1793, B) a margine della pagina, B 269, B 285. Passi citati in BAUER-DREVERMANN, *Der Begriff der Zufälligkeit*, cit., p. 497. Nella *EE* questo modo della contingenza è chiaramente espresso a p. 9 del ms: «Questa conformità a leggi in sé contingente (secondo tutti i concetti dell'intelletto), che la facoltà di giudizio (a favore di sé sola) presume dalla natura e in essa presuppone, è una conformità a scopi formale della natura [...]». Secondo la traduzione di Hohenemser: «Questo procedere secondo leggi, di per sé (secondo tutti i concetti dell'intelletto) casuale, che la facoltà del Giudizio (a suo esclusivo vantaggio) presume dalla natura e in essa presuppone, è una finalità formale della natura». (Diese an sich [nach allen Verstandesbegriffen] zufällige Gesetzmäßigkeit, welche die Urteilskraft [nur ihr selbst zu Gunsten] von der Natur präsumirt und an ihr voraussetzt, ist eine formale Zweckmäßigkeit der Natur [...]). Ma cfr. anche ms 14, 23.

⁴⁵ *KU* § 76, B 344.

⁴⁶ La contingenza dell'organizzazione delle parti in un organismo ha anche quella conformità formale a scopi presente nell'esagono. Cfr. *EE* ms 35.

ovvero il libero accordo delle facoltà conoscitive⁴⁷. Andando a cercare nei testi kantiani dove la traduzione con «contingenza» risulterebbe goffa, è curioso e interessante che, riguardo a un aspetto apparentemente marginale della *Zufälligkeit*, quello dell'ordine casuale dei pensieri, quasi si imponga la traduzione di *zufällig* con «casuale»⁴⁸. Una delle chiavi per interpretare la terza Critica è pro-

⁴⁷ Il giudizio di gusto, in quanto è determinato «dal rapporto delle facoltà tra loro, in quanto vengono determinate da una rappresentazione» (*KU* § 11, B 34), ha in sé una conformità a scopi tanto soggettiva quanto oggettiva, e quindi sia l'accordo delle facoltà è contingente, sia la forma dell'oggetto bello, sia il favore con il quale l'oggetto si offre al soggetto giudicante. Nel caso del sublime viene a mancare il riferimento all'oggetto, e quindi la contingenza, ovvero il rapporto con l'oggetto sublime, dato che non è conforme a scopi nel suo lato oggettivo (la forma), è ancora più contingente in quanto in esso c'è «soltanto l'uso casuale della rappresentazione non ai fini della conoscenza dell'oggetto» «dabei blos auf einen zufälligen Gebrauch der Vorstellung, nicht zum Behuf der Erkenntniß des Objects» (*EE* ms 66, trad. Hohenemser 96). Cfr. il passo equivalente, ma meno chiaro, in *KU* B XLVIII.

⁴⁸ Nella Disciplina della ragione pura riguardo alle prove Kant ribadisce che nel caso della matematica non ci sono problemi riguardo alle prove, perché ci guida l'intuizione pura, mentre nel caso della conoscenza trascendentale, in cui si ha a che fare solo con concetti dell'intelletto, il legame sintetico tra ciò che accade e il suo avere una causa nella proposizione «Ogni contingente ha la sua causa» è sempre mediato, si deve prima provare la validità della categoria di causa e dalla possibilità della sua sintesi, ovvero argomentare (deduzione trascendentale) che non si avrebbe esperienza senza quel concetto sintetico. A questo punto Kant scrive: «Senza questa attenzione le prove scorrono come acque che, rotti gli argini, vanno selvagge per i campi dove casualmente [*zufälligerweise*] le porta il pendio di una associazione nascosta» (*KrV* B 811/A 783). Il passo in questione, apparentemente insignificante è invece rilevantissimo per il suo contesto, infatti Kant si appresta criticare la prova del principio di ragion sufficiente, che deve dar conto delle verità contingenti. Per far questo, secondo Kant, si debbono esaminare le condizioni soggettive di un giudicare che non può fondarsi sulla sola prova trascendentale della categoria di causalità, che ci dice solo della necessità di un legame riguardo all'esperienza in genere, ma non del modo in cui questa si realizza (l'indurirsi della creta e il liquefarsi della cera sotto l'azione del calore, *KrV* B793-794/A 765-766). Nella *KrV* il principio di ragione sufficiente inteso dogmaticamente è ancora un principio oggettivo della ragione che presume illegittimamente un'affinità nella natura, cui una *gereifte Urteilskraft* deve opporre un *non liquet* e dare un valore solo soggettivo a tale pretesa (*KrV* 814/786). Si capisce bene come questo argomento sia un preciso addentellato per le questioni fondamentali della *KU* e perché a partire da alcune considerazioni sul pensare ca-

prio trovare l'articolazione delle diverse nozioni di contingenza secondo la gerarchia data dalla impostazione trascendentale della terza Critica.

Come in tutte le traduzioni non meccaniche, dove ci sono scelte, o dove non si riesce a mantenere una coerenza, ci sono problemi da ripensare. Sempre riguardo al tema esaminato sopra è da segnalare che l'importante locuzione che compare nell'*EE* come *Gesetzmäßigkeit des Zufälligen* viene tradotta da Hohenemser con «conformarsi a leggi del casuale»⁴⁹, una traduzione che non deve aver trovato del tutto soddisfacente, perché altrove *Gesetzmäßigkeit* è reso con «normatività»: «*la normatività di una di per sé casuale connessione del molteplice*»⁵⁰. Queste oscillazioni non sono dello stesso tipo di altre indecisioni come «soprasensibile» e «ultrasensibile» per *Übersinnlich*, sono veri e propri segnali di un problema. Questa locuzione non compare spesso, ma è fondamentale per capire come si caratterizzi la teleologia, in quanto resa sensibile, anticipazione di una legalità che è contingente rispetto alla legislazione data dalle categorie dell'intelletto. Interessante è anche che nella *Critica del Giudizio* la teleologia è detta non più *Gesetzmäßigkeit* «conformità a leggi», ma *Gesetzlichkeit* «legalità» del contingente. Nella versione più matura della sua riflessione, questo potrebbe indicare che non c'è più bisogno di un rimando a una *conformità* a

sualmente, seguendo le associazioni soggettive, si potrebbero sviluppare utili rapporti con il *Meditieren* in quanto contiene in sé un elemento di contingenza o casualità. Cfr. al riguardo il passo della lettera a Herz del 21 febbraio 1772: «L'animo deve essere sempre e ininterrottamente aperto, ma non sempre affaticato, nei momenti quieti o anche fortunati, a qualsivoglia casuali [*zufälligen*] osservazioni che si possano presentare» (cit. in M. CAPOZZI, *Kant e il meditare euristico*, in *Scritti su Kant. Raccolta di seminari e conferenze*, Lulu Press, Morrisville, North Carolina 2014, p. 237). In generale sui collegamenti possibili tra *Meditieren*, che contiene comunque un'intenzionalità conoscitiva, i giudizi previ e la facoltà riflettente di giudizio, cfr. sempre M. CAPOZZI, *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic, Demonstrative and Non-Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, a cura di C. Cellucci e P. Pecere, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino 2006, pp. 123-181.

⁴⁹ *EE* ms 23.

⁵⁰ *EE* ms 34.

una legge della ragione che trascende quella dell'intelletto, ma che si tratta di una legalità (sia pure solo regolativa) che fa capo direttamente alla facoltà di giudizio, pur nel riferimento negativo a una trascendente legge della ragione.

2.3. Poche parole ancora per presentare l'introduzione alla traduzione che è anche essa meritevole di attenzione. Infatti fa il punto sugli studi sulla *EE* tenendo conto della migliore letteratura non solo tedesca, ma anche francese dell'epoca⁵¹. Un esame dei meriti comporterebbe un troppo oneroso confronto con la letteratura che dopo gli anni Cinquanta si è occupata della formazione del testo della *Critica del Giudizio* e del ruolo che in essa ha avuto la *EE*. Se si vuole comunque fare un confronto, si potrebbe farlo con gli studi che Giorgio Tonelli, che si era laureato con Luigi Scaravelli proprio negli anni in cui si laureava Hohenemser (luglio 1949)⁵², e che si sarebbe di lì a poco occupato proprio della formazione del testo della *Critica del Giudizio*. Confronto, tuttavia, non del tutto giusto, non solo perché nel caso di Hohenemser si tratta di una tesi di laurea, ma anche perché gli strumenti a disposizione di Tonelli erano ben diversi, se non altro dopo l'incontro con Norbert Hinske che ha

⁵¹ L'introduzione di Karl Vorländer per l'edizione Felix Meiner, di Wilhelm Windelband all'edizione dell'Accademia della *Kritik der Urteilskraft*, ma anche quella di Benno Erdmann per la sua seconda edizione della *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg u. Leipzig 1884, da integrare nella nota 20 l'indicazione di edizione e pagina [pp. XX e sgg.] per via della confusione con l'introduzione dello stesso dei *Prolegomeni*, cit. nella nota precedente 16, da integrare con la pagina: "p. II"). Tra gli studi generali sono considerati Ernst Cassirer, Friedrich Paulsen, tra i francesi, Victor Basch e naturalmente Michel Souriau, *Le Jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan, Paris 1926. Acuta e solida è la critica di questo libro molto citato, di cui Hohenemser fa notare come (oltre a molti spunti utili e importanti) vi si traggano delle conclusioni sulla datazione della *EE* e della formazione del testo della *Critica del Giudizio* tutte ipotetiche e basate per lo più sul fatto che l'autore non tiene conto della *EE* nella sua totalità, ma solo dell'estratto che ne aveva fatto Beck (p. 38), pur essendo già disponibile il testo integrale nell'edizione preparata da Otto Bueck nel V volume delle opere di Kant, Bruno Cassirer, Berlin 1914 (pp. 50-51).

⁵² C. CESA, *In ricordo di Giorgio Tonelli*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LIX, 1980, pp. 28-46: 31.

prodotto una delle più accurate edizioni della *EE*. Tuttavia la sobria impostazione dell'interpretazione di Hohenemser, ovvero la rinuncia volontaria ai filologismi (tra cui chi scrive conta l'arbitraria presupposizione di una *patchwork theory* che è stata, sia pur cautamente, sostenuta da Tonelli), gli ha permesso di raggiungere risultati solidi, ancora oggi condivisibili, circa la datazione della *EE*. Senza troppe pretese dimostrative riguardo a «ipotesi difficilmente verificabili»⁵³, secondo Hohenemser la *EE* è da collocarsi proprio nelle fasi iniziali del lavoro alla *Critica del Giudizio*, prima di quanto suppongono Tonelli o Souriau. Mi pare da sottoscrivere l'affermazione che la *EE* «più che un saggio introduttivo – come generalmente lo si scrive al termine di un libro – appare oggi come un programma da realizzare e come una prima sistemazione della nuova scoperta»⁵⁴. Un argomento scarsamente valutato, che vorrei avanzare, per avvalorare questa posizione è lo schema dell'opera annunciato alla fine dell'*EE*, con due parti, la prima costituita da due libri, uno dedicato al bello e l'altro al sublime, la seconda parte sempre in due libri, dedicati a finalità interna e finalità esterna. Significativo è quel che prevede Kant a questo punto dell'evoluzione del suo pensiero: per *ciascun* libro un'analitica e una dialettica. «L'analitica cercherà di dare, prima un'esposizione e poi una deduzione del concetto di conformità a scopi della natura, con tanti paragrafi nel primo come nel secondo caso»⁵⁵. Ignorando la curiosa previsione che la deduzione debba avere la stessa estensione della esposizione, la simmetria delle parti prevista è ancora più sconcertante della pur sconcertante asimmetria del testo definitivo. È chiaro che questa simmetria ha un valore essenzialmente euristico. Quel che c'è di più vero in quella frase sta nel verbo scelto (*wird suchen*, cercherà), infatti dato quello schema espositivo, si tratterà di *cercare* di dedurre tutti i concetti e, se Kant riuscirà

⁵³ HOHENEMSER, *La genesi della Critica del Giudizio di Kant e la Prima Introduzione*, p. 38.

⁵⁴ Ivi, pp. 47-48.

⁵⁵ «Die Analytik wird in eben so vielen Hauptstücken, erstlich die *Exposition* und denn die *Deduction* des Begriffs einer Zweckmäßigkeit der Natur zu verrichten suchen» (*EE* ms 68).

solo con uno (il giudizio estetico del bello), questo avrà conseguenze su tutti gli altri e costituirà non solo la struttura del libro, ma, dato che la deduzione potrà essere proposta solo nella forma dialettica di due peculiarità del giudizio di gusto, imporrà di considerare anche il principio della facoltà di giudizio come essenzialmente dialettico.

Riguardo ai meriti filologici del saggio introduttivo di Hohenemser, che si propone esplicitamente come *Entwicklungsgeschichte*, si può dire che lega *Critica della ragione pura* e *Critica del Giudizio* secondo l'idea e il procedere architettonico della filosofia kantiana. Per Hohenemser questa euristica non meccanica di Kant è visibile soprattutto nelle introduzioni alle opere e si realizza compiutamente nella terza Critica⁵⁶. Non è dunque una scelta casuale quella di dedicare la tesi alla *Prima introduzione* (ritenuta evidentemente più indagativa e architettonica in quanto la ricerca è colta *statu nascenti*) di un'opera per di più essenzialmente architettonica. In alcuni dettagli interpretativi sono anche suggestive le espressioni che usa, per esempio «seconda sistematicità», per indicare la sistematicità che va oltre quella data dalle categorie e dalle forme della sensibilità, e che a differenza di questa non può essere a priori, e per questo deve fare appello a una *tecnica della natura* per poter anche solo riflettere su di essa⁵⁷.

Benché Hohenemser non parta da presupposti teoretici forti, si sente che la sua interpretazione ha sullo sfondo quanto meno il problema del valore della *Critica del Giudizio*. Quando Hohenemser parla della terza Critica come l'opera in cui «uno dei più sottili risultati del criticismo ed un'ultima e decisiva evoluzione di esso» sia «una nuova soggettività che non è più quella categoriale [...], ma una soggettività più duttile e più umana [...]»⁵⁸, enuncia, forse più che risolverlo, un problema, ma almeno individua precisamente la non categorialità di quel giudizio sintetico che pur essendo a priori non può essere riferito all'unità ogget-

⁵⁶ HOHENEMSER, *La genesi della Critica del Giudizio di Kant e la Prima Introduzione*, pp. 8-12.

⁵⁷ Ivi, p. 64.

⁵⁸ Ivi, p. 62.

tiva dell'appercezione. Il saggio di Hohenemser si tiene, in ogni caso, sobriamente all'esame del testo, e la rinuncia a filosofemi azzardati non dipende da incapacità. Nella frase finale, dove si avverte una qualche retorica, Hohenemser interpreta però sinceramente l'impulso teoretico di veri filosofi come Carabellese e Scaravelli: «Si potrebbe dire che la Critica del Giudizio è il punto dove il kantismo abbandona l'apriorità schematica per far posto alla sua conquista vera e imperitura: la critica come metodo d'indagine»⁵⁹.

⁵⁹ Ivi p. 71. Potrebbe risuonare in quest'ultima frase il titolo del libro maggiore di Scaravelli, *Critica del capire*, Sansoni, Firenze 1942, ma probabilmente ancora di più l'idea di Carabellese della critica come «problema interno della filosofia»: «Critica è dunque quella scienza nuova che ricerca e studia come principi apriori insiti nella stessa facoltà conoscitiva, quei principi che erano prima dogmaticamente ritenuti come soltanto oggettivi e non costitutivi perciò del conoscere come tale» (P. CARABELLESE, *Il problema della filosofia in Kant. Guida allo studio dei Prolegomeni*, a cura di F. Damonte, Verona 1938, p. 27).

SANDRA PALERMO

L'APERTURA EPISTEMOLOGICA
DELLA FILOSOFIA CRITICA
SCARAVELLI E LA PRIMA INTRODUZIONE
ALLA CRITICA DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO

The Epistemological Opening of Kant's Third Critique. Luigi Scaravelli and the First Introduction to the Critique of Judgment – This article intends to highlight the prominence of the so-called *First Introduction* for the reading of the third *Critique* done by Scaravelli, as it is reached in one of the most fortunate Scaravelli's text, the *Osservazioni sulla "Critica del giudizio"*. In fact, in the distinction done by Kant in the *Erste Einleitung* – distinction that disappears in the published *Introduction* – between analytical and synthetical unity of the experience, Scaravelli gets a glimpse of the theoretical keystone around which the third *Critique* originate. In this sense this article intends to follow the common thread of this Kantian distinction, trying to highlight the way in which the acknowledgment of a multiplicity that cannot be absorbed in that of the first *Critique* – and therefore cannot be unified by its principles – determines, for Scaravelli, the space of an *epistemological* opening, thanks to which the Kantian thinking is worth standing out between the contemporary scientific discussions. That new heterogeneity that rises in the horizon of the third *Critique* and the reflexion on the principle of the faculty of judgment, therefore leads Scaravelli to reflect on the place of the Judgment in the concrete cognitive activity; and within this theoretical trajectory – where the Judgment tends to widen more and more its own beam – Scaravelli touches lightly an issue that some years later would become central for the *Kantforschung*: the relationship between aesthetics and epistemology.

Keywords: Analytical Unity, Synthetic Unity, Judgment, third multiplicity

1. Le *Osservazioni sulla Critica del Giudizio* vengono pubblicate a Pisa presso l'editore della Scuola Normale Superiore

nel 1955¹. Rispetto alla precedente produzione filosofica scaravelliana, com'è stato detto, il testo rappresenta uno sviluppo «imprevisto»²; nel senso che né dalla *Critica del capire*, né dai lavori successivi ad essa traspare un interesse specifico di Scaravelli per la terza *Critica*: la riflessione sui limiti e le potenzialità della sintesi a priori che Scaravelli porta avanti nell'opera del '42, così come l'indagine sul disegno fisico proprio dell'Analitica kantiana svolta nel *Saggio sulla categoria della realtà* hanno come centro nevralgico la *Critica della ragion pura*. E anche nelle lettere a Fossi, che accompagnano la tormentata redazione della *Critica del capire*, non ci sono considerazioni rilevanti sulla *Critica della facoltà di giudizio*.

Tuttavia, nell'anno accademico 1950-1951, in quanto incaricato della cattedra di filosofia teoretica dell'Università di Pisa, Scaravelli tiene un corso sulla terza *Critica*, incentrato sullo studio dell'Analitica del giudizio teleologico e dell'Introduzione al testo³. Si tratta dell'unico corso dedicato all'opera kantiana del 1790, ma in esso sono già presenti molti dei topics che attraverseranno l'interpretazione scaravelliana della terza *Critica* nelle *Osservazioni*. Uno fra tutti, l'idea che i principi a priori dell'intelletto ci forniscono le coordinate in base alle quali il mondo dell'esperienza ci è presente ed è possibile per noi, ma nulla ci dicono circa le qualità determinate e concrete di ciascun fenomeno, sì che a partire da tali principi non è possibile distinguere un fenomeno A da un qualsiasi altro fenomeno B: «nello scorrere della esperienza kantiana non si scorge mai la ragione del sorgere di una "singola" cosa: assenza assoluta di individualità, cioè sostanza spinoziana (essere parmenideo)»⁴. Fornendoci solo

¹ L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla Critica del giudizio*, in Id., *Opere*, vol. 2, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 337-528 (d'ora in poi cit. come CCG).

² L. ZANETTI, *La filosofia di Luigi Scaravelli*, Armando Siciliano, Messina 2003, p. 179.

³ Il testo riportante gli appunti di Fernando Nuti, in 10 pagine dattiloscritte, si trova nell'archivio Scaravelli: ALS, catal. provv., fald. *Osservazioni 2*, busta con titolo: "Appunti dal corso 1950-51 sulla Critica del Giudizio presi da Fernando Nuti").

⁴ Ivi, p. 1.

ciò che è comune in ogni fenomeno e lo costituisce come tale, le leggi universali dell'intelletto pongono le basi affinché noi possiamo fare esperienza, ma da sole non bastano a consentirci l'esperienza nella sua empirica concretezza. Esse, dunque, costituiscono la *conditio sine qua non* dell'esperienza, ma non sono sufficienti a permetterci di fare esperienza concreta di un qualsiasi fenomeno fisico. Per accedere a questa esperienza determinata occorre un "di più" che vada ad aggiungersi sinteticamente ai principi dell'intelletto.

Ecco, dunque, spiegato, in queste brevi considerazioni, il centro nevralgico della lettura della terza *Critica*, così come verrà svolta nelle *Osservazioni*. Qui Scaravelli individua «il luogo teoretico» attorno al quale prende corpo il progetto del testo kantiano nella distinzione tra l'«unità analitica» e «unità sintetica» dell'esperienza e a partire da questa acquisizione cerca di determinare in che modo la terza *Critica* fornisca un principio a priori in grado di consentire quelle *distinzioni* senza le quali esperienza in senso concreto non vi sarebbe. I termini «unità analitica» e «unità sintetica» Scaravelli non li prende dalla *Critica della facoltà di giudizio*, nella quale non compaiono mai, ma dalle pagine della cosiddetta *Prima introduzione* al testo della terza *Critica*, alla cui traduzione in italiano, a opera di Rolf Hohenemser, Scaravelli aveva avuto accesso, molto probabilmente, durante il periodo in cui aveva insegnato filosofia teoretica alla "Sapienza" di Roma, avendo preso come incaricato la cattedra che era stata di Pantaleo Carabellese⁵.

Questi due concetti kantiani, «unità analitica» e «unità sintetica», diventano dunque il luogo prospettico a partire dal quale Scaravelli analizza le problematiche che la *Critica della facoltà di giudizio* risolve e quelle che a sua volta schiude, delimitando

⁵ Alla morte di Pantaleo Carabellese, Scaravelli prese in affidamento la sua cattedra per due anni. Nel a.a. 1948-1949 tenne un corso sull'Analitica dei concetti della *Critica della ragion pura*, più tardi pubblicato con il titolo *Lezioni sulla "Critica della ragion pura"* (lo si trova in *Scritti kantiani*, cit., pp. 191-293). L'anno successivo, Scaravelli avrebbe tenuto un corso sul pensiero giovanile di Hegel; cfr. il ricordo di Rosario Assunto, in AA.Vv., *Ricordando Luigi Scaravelli*, Firenze 1978, pp. 23-24.

così lo spazio di ciò che Scaravelli chiama il Kant «gnoseologo delle scienze». Il nostro tentativo, nelle pagine che seguono, sarà allora quello di seguire il filo delle riflessioni scaravelliane proprio a partire dalla sua insistenza sulla distinzione posta da Kant nella *Erste Einleitung* tra unità analitica e unità sintetica, cercando di sottolineare come il riconoscimento di una molteplicità che non si lascia assorbire entro quelle della prima *Critica* – e quindi non può essere unificata dai suoi principi – determini, per Scaravelli, lo spazio di un'apertura epistemologica, in virtù della quale la riflessione kantiana merita di occupare un luogo di rilievo nelle discussioni scientifiche contemporanee. Quella nuova eterogeneità che si affaccia nell'orizzonte della terza *Critica*, la cui possibilità di sintesi Scaravelli scorge nel principio proprio della facoltà di giudizio, porta dunque il filosofo toscano a riflettere sul luogo proprio del Giudizio nell'attività conoscitiva concreta; ed entro questa traiettoria teorica – nella quale, come si vedrà, il Giudizio tende ad allargare sempre di più il suo raggio – Scaravelli sfiora una problematica che anni più tardi sarebbe diventata centrale per la *Kantforschung*, ovvero quella del rapporto tra estetica ed epistemologia.

2. Con le *Osservazioni sulla Critica del Giudizio* Scaravelli approfondisce un percorso di ricerca che aveva già cominciato diversi anni prima con il *Saggio sulla categoria kantiana di realtà* (1947); testo che faceva parte di un progetto di analisi complessiva dell'intera *Analitica dei Principi*, che il filosofo non riuscì a portare a termine e di cui ci rimangono oggi solo i materiali preparatori⁶. La tesi fondamentale del *Saggio* gira attorno all'esigenza di mostrare che l'*Analitica kantiana*, e in particolar modo l'*Analitica dei Principi*, pone le basi fondamentali di un concetto

⁶ Di questo progetto Scaravelli pubblicò solo il *Saggio sulla categoria kantiana di realtà*, noto anche come *Kant e la fisica moderna*; titolo con il quale lo pubblicò Mario Corsi negli *Scritti kantiani*, cit., pp. 3-189 (d'ora in poi cit. come *KFM*). Altri materiali preparatori per il lavoro complessivo sull'*Analitica dei principi* sono stati pubblicati postumi, sempre a cura di Mario Corsi, in L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; si veda anche L. SCARAVELLI, *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1980 (d'ora in poi cit. come *AT*).

di esperienza che «calza a pennello» con quello della fisica moderna, ovvero con la fisica così come è andata configurandosi a partire dalle scoperte di Planck, prima, e di Einstein e Heisenberg più tardi. Da questo punto di vista, secondo Scaravelli, il disegno kantiano dell'esperienza fisica non costituisce affatto la giustificazione teorica della fisica newtoniana e la crisi di quest'ultima non può quindi implicare la necessità di accantonare i principi stabiliti dalla *Critica della ragion pura*⁷.

Questa tesi viene svolta da Scaravelli a partire dal riconoscimento della feroce lucidità mostrata da Kant nel distinguere ciò che appartiene e ciò che invece non appartiene all'ambito della filosofia trascendentale⁸; o meglio, a partire dal riconoscimento dello spazio che nel quadro kantiano si mantiene tra i principi sintetici a priori che reggono l'esperienza in generale e le leggi empiriche che costituiscono l'esperienza nella sua concretezza: il riconoscimento che i concetti di esperienza e di natura – così come vengono stabiliti nell'Analitica dei principi – aprono uno spazio all'interno del quale si collocano le leggi empiriche proprie di ciascuna scienza, le quali, però, se non possono contraddire tali principi, non possono neppure dedursi *unicamente* da quelli, costituisce, per Scaravelli, uno dei maggiori meriti di Kant, la cui fisica si allontana così, non solo dalla fisica cartesiana che ha sempre bisogno di un Dio buono in grado di garantire la veracità delle mie rappresentazioni, ma anche dalla fi-

⁷ Questa era la tesi predominante nel dibattito filosofico europeo a partire dalla "rivoluzione" prodotta nella fisica dalla scoperta del quanto d'azione. Basti ricordare le posizioni di Reichenbach e del neoempirismo logico che annunciavano costantemente la «disgregazione del sintetico a priori», ritenuto il «residuo di una tendenza monistica verso un mondo di entità poste al di là delle cose osservabili»; cfr. H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, il Mulino, Bologna 1966, p. 250. Si veda anche H. HAHN, O. NEURATH, R. CARNAP, *La concezione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 1979. Una posizione contraria a quelle del neoempirismo era quella di Cassirer che cercava di salvaguardare l'apriori leggendo il principio di causalità come principio modale nel senso della "legalità". Cassirer tentava dunque una dinamicizzazione dell'apriori kantiano che consentisse a quest'ultimo di rispondere alle esigenze della nuova scienza; cfr. E. CASSIRER, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

⁸ Cfr. AT, pp. 167-169.

sica hegeliana e romantica che pretende di dedurre la natura e le leggi fisiche dalle leggi del pensiero puro.

A partire da questa forte distinzione stabilita da Kant tra ciò che, essendo a priori, può essere anticipato e ciò che, rientrando invece nell'ambito dell'aposteriorità, richiede sempre una costatazione empirica, Scaravelli cerca di dimostrare che il mondo fisico kantiano non può affatto identificarsi con il mondo matematico. Quest'ultimo si basa sulla *costruzione* a priori delle sue figure, mentre il primo non può né inventare né creare i suoi oggetti, perché «non può produrre lo sconfinato molteplice effettivo delle sensazioni: quelle che ci danno e ci fanno presente il mondo fisico»⁹. L'esperienza fisica implica sempre un elemento empirico che non può essere determinato a priori; e da qui deriva la tesi, alquanto originale, secondo cui il mondo fisico kantiano non costituisce un meccanicismo nel senso comune del termine, ovvero non delinea un mondo stile Laplace: in grazia del secondo principio dell'Analitica, scrive Scaravelli nel *Saggio*, noi sappiamo che ogni fenomeno deve possedere un grado o grandezza intensiva, che non può essere ridotta a quella estensiva, e che deve essere costatata di volta in volta. E poiché sappiamo che la connessione delle sensazioni avviene nel tempo ed il tempo è un continuo, possiamo ben supporre che la connessione dei gradi tra di loro sarà anch'essa un continuo. Ma questo non implica affatto la possibilità di stabilire a priori che le quantità del reale fenomenico saranno continue anche rispetto alla loro grandezza, ovvero che la differenza tra due grandezze intensive consecutive sarà una differenza così piccola o evanescente che io possa, o anzi, debba considerare queste grandezze come quantità continue¹⁰. E venuta meno la possibilità di determinare a priori le grandezze intensive che caratterizzano ciascun fenomeno viene anche meno la possibilità di *costruire* il mondo fisico, ovvero di ridurlo ad un enorme problema di meccanica; come invece avveniva nel mondo fisico cartesiano e prekantiano¹¹.

Le *Osservazioni sulla Critica del Giudizio* si pongono ora in

⁹ AT, p. 71.

¹⁰ Cfr. *KFM*, pp. 104 e sgg.

¹¹ Per un'analisi di queste problematiche ci sia consentito di rimandare al

una linea di continuità rispetto alla ricerca appena delineata; e ciò viene confermato dal fatto che Scaravelli individua il «luogo teoretico» a partire dal quale prende forma l'intera trama della terza *Critica* in quella nota del secondo paragrafo della *Prima introduzione*, in cui Kant dice che le «conoscenze empiriche costituiscono una unità analitica di ogni esperienza (*analytische Einheit aller Erfahrung*) secondo quello che necessariamente hanno in comune (e cioè le leggi trascendentali della natura), ma non costituiscono quella unità sintetica dell'esperienza come sistema (*synthetische Einheit der Erfahrung als eines Systems*) la quale riunisce in un principio le leggi empiriche anche secondo quello che hanno di diverso»¹². Tale passaggio viene letto da Scaravelli nel senso che in virtù dei principi sintetici dell'intelletto noi abbiamo dei fenomeni solo ciò che li costituisce, per l'appunto, come fenomeni in senso generale, ma non abbiamo nulla che ci consenta, all'interno di questa unità indifferenziata, di fare le distinzioni necessarie ad avere dei fenomeni determinati e concreti diversi l'uno dall'altro. A partire dalle leggi trascendentali della natura noi possiamo sapere a priori che qualsiasi fenomeno si affaccerà all'orizzonte della nostra coscienza avrà necessariamente una dimensione spaziale e una durata temporale, che sarà intimamente contesto di intensità o grado, di causalità e attrazione, ma non possiamo sapere a priori né «quale» sarà questo oggetto, né quale punto dello spazio ed istante del tempo occuperà, né tanto meno quali saranno le sue specifiche dimensioni o la sua intensità. In virtù dei principi dell'intelletto, dunque, una pietra, una radiazione luminosa o un'eruzione vulcanica sono tutti fenomeni identicamente dotati di estensione tem-

nostro *Grandezza intensiva, realtà, oggettività. Kant e la fisica moderna nella lettura di Luigi Scaravelli*, in *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, a cura di G. Mari-F. Minazzi-M. Negro-C. Vinti, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 95-106.

¹² *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XX, De Gruyter Verlag, Berlin 1904 e sgg., p. 204 (d'ora in poi cit. come *EE*), trad. it. di Rolf Hohenemser, pp. 28-29. Usiamo qui la traduzione di Rolf Hohenemser, che è – come detto – quella utilizzata dallo stesso Scaravelli (d'ora in poi cit. come *PIH*; il numero di pagina rimanda alla pubblicazione del testo nel presente fascicolo).

porale, spaziale e grado, ma l'intelletto nulla ci dice circa la specifica quantità propria del fenomeno A o B; quantità in base alla quale A e B non si confondono l'un l'altro:

Tutti i 5 principi kantiani dell'Analitica dei principi (per tacere dei 3 della "modalità") sono, agli occhi di Kant, necessari a stabilire la più piccola esperienza scientifica, ma nello stesso tempo sono del tutto insufficienti a dare la presenza effettiva della più piccola esperienza scientifica¹³.

Questo non solo significa che, come dice Kant nella *Introduzione* definitiva, non c'è *passaggio* dall'analogia universale di una esperienza possibile a quella particolare, ovvero non è possibile una deduzione in grazia della quale dai principi dell'intelletto si possa discendere fino alle leggi e forme empiriche che conformano la natura. Ma significa anche che per poter fare esperienza concreta è necessario uscire dall'intelletto e dalle forme dell'intuizione; è necessario un "di più" che l'intelletto non può garantire e che solo il Giudizio con il suo principio trascendentale ci può provvedere. Infatti, insiste Scaravelli, seguendo le argomentazioni della *Prima introduzione*, di fronte a queste leggi e forme, l'intelletto è ignaro; le leggi empiriche sono per l'intelletto qualcosa di assolutamente «contingente», sì che il concetto di un sistema della natura secondo leggi empiriche risulta a questo affatto «estraneo»¹⁴. Anzi, dal punto di vista dell'intelletto le leggi empiriche si presentano come un «aggregato rozzo e caotico», che non offre la minima traccia di un sistema. Per quanto l'intelletto ne sa, la loro «eterogeneità» e molteplicità potrebbe andare anche «all'infinito», precludendo così di fatto la possibilità non solo di una comprensione della natura, ma anche di un'esperienza concreta della medesima. Dunque, appunto perché quell'inquietante e illimitata difformità delle leggi empiriche risulta estranea all'intelletto, quest'ultimo non può affatto costituirsi come filo conduttore che ci consenta di orientarci entro una materia così confusa. Tale filo conduttore non va cercato né

¹³ AT, pp. 168-169.

¹⁴ EE, p. 203; PIH, p. 28.

nell'intelletto, né nella ragione, ma nella facoltà di giudizio, la quale assume come *presupposto* soggettivamente necessario e trascendentale che «quella temuta eterogeneità infinita di leggi empiriche e di forme naturali non appartenga alla natura, e che anzi, essa, attraverso l'affinità delle leggi particolari sotto le generali, si qualifichi in un'esperienza come sistema empirico»¹⁵.

Questo significa, scrive Scaravelli, che la facoltà di giudizio ci fornisce un principio in grado di dare unità – e in questo modo legittimità – alla molteplicità che l'esperienza determinata ci presenta. Questa molteplicità, continua il filosofo, presenta un carattere molto particolare, perché, pur non potendo essere dedotta né fatta derivare dalle leggi trascendentali dell'intelletto, deve comunque sottostare ad esse, ché altrimenti si sarebbe fuori dal contesto della natura¹⁶. In questo senso, scrive Scaravelli, nella terza *Critica*, Kant fa i conti con un «terzo molteplice», non riducibile ai primi due con i quali si aveva a che fare nella *Critica della ragion pura*, il molteplice puro o spazio-temporale, e il molteplice empirico o molteplice della sensazione¹⁷. E così come l'obiettivo della prima *Critica* era quello di fornire un principio dell'unificazione di quei due molteplici, l'obiettivo della *Critica della facoltà di giudizio* sarà quello di fornire un principio dell'unificazione di questo «terzo molteplice».

Ora, questa particolarità del terzo molteplice segna, secondo Scaravelli, la specificità dello statuto del principio unificatore cui Kant ricorre, ovvero fa sì che Kant debba cercare non solo uno speciale principio, ma anche una nuova sede, speciale e particolare, per quel nuovo principio. In primo luogo, infatti, il molteplice che la terza *Critica* prende in consegna è tale che ci viene innanzi e ci si impone, costringendo il ragionamento kantiano, secondo Scaravelli, a un «circolo vizioso» tra il principio che si tratta di stabilire e quegli aspetti e forme della natura che ci spingono a cercare il principio:

¹⁵ *EE*, p. 209; *PIH*, p. 35.

¹⁶ «Diversamente un uomo che esce da una finestra si incaponirebbe a non dovere cadere; ché sotto lo specioso pretesto d'essere un organismo, pretenderebbe di non esser fenomeno sottoposto alla legge di Newton» (*AT*, p. 92).

¹⁷ Cfr. *OCG*, pp. 357-368.

si parte da speciali forme empiriche per andare alla ricerca d'un principio che renda constatabili e concepibili proprio quella specialissima conformazione di quelle forme empiriche delle quali non potrebbe essere constatato quella loro specialissima conformazione senza la funzione di quel principio¹⁸.

Il principio del Giudizio serve dunque a rendere concepibile la specificità di forme naturali che, però, appunto in virtù della particolarità con la quale ci si presentano, abbisognano di un principio che le renda concepibili. Da questo circolo vizioso, scrive Scaravelli, si esce solo ricorrendo alla distinzione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* utilizzata da Kant nella *Critica della ragion pratica* a proposito del rapporto tra legge morale e libertà; ed è per questo che egli insiste sul fatto che tutta la *Critica della facoltà di giudizio* si colloca sul piano della *ratio cognoscendi* e che quando Kant passa al piano della *ratio essendi*, lo fa usando le più caute e circospette delimitazioni filosofiche¹⁹.

Si tratta di una interpretazione che ha ricevuto delle critiche da parte di Silvestro Marcucci, il quale sottolineava il carattere poco felice di tali osservazioni scaravelliane, nella misura in cui la collocazione della terza *Critica* in sede di *ratio cognoscendi* crea delle difficoltà relativamente alla collocazione dei principi della prima *Critica*: se anche questi vanno collocati nell'ambito della *ratio cognoscendi*, non ci sarebbe differenza di statuto tra i principi dell'intelletto e il principio del Giudizio; il che andrebbe contro tutto lo sforzo teorico della *Critica della facoltà di giudizio* culminato nell'antinomia del giudizio teleologico. Se invece, per distinguere il loro statuto costitutivo da quello semplicemente regolativo del principio della finalità, le categorie vengono collocate nell'ambito della *ratio essendi* allora ciò che si sgretola è l'intero edificio della filosofia critica, con la sua necessaria distinzione tra fenomeno e cosa in sé²⁰.

Le osservazioni critiche di Marcucci sono senz'altro calzanti,

¹⁸ AT, p. 91.

¹⁹ AT, pp. 91-92 e OCG, p. 492.

²⁰ S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, pp. 276-278.

benché forse non tengano conto del fatto che la distinzione operata qui da Scaravelli va probabilmente letta alla luce della non distinzione tra questi due ambiti entro il quadro concettuale della prima *Critica*: nelle lezioni su l'Analitica trascendentale Scaravelli dice infatti che nel fenomeno *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* coincidono, nel senso che il modo in cui il fenomeno è conosciuto è il fenomeno stesso, e non c'è un qualcosa che prima è e poi viene conosciuto così com'è, ma le leggi del conoscerlo sono le leggi costitutive dello stesso oggetto fenomenico²¹. Nella terza *Critica*, invece, il molteplice pare venirci incontro con tutta la sua peculiarità, e la distinzione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* dovrebbe rendere conto giustappunto di questa differenza di presentazione del «terzo molteplice» rispetto ai due molteplici della prima *Critica*, così come dovrebbe, a partire anche da questa differenza, evidenziare il carattere non costitutivo, ma solo regolativo, *secondario* potremmo dire, del principio del Giudizio.

Infatti, collocando la riflessione della terza *Critica* nell'ambito della *ratio cognoscendi*, Scaravelli vuole anche sottolineare il delicato statuto del principio di unità del molteplice che il Giudizio fornisce. E in questo senso, egli si allontana da coloro che vedono nella terza *Critica* una ripetizione, persino inutile talvolta, degli svolgimenti fatti da Kant nell'*Appendice alla dialettica trascendentale*: l'unità sintetica alla quale il Giudizio ci consente di accedere è tale che non può in alcun modo venir identificata né con l'unità dell'appercezione dell'*Analitica*, né con l'unità collettiva dell'*Appendice*. Rispetto a quest'ultima spiega, infatti:

la *totalità* incondizionata dei fenomeni di cui la Ragione speculativa va, mediante quelle idee [le idee regolative della ragione], in traccia e verso la quale spinge l'intelletto, è la *totalità* incondizionata di fenomeni che devono sempre rientrare nell'intelletto. Mentre si sa bene come in tutta la *Critica del Giudizio* Kant insista nel dire che qui si tratta di un molteplice fenomenico caratterizzato

²¹ SCARAVELLI, *Lezioni sulla "Critica della ragion pura"*, cit., p. 225.

proprio da elementi che non si riesce a far rientrare *sotto* l'intelletto o nell'intelletto²².

Dunque, secondo Scaravelli, benché Kant non se ne avesse allorché scriveva quel vero e proprio «trattato» che è l'*Appendice alla dialettica trascendentale*, le idee regolative non sono affatto sufficienti a offrire unità al molteplice della terza *Critica*, perché la totalità incondizionata cui esse mirano è sempre la totalità dei fenomeni che stanno «semplicemente e unicamente sotto le condizioni dell'intelletto», sì che anche ammesso che non fosse impossibile raggiungerla, essa non sarebbe ugualmente sufficiente alla intelligibilità di ciò che nei fenomeni della natura vi è di particolare e di specifico; non sarebbe cioè sufficiente a rendere intelligibile quel «terzo molteplice» irriducibile ai primi due della *Critica della ragion pura*. Si tratta di un'affermazione impegnativa, e per certi versi problematica, ma comunque coerente con l'interpretazione complessiva della terza *Critica* offerta da Scaravelli; in essa, infatti, l'accento ricade su un'eterogeneità che non si lascia assorbire (ed omogeneizzare) entro le maglie concettuali dell'Analitica, e in virtù della quale si dovrà attingere ad un principio di unificazione dallo statuto particolare, ovvero soggettivo e derivato, e mai costitutivo.

Lo spazio di questa eterogeneità, lasciata *indeterminata* dall'intelletto, è lo spazio nel quale agiscono e si trovano ad operare le diverse scienze, spazio nel quale ciascun scienziato formula, verifica e confuta le sue leggi, azzecca o sbaglia i suoi calcoli e fa le sue misurazioni; attività, queste, che hanno la loro genesi mentale non nei principi dell'intelletto, «sebbene questi principi intessano la loro struttura»²³, ma nel principio a priori proprio del Giudizio, senza il quale noi non solo non potremmo sapere che un cane è diverso da un gatto, benché entrambi siano quadrupedi, ma non potremmo neanche formare il concetto di cane o di gatto. Perché in base alla

struttura del giudizio sintetico della Analitica dei principi posso as-

²² OCG, p. 383.

²³ AT, p. 168.

serire che ogni fenomeno, ogni intuizione è, e non può non essere, suscettibile di venire concepita quantitativamente, ma non ho neppure la possibilità di concepire determinatamente un qualsiasi fenomeno o una intuizione da determinare quantitativamente. Perché, a garantire questa possibilità che mi fa uscire dalla "immagine" di un omogeneo indistinto fluire (o, cartesianamente, da una immagine di un'omogenea spazialità priva di ragion sufficiente di interne delimitazioni) e mi fa entrare in una "immagine" di *quid* distinti, occorre una facoltà di cui, sebbene sia una facoltà a priori, la *Critica della ragion pura* non aveva il compito di cercare la costituzione, intenta come era a risolvere un tutt'altro problema: quello di mostrare che "le leggi generale dell'intelletto ... sono nello stesso tempo leggi della natura... necessarie rispetto a questa [...]"²⁴.

Dunque, senza Giudizio non vi è esperienza concreta. Ma Scaravelli non si limita a dire che senza facoltà di giudizio non potremmo formare i concetti corrispondenti alle forme naturali, o che senza Giudizio non potremmo avanzare verso nessuna scoperta scientifica, perché non saremmo in grado di operare quelle classificazioni senza le quali nessun sistema della natura secondo concetti empirici è possibile, ma arriva ad affermare che neanche le matematiche potrebbero costituirsi senza l'intervento della facoltà di giudicare, sì che non solo le misurazioni della fisica, ma anche le costruzioni della geometria e le operazioni dell'algebra richiederebbero, secondo il filosofo toscano, quel «di più» che solo il Giudizio garantisce. «Di più» che tuttavia, come sappiamo, ha uno statuto puramente soggettivo e che rischia così di iscrivere pure la conoscenza scientifica entro la cornice di soggettività propria della facoltà di giudizio.

3. Va subito detto che ci stiamo avvicinando ad un aspetto molto ingarbugliato dell'interpretazione scaravelliana della terza *Critica*, per il quale il testo delle *Osservazioni* e gli altri scritti pubblicati postumi non sempre ci offrono una immagine unitaria. In principio, abbiamo detto che secondo Scaravelli le conoscenze determinate e particolari della fisica rientrano nel campo

²⁴ OCG, pp. 423-424.

della facoltà di giudizio; infatti, scrive il filosofo, l'esperimento che io faccio lasciando cadere delle sfere lungo un piano inclinato per misurare il tempo di caduta richiede un «di più» rispetto ai principi dell'intelletto, benché questo non significhi un fare a meno di tali principi. In ogni esperimento, infatti, vanno distinti due aspetti: un aspetto che Scaravelli chiama critico-gnoseologico, che è l'aspetto preso in considerazione nell'Analitica e in grazia del quale possiamo parlare di un corpo in generale; e un altro aspetto, in virtù del quale non parliamo solo di corpo in generale, ma di sfere e di un piano inclinato. Quest'ultimo aspetto richiede la facoltà di giudicare²⁵.

Ma lo stesso discorso viene fatto da Scaravelli rispetto alla matematica: quando io pronuncio la proposizione " $7+5=12$ " non rimango entro i confini dell'intelletto e delle forme dell'intuizione, la cui unità analitica mi consentirebbe di parlare solo di quantità in generale – ma faccio uso di un principio che mi consente di parlare di quantità determinate, di un "5", un "7", un "12"²⁶. E anche la geometria richiede la facoltà di giudizio: in virtù dei principi dell'intelletto, sostiene Scaravelli, noi non potremmo andare oltre la *costruzione* del triangolo a partire dalla definizione dello stesso, perché non potremmo distinguere, per esempio, i *lati* del triangolo (α , β , γ), giacché tale *distinzione* suppone un'operazione di *subordinazione* delle *parti* al *tutto*, che in virtù dei principi dell'Analitica non siamo legittimati a fare. Per subordinare dobbiamo tenere fermi e separati, da un lato, l'unità triangolo e, dall'altro, alcuni *suo*i elementi determinati e costitutivi di essa, che noi consideriamo come *parti*, come elementi particolari, rispetto ad un *quid* unitario: «Qui la connessione tra lato e triangolo è, sì, connessione sintetica, ma connessione tale che presuppone la *subordinazione* di un ex-segno all'unità di un tutto. Sicché la forma conoscitiva che è entrata in gioco – in quanto rapporto fra *segmento*, *lato* e *triangolo* – non va confusa con la forma conoscitiva che è in gioco quando si tratta della semplice *costruzione* del triangolo»²⁷. Ap-

²⁵ Cfr. *AT*, p. 167.

²⁶ *Ibidem*. Cfr., anche, *OCG*, p. 379.

²⁷ *OCG*, p. 421.

punto perché la sintesi che ci ha insegnato la *Critica della ragion pura* è soltanto una «sintesi che avviene fra omogenei» – la sensibilità in quanto forma e l'intelletto come forma – essa non può essere sufficiente per dare conto di quel *di più* che avviene nel passaggio dal segmento al *lato*, e che ha bisogno di una *subordinazione* dell'eterogeneo all'omogeneo.

Dunque, non solo la fisica richiede la facoltà di giudizio, ma anche la matematica pare qui aver bisogno di quel *di più* che mi fa uscire dall'immagine di omogeneo e indistinto fluire che i principi dell'intelletto delineano, dall'unità analitica delle leggi trascendentali dell'intelletto. Infatti, dice Scaravelli, in virtù dei principi dell'intelletto, si passerebbe *direttamente* dal molteplice spaziale puro dell'intuizione al triangolo. E se per caso si cercasse di ripercorrere il percorso simmetrico inverso, si tornerrebbe *direttamente* dal triangolo al molteplice spaziale puro, senza avere modo di cogliere i *lati* del triangolo; ché, dato un triangolo, la proposizione che dice: “i lati α , β , γ sono lati *del* triangolo” non è affatto tautologica e non si desume dalla *costruzione* del triangolo, ma implica un'operazione di subordinazione del determinato e particolare sotto il generale che neanche la logica trascendentale è sufficiente a consentire²⁸. E qui Scaravelli aggiunge un'affermazione interessante: se non si tiene presente questa *subordinazione*, «non ci si può spiegare come mai l'Analitica del giudizio teleologico venga inaugurata proprio come una apologia della “finalità oggettiva molteplice e spesso meravigliosa” contenuta nelle figure geometriche»²⁹.

Finora, dunque, Scaravelli aveva insistito sulla necessità della facoltà di giudizio in generale per uscire dall'unità analitica delle leggi trascendentali della natura. Ora, invece, egli sembra dichiarare esplicitamente che il Giudizio di cui si ha bisogno per attingere ad un'unità del diverso è il Giudizio in quanto riflettente. Si tratta di un'affermazione impegnativa, che viene ribadita, e in qualche modo resa ancor più problematica, in un passaggio del testo *Lo spazio*, che forma parte dei materiali preparatori per il libro sull'Analitica dei principi. Qui Scaravelli, dopo aver ricor-

²⁸ Cfr. OCG, p. 405.

²⁹ OCG, p. 422.

dato che ai giudizi sintetici appartiene solo l'asserzione che il tempo è forma a priori costitutiva di ogni fenomeno e che per la determinazione di questo tempo è necessario lo spazio, ma che ad essi non appartiene la sperimentale determinazione quantitativa di eventuali durate di tempo o di eventuali lunghezze spaziali, né l'indicazione di quali siano i procedimenti empirici necessari per tali misurazioni³⁰, sostiene che la misurazione matematica di un qualsiasi fenomeno «poggia come sua base e fondamento su un elemento non logico, né logico matematico, ma estetico; un elemento il quale, come Kant tiene a precisare, è una determinazione soggettiva, e non oggettiva»³¹. E a partire da qui Scaravelli ricorda che se si tiene ben presente come tutta la fisica sia costituita da misurazioni, bisogna concludere che «tutta la fisica rientra nel campo gravitazionale della *Critica del Giudizio*»³².

Tutta la fisica rientra, dunque, nel campo gravitazionale di quella «nuova facoltà» di cui la terza *Critica* ci fornisce il principio a priori. Senza di essa «non sarebbe possibile la fisica», ma non sarebbe possibile neanche la matematica; almeno non al di là della semplice costruzione. Il punto è che in virtù di queste considerazioni, il Giudizio necessario affinché ogni attività conoscitiva abbia luogo sembra essere il Giudizio in quanto riflettente; infatti, nel testo *Promemoria de L'analitica trascendentale*, Scaravelli, dopo aver ribadito la grande distanza che separa la fisica kantiana da quello che nell'epoca romantica diventerà la filosofia della natura, ricorda che Kant non interferisce mai nelle operazioni dei fisici, e neanche in quelle della matematica, intesa, questa, come «geniale creazione di interi mondo geometrici e algebrici». Kant ha chiaro, conclude Scaravelli, che

il genio generatore di questi mondi ha la sua fonte fuori da quei principi [i principi dell'intelletto], sebbene questi principi reggano le ferree articolazioni del loro ragionare, così come grammatica e

³⁰ *AT*, p. 43.

³¹ *AT*, p. 46.

³² *AT*, p. 48. Poche pagine prima Scaravelli aveva scritto: «Questa analisi farà vedere, appunto, come senza la presenza di questa nuova facoltà non sarebbe possibile nessuna misurazione, e con ciò non sarebbe possibile la fisica» (*AT*, p. 43).

sintassi reggono l'articolazione di una pagina di un poeta, sebbene la genesi lirica abbia la sua sorgente in ben altra sede³³.

Che Scaravelli parli in questi passi di “genio” generatore di mondi matematici, così come la sua insistenza sul fatto che la facoltà in gioco nella conoscenza fisica e matematica è una “nuova facoltà” che la terza *Critica* presenta nelle sue funzioni, sembra confermare la tesi secondo cui, per lui, l'attività scientifica concreta richiede non il Giudizio in generale, ma il principio “soggettivo” proprio del Giudizio in quanto riflettente. Non solo; in diversi passaggi delle *Osservazioni* questa «nuova facoltà» sembra addirittura identificarsi con il giudizio estetico, il quale – si dice – rappresenta la «quintaessenza del vero, autentico ed autonomo concetto del giudizio»³⁴. Così, se da un lato la facoltà di giudizio è andata espandendosi in modo tale da abbracciare l'intero campo delle conoscenze determinate, dall'altro, essa sembra venire identificata con la soggettività propria del giudizio di gusto, e a Scaravelli pare succedere ciò che lui stesso avverte non dovrebbe capitare, ovvero dimenticare che alla facoltà di giudizio appartiene tanto il giudizio riflettente quanto il giudizio determinante³⁵.

Come abbiamo anticipato, si tratta di una questione alquanto ingarbugliata, per la quale i testi scaravelliani non consentono una definizione univoca. In primo luogo, è necessario interrogarsi sul significato di questo allargamento dello spazio del Giudizio al quale abbiamo assistito; allargamento che, d'altro canto, sembra compiersi di pari passo con la sua limitazione a statuto puramente soggettivo. Da questo punto di vista, riportare tutta l'esperienza concreta entro la facoltà di giudizio significherebbe far ricadere l'ambito della conoscenza scientifica – come ambito

³³ AT, p. 169.

³⁴ Cfr. il capitolo *Il difetto di Secunda Petri*, in OCG, pp. 403-409. In queste pagine l'identificazione tra giudizio estetico e Giudizio sembra così forte che il capitolo si chiude con l'affermazione che solo colui che non ha gusto difetterà pure di Giudizio, ovvero sarà stolto e incapace di essere altro che la «maschera di gesso di un uomo vivente».

³⁵ Cfr. OCG, pp. 378-379.

che si schiude fuori dal *dominio* tautologico del fenomeno in quanto fenomeno in generale proprio dell'intelletto – entro un'universalità puramente soggettiva, incapace di *determinare* oggettivamente i propri fenomeni. Questa sembra essere la lettura scaravelliana, allorché afferma che non solo le misurazioni della fisica, ma anche la classificazione concettuale, così come la formazione di concetti appartengono al giudizio in quanto riflettente e rientrano sotto una determinazione soggettiva e non oggettiva. D'altra parte bisogna chiedere che significa pensare il giudizio di gusto come quintessenza della facoltà di giudicare.

C'è tuttavia un passo in cui il discorso scaravelliano sembra prendere una strada diversa, escludendo qualsiasi identificazione del Giudizio con una determinazione puramente soggettiva: nella proposizione “ $7+5=12$ ” – si legge nelle *Osservazioni* – si ha a che fare con un giudizio che, come lo stesso Kant dice, non è una proposizione analitica; ma, «benché sintetica, è soltanto particolare». Affermazione fondamentale, secondo Scaravelli, perché basta riflettere un momento per rendersi conto che la giustificazione di questa particolarità non può provenire dai giudizi sintetici a priori dell'intelletto. In questo giudizio, infatti,

ciò che appartiene in proprio alla sintesi intellettuale è *unicamente* l'unità del processo della costruzione generale del concetto della quantità. Ma tanto il 7, quanto il 5, quanto il 12, quanto la particolare addizione da cui scaturisce questo 12, appartengono non alla facoltà dell'intelletto, né ai *suoi* giudizi sintetici, ma ad un'altra facoltà³⁶.

E quest'altra facoltà è appunto la facoltà di giudizio, ma «in quanto determinante», perché in queste formule matematiche si hanno dei giudizi radicalmente diversi da quella dell'Analitica della prima *Critica*, benché questi fungano proprio da «premessa» di quei giudizi e, appunto per questo, dando ad essi il carattere di determinanti, tendano a farli ritenere tutt'uno con loro.

Nei passaggi ora citati, a differenza di quanto si evince dai testi precedentemente analizzati, Scaravelli sembra pensare il giu-

³⁶ OCG, p. 379.

dizio determinante come modalità propria della facoltà di giudizio; e da questo punto di vista, la tesi di una sua identificazione del Giudizio con il giudizio riflettente e di quest'ultimo con il giudizio di gusto sembra perdere forza. Qui, non solo il giudizio determinante viene inteso come appartenente alla facoltà di giudizio, ma esso non sembra poter venire identificato con i giudizi sintetici a priori dell'intelletto. Fedele all'idea portante delle *Osservazioni* secondo cui i principi dell'intelletto non forniscono che l'unità analitica dell'esperienza, ovvero solo ciò che determina il fenomeno in quanto fenomeno, Scaravelli colloca ogni *particolarità* al di fuori dell'intelletto e delle forme dell'intuizione. E così può dire che tutti i giudizi non empirici, diversi dalle leggi trascendentali della natura, «non hanno la loro sede nell'intelletto (cioè non sono giudizi intellettivi), ma hanno sede e radice nella facoltà del Giudizio in quanto determinante»³⁷.

4. Le considerazioni precedenti ci pare mostrino che la posizione di Scaravelli oscilla tra una lettura per cui il Giudizio vero e proprio è quello a cui spetta l'*eautonomia* di cui parla Kant nel paragrafo V dell'*Introduzione* e che ha carattere puramente soggettivo e una lettura tale per cui alla facoltà di giudizio appartengono due modalità differenti, quella determinante e quella riflettente, ed esso non si identifica con un particolare talento e un principio peculiare, sempre di carattere soggettivo. A proposito di questa seconda lettura, va comunque ricordato che nel caso del $7+5=12$, ciò che sembra esigere l'intervento del Giudizio, agli occhi di Scaravelli, è per l'appunto il fatto che qui si vada oltre il processo di sintesi dell'omogeneo per cui si ha la quantità in generale, per determinare delle quantità particolari, che *tuttavia si determinano a priori*, senza ricorrere all'empirico. Da questo punto di vista, sarebbe il carattere contemporaneamente *a priori* e *particolare* ciò che determina l'esigenza di distinguere – collocandola sotto il Giudizio, ma non in quanto riflettente – la matematica dalle altre scienze empiriche. Come osserverà Garroni anni dopo, la matematica ha uno statuto parti-

³⁷ OCG, p. 379.

colare, perché può estendere la sua conoscenza senza rinunciare al suo carattere a priori; mentre ciò non è valido per le altre scienze³⁸.

In questo senso, si potrebbe inoltre ipotizzare che la netta distinzione che Scaravelli ritrovava tra matematica e fisica nel *Saggio sulla categoria kantiana di realtà* – e sulla quale fondava la sua distinzione tra mondo costruibile a priori e mondo che invece richiede una modificazione che può solo essere costata a posteriori – lo abbia spinto a collocare la matematica sotto il giudizio determinante, necessario dunque allo sviluppo di una conoscenza determinata e particolare – oltre l'unità analitica delle leggi dell'intelletto –, che però si estende a interamente priori. Sembra che qui, secondo lui, il Giudizio non debba far ricorso ad un suo speciale principio. Infatti, si legge che in questi casi le leggi trascendentali dell'intelletto fungono da «premessa» di tali giudizi determinanti; quasi che qui il rapporto tra giudizi sintetici a priori e giudizi determinanti fosse vicino ad una deduzione³⁹.

Ma se la distinzione tra determinante e riflettente risultasse dalla distinzione a priori-a posteriori, non si capirebbe come mai Scaravelli collochi la geometria sotto il giudizio riflettente, che anche qui si ha a che fare con una conoscenza che si realizza interamente a priori. Eppure, in molte delle pagine delle *Osservazioni*, non solo le misurazioni della fisica, ma anche «la geniale creazione» di mondi geometrici sembrano richiedere il Giudizio in quanto riflettente e sembrano addirittura paventare l'esigenza di un principio che è non logico, ma estetico, ovvero soggettivo. È plausibile che qui Scaravelli pensasse a quell'elogio della matematica con cui si apre la seconda parte della *Critica della facoltà di giudizio*, e nel quale egli, in una lettera all'allievo Marcucci, dice di ravvisare una seconda o addirittura una terza deduzione trascendentale della medesima che sta alla base di tutta

³⁸ E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del giudizio" di Kant*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 30 e sgg.

³⁹ Cfr. OCG, p. 379. Si vedano inoltre le pagine sulla differenza tra la necessità del giudizio di gusto e quella dei giudizi conoscitivi come quelli matematici, ivi, pp. 434-449.

la matematica del ventesimo secolo⁴⁰. In questo caso, potrebbe essere stata l'esigenza di dare conto degli sviluppi della matematica a lui contemporanea – sviluppi che avevano dimostrato un carattere “inventivo” forse mai visto prima – a portare Scaravelli a collocare la geometria sotto il giudizio riflettente.

Le oscillazioni del discorso scaravelliano potrebbero dunque rispondere all'esigenza di dare conto di diversi elementi: da un lato, l'esigenza di legittimare il carattere universale e necessario, ma al contempo determinato e particolare, della conoscenza matematica; dall'altra, l'esigenza di dare conto di quell'elemento “creativo” che si era messo in evidenza nelle grandi trasformazioni avvenute nel pensiero matematico già dalla fine del diciottesimo secolo; elemento creativo che solo il Giudizio nel suo carattere riflettente, soggettivo ed eautonomico avrebbe potuto legittimare⁴¹.

⁴⁰ Lettera del 2 agosto 1954; cit. in S. MARCUCCI, *Studi kantiani I. Kant e la conoscenza scientifica*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 1988, p. 129.

⁴¹ Eppure, questo elemento “inventivo” della matematica viene negato nel capitolo dal titolo *La necessità e il giudizio di gusto*, nel quale, cercando di mettere in evidenza il tipo diverso di rapporto che lega il giudizio di gusto e il giudizio conoscitivo al loro specifico principio, e riponendo proprio su questo diverso rapporto il loro diverso tipo di necessità, Scaravelli sembra collocare i giudizi matematici sotto il Giudizio in quanto determinante e addirittura mostra come un giudizio del tipo «il cerchio è il luogo dei punti equidistanti da un punto dato» contenga come «punto generale di riferimento» il principio secondo il quale è stato costruito, che fa sì che tutti debbano accordarsi con tale giudizio. E dato che il principio del mio giudizio e il principio della costruzione sintetica del concetto di cerchio sono «rigorosamente identici», è vano cercar di distinguere tra ciò che appartiene alla formulazione empirica di questo giudizio e ciò che appartiene al principio. C'è qui un'identità analitica tra il giudizio che il soggetto empirico formula e il principio trascendentale sintetico dentro cui è fondata la sua validità; identità in grazia della quale il soggetto empirico «scompare nella necessità intellettuale del giudizio che parla per bocca sua», sì che quest'ultimo ha validità apodittica (cfr. OCG, pp. 435-440). In questo capitolo la distanza tra giudizio conoscitivo e giudizio estetico è così abissale che è difficile pensare ad una collocazione dei giudizi conoscitivi sotto il Giudizio in quanto riflettente. Non solo; l'esempio qui riportato pare collocare la matematica al livello della *costruzione* propria della prima *Critica*. Infatti, va tenuto presente che gli esempi di giudizi conoscitivi fatti in questo contesto da Scaravelli sono solo giudizi matematici, nei quali – si afferma – anche laddove essi venissero empiricamente formulati –

Alla fine del nostro percorso sulla lettura scaravelliana della terza *Critica*, molte questioni rimangono ancora aperte. Le oscillazioni attorno al suo modo di intendere la facoltà di giudizio nel suo agire determinante e riflettente schiudono infatti molti interrogativi e lasciano spazio a diverse interpretazioni. Ma nonostante tutte queste oscillazioni – o forse, proprio grazie a queste oscillazioni – l'operazione ermeneutica scaravelliana si è rivelata estremamente feconda in Italia. Le sue *Osservazioni* sulla terza *Critica* hanno avuto il merito di leggere il testo kantiano come parte del progetto complessivo unitario della terza *Critica*, ma soprattutto di rintracciare in esso la portata epistemologica generale del principio del Giudizio: la sua attenzione allo spazio di indeterminatezza che si schiudeva a partire dall'unità analitica stabilita dai principi dell'intelletto – spazio che rendeva possibile il «Kant gnoseologo delle scienze» – è stata efficacemente sviluppata nei lavori di Silvestro Marcucci⁴². La insistenza sulla necessità del Giudizio per andare oltre l'unità tautologica del fenomeno in quanto fenomeno proprio dell'intelletto, e la lettura dell'estetico come «quintessenza» del Giudizio, ha schiuso d'altra parte una tradizione di ricerca e di riflessione sul rapporto estetica-epistemologia, o meglio, sul carattere epistemologico dell'estetica, che in Italia è stata sviluppata da Emilio Garroni⁴³.

Da questo punto di vista, le *Osservazioni* si pongono come un testo pionieristico e in qualche modo anticipatore di problematiche e di orizzonti di ricerca che più tardi si sarebbero imposti nella *Kantforschung*. Infatti, a partire dagli anni '70 la que-

come nel caso del triangolo disegnato alla lavagna, dei coralli del pallottoliere, ecc, il concetto che sottende i loro rapporti è costruito e prodotto a priori, sì che il mio io empirico scompare: «per quanto fenomenico possa essere lo scolaro ed empiriche le parole che viene dicendo, pure nel giudizio matematico che formula vi è un elemento a priori in quanto quel giudizio si basa su principi, ed è costruito secondo *regole specifiche e determinate* dall'unità della sintesi» (OCG, p. 440).

⁴² MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, cit.. Dello stesso autore si vedano anche gli *Scritti kantiani*, 3 voll., Pacini Fazzi, Lucca 1978 e sgg. e *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, ETS, Pisa 2010.

⁴³ Cfr. GARRONI, *Estetica e epistemologia*, cit.; Id., *Estetica. Uno sguardo attraverso*, Garzanti, Milano 1992.

stione del rapporto estetica-epistemologia sarebbe diventata uno dei temi fondamentali degli studi kantiani. Con il loro accento sull'esigenza di un principio soggettivo diverso da quello dell'intelletto affinché sia possibile avere esperienza nel suo significato concreto, le *Osservazioni* consentono di sottolineare il carattere costruttivo e creativo di tale esperienza, che è, come lo stesso Scaravelli ricorda, un «dialogo» tra uomo e natura, la quale risponde sempre a modo suo e non ha colpe se il primo «non sa porre le proprie domande».

FRANCESCA MENEGONI

KANT E L'IDEALISMO DELLA FINALITÀ
NELLA *PRIMA INTRODUZIONE*
ALLA *CRITICA DEL GIUDIZIO*

Kant and the Idealism of Purposiveness in the First Introduction to the Critique of Judgment – The *First Introduction* draws the attention to the principle of purposiveness, the innovative perspective characterizing the third *Critique*, in order to highlight its importance for the completion of the critical-transcendental program and to underscore the close connection between the aesthetic and the teleological judgment. The idealism of purposiveness constitutes the only hypothesis through which critical philosophy can explain the possibility of a judgment of taste having an *a priori* claim to universal validity. The fact that the conditions of possibility for the judgment of taste are identical for each subject implies the communicability of the judgment itself and determines its shareability. Thanks to the reflection on this aspect, Kant discovers a potentiality of our cognitive faculty that, without this inquiry, would have remained unknown, and identifies a remarkable fact for the transcendental philosopher, especially as the complete exposition of all the functions of subjectivity is concerned.

Keywords: Transcendental philosophy, Idealism, Purposiveness, Taste

1. *Introduzione*

Il testo della *Prima introduzione* alla *Critica del Giudizio* non fu mai pubblicato da Kant, che lo sostituì con una versione più idonea a fornire al lettore una sguardo d'insieme sulla materia e sulla struttura dell'opera¹. In effetti, la lettura della *Erste Einlei-*

¹ Indico con le seguenti sigle gli scritti kantiani a cui mi appoggerò in prevalenza nel corso di questo testo; ogni sigla è seguita dal numero della pagina dell'edizione delle opere di Kant curata dall'Accademia delle Scienze di Ber-

tung non è particolarmente avvincente e non stupisce se Kant, giunto a conclusione della stesura dell'opera, si sia risolto a scrivere un altro testo introduttivo, decisamente più rispondente allo scopo. A fronte di queste considerazioni, si possono individuare due ordini di motivi per guardare a questo scritto, che ha comunque una sua completezza e organicità: il primo è dettato da un interesse prevalentemente storico ed è legato alle vicende della sua composizione e diffusione nel contesto dell'*Aetas kantiana*²; il secondo è determinato da un interesse di natura teoretica ed è strettamente connesso alle ragioni che spinsero Kant a non sconfessare mai la *Prima introduzione*. In questo contributo cercheremo di chiarire queste ragioni.

Vale la pena ricordare che l'*Introduzione* pubblicata e la *Prefazione* sono i testi scritti da ultimi nella composizione della *Critica del Giudizio*: per questo svolgono una funzione fondamentale, perché evidenziano il punto di maggior consapevolezza raggiunto da Kant in relazione al cammino compiuto³. Dalla loro

lino, *Kant's gesammelte Schriften* (1902 ss.) e dal numero della pagina della traduzione italiana utilizzata:

Briefe: *Kant's Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bde X-XIII; trad. it. parziale di O. Meo in *Epistolario filosofico 1761-1800*, Genova 1990.

EE: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XX, pp. 193-251; *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, trad. it. e note di P. Manganaro, introduzione di L. Anceschi, Roma-Bari 1984.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. III; *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, edizione riveduta con Introduzione, Glossario e Indice dei nomi a cura di V. Mathieu, Roma-Bari 1996⁹.

KdU: *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. V, pp. 165-485; *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra con Glossario e Indice dei nomi, Introduzione di P. D'Angelo, Bari 1997.

² Per la storia del testo, uno tra i più difficili e sibillini che, secondo i curatori, Kant abbia mai scritto, cfr. I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Faksimile und Transkription*, hrsg. von N. Hinske, W. Müller-Lauter, M. Theunissen, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

³ Sono emblematiche in proposito le battute conclusive della Prefazione, in cui Kant dichiara che la *Critica del Giudizio* porta a termine l'intero programma critico: «Con ciò termino dunque il mio assunto critico. Passerò senza indugio alla parte dottrinale, per strappare, se è possibile, alla mia crescente vecchiezza il tempo che potrebbe essere ancora favorevole a tale lavoro. S'intende facilmente che per il *Giudizio* non vi sarà una sezione speciale nella parte

lettura si evince immediatamente l'intento dell'opera, che si propone di esaminare la facoltà di giudicare (la *Urteilkraft*, ossia la facoltà conoscitiva che funge da termine medio tra intelletto e ragione), il principio a priori che la governa (la *Zweckmäßigkeit* o principio di conformità a fini) e l'ambito a cui si applica (l'arte). La novità che caratterizza questa *Critica* rispetto alle precedenti è costituita pertanto dall'individuazione, in un'ottica propriamente trascendentale, del principio che presiede al funzionamento della facoltà di giudicare, ossia il principio della finalità.

Per esplicita dichiarazione di Kant, il testo della *Erste Einleitung* fornisce un contributo chiarificatore proprio nella direzione di una migliore intelligenza della natura a priori della *Zweckmäßigkeit*, che costituisce il perno su cui si regge e su cui ruota l'intera opera. Nel raccomandare la lettura della prima redazione dell'Introduzione a J.S. Beck, che si accingeva a redigere un sunto della terza *Critica*, Kant infatti scrive:

In prò del suo futuro compendio della *Critica del Giudizio*, Le invierò prossimamente, perché ne disponga a suo piacimento, un plico contenente il manoscritto dell'*Introduzione* che avevo redatto per essa, ma che cassai per il semplice fatto che la sua prolissità la rendeva sproporzionata al testo. Tuttavia essa mi sembra contenere ancora qualcosa che può contribuire ad una più compiuta intelligenza del concetto di finalità della natura⁴.

Nelle pagine che seguono si cercherà di illustrare il contributo specifico fornito dalla *Erste Einleitung* per l'intelligenza del concetto di finalità e la sua rilevanza in vista del completamento del programma critico-trascendentale.

dottrinale, perché in relazione ad esso la critica tien luogo di teoria; ma che, secondo la divisione della filosofia in teoretica e pratica, e della filosofia pura nelle stesse parti, la metafisica della natura e quella dei costumi dovranno costituire il lavoro medesimo» (*KdU*, p. 170; trad. it. p. 9).

⁴ *Briefe*, Bd. XI, p. 396; trad. it., pp. 312-313: a J.S. Beck, 4 dicembre 1792. Il manoscritto fu effettivamente inviato a Beck e il compendio di Beck apparve a Riga 1794 con il titolo: *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben, Zweyter Band, welcher die Critik der Urteilkraft und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft enthält*.

2. *Il Giudizio teleologico e il principio della finalità*

Il confronto tra la *Prima introduzione* e l'*Introduzione* pubblicata evidenzia, oltre a significative differenze, anche non marginali aspetti di continuità. In entrambi i testi è presente in particolare la preoccupazione di fornire al lettore uno sguardo complessivo sull'opera e, più ancora, il desiderio di fornire un quadro dell'impianto sistematico che caratterizza la filosofia in generale.

I paragrafi conclusivi della *Erste Einleitung* distinguono a questo proposito due tipologie di introduzione. La prima, definita propedeutica, si basa su conoscenze note e mette a fuoco i principi specifici della dottrina che dovrà essere esposta. La seconda, invece, non presuppone conoscenze note e ha ambizioni enciclopediche. A differenza di un'introduzione propedeutica, un'introduzione enciclopedica si propone di esporre l'idea di un sistema, che attende di essere completato dalla nuova dottrina che si sta introducendo. Un'introduzione siffatta è pertanto cosa complessa, perché deve contenere l'idea di una totalità e insieme il principio della sua suddivisione completa:

Poiché un tale sistema non lo si può attuare racimolando e combinando il molteplice rinvenuto lungo il processo della ricerca empirica, ma lo si può costituire solo allorquando si è nella condizione di precisare compiutamente *le fonti soggettive od oggettive d'un dato tipo di conoscenza mediante il concetto formale di una totalità che, nello stesso tempo, contenga in sé a priori il principio d'una suddivisione completa*, si potrà quindi capire facilmente perché le introduzioni enciclopediche, sebbene tanto necessarie, sono però così rare⁵.

Sulla base di queste premesse Kant dichiara che, ferma restando la tradizionale distinzione della filosofia in teoretica e pratica come sistema dottrinale della conoscenza della natura e dei costumi, la discussione che si accinge a introdurre dovrà procedere a una fondazione trascendentale della facoltà del giudizio

⁵ *EE*, § XI, p. 242; trad. it. pp. 126-127 (corsivo mio).

all'interno del sistema delle facoltà dell'animo (*Vermögendes Gemüts*)⁶.

Premesso che le facoltà dell'animo sono modalità di rapporto del soggetto a oggetti, a cui corrispondono capacità conoscitive differenziate, Kant individua nell'intelletto, nella facoltà di giudicare e nella ragione le facoltà conoscitive superiori, che presiedono alle rappresentazioni prodotte rispettivamente dalla facoltà di conoscere, dal sentimento di piacere e dispiacere e dalla facoltà di desiderare. Le facoltà dell'animo sono pertanto capacità o funzioni del soggetto che vengono attivate da oggetti diversi, riconducibili a tre classi principali: 1) la *natura*, ossia l'insieme di tutti i fenomeni suscettibili di essere conosciuti grazie all'intelletto; 2) l'*arte*, ovvero la capacità tecnica che sta alla base del produrre; 3) i *costumi* (termine che nell'*Introduzione* pubblicata sarà sostituito con 'libertà'). L'introduzione presenta così, mediante la suddivisione delle facoltà dell'animo, una totalità sistemata articolata secondo le diverse facoltà conoscitive e i rispettivi ambiti di applicazione conformemente all'intento enciclopedico perseguito.

Per quanto riguarda in particolare le facoltà conoscitive, la facoltà di giudicare occupa una posizione intermedia tra intelletto e ragione e le compete il compito di ricondurre fattori particolari o contingenti sotto regole generali, allo scopo di potersi rappresentare, all'interno di un quadro organico e coerente, gli oggetti d'esperienza nel loro complesso. Definita infatti la *Urteilskraft* come la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale, Kant distingue due modi diversi di intendere questa relazione: se l'universale è noto, il Giudizio che opera la sussunzione del particolare sotto l'universale è *determinante*; se è dato invece soltanto il particolare e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è *riflettente*.

La particolarità che distingue il *Giudizio riflettente* rispetto al *Giudizio determinante* è data dal fatto che il primo non ha elementi a cui affidarsi nell'opera di riconduzione del partico-

⁶ Sul ruolo fondamentale svolto dalla teoria delle facoltà dell'animo nel contesto di una trattazione trascendentale cfr. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, trad. it. di M. Cavazza, A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009.

lare all'universale o di applicazione dell'universale al particolare ed è pertanto chiamato a fare da principio a se stesso. Kant utilizza il termine *eautonomia* per indicare il fatto che il *Giudizio riflettente* non si limita ad applicare autonomamente una data legge, ma inventa e fornisce da sé a se stesso la regola sotto cui sussumere il particolare. Nel caso del *Giudizio riflettente eautonomo* l'universale sotto cui sussumere il caso particolare costituisce al tempo stesso la legge e il fine dell'attività del Giudizio stesso, ossia la finalità che ne determina e dirige il funzionamento. Per questo Kant afferma che il *Giudizio riflettente*, avendo a proprio fondamento il principio della finalità, non è altro che il *Giudizio teleologico*.

Con questo entriamo nel vivo delle questioni affrontate nella *Prima introduzione* e veniamo alla ragione che spinge Kant a sollecitarne la lettura per chi, come Beck, doveva comprendere la specificità del principio della finalità della natura per poter scrivere un compendio della terza *Critica*, che non travisasse il pensiero del suo autore. Effettivamente, se si guarda alla successione degli undici paragrafi in cui si articola il testo, risulta evidente come una buona parte sia dedicata alla delucidazione del concetto di finalità formale della natura (in particolare i §§ II, V, VI, VII), un principio che appartiene alla critica della nostra facoltà della conoscenza come concetto proprio del *Giudizio riflettente*.

Per spiegare questo punto, Kant scrive che, quando diciamo che la natura procede tecnicamente, o quando ci rappresentiamo la natura come tecnica, individuando nei suoi artefatti una finalità, dobbiamo essere consapevoli del fatto che si tratta di un'operazione compiuta dalla nostra facoltà di giudizio, che si rappresenta la natura come tecnica. Tecnico quindi è il Giudizio, non la natura.

Infatti in generale la tecnica della natura, sia *formale* che *reale*, è solo una relazione delle cose col nostro Giudizio, l'unico in cui può trovarsi l'idea d'una finalità della natura, ed è solo in relazione ad esso che questa idea è attribuita alla natura⁷.

⁷ *EE*, § VII, p. 221; trad. it., p. 98.

Per questo motivo la considerazione dei prodotti della natura come fini esprime una modalità di esercizio del *Giudizio riflettente*. La finalità è quindi un concetto puramente trascendentale, che non viene attribuito come proprietà alla natura, ma «rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso»⁸. Si tratta pertanto di un principio soggettivo, ossia di una massima che disciplina il funzionamento del Giudizio, un presupposto ideale che non determina nulla «riguardo alle forme dei prodotti naturali», ma che rende possibile «l'unità sistematica della *classificazione* completa di forme particolari secondo leggi empiriche»⁹.

Con questo è chiaro che la cosiddetta tecnica della natura non spiega nulla relativamente all'intrinseca costituzione d'essere degli oggetti naturali, ma rappresenta solo uno dei modi mediante cui la nostra facoltà di giudicare si pone in relazione con particolari oggetti, il cui essere e le cui caratteristiche acquisiscono significato quando, nell'impossibilità di risalire alle loro cause efficienti, si ragiona in termini di scopi possibili. Le espressioni «tecnica della natura» o «finalità della natura» non designano una proprietà della natura come insieme di tutti i fenomeni né, tantomeno, fanno della natura un agente che si propone intenzionalmente degli scopi, ma esprimono il principio che guida il Giudizio nella sua opera di riflessione su aspetti o elementi della natura fisica che si sottraggono a una spiegazione di tipo meccanico. Questo territorio è molto ampio e ospita al suo interno le diverse manifestazioni della vita, dalle forme viventi elementari a quelle complesse.

3. *L'idealismo della finalità*

Contribuisce a chiarire l'espressione «tecnica della natura» la distinzione presente nella *Dialettica del Giudizio estetico* tra rea-

⁸ *KdU*, § V, p. 184; trad. it., p. 37.

⁹ *EE*, § VII, p. 219; trad. it., p. 96. A margine Kant spiega che siamo noi a immettere le cause finali nelle cose e non dobbiamo pretendere di estrarle dalla loro percezione (*EE*, § VII p. 220; trad. it., p. 97).

lismo e *idealismo* della finalità. Mentre il *realismo* della finalità attribuisce alla natura scopi reali, come se nella produzione delle sue forme la natura si proponesse intenzionalmente di perseguire dei fini, l'*idealismo* della finalità, che è proprio di una prospettiva rigorosamente trascendentale, guarda alla natura non per sapere che cosa essa sia o quali siano i suoi scopi rispetto a noi, «ma come noi la accogliamo»¹⁰. Sono dunque le facoltà del nostro animo ad essere caratterizzate da un rapporto finalistico nei confronti degli oggetti della natura e questo è esattamente il contrario rispetto al punto di vista del *realismo*, che attribuisce alla natura scopi reali.

L'idealità della finalità costituisce pertanto la prospettiva innovativa che caratterizza la terza *Critica*: non gli oggetti della natura, «ma *solo* la loro reciproca relazione può essere pensata come conforme al fine», così da suscitare l'ammirazione del filosofo trascendentale¹¹. A partire da questa consapevolezza Kant individua un fatto degno di nota in vista del completamento dell'esposizione esaustiva di *tutte* le funzioni della soggettività. Per scoprire a nostra volta questo elemento di particolare interesse, dobbiamo pertanto concentrare la nostra attenzione sulle caratteristiche della finalità che ne fanno il principio a priori del *Giudizio riflettente*.

Abbiamo già ricordato che la riflessione in base alle cause finali risponde all'esigenza di individuare principi di spiegazione o regole di ordine generale là dove, in vista della loro intelligenza, non è possibile ricorrere alla spiegazione secondo la causalità della fisica meccanica. Nel caso di certe realtà particolari, quali gli organismi viventi, può essere produttivo riflettere in base alla conformità a fini, ricercando il fondamento della possibilità di qualcosa di esistente in *ciò-in-vista-di-cui* quel qualcosa esiste, ossia nel suo scopo.

Il principio della conformità a fini consente pertanto un ampliamento del quadro concettuale e un arricchimento della comprensione. Questo è fonte di soddisfazione per il soggetto giudicante, ossia di un piacere, che scaturisce dal realizzarsi di un

¹⁰ Cfr. *KdU*, § 58, p. 350; p. 379 (traduzione modificata).

¹¹ *EE*, § V, p. 216; trad. it., p. 92.

accordo tra la forma dell'oggetto rappresentato e le facoltà conoscitive che sono in gioco nel *Giudizio riflettente*. Quando questo accordo si realizza, la rappresentazione in questione appare conforme al fine di suscitare nel soggetto un sentimento di piacere, perché appaga il suo bisogno di conoscenza. In questo modo il principio della finalità istituisce una connessione tra la facoltà conoscitiva del *Giudizio riflettente* e la facoltà dell'animo del sentimento di piacere e dispiacere.

Perciò, come se si trattasse di un caso felice e favorevole al nostro scopo, noi proviamo un sentimento di piacere (propriamente di liberazione da un bisogno), quando ci imbattiamo, tra le leggi puramente empiriche, in siffatta unità sistematica¹².

Tra le diverse forme di finalità emerge così l'esperienza del tutto peculiare di una finalità *formale* (perché connessa alla riflessione sulla forma delle cose) e *soggettiva* (perché valevole solo in relazione al soggetto). Lo sforzo maggiore compiuto da Kant nell'*Analitica del Giudizio estetico*, la cui composizione precede, come è noto, la stesura della *Erste Einleitung*¹³, consiste proprio nell'esplorazione di questa finalità formale e soggettiva e nella dimostrazione della sua natura a priori. Pertanto, nel momento in cui Kant si accinge a scrivere la *Prima introduzione*, ha appena portato a compimento questa esplorazione e si accinge a passare ad analizzare la finalità *materiale* e *oggettiva* della natura. Sarà proprio la riflessione sui limiti conoscitivi del *Giudizio riflettente* e sulla natura a priori del principio della *Zweckmäßigkeit* che gli consentirà di trasporre le caratteristiche che stanno a fondamento della possibilità della finalità formale

¹² *KdU*, § V, p. 184; trad. it., p. 39.

¹³ Le indagini di G. TONELLI (*La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft*, in "Revue internationale de Philosophie", 8, 1954, pp. 423-448) e di H. MERTENS (*Kommentar zur Erste Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, München 1975, pp. 235-251) hanno messo in luce, con alcune differenze, l'ordine di composizione delle varie parti dell'opera: secondo la ricostruzione di Tonelli la successione vede tra le parti più antiche l'*Analitica del bello*, la *Deduzione dei giudizi estetici puri*, la *Dialettica del Giudizio estetico*; segue la prima *Introduzione*; vengono poi l'*Analitica del sublime* e la *Critica del Giudizio teleologico* e, da ultime, la seconda *Introduzione* e la *Prefazione*.

e soggettiva alla finalità materiale e oggettiva, salvaguardando così la funzione regolativa propria anche di quest'ultima¹⁴. Solo dopo che l'*Analitica del Giudizio estetico* ha illustrato le caratteristiche della *finalità formale e soggettiva*, che costituisce la condizione di possibilità per i giudizi estetici puri, indipendenti da interessi, concetti o scopi, è possibile passare a esporre la finalità *materiale e oggettiva* della natura, senza correre il rischio di caricare questo principio puramente regolativo di valore costitutivo e restando quindi fedeli all'idealismo della finalità.

Il testo della *Prima introduzione* ha il merito di richiamare l'attenzione su questo punto e di sottolineare la stretta connessione esistente tra *Giudizio estetico* e *Giudizio teleologico*. Questo fatto è di fondamentale importanza nell'economia generale della *Critica del Giudizio* e rientra pienamente nell'intento di un'introduzione enciclopedica. Meno facile è isolarlo all'interno della complessa architettura dell'opera nel suo insieme, al cui interno la dimostrazione della finalità come principio a priori del Giudizio costituisce uno degli argomenti più complessi. Per questo Kant ritiene opportuno richiamare l'attenzione del lettore (nel caso specifico, quella di Beck) sulla natura a priori della finalità formale e soggettiva, le cui caratteristiche emergono al termine della *Deduzione dei giudizi estetici puri* con la distinzione tra *giudizio di senso* e *giudizio estetico puro* o *giudizio di gusto*.

Premesso che, come ricorda opportunamente la *Erste Einleitung*, nel giudizio estetico puro, come in ogni giudizio di riflessione, non è in questione la determinazione dell'oggetto, ma solo quella del soggetto e del suo sentimento¹⁵, ciò che distingue il giudizio di gusto rispetto a un qualsiasi giudizio estetico legato ai sensi è la pretesa del primo «di avere validità universale e necessità»¹⁶. Alla giustificazione di questa pretesa sono dedicati gli ultimi paragrafi della *Erste Einleitung* (§§ X-XII), che

¹⁴ «Pertanto è chiaro che, in tali casi, il concetto d'una finalità oggettiva della natura serve solo in *vista della riflessione* sull'oggetto, ma non in vista della *determinazione* dell'oggetto mediante il concetto di un fine» (*EE*, § IX, p. 236; trad. it., p. 118).

¹⁵ Cfr. *EE*, § VIII, p. 223; trad. it., p. 101.

¹⁶ *EE*, § VIII, p. 225; trad. it., p. 104.

espongono in forma sintetica il risultato a cui perviene l'intera Analitica del Giudizio estetico, con particolare riferimento ai §§ 1-22 dell'*Analitica del bello* e ai §§ 30-54 sulla Deduzione dei giudizi estetici puri.

Il § X della *Prima introduzione* sottolinea il fatto che i giudizi estetici puri di riflessione, che saranno analizzati poi con il nome di *giudizi di gusto*, non si limitano a constatare empiricamente che ognuno giudica in un determinato modo, ma, dal momento che «dicono che ognuno *deve* giudicare in quel modo», avanzano una pretesa a valere necessariamente in modo universale¹⁷. *Gusto* è detta infatti la facoltà di giudicare mediante un piacere, il quale non vale solo per il singolo soggetto che ha la rappresentazione di una certa forma e la sottopone a giudizio, ma deve valere per ogni soggetto. Il problema sarà chiaramente formulato in questi termini nella *Critica del Giudizio estetico*: «come è possibile un giudizio, che dal solo sentimento particolare di piacere per un oggetto, e indipendentemente dal concetto di questo, proclami *a priori*, senz'aver bisogno di attendere il consenso altrui, che quel piacere inerisce alla rappresentazione dell'oggetto in *ogni altro soggetto?*»¹⁸. A causa di questa pretesa il Giudizio si manifesta nel gusto «come una facoltà che ha un principio peculiare, ed è tramite questo principio che pone la fondata pretesa d'un posto nella critica generale delle facoltà superiori della conoscenza»¹⁹.

Sappiamo che Kant arriva a questa consapevolezza attraverso un percorso che lo porta a rivedere un disegno primitivo, in base al quale pensava di scrivere una *Critica del gusto*, per comporre invece quella che sarà la *Critica del Giudizio*. Nella nota lettera del 28 dicembre 1787 a Reinhold Kant scrive che sta lavorando a una critica del gusto, e aggiunge di aver scoperto un nuovo tipo di principi a priori, relativo non più alla facoltà di conoscere o alla facoltà di desiderare, ma alla teleologia.

Così, al momento mi sto occupando della critica del gusto. In que-

¹⁷ *EE*, § X, p. 239; trad. it., p. 122.

¹⁸ *KdU*, § 31, p. 288; trad. it., p. 253.

¹⁹ *EE*, § XI, p. 244; trad. it., p. 129.

sta occasione ho scoperto un tipo di principi *a priori* nuovo rispetto ai precedenti. Le facoltà dell'animo sono infatti tre: facoltà conoscitiva, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare. Ho trovato principi *a priori* per la prima nella *Critica della ragion pura* (teoretica) e per la terza nella *Critica della ragion pratica*. Li cercavo anche per il secondo; e, sebbene prima ritenessi impossibile trovarne, sono stato messo su questa strada dalla sistematicità che l'analisi delle facoltà prima menzionate mi ha fatto scoprire nell'animo umano e che mi ha messo a disposizione una materia sufficiente per il resto della mia vita, perché io abbia di che meravigliarmene e – ove possibile – perché la penetri a fondo. Cosicché ora riconosco tre parti della filosofia, ognuna delle quali ha i propri principi *a priori*, e li si può enumerare; grazie ad essi, è determinabile con sicurezza l'ambito della conoscenza in tal modo possibile – filosofia teoretica, teleologia e filosofia pratica. L'intermedia risulta essere certamente la più povera di fondamenti di determinazione *a priori*. Spero di aver pronto verso Pasqua, con il titolo *Critica del gusto*, il manoscritto, quand'anche non l'opera stampata²⁰.

Da questa lettera è chiaro come Kant veda una stretta connessione tra *Giudizio estetico* e *Giudizio teleologico*, riferiti entrambi al sentimento di piacere e dispiacere e al principio a priori della finalità. L'orgoglio con cui Kant confida all'interlocutore che la scoperta della finalità come principio a priori gli fornirà materia di meraviglia e di riflessione per il resto della vita si presenta anche nelle pagine della *Erste Einleitung*, là dove Kant osserva che «a mala pena però qualcun altro, che non sia il filosofo trascendentale, esprimerebbe quest'ammirazione»²¹.

4. *Dalla finalità formale e soggettiva alla finalità materiale e oggettiva*

Quest'opera di riflessione comincia con la trasformazione del progetto che porta dalla *Critica del gusto* alla *Critica del Giudizio* e con il maturare della consapevolezza del fatto che giu-

²⁰ *Briefe*, Bd. X, pp. 514-515; trad. it., pp. 163-164.

²¹ *EE*, § V, p. 216; trad. it., p. 92.

dizi estetici e giudizi teleologici sono espressione dell'unica facoltà del giudizio riflettente, la quale formula i propri giudizi in base al principio a priori della finalità. La finalità è pertanto il tema portante della *Critica del Giudizio* e costituisce la prima ragione dell'intrinseca unità tanto del progetto dell'opera quanto della sua esecuzione. Riflettere sulle cose e giudicarle in termini di conformità a uno scopo ha infatti per Kant una notevole portata euristica in una doppia direzione: oggettivamente a vantaggio della comprensione della realtà, soggettivamente nel processo di autocomprensione del soggetto.

Per quanto riguarda il primo aspetto si è già avuto modo di ricordare che questo potenziale euristico emerge là dove la facoltà del giudizio riflettente e il principio della finalità che le è proprio mostrano la loro idoneità a individuare una conformità a regole anche là dove nella natura questo a prima vista sembrerebbe escluso. L'unità conforme a regole (*gesetzliche Einheit*) portata allo scoperto dalla facoltà di giudizio e dalla riflessione sulla scorta dei nessi finali consente pertanto un'interpretazione unitaria dell'esperienza e la possibilità di individuare in essa un ordine intrinseco, quando non sia possibile sussumere i singoli dati sotto le categorie o i principi dell'intelletto.

Il secondo aspetto emerge invece quando si riflette da un punto di vista trascendentale su quella particolare classe di giudizi che è data dai giudizi estetici puri o giudizi di gusto. Se già il sentimento di piacere e dispiacere consente una prima immediata apprensione di sé, un primo sentire se stesso²², il giudizio di gusto comporta un passo ulteriore nel progredire della soggettività verso la comprensione di sé. Su questi elementi si innesta l'aspetto della *Critica del Giudizio* per Kant più innovativo, anche se non facile da esplicitare, ossia la pretesa del giudizio di gusto a valere per ognuno (*allgemeine Gültigkeit*). La legittimazione di questa validità (*Gemeingültigkeit*) è presentata da Kant come un fatto notevole per il filosofo trascendentale, il quale in questa ricerca profonderà non poche energie, riuscendo però in compenso a scoprire «una proprietà della

²² *KdU*, § 1, p. 204; trad. it., p. 73.

nostra facoltà conoscitiva che senza questa analisi sarebbe rimasta sconosciuta»²³.

La pretesa del giudizio di gusto, che è sempre singolare nella sua formulazione, a valere per ognuno costituisce effettivamente uno degli aspetti della *Critica del Giudizio* più difficili da penetrare. Premesso che bello è ciò che piace senza concetto, senza scopo e senza interesse, questo significa che non ci sono regole prefissate a cui appellarsi per giustificare la pretesa alla validità comune del giudizio estetico. Il fondamento di questa validità va ricercato pertanto non a valle, nel piacere suscitato dal bello, ma a monte, nella «regola universale per il Giudizio, valida per tutti»²⁴.

Qui il giudizio estetico puro è chiamato a dar prova di quella capacità di *eautonomia* che connota in generale il *Giudizio riflettente*. La regola valida per tutti che fonda la validità comune del giudizio di gusto è infatti riposta nel libero gioco delle facoltà conoscitive (intelletto e immaginazione), che si attivano quando si formula un giudizio sulla bellezza di qualcosa. Questo armonico accordarsi delle facoltà conoscitive risponde a uno scopo, ossia alla produzione di un sentimento di piacere partecipabile all'intera comunità dei soggetti giudicanti. Proprio perché la finalità che sta a fondamento del giudizio estetico puro è presente a priori in tutti i soggetti giudicanti, come condizione di possibilità del giudizio di gusto, universalmente condivisibile deve essere il piacere che ne consegue.

Le possibili implicazioni di questa analisi rivestono particolare interesse non solo per la filosofia trascendentale, ma anche per una filosofia sociale. Non è escluso, anzi, che proprio queste possibili implicazioni abbiano sollecitato le espressioni di meraviglia di Kant di fronte alla portata della scoperta di un nuovo a priori. Il fatto che le condizioni di possibilità del giudizio di gusto siano le stesse in tutti implica infatti la comunicabilità del giudizio stesso e ne determina il carattere pubblico. Ed è proprio grazie alla riflessione su questo aspetto che Kant arriva a scoprire una potenzialità della nostra facoltà di conoscere, che

²³ *KdU*, § 8, p. 213; trad. it., p. 93.

²⁴ *KdU*, § 37, p. 289; trad. it., p. 255.

senza questa ricerca gli sarebbe rimasta ignota. Quando il giudizio di gusto afferma la bellezza di qualcosa, chi lo formula esige che tutti concordino con tale giudizio: «colui che giudica in fatto di gusto [...] può esigere in ogni altro la finalità soggettiva, cioè il suo piacere per l'oggetto e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l'intervento di concetti»²⁵. Dal momento che non si tratta di un'universalità fondata su concetti, Kant definisce la validità comune (*Gemeingültigkeit*), pretesa dal giudizio di gusto, come una sorta di voce universale, che unifica tutti coloro che condividono la medesima finalità sulla base di un comune modo di sentire, ossia un *sensus commune*:

per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo *in comune*, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo rappresentativo di ogni altro [...]. Ora ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro²⁶.

Il giudizio di gusto costituisce una sorta di senso comune proprio perché è comune a tutti i soggetti giudicanti. Con questo viene evidenziata quella che è la caratteristica più singolare dei giudizi estetici, ossia la loro pretesa, nonostante la loro soggettività e singolarità, alla *Gemeingültigkeit*, in quanto basati su un *a priori* che li sottrae a una fondazione empirica. Ed è qui che Kant introduce quell'elemento di novità nella considerazione delle facoltà dell'animo umano che, come egli stesso afferma, senza l'indagine estetica gli sarebbe rimasto occultato. La validità comune pretesa dal giudizio di gusto deve infatti poggiare su ciò che lo distingue rispetto a tutti i giudizi empirici formulati in base a percezioni sensoriali: la sua apriorità, la quale concerne un'universalità rappresentata dal valore esemplare del gusto stesso, dal suo proporsi come una regola valida per tutti.

Kant lega insieme universalità *soggettiva* del giudizio di gusto

²⁵ *KdU*, § 39, p. 293; trad. it., p. 263.

²⁶ *KdU*, § 40, pp. 293-294; trad. it., pp. 263-265.

e validità *comune* per indicare quella voce universale (*allgemeine Stimme*), che unifica tutti coloro che concordano su un determinato giudizio. Come il senso comune, anche il gusto poggia sulla comunicabilità dei suoi giudizi, che sono pertanto caratterizzati da valenza pubblica e non privata. Questo significa che, mentre chi si regola secondo il suo senso personale si autoesclude dalla comunità dei soggetti giudicanti, chi vive secondo il senso comune e ha gusto è capace di uscire dall'isolamento della sua coscienza, accetta di confrontarsi con gli altri e di mettersi dal loro punto di vista quando si tratta di giudicare. Il convenire della comunità dei soggetti giudicanti sul singolo giudizio mette in atto un processo, che prevede che si discuta, che si argomenti, che ci si metta dal punto di vista altrui, che si esca dalla chiusura nel giudizio individuale per esercitare quel pensare largo, che costituisce il principio che presiede al funzionamento del Giudizio come tale²⁷.

Certo il gusto non prescrive leggi di comportamento né fissa concetti di come le cose dovrebbero essere e fornisce regole solo esemplari. La riflessione trascendentale sulle sue condizioni di possibilità porta però allo scoperto una proprietà dell'uomo che lo rende idoneo a confrontarsi con i suoi simili, a comunicare ciò che gli dà piacere o dispiacere, a rivedere i propri giudizi sulla base di un modo di pensare comune. Il giudizio di gusto non dice, quasi si trattasse di un fatto, che ognuno converrà sul giudizio in questione, ma che *dovrà* convenire. La via per aprire questo processo di confronto passa attraverso la riflessione sull'*idealismo* della finalità, che costituisce «l'unica ipotesi con cui la critica possa spiegare la possibilità di un giudizio di gusto che abbia *a priori* la pretesa alla validità universale»²⁸.

Si conferma così il carattere trascendentale delle indagini esposte nella *Critica del Giudizio*. In essa non si tratta né di una

²⁷ Sulla socialità implicata dai giudizi di gusto cfr. G. LEVYA, *Die Analytik des Schönen und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1997; F. MENEGONI, *La Critica del Giudizio, Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008 (nuova edizione); H. PARRET, *Kant Ästhetik*, De Gruyter, Berlin-New York 1998; L. QUINTANA PORRAS, *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2008.

²⁸ *KdU*, § 58, p. 351; trad. it., p. 381.

scienza del bello né di una scienza del vivente: ciò che è in questione è il rapporto che le facoltà conoscitive del soggetto intrattengono con questi oggetti e, più in generale, con la natura nel suo complesso²⁹. L'oggettività diventa così una questione che appartiene alla riflessione e alla soggettività, prima ancora che costituire qualcosa di esterno al soggetto, con cui il pensiero debba misurarsi. Da questo punto di vista si può leggere tutta la terza *Critica* come il dispiegarsi di una serie di percorsi, che esaminano le possibili applicazioni della capacità di giudicare in base a nessi finalistici, all'interno di un grandioso progetto caratterizzato da una rigorosa sistematicità, da un'intrinseca dinamicità e da un forte impulso innovativo³⁰.

La *Erste Einleitung* costituisce una tappa importante nel processo che porta Kant al raggiungimento di questo risultato finale, nella misura in cui porta un significativo contributo alla determinazione del carattere idealistico del principio della finalità. La comprensione della specificità della *finalità formale e soggettiva*, che costituisce la condizione di possibilità per i giudizi estetici puri, consente di passare a trattare la *finalità materiale e oggettiva* della natura, senza correre il rischio di caricare questo principio di valore costitutivo, che condurrebbe a sostenere un realismo della finalità.

Questa è la ragione per cui Kant ritiene opportuno richiamare l'attenzione di Beck sulla lettura della *Prima introduzione*, che ha il merito di sottolineare la stretta connessione esistente tra *Giudizio estetico* e *Giudizio teleologico* sotto l'egida dell'idealismo della finalità³¹. Mentre il realismo della finalità attri-

²⁹ Il concetto è chiaramente formulato nel saggio del 1788 *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*: «Se per natura si intende l'insieme di tutto ciò che esiste come determinato secondo leggi, cioè il mondo [...], allora lo studio della natura [...] può tentare due vie, o la via puramente teoretica, o quella teleologica» (trad. it. a cura di G. De Flaviis in *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991).

³⁰ Per l'esposizione di questi caratteri come contrassegno della terza *Critica*, in vista di un «besser Verstehen», cfr. l'*Introduzione* di E. GARRONI e H. HOHENEGGER alla traduzione italiana della *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, pp. XVIII-XIX.

³¹ «Pertanto tutti i giudizi sulla finalità della natura, siano essi estetici o te-

buisce alla natura scopi reali, la prospettiva trascendentale guarda al modo in cui il principio della conformità a fini consente un arricchimento della comprensione tanto della realtà quanto del soggetto giudicante. Questo incremento di conoscenza è fonte di un piacere, che scaturisce dal realizzarsi dell'accordo tra l'oggetto rappresentato e le facoltà conoscitive che sono in gioco nel *Giudizio riflettente*. In questo modo il principio della finalità istituisce una connessione tra il *Giudizio riflettente* e il sentimento di piacere e dispiacere e dimostra la sua rilevanza in vista del completamento del programma critico-trascendentale.

leologici, stanno sotto principi a priori, i quali appartengono esclusivamente al Giudizio, trattandosi di giudizi soltanto riflettenti e non determinanti» (*EE*, § X, p. 241; trad. it., p. 125).

SERENA FELOJ

L'INTENZIONE DELLA NATURA
IL PRINCIPIO DI FINALITÀ TRA LA PRIMA
E LA SECONDA INTRODUZIONE
DELLA CRITICA DELLA CAPACITÀ DI GIUDIZIO

The Intention of Nature. The principle of finality between the first and second Introduction of the Critique of Judgment – With the publication of the text of the *Critique of Judgment*, the Kantian concept of finality undergoes a redefinition, almost a reappraisal with respect to the role that had been assigned to it in the *Erste Einleitung*. In this paper I propose a study of finality and of the concept of nature's intention (*Naturabsicht*) between the two *Introductions* to the third *Critique*. In particular, the concept of *Naturabsicht* is considered in relation to *Bildungstrieb*, and read in the light of Kant's relationship with the biology of its time and with Blumenbach's epigenetic theory.

Keywords: *Critique of Judgment*, finality, *Naturabsicht*, *Bildungstrieb*

Le distinzioni che segnano il rapporto tra la *Erste Einleitung*, mai pubblicata da Kant, e l'*Introduzione* alla *Critica della capacità di giudizio* del 1790 hanno dato vita a numerose interpretazioni e ipotesi di lettura da parte degli studiosi kantiani¹. Le motivazioni che spinsero Kant a ridimensionare la sua *Introduzione* alla terza *Critica* sono diverse e senza dubbio significative, ma ritengo sia pressoché impossibile definire in modo rigoroso quale sia l'elemento decisivo che ha fatto in modo che la *Erste Einleitung* non venisse pubblicata². In questa sede non

¹ Punto di riferimento per gli studi sulla *Erste Einleitung* rimane: H. MERTENS, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilkraft*, Johannes Berchmans Verlag, München 1975.

² Luciano Anceschi sostiene che la *Erste Einleitung* rappresenti un momento di crisi nella produzione kantiana (L. ANCESCHI, *Introduzione*, in I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, trad. it. di P. Manganaro, Laterza, Bari 1969; cfr. S. FELOJ, *Towards an Alternative: Crisis of the system*

proporrò, quindi, un'ipotesi che tenti di spiegare il passaggio dalla prima alla seconda *Introduzione*, né metterò in luce quegli elementi che vengono esclusi dal testo pubblicato al fine di interpretarne l'assenza. Vorrei, invece, soffermarmi su quello che potrebbe essere definito il tema principale della *Prima introduzione*, ossia il principio di finalità, per darne una lettura che permetta di comprendere meglio alcuni passaggi della terza Critica kantiana. L'intenzione è dunque quella di seguire la metodologia indicata dallo stesso Kant in una lettera del 1792: servirsi della *Erste Einleitung* per fare luce su alcuni oscuri passaggi della *Critica della capacità di giudizio*³.

Risulta evidente, sin da una prima lettura, che l'*Introduzione* non pubblicata dedica uno spazio più ampio e una maggiore attenzione alla definizione del principio di finalità. Non si tratta unicamente di un più alto numero di pagine riservato alla nozione di conformità a scopi, ma soprattutto della sua rilevanza di primo piano che nel testo pubblicato subisce un ridimensionamento non indifferente, sebbene rimanga invariata la sua natura di principio trascendentale della capacità di giudizio. Il principale effetto del ridimensionamento della finalità riguarda la definizione di giudizio teleologico, che nella *Erste Einleitung* è affiancato al giudizio estetico e nel testo pubblicato dell'*Introduzione* è, invece, ridotto a essere non «una facoltà particolare, bensì semplicemente la capacità di giudizio riflettente in generale, nella misura in cui essa procede, come dappertutto nella conoscenza teoretica, secondo concetti, ma, riguardo a certi oggetti della natura, secondo principi particolari»⁴. Leggendo i paragrafi che com-

or mediation between Nature and Freedom? The concept of Einheit der Erfahrung in the Erste Einleitung, in *Akten des XI. Internationaler Kant Kongress*, hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 539-546).

³ Si tratta della lettera a J.S. Beck del 4 dicembre 1792 (I. KANT, *Briefwechsel*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, Berlin-Leipzig, 1922, p. 396).

⁴ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913, p. 194; *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1995, p. 135. D'ora in avanti: *KU*.

pongono la seconda parte della *Critica della capacità di giudizio*, non è però del tutto chiaro perché la capacità di giudizio teleologica non possa essere considerata una facoltà particolare, al pari della capacità di giudizio estetica. Un'analisi della finalità della natura secondo la sua esposizione nella *Erste Einleitung* potrebbe allora fare luce non soltanto sul principio che guida la capacità di giudizio, ma anche sulla natura del giudizio teleologico. In questa lettura presterò particolare attenzione alla nozione di *Naturabsicht*, intenzione della natura, che scompare nel testo pubblicato dell'*Introduzione* e che è, invece, un importante riferimento nella definizione del giudizio teleologico proposta nella *Erste Einleitung*. Infine, mostrerò gli effetti che queste variazioni nella definizione della finalità hanno sull'intero testo della *Critica della capacità di giudizio* e indicherò la relazione che è possibile instaurare tra la *Erste Einleitung* e la *Critica della capacità di giudizio teleologica* attraverso uno studio della relazione che Kant intrattiene con la biologia.

1. Il giudizio teleologico dal 1789 al 1790

Nel § VI della *Erste Einleitung* Kant si sofferma sulla definizione della finalità e sottolinea il fatto che soltanto la capacità di giudizio riflettente propone una distinzione tra finalità logica e assoluta e prevede il passaggio da una concezione meccanica della natura a una di tipo tecnico. L'esperienza della natura, sostiene Kant, richiede che le leggi empiriche vengano intese come un sistema, sebbene da ciò non si possa affatto dedurre che i fenomeni siano organizzati in un sistema reale; al contrario, essi potrebbero essere «meri aggregati»:

in tal modo noi vediamo terre, pietre, minerali, ecc. senza alcuna forma finalistica, come meri aggregati, e nondimeno, per i caratteri interni e per i fondamenti conoscitivi della loro possibilità, così connessi da prestarsi, sotto leggi empiriche, alla classificazione delle cose in un sistema della natura, pur senza mostrare una forma del sistema *in se stessi*⁵.

⁵ I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, in *Kants Ge-*

La finalità della natura non descrive dunque la «configurazione esterna» oppure la «struttura interna» degli oggetti naturali, ma, come Kant scriverà nell'*Introduzione* pubblicata, si tratta di rispondere a un «bisogno dell'intelletto» e l'unità delle leggi empiriche è «in sé contingente», sebbene venga «rappresentata come finalità degli oggetti»⁶. Il bisogno antropologico che fonda il principio di finalità nell'*Introduzione* del 1790 costituisce, seppur in maniera meno esplicita, anche la definizione esposta nella *Erste Einleitung*: la finalità della natura risponde all'esigenza del soggetto di poter fare esperienza del mondo naturale, non soltanto in vista di una sua determinazione, ma anche al fine di una mera riflessione su di esso. Nella riflessione sulla natura e grazie al principio di finalità, i fenomeni naturali non vengono più ricondotti a una spiegazione di tipo meccanico, che nella *Critica della ragion pura* garantiva una conoscenza logica dell'oggetto, ma a una spiegazione tecnica, che permette di intendere la natura come sistema e come arte⁷: «rispetto ai suoi prodotti come aggregati la natura procede *meccanicamente*, come mera natura; ma rispetto ai suoi prodotti come sistemi, essa procede *tecnicamente*, cioè al tempo stesso come arte»⁸.

Questo passaggio, dal procedere meccanicamente al procedere tecnicamente della natura, fonda l'avvicinamento di Kant, nella terza Critica, al lessico della biologia e garantisce la possibilità di formulare una teoria dell'organismo⁹. In questa pro-

sammelte Schriften, Bd. 20, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin 1942, p. 217; *Prima introduzione alla Critica* del Giudizio, cit., p. 93. D'ora in avanti: *EEKU*.

⁶ *KU*, p. 184; trad. it. pp. 105-107.

⁷ Sul principio di finalità interna rimando a: S. LANDUCCI, *Sulla "finalità interna" della natura in Kant*, in "Rivista di filosofia", 75, 1984, pp. 185-208; S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972; K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1986; AA.Vv., *Kant e la finalità della natura*, Cedam, Padova 1990.

⁸ *EEKU*, p. 216; trad. it. p. 94.

⁹ Cfr. tra gli studi più recenti: A. BREITENBACH, *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*, De Gruyter, Berlin-New York 2009; E. WATKINS (ed. by), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, New York 2001; R. ZUCKERT, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, Cam-

spettiva, che non differisce di molto da quella dell'*Introduzione* pubblicata, si inserisce però una descrizione del giudizio teleologico che non trova riscontro nel testo pubblicato. La nozione di «tecnica della natura», infatti, sebbene possa essere implicitamente colta nella descrizione della natura come arte, non è presente nell'*Introduzione* del 1790 e non è quindi ulteriormente declinata in relazione al giudizio teleologico, come invece accade nella *Erste Einleitung*. Nel § IX, infatti, Kant fonda la definizione del «giudicare teleologico» sull'opposizione tra tecnica formale e tecnica reale della natura, che viene meno nell'*Introduzione* pubblicata. È allora possibile osservare che nell'*Introduzione* del 1790 molte delle coppie oppositive che caratterizzano la finalità nella *Erste Einleitung* vengono eliminate, forse in favore di una maggiore attenzione per l'unità sistematica e certamente nell'ambito di un ridimensionamento della *Zweckmäßigkeit*. Scompaiono così le opposizioni tra finalità naturale e finalità intenzionale, tra finalità nell'esperienza e finalità ipotetica, tra finalità nell'intuizione e finalità secondo concetti.

L'opposizione tra tecnica formale e tecnica reale costituisce, insieme alle coppie oppositive appena elencate, un'ulteriore definizione della finalità nella *Erste Einleitung*. La tecnica formale della natura indica, infatti, la possibilità di intendere in una «configurazione finalistica» il fenomeno nell'intuizione, ossia secondo «la forma nella cui rappresentazione immaginazione e intelletto si accordano spontaneamente»¹⁰. La tecnica formale della natura indica, perciò, la possibilità di comprendere la natura come un sistema, se considerata nella sua rappresentazione a opera della capacità di giudizio: è ciò che accade nel giudizio estetico. Con tecnica reale della natura, Kant intende, invece, la finalità della natura «secondo concetti», ossia la possibilità di considerare un fenomeno naturale secondo il concetto di scopo e secondo la possibilità che la sua organizzazione interna risponda a un fine

bridge 2007; J. ZAMMITO, *Teleology then and now: the question of Kant's relevance for contemporary controversies over function in biology*, in "Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", 37, 2006, pp. 748-770.

¹⁰ *EEKU*, p. 232; trad. it. p. 113.

della natura. La tecnica reale della natura può dunque essere chiamata anche tecnica plastica o tecnica organica: questo modo di procedere nella natura viene così a definire la nozione kantiana di organismo.

Se, tuttavia, la configurazione finalistica dei fenomeni naturali nel giudizio estetico può essere data secondo principi a priori, il concetto di scopo che regola la struttura interna di un prodotto della natura richiede un riferimento alle leggi dell'esperienza, che possono essere conosciute soltanto a posteriori. Inoltre, poiché il giudicare teleologico fa riferimento al concetto di scopo, che è un concetto della ragione, non sarà sufficiente una rappresentazione dell'oggetto data dall'accordo tra immaginazione e intelletto: occorrerà che l'intelletto entri in relazione con la ragione. Queste due condizioni del giudizio teleologico sembrano essere in contraddizione tra loro: il concetto di scopo o di causa finale che regola la natura può essere dato soltanto a posteriori nell'esperienza e, d'altra parte, è richiesto l'intervento della facoltà soprasensibile, della ragione. Kant sembra risolvere questa contraddizione ricorrendo al concetto di causa finale e affermando che il giudizio teleologico, che intende interpretare la natura secondo il concetto di fine, non ha però la pretesa, in quanto riflettente, di stabilire un giudizio «secondo leggi universali e meccaniche». Il concetto di causa finale, dunque, pur presupponendo il concetto razionale di fine, viene impiegato soltanto come concetto della capacità di giudizio:

tra i prodotti della natura, comunque, troviamo dei generi particolari e molto diffusi che contengono in sé una tale connessione di cause efficienti che dobbiamo porre a loro fondamento il concetto d'un fine, anche se cerchiamo d'istituirne solo l'esperienza, cioè l'osservazione, secondo un principio appropriato alla loro interna possibilità¹¹.

Come accadeva nel caso del giudizio estetico, non vi è alcuna pretesa da parte di Kant di determinare il fenomeno naturale; d'altra parte, è soltanto l'osservazione della natura, e non un accordo a priori tra le facoltà, a fondare la possibilità di in-

¹¹ *EEKU*, p. 235; trad. it. p. 117.

interpretare la natura secondo il concetto di causa finale. Il concetto di fine e la finalità della natura vengono quindi rivelati attraverso la riflessione della capacità di giudizio e non può mai essere dimostrato, attraverso l'esperienza, che la ragione stia a fondamento del fine della natura. Per i prodotti dell'arte, afferma Kant, è possibile stabilire quale fosse lo scopo dell'artista nel creare la sua opera, ma certamente questo non è possibile per i prodotti della natura. Il concetto di fine della natura è dunque soltanto un concetto che la capacità di giudizio attribuisce alla natura per poter comprendere le sue leggi come sistematiche:

rappresentare come tecnica la natura allo stesso modo della ragione (e così attribuire alla natura finalità e persino fini) è un concetto particolare che non possiamo riscontrare nell'esperienza e che solo il Giudizio pone nella sua riflessione sugli oggetti per disporre, in base alla sua indicazione, l'esperienza secondo leggi particolari, quali quelle che presentano la possibilità di un sistema¹².

Questo passaggio, che chiarisce la natura del giudizio teleologico, la sua posizione nel sistema trascendentale e la sua descrizione nella seconda parte della *Critica della capacità di giudizio*, non è esposto in maniera tanto esplicita nell'*Introduzione* pubblicata. Questa breve analisi del § IX della *Erste Einleitung* potrebbe, dunque, contribuire a fare luce sulla teleologia kantiana: la spiegazione teleologica non vuole illustrare con leggi universali e scientifiche l'articolazione della natura; si tratta piuttosto di una spiegazione euristica che risponde al «bisogno» dell'uomo di rappresentare la natura come ordinata in un sistema organico¹³.

2. Naturabsicht: *l'intenzione della natura e il pericolo di trascendenza*

Nello stesso paragrafo, la natura del giudizio teleologico viene chiarita anche attraverso l'opposizione tra fine naturale (*Na-*

¹² *EEKU*, p. 234; trad. it. pp. 116-117.

¹³ Cfr. *KU*, p. 184; trad. it. p. 105.

turzweck) e intenzione della natura (*Naturabsicht*); anche in questo caso si tratta di un'opposizione utile alla comprensione, ma assente nel testo dell'*Introduzione* pubblicata¹⁴. I termini *Zweck* e *Absicht*, entrambi di origine morale¹⁵, vengono qui impiegati in un contesto che invece non ha nulla a che vedere con la libertà morale, vengono cioè utilizzati in riferimento alla natura e alle sue leggi. L'opposizione tra fine e intenzione della natura si articola attorno all'opposizione tra giudizio riflettente e giudizio determinante, tra una spiegazione tecnica e una meccanica della natura. Una spiegazione trascendentale delle cause finali della natura, come quella proposta nella *Critica della capacità di giudizio teleologica*, può allora presupporre il concetto di fine, ma mai il concetto di intenzione della natura:

un tale uso, che è proprio del raziocinio, non potrebbe essere fondato assolutamente sull'esperienza, la quale senza dubbio può mostrare dei fini, ma non può dimostrare in nessun modo che questi sono nello stesso tempo intenzioni¹⁶.

Venendo meno la possibilità di individuare nella natura una forma di intenzione, diventa allora chiaro che il concetto di fine non viene impiegato nella teleologia come concetto della ragione, ma come concetto della capacità di giudizio. Attraverso l'esperienza e l'osservazione della natura non siamo, infatti, autoriz-

¹⁴ Nel testo pubblicato il termine *Absicht*, che compare diverse volte, viene però accostato unicamente all'intelletto: «è contingente [...] che l'ordine della natura secondo le sue leggi particolari, con tutta la (quanto meno possibile) molteplicità ed eterogeneità che sorpassa quanto noi siamo capaci di cogliere, sia tuttavia effettivamente adeguato ad essa; e il ritrovamento di tale ordine è un ufficio dell'intelletto che viene compiuto con un intento [*Absicht*], in vista di un suo fine [*Zweck*] necessario, cioè di introdurre nella natura una unità dei principi» (*KU*, p. 187; trad. it. pp. 113-115).

¹⁵ Si veda, ad esempio, la definizione di scopo come concetto della ragione pratica e la discussione dell'intenzione morale nella seconda *Critica* (cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin, 1913, pp. 131, 134; *Critica della ragion pratica*, in I. Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 2006, pp. 280, 282).

¹⁶ *EEKU*, p. 234; trad. it. p. 116.

zati a porre la ragione a fondamento dell'ordine naturale, ma possiamo utilizzare il concetto di fine, un concetto razionale, come un concetto della capacità di giudizio e, dunque, unicamente come principio regolativo della nostra rappresentazione della natura:

il concetto dei fini e della finalità è senza dubbio un concetto della ragione, in quanto si attribuisce ad essa il fondamento della possibilità di un oggetto. Ma è la finalità della natura, o anche il concetto delle cose come scopi della natura, che pone la ragione in rapporto causale con tali cose, e in ciò noi non la conosciamo come fondamento della loro possibilità mediante un'esperienza¹⁷.

In questa prospettiva si inserisce una nuova opposizione: la finalità della natura può essere considerata o come naturale (*forma finalis naturae spontanea*) o come intenzionale (*forma finalis naturae intentionalis*). Mentre la prima forma di finalità fonda una rappresentazione che viene giustificata dall'esperienza e che dà luogo a un giudizio riflettente, la finalità intenzionale non può essere dimostrata attraverso l'osservazione della natura, né può essere dedotta a priori. Si tratta, quindi, di un uso trascendente della ragione, che non trova spazio nella filosofia trascendentale.

Collocare il concetto di *Naturabsicht* a fondamento di una spiegazione della natura significa determinare il rapporto di causa ed effetto tra le parti; significa, ad esempio, spiegare il funzionamento del cristallino nell'occhio secondo una causalità stabilita intenzionalmente dalla natura¹⁸. Il giudizio, in tal caso, sarebbe determinante e darebbe una spiegazione meccanico causale della totalità della natura. Questo tipo di causalità, tuttavia, si pone oltre i limiti della natura e la spiegazione meccanica non è mai in grado di dare una giustificazione della totalità: può soltanto spiegare logicamente la causalità delle parti e a partire da essa costruire la totalità del fenomeno naturale. La spiegazione che, invece, pone a suo fondamento il concetto di fine ed è realizzata dalla capacità di giudizio può cogliere la totalità che sta

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *EEKU*, p. 236; trad. it. pp. 118-119.

a fondamento dell'articolazione tra le parti, dal momento che non pretende di darne una spiegazione razionale, universale o scientifica.

Differentemente dal concetto di intenzione, che comporta una determinazione da parte del giudizio, il concetto di fine viene inteso soltanto come un'*idea* che guida la capacità di giudizio nella sua riflessione sulla totalità di un fenomeno naturale: «la rappresentazione particolare di una totalità che precede la possibilità delle parti è solo un'*idea*, che, considerata come fondamento della causalità, si chiama fine»¹⁹.

Questo paragrafo della *Erste Einleitung*, fino a qui decisamente più esplicito del testo che verrà poi pubblicato, è concluso da Kant con una certa forma di prudenza. Si sostiene, cioè, che pur avendo stabilito una netta distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente e tra intenzione della natura e concetto di fine, la spiegazione della struttura interna dei fenomeni naturali deve lasciare indeterminato se la natura segua effettivamente una finalità spontanea o intenzionale, altrimenti il concetto di scopo avrebbe un uso trascendente e il giudizio pretenderebbe di determinare qualcosa che va oltre i suoi limiti.

Questa conclusione, piuttosto affrettata, trova però conferma nel § 68 della *Critica della capacità di giudizio*, che può essere spiegato proprio a partire da questi passaggi della *Erste Einleitung*. Coerentemente con quanto appena esposto, anche nel testo della Critica Kant richiama a limitarci, nella spiegazione della natura, a ciò che sappiamo, ossia al concetto di «fine naturale». Il concetto di fine naturale impedirebbe, perciò, una commistione non legittima tra spiegazione trascendentale e metafisica, tra teleologia e teologia. Se nel testo pubblicato la questione è risolta in modo tanto chiaro, perché allora soffermarsi con il presente scritto sul concetto di *Naturabsicht*? Questo concetto, che nella *Prima introduzione* segna il limite dell'uso trascendentale del giudizio teleologico torna nel § 68 in un'accezione che conferma il testo non pubblicato della *Einleitung*:

per tenersi allora rigorosamente nei propri confini, la fisica fa to-

¹⁹ *EEKU*, p. 236; trad. it. p. 118.

talmente astrazione dalla questione se i fini naturali lo siano *intenzionalmente* o *inintenzionalmente*, perché ciò vorrebbe dire immischiarsi in un ufficio estraneo (in quello, cioè, della metafisica)²⁰.

Come già affermato nella *Erste Einleitung*, non è quindi possibile per l'uomo pronunciarsi sul tipo di finalità che governa la natura. Tuttavia, ora coerentemente con l'*Introduzione* pubblicata, la *Critica della capacità di giudizio teleologica* sviluppa questa impossibilità risolvendo l'indeterminatezza con cui si era chiuso il § IX della *Erste Einleitung*. Nel § 68, infatti, Kant prosegue richiamandosi al modello analogico e afferma che

si parla sì, nella teleologia, della natura come se [*als ob*] la finalità in essa fosse intenzionale, ma tuttavia al contempo in modo tale da attribuire quest'intenzione alla natura, cioè alla materia; [...] volendo in tal modo semplicemente designare una specie di causalità della natura per analogia con la nostra nell'uso tecnico della ragione, per avere davanti agli occhi la regola secondo la quale vanno indagati certi prodotti della natura²¹.

L'opposizione tra concetto di fine e intenzione della natura viene dunque in qualche modo superata attraverso l'analogia²² e il concetto di *Naturabsicht* viene legittimato grazie alla constatazione che il giudizio teleologico spiega la natura secondo il concetto di fine *come se* essa seguisse una propria intenzione; ciò è possibile perché «questa necessità della connessione riguarda interamente il collegamento dei nostri concetti, e non la costituzione delle cose»²³.

Più avanti, al § 75 della *Critica della capacità di giudizio teleologica*, il concetto di *Naturabsicht* viene non soltanto legittimato, ma ritenuto addirittura necessario per una comprensione della natura come sistema organizzato. Una volta stabilito che

²⁰ *KU*, pp. 382-383; trad. it. p. 619.

²¹ *KU*, p. 383; trad. it. pp. 619-621.

²² Cfr. la definizione di *Absicht* in R. EISLER, *Kant Lexikon, Nachschlagewerk zu Immanuel Kant*, Hildesheim, Berlin 1961, p. 218.

²³ *KU*, p. 384; trad. it. p. 623.

la produttività della natura può essere pensata in analogia con la causalità di un intelletto²⁴, Kant può persino affermare:

noi non possiamo infatti assolutamente fare a meno di porre alla base della natura il concetto di un'intenzione [*Absicht*], se vogliamo indagarla, mediante reiterata osservazione, anche solo nei suoi prodotti organizzati; e questo concetto è dunque una massima assolutamente necessaria già solo per l'uso d'esperienza della nostra ragione²⁵.

Questo punto di arrivo segna, da una parte, un passaggio ulteriore rispetto a quanto affermato nella *Prima introduzione* e, dall'altra, non sembra smentire quanto Kant aveva scritto nel 1789. È possibile allora individuare un percorso che prende avvio dalla *Erste Einleitung* e conduce alla *Critica della capacità di giudizio teleologica*, in cui l'intreccio tra finalità, fine e intenzione si sviluppa in relazione al giudizio e viene a definire l'essenza del giudizio teleologico. Certamente l'avvio di questo percorso non può essere rintracciato nell'*Introduzione* del 1790 ma soltanto nel testo che non fu mai pubblicato da Kant.

3. *Dalla Naturabsicht al Bildungstrieb*

La nozione di *Naturabsicht*, delineata a partire dalla *Erste Einleitung*, potrebbe essere affiancata a quella di *Bildungstrieb* e all'approvazione che Kant accorda alla teoria dell'epigenesi²⁶. Nel § 81 della *Critica della capacità di giudizio teleologica*, Kant ribadisce, infatti, in maniera del tutto esplicita che la spiegazione meccanicistica e quella teleologica della natura, non soltanto sono compatibili, ma devono essere associate: «il meccanismo della natura [...] non può bastare, [...] va subordinato originariamente a una causa efficiente intenzionale, allo stesso modo il mero fondamento teleologico [...] non basta [...], se a quello non si as-

²⁴ *KU*, p. 398; trad. it. p. 657.

²⁵ *KU*, p. 398; trad. it. pp. 657-659.

²⁶ Sul rapporto di Kant con la biologia rimando al recente studio: I. GOY, E. WATKINS (eds.), *Kant's Theory of Biology*, De Gruyter, Berlin 2014.

socia il meccanismo di questa»²⁷. La possibilità della combinazione di queste due spiegazioni, apparentemente opposte, risiede di nuovo nel sostrato soprasensibile e indeterminabile della natura. Su questa base, Kant vaglia le differenti spiegazioni dell'organizzazione della natura che caratterizzavano la biologia di fine Settecento. Dopo aver scartato l'occasionalismo, Kant prende parte al dibattito che, all'interno della prospettiva del prestabilismo, vedeva opporsi la teoria del preformismo, o teoria dell'evoluzione, a quella dell'epigenesi. Quest'ultima, sostenuta da William Harvey e da Caspar Friedrich Wolff, affermava che la natura doveva essere considerata come un essere che si riproduce da sé, del tutto autonoma a eccezione del primo inizio, che però non può essere determinato:

considera comunque la natura [...] per quanto concerne la riproduzione, come autoproducentesi e non solo come sviluppantesi, e così, con il minimo dispendio possibile di soprannaturale, lascia alla natura tutto ciò che segue dal primo inizio (senza però determinare alcunché su questo primo inizio, rispetto a cui naufraga la fisica in generale, con qualunque catena di cause voglia tentare)²⁸.

Kant si allinea quindi con la teoria di Johann Friedrich Blumenbach²⁹ e con l'idea che l'organizzazione della natura debba essere ricondotta a un principio «per noi insondabile», che viene chiamato *impulso formativo* (*Bildungstrieb*)³⁰. In una prospettiva

²⁷ KU, p. 422; trad. it. p. 719.

²⁸ KU, p. 423; trad. it. p. 725.

²⁹ Il rapporto tra Kant e Blumenbach è testimoniato da uno scambio di lettere che avvenne nel 1790. Il 5 agosto 1790 Kant scrive a Blumenbach di avergli inviato una copia della *Kritik der Urteilskraft*, in cui aveva cercato di declinare la teoria del *Bildungstrieb* che, come Kant ribadisce nella lettera, aveva apprezzato molto. In particolare Kant si sofferma sulla validità di un approccio che coniughi la prospettiva meccanicista con quella teleologica (KANT, *Briefwechsel*, cit., pp. 184-185). Blumenbach risponderà a Kant il 25 settembre 1790, con una breve lettera in cui lo ringrazia per l'invio della terza Critica (ivi, p. 211).

³⁰ Cfr. J.F. BLUMENBACH, *Handbuch der Naturgeschichte*, Dietrich, Göttingen 1779-80; ID., *Über den Bildungstrieb*, Dietrich, Göttingen 1781. Nella relazione tra Kant e Blumenbach potrebbe non essere di secondaria impor-

di tipo prettamente biologico, il *Bildungstrieb* potrebbe allora essere affiancato alla nozione di *Naturabsicht*, che in ambito trascendentale indica l'impossibilità di determinare l'intenzione della natura e al contempo la necessità di pensarne la possibilità. Il *Bildungstrieb* sarebbe, quindi, l'analogo della *Naturabsicht* e questa connessione può essere spiegata attraverso il percorso sin qui delineato che ha il suo avvio nei paragrafi della *Erste Einleitung*. L'accostamento tra queste due nozioni, della biologia e della filosofia trascendentale, oltre ad aprire interessanti vedute sul rapporto tra Kant e le scienze, spiega anche la critica che successivamente Kant mosse a Blumenbach. Leggere l'apprezzamento di Kant per la teoria del *Bildungstrieb* alla luce del concetto di *Naturabsicht* motiva, infatti, la convinzione kantiana che il principio di finalità e la teleologia debbano avere un uso esclusivamente regolativo e mai costitutivo nella spiegazione della natura. La *Naturabsicht*, come si è visto, viene ammessa nella filosofia trascendentale soltanto attraverso un procedimento analogico, ugualmente la teoria dell'epigenesi è valida se si considera la natura *come se* un *Bildungstrieb* originario e inconoscibile l'avesse creata.

Come ha messo in luce l'articolo di Timothy Lenoir, il rapporto tra Kant e Blumenbach pare aver creato una forma di influenza reciproca sul pensiero dei due autori³¹: da una parte Blumenbach sembra aver rielaborato la propria nozione di *Bildungstrieb* alla luce della teoria kantiana dell'organismo e della *Lebenskraft*; d'altra parte non sembra eccessivo affermare che anche Kant abbia riformulato la propria filosofia della natura

tanza la lettura da parte di entrambi dello scritto di J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Hartknoch, Riga-Leipzig 1784-91.

³¹ Cfr. T. LENOIR, *Kant, Blumenbach and Vital Materialism in Germany*, in "Isis", 71 1980, pp. 77-108. Contrario a questa teoria è invece Robert J. Richards, che è convinto che tra Kant e Blumenbach si sia verificato un fraintendimento delle reciproche posizioni teoriche; e la stessa tesi è sostenuta da John H. Zammito (cfr. R.J. RICHARDS, *Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: a Historical Misunderstanding*, in "Studies in History and Philosophy of Science", 31/1, 2000, pp. 11-32; J.H. ZAMMITO, *The Lenoir Thesis Revisited: Blumenbach and Kant*, in "Studies in History and Philosophy of Science", 43/1, 2012, pp. 120-132).

dopo essere entrato in contatto con gli scritti di Blumenbach e più in generale con la scuola di Göttingen. Il confronto con Kant avrebbe segnato la rielaborazione del concetto di *Bildungstrieb* nella seconda e poi nelle successive edizioni dello *Handbuch der Naturgeschichte*³², in cui la teleologia kantiana avrebbe fornito una soluzione al rapporto tra meccanicismo e organicismo attraverso il riferimento al vitalismo e avrebbe spinto Blumenbach a formulare la teoria del teleomeccanicismo condivisa anche da J.C. Reil, K.F. Kielmeyer e K.E. von Baer³³. A sua volta, lo scambio con Blumenbach avrebbe indirizzato la teoria kantiana verso un ridimensionamento del ruolo dell'intenzione della natura e del principio di finalità.

Nel passaggio dalla *Erste Einleitung* alla *Critica della capacità di giudizio teleologica* la ricezione del pensiero di Blumenbach potrebbe quindi essere la fonte primaria alla base della rivalutazione della *Naturabsicht* che ho voluto mostrare in questo saggio. È vero, come è stato fatto notare³⁴, che tra Kant e Blumenbach rimane una distanza teorica fondamentale: Kant sostiene fermamente che il *Bildungstrieb* e il concetto di *Naturabsicht* devono essere sempre intesi in senso regolativo e sottoposti alla formula dell'*als ob*, mentre Blumenbach applica il *Bildungstrieb* come un principio paragonabile alle leggi newtoniane e non rinuncia alla natura scientifica delle spiegazioni biologiche. D'altra parte, se è essenziale tener presente la distanza teorica tra i due autori in uno studio della ricezione di Kant nella biologia, in una trattazione della genesi della teleologia kantiana non è invece decisivo considerare il modo in cui Blumenbach applicò la teoria di Kant. Piuttosto, mi sembra fondamentale per il mio discorso considerare l'apprezzamento di Kant per la teoria dell'epigenesi, che potrebbe aver costituito un punto di svolta

³² Tra il 1779-80, data della prima edizione, e il 1830, lo *Handbuch* ebbe dodici differenti edizioni.

³³ Cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza nella Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000.

³⁴ Cfr. RICHARDS, *Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: a Historical Misunderstanding*, cit., pp. 30-32.

fondamentale nel passaggio dalla *Prima introduzione* al testo pubblicato della *Critica della capacità di giudizio*.

Un'ulteriore prova dell'importanza del pensiero di Blumenbach per Kant e della sua ricezione nella terza *Critica* mi sembra si possa trovare negli esempi proposti dai due autori. Uno dei casi più famosi proposti da Blumenbach per esporre la propria teoria dell'epigenesi è quello dell'idra. Blumenbach arrivò infatti a formulare il principio del *Bildungstrieb* dopo aver notato che nell'idra, un comune polipo di acqua dolce, il tentacolo che veniva reciso si rigenerava, seppur con forma diversa e più debole. Un esempio molto simile è proposto da Kant nella sua spiegazione dell'organismo, quando afferma che un albero, se privato di un ramo, provvederà a far sì che le altre sue parti colmino la mancanza o collaborino alla ricrescita di un nuovo ramo³⁵. In questa prospettiva, in cui il principio di *Bildungstrieb* può avere una funzione soltanto regolativa e non può dare una spiegazione meccanicistica della natura, la nozione di *Naturabsicht* subisce una sorta di riabilitazione e segna una profonda distinzione nella concezione della teleologia nella *Erste Einleitung* e nel testo pubblicato.

In conclusione, la complessa definizione del principio di finalità che emerge dalla *Erste Einleitung* è certamente utile per comprendere alcuni passaggi della *Critica della capacità di giudizio teleologica*. A partire dal § VI della *Prima Introduzione* ho messo in luce la relazione tra *Zweck* e *Naturabsicht* e sulla base del ruolo che Kant attribuisce all'intenzione della natura nella *Erste Einleitung*, ma non nell'*Introduzione* pubblicata, ho analizzato alcuni paragrafi della *Critica della capacità di giudizio teleologica* fino a sostenere una relazione tra le nozioni di *Naturabsicht* e *Bildungstrieb*. Il concetto di analogia ha permesso un'introduzione, in ambito trascendentale, della nozione di intenzione della natura, andando a definire il ruolo della capacità di giudizio teleologica, nonché l'importanza di una coesistenza tra meccanicismo e finalismo per la filosofia della natura di Kant. Que-

³⁵ *KU*, p. 371; trad. it. p. 589.

sta interpretazione della finalità naturale non può prescindere da una lettura della *Erste Einleitung* e conferma la convinzione metodologica che ho espresso nelle prime righe di questo scritto, ossia che la *Prima introduzione* possa essere utilizzata come valido strumento per comprendere alcuni passaggi della *Critica della capacità di giudizio*, altrimenti oscuri se letti soltanto alla luce dell'*Introduzione* del 1790.

ANGELICA NUZZO

THE IDEA OF EXPERIENCE
AS A “SYSTEM FOR THE FACULTY OF JUDGMENT”
IN THE FIRST INTRODUCTION
TO THE *CRITIQUE OF JUDGMENT*

The Idea of Experience as a “System for the Faculty of Judgment” in the First Introduction to the Critique of Judgment – In this essay I examine the crucial role that the notion of “system” plays at the beginning of the First Introduction (*EE* §§ I-IV) – in connection with the power of judgment and, in particular, in connection with the distinctive new problem that Kant sets out to solve in the third *Critique*, namely, the problem of the possibility of a systematic experience or of “experience as a system”. What interests me is the distance that now separates the problem of the first *Critique*, i.e., the issue of the conditions and the possibility of “experience in general”, from the peculiar problem of judgment, i.e., the issue of the conditions and the possibility of a system of *particular* experience(s). At stake, I contend, is the transformation of the problem of systematicity that from being (exclusively) an “idea” of *Vernunft* now becomes the heuristic a priori principle of *Urteilkraft*.

Keywords: System, Experience, Power of Judgment

Unlike the published Introduction to the *Critique of Judgment*, the text of the First Introduction puts from the outset a particular emphasis on the concept of ‘system’ and the notion of systematicity¹. Even a quick look at the titles of the initial sections allows one to infer that the notion of system plays a distinctive role for Kant in setting up the general argument that supports the need for a third ‘critique’, introduces *Urteilkraft* as its topic, and indicates in the notion of nature’s formal pur-

¹ See H. MERTENS, *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilkraft*, Berchmans Verlag, München 1975.

positiveness judgment's peculiar a priori principle. Although the general lines of the argument seem, at first sight, similar in the two Introductions, only the earlier text draws the concept of 'system' to the forefront. Kant starts with an account of *Philosophy as a System* (EE § I – whereas the published introduction concerns the *Division of Philosophy* and the *Domain of Philosophy in General*: E § I-II) and moves on to the *System of the Higher Cognitive Powers* which lies at the basis of philosophy and its system (EE § II), in order to then broaden its consideration to the *System of All the Powers of the Human Gemüt* (EE § III). The important turn, however, takes place as the system of philosophy and the system of the cognitive mental powers lead on to the idea of *Experience as a System* – at least, Kant now suggests, as a system «for the power of judgment» (EE § IV). Ultimately, this progression allows Kant to introduce the properly 'reflective' power of judgment in EE § V, after which the account moves on to the «purposiveness» of individual natural forms as so many «particular systems» (EE § VI).

While in a transcendental investigation such as the one Kant is thereby presenting it is unsurprising that the systematicity of philosophy (hence its immanent division) be brought back to the deeper "system" of our cognitive mental powers insofar as they display a priori principles, the next step with which Kant outlines the new pressing problem of a 'system of experience' – i.e., the problem of a systematicity that experience seems required to display this time as a "particular experience", namely, not in its *transcendental* universal laws but in its *empirical* particular laws – strikes one for its most abrupt introduction as well as for the unexpected character of the question posed given the allegedly settled conclusions of the *Critique of Pure Reason*². To be sure, it seems that this must have been Kant's own impression in writing these pages, which proceed as if full of surprise at the apparently unforeseen need to revisit or rather push on one of the central tenets of the first critical investiga-

² The best account of this problem is in L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in *Opere*, a cura di M. Corsi, vol. 2, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 336-528.

tion, namely, the issue of the possibility of experience. But what kind of ‘experience’ is now at stake? And how do we move from the transcendental system of mental faculties to the idea of «experience as a system», namely, to the claim that our particular experience must display a systematicity «for the power of judgment» – a claim that leads, in turn, to the thematization of a peculiar *reflektierende Urteilskraft* distinct from and independent of *bestimmende Urteilskraft*? These are the questions that I set out to discuss in the present essay.

Moreover, in the First Introduction, the notion of ‘system’ is not only instrumental to Kant’s presentation of the idea of a ‘reflective’ power of judgment and to the formulation of its peculiar task as that of establishing the possibility of a systematic experience or of experience as a system (for the power of judgment). It is also crucial to the formulation of the peculiar principle of the faculty of judgment, i.e., the principle of nature’s formal purposiveness. In the First Introduction the idea of system leads from the outset to the concept of a ‘technique’ of nature (*EE* §§ I, II), on the basis of which Kant introduces, analogically, the notion of a «technique of the power of judgment» (*EE* § VII)³. In this text (unlike in the published Introduction) this concept is identical with the idea of nature’s formal purposiveness. Ultimately, as I will argue henceforth, in the earlier Introduction the idea of system, once it is referred to the problem of establishing the possibility of an interconnected form of experience in its empirical particularity, is most properly the very idea of nature’s formal purposiveness for the faculty of judgment, i.e., for our judging of empirica and contingent manifestations of nature according to the principle of nature’s unity. To this extent, the idea of system as the distinctive problem and the peculiar a priori principle of *Urteilskraft* has undergone a fundamental transformation if compared with the notion of systematicity that Kant presents in the first *Critique*. Herein, in fact, systematicity is the distinctive problem and the peculiar concept or ‘idea’ (and ideal) belonging specifically to reason –

³ The notion is already at *EE* §§ I, AA XX, 201.

an idea that lies as far from experience in its empirical particularity as does the cognition proper to speculative reason.

In this essay I draw to the center of my analysis the conceptual constellation outlined above. I examine the crucial role that the notion of system plays at the beginning of the First Introduction (*EE* §§ I-IV) – in connection with the power of judgment and, in particular, in connection with the distinctive new problem that Kant sets out to solve in the third *Critique*, namely, the problem of the possibility of a systematic experience or of «experience as a system»⁴. What interests me herein is the distance that now separates the problem of the first *Critique*, i.e., the issue of the conditions and the possibility of “experience in general”, from the peculiar problem of judgment, i.e., the issue of the conditions and the possibility of a system of *particular* experience(s). At stake, I contend, is the transformation of the problem of systematicity that from being (exclusively) an ‘idea’ of *Vernunft* now becomes the heuristic a priori principle of *Urteilkraft*⁵. Indeed, while in the first *Critique* the «art of systems»⁶ lies within the province of reason, it designates now the most proper function of the power of judgment – it is a function of its ‘technique’.

I begin by briefly discussing the concept of system and the role it plays in select moments of the *Critique of Pure Reason*. Then I focus on the connection between systematicity, «technique of nature», and judgment’s principle of formal purposiveness in First Introduction §§ I-II. Finally, in analyzing the argument of § II and § IV, I discuss the implications of Kant’s presentation of the specific problem of judgment as the problem of a «system of experience».

⁴ Ivi, p. 203; § IV title.

⁵ See P. GUYER, *Kant’s System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 11-37, pp. 56-73. He remarks that, curiously, the fact that Kant assigns systematicity both to reason and judgment has generally been accepted by interpreters without giving rise to further investigation (p. 11; he cites G. BUCHDAHL, *The Relation Between ‘Understanding’ and ‘Reason’ in the Architectonic of Kant’s Philosophy*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 67, 1966-67, p. 210).

⁶ KrV B860/A832.

1. System, Reason, and the Possibility of “Experience in General”

The notion of ‘system’ denotes for Kant as for a long-standing tradition a “whole” or “totality” (*Ganzes, totum, to holon*) that precedes the parts and makes them possible for the first time⁷. This sets the system in opposition to the “aggregate” (*Aggregat, compositum*) in which the whole is instead the result of the sum of already given, independent parts⁸. System is the formal unity and unification of a manifold. In this character lies its proximity to the notion of synthesis. The systematic unity, however, is a special kind of unity, namely one in which the parts are *immanent* in the whole and *homogeneous* to the whole, and are obtained from the whole through its internal “delimitation” (*Einschränkung*)⁹. In this respect the system comes closer to what Kant indicates as “intuition” rather than to the structure of the discursive ‘concept’¹⁰ (and to the heterogeneity required by synthesis). The systematic unity is, in addition, a *complete* unity of *necessary* parts to which nothing can be added and short of which no system is given; and is the structure of *order* in which each part receives its necessary position within the whole and in relation to the other parts. Finally, the system is the immanent *telos* that constitute a manifold of parts into a complete unity, and thereby expresses the principle of self-production of the whole. To this extent, the system designates the inner, self-referential and auto-poietic teleology of a totality. On Kant’s view, these characters are displayed by reason’s ideas.

It seems, then, that in the first *Critique* the notion of system and systematicity although reclaimed specifically to reason, presents features shared with other cognitive faculties such as intuition (for the relation between totality and parts) and the understanding’s synthesis (for the unifying function proper to the systematic unity). Significantly, in this work, Kant does not seem to provide any connection between systematicity and judg-

⁷ See A. NUZZO, *System*, Transcript Verlag, Bielefeld 2003.

⁸ See for example *EE* § II, AA XX, 203; *KrV* B860/A832.

⁹ See *KrV* B39/A25.

¹⁰ See *KrV* B38-40/A23-25.

ment. Even at the beginning of the First Introduction Kant appeals to the idea of systematicity (to the idea of philosophy as a system and to the underlying system of cognitive powers – *EE* §§ I-III) only negatively in relation to the new cognitive faculty under transcendental investigation. The idea of system requires Kant to fill a gap in the transcendental investigation (although not in the doctrinal division of philosophy which is completely exhausted by the dichotomy of theoretical and practical)¹¹ – from which the necessity of a third ‘critique’ is inferred. And yet, if this were the only connection between systematicity and judgment it would not amount to anything too momentous, since such connection by itself is not sufficient to bring to light what Kant considers the distinctive problem proper to the faculty of judgment. Further steps are needed in order to refer systematicity to judgment. These steps are justified by the more substantial issue and by the further task disclosed by the notion of system, a task that reason cannot fulfill within the domain Kant assigns to it in the first *Critique*.

In the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason* at stake is the system of a priori rational cognition – the idea of *Vernunftseinheit*¹². The «unity of reason» is that which is «systematic in cognition» (*das Systematische der Erkenntnis*). It is the interconnection of cognitions «in conformity with a single principle». Kant contends that such unity «always presupposes an idea, namely, that of the form of a whole of cognition which is prior to the determinate cognition of the parts and contains the conditions that determine a priori for every part its position and relation to the other parts»¹³. While the conditions and limits of the possibility of experience in general (of our cognition of objects) is the concern of the understanding in its a priori legislation and principles, reason strives at a higher level to bring «all its cognition» to the unity of a ‘system’¹⁴. This strived for totality of a priori cognition of reason is the ‘idea’.

¹¹ *EE* § II, AA XX, 205.

¹² See *KrV* B673/A649 among the many passages.

¹³ *KrV* B673/A645.

¹⁴ *KrV* B394/A337.

Such a unity is neither a necessary condition of experience nor is it itself an experience¹⁵. It properly transcends all the conditions of experience as established by the understanding in its knowledge of appearances. In its cognition, reason never relates directly «to an object; it relates only to the understanding» and *its* cognition. Hence Kant contends that reason does not properly «produce any concept (of object); it rather *orders* such concepts and confers unity to them». Reason «really has only the understanding and its purposive ordering as its object»¹⁶. This activity of unification and purposeful ordering (of the manifold of the understanding's cognitions)¹⁷ is the function of the system and describes reason's own systematic – and systematizing – activity. The systematic unity of reason is not the unity of (any) experience; and is not, directly, cognition of *objects*. Accordingly, it is also not an alleged «system of nature» (or the insight into nature itself as a system). It is a unity that necessarily transcends all possible experience, hence transcends nature taken as *Inbegriff* of all appearances knowable by the understanding. As idea it is rather the speculative idea of the 'world' (to which reason is led in the cosmological antinomies). Moreover, precisely on the ground of the transcendent nature of reason's ideas, Kant points to the gap between reason's striving for the system of its cognition (in the completeness and conclusiveness that such concept requires) and the impossibility that reason encounters in the attempt to conclude (or properly bring to a complete unity) the series of conditions to which it ascends. On this tension the entire Transcendental Dialectic is built.

To be sure, reason's striving toward the systematic unity of all its cognitions is rooted in the deeper nature of reason itself. Reason, according to Kant, is by nature systematic. «Human reason is in its very nature architectonic, i.e., it regards all our

¹⁵ For this point, see GUYER, *Kant's System of Nature and Freedom*, cit., pp. 18, 20-22, who analyzes Kant's apparently contradictory passages on this point.

¹⁶ *KrV* B671-672/A643-644; *EE* § VII.

¹⁷ See *KrV* B672/A644 reason's *zweckmässige Anstellung* of the understanding and its activity.

knowledge as belonging to *a possible system* [...]»¹⁸. Ultimately, it is the ‘interest’ of reason that is fundamentally «architectonic», i.e., systematic. For, it is a demand for unity that no experience can ever display but is instead a necessarily a priori unity¹⁹. And this leads us to the end of the Transcendental Doctrine of Method. Herein, taking up the long-standing view of cognition and science as an architectonic building, Kant defines the ‘architectonic’ as *die Kunst der Systeme*. «Since systematic unity is that which first raises ordinary knowledge to science, i.e., makes a system out of a mere aggregate of cognitions, architectonic is the doctrine of what is scientific in our cognition». The architectonic is, in other words, asystematizing «method»²⁰. Significantly, such method indicates how science grows teleologically in an organic way, in analogy to an «animal body»²¹. Kant’s point, which becomes fully relevant only in the third *Critique*, is that such architectonic method of rational cognition or science is, in fact, an «art» (*Kunst*) – just like the building-like system of cognition is itself a product of art. Also the proximity that connects art (and products of art) and organisms as organized unities is adumbrated at the end of the Doctrine of Method. However, as it remains within the domain of reason it has only the status of an analogy. It is not a method for cognizing (albeit in a peculiar reflective way) – or better for judging of – particular objects, i.e., peculiar empirical natural forms.

In sum, in the first *Critique*, system and systematicity designate the nature and activity of reason as well as the method proper to rational cognition or science. Accordingly, it is not a notion that applies either to possible experience in general or directly to objects of experience – hence it does not apply to nature. It is, however, a concept that already indicates the somewhat ‘technical’ (and purposeful) activity of ordering and building – architectonically, as it were – a unified totality of cognitions. This is the problematic constellation that Kant draws to

¹⁸ *KrV* B502/A474 (my emphasis).

¹⁹ *KrV* B503/A475.

²⁰ *KrV* B860/A832.

²¹ *KrV* B861/A833.

the center in the third *Critique*. My suggestion is that when the technical function of system-building passes on from reason to the power of judgment, the notions of system and systematicity are reconciled with experience, whereby the new, peculiar problem of the possibility of «experience as a system for the power of judgment» or the problem of a system of particular experiences can be tackled for the first time, and particular natural objects can be thought of (or rather judged) according to the concept of system. It is only in connection with the power of judgment that systematicity becomes the condition of possibility of a new peculiar type of experience.

It is in this different connection that the issue raised by the Appendix to the Transcendental Dialectic can be solved for the first time²². The problem is properly unsolvable until it remains confined to the domain of speculative reason. Indeed, the farthest the 1787 work gets us in this regard is the distinction between a 'regulative' and a 'constitutive' *use* of reason's ideas. At the beginning of the Appendix, Kant attempts to free both understanding and reason (and their respective concepts) of charges of transcendence. Interestingly, the blame falls instead on judgment – where, to be sure, only determinant judgment is meant²³. Kant contends that

it is not the idea itself but only its use that can be either transcendent or immanent with regard to the entire range of possible

²² For a detailed analysis of systematicity in the Appendix see GUYER, *Kant's System of Nature and Freedom*, cit., pp. 14-37; more generally R.P. HORSTMANN, *Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik*, hrsg. von G. Mohr u. M. Willaschek, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 525-545.

²³ See *KrV* B674/A646. For an account of reflection before the third *Critique* see D. HENRICH, *Kant's Notion of Deduction and the Methodological Background of the first Critique*, ed. by E. Förster, *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford 1989, pp. 29-47; H. ALLISON, *Reflection and Harmony in the First Introduction to the Critique of Judgment*, hrsg. von R. Schumacher, *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Mentis Verlag, Paderborn 2001, pp. 395-410, who takes up Longuenesse's position (p. 395) in B. LONGUENESSE, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 163-166.

experience, according as it is applied to an object which is supposed to correspond to it, or is directed only to the employment of understanding in general in respect to its objects. *All errors of subreption are to be ascribed to a defect of judgment [Urteilkraft], never to understanding or reason*²⁴.

Thus the distinction between regulative and constitutive use of reason's ideas may be seen as the attempt to rein in (if not entirely to correct) judgment's defect, i.e., its tendency to «subreption» with regard to the use of reason's concepts²⁵. However, this does not bring us very far in the direction of what will become the unique problem addressed by the First Introduction (and then the published Introduction) to the third *Critique*. For, the distinction of regulative and constitutive does not bridge the distance between reason and experience but only shields the former from possible error confirming the place and the role that ideas and the systematicity implied by them have in reason's cognition which is, in the end, always aimed beyond experience. Judgment's function is here a merely applicative and subsumptive one as judgment only applies concepts already provided by the other cognitive faculties, and is thereby subservient to an 'interest' – indeed a systematic interest – that is reason's alone. Judgment's function is only to «subsume» under a «universal that is *already certain in itself and given*»²⁶. The distinction that Kant introduces here is between a universal that is apodictically assumed and one that is only problematically assumed. Not much changes, however, with regard to judgment's proper task, which remains to subsume the particular under the *given* universal. As we shall see, in the third *Critique* the *reflective* power of judgment faces an utterly different predicament as the universal, in this case, is not given to it by the other cognitive faculties but must instead be found. It follows that the only possible true step in the solution of the problem of experience as

²⁴ *KrV* B671/A643 (my emphasis).

²⁵ See also *KrV* B316-49/A260-92; *KU* § 27 AA V, 257 for the “subreption” taking place in the judgment of the sublime.

²⁶ *KrV* B674/A646 – my emphasis.

a systematic unity which may be seem adumbrated in the Appendix consists in moving it away from speculative reason into the province of a different mental power which is, this time, *Urteilkraft*. Now this power operates independently, on the basis of its own principle, and in its specifically (and exclusively) reflective function. It is to this issue that I now turn in my analysis.

2. *From the System of Philosophy and Mental Powers to “Experience as a System”*

What we need to understand, on the basis of the foregoing considerations, is how the use of the notion of system in the opening sections of the First Introduction – where systematicity is the character of philosophical cognition and describes the set up of our human *Gemüt* – leads Kant to formulate the peculiar problem of the third *Critique* in terms of the possibility of «experience as a system for the power of judgment» (*EE* § IV and already § II). The former is neither a new concept (in general, with regard to the tradition as well as to Kant’s previous critical investigations) nor a problematic concept; the latter instead entails an utterly new proposal, which expands on the position of the first *Critique* in a fundamental way. And yet, to the extent in which the first issue leads to the second, even the discussion of the system of philosophy and its division presents new features as Kant introduces the idea of a ‘technique’ of nature which proves crucial to the introduction of the specifically reflective activity of judgment – of judgment’s own ‘technique’.

In First Introduction § I Kant sums up a series of distinctions that have occupied him in previous works²⁷. He starts with the separation of the doctrinal system of philosophy as «system of rational cognition through concepts» from the «critique of pure reason», whose task is to establish the possibility of such cognition, and which, accordingly, does not properly belong to

²⁷ See, for example, the very beginning of the Preface to the *Groundwork to the Metaphysics of Morals*.

the system. He then moves on to the division of the system into a formal and a material or 'real' part, and to the further division of the latter into 'theoretical' and 'practical' philosophy – a philosophy of nature and a philosophy of morals which in turn display both empirical and a priori principles (or parts). Kant's central issue, at this point, regards a distinction within the common notion of the 'practical'. He insists on the fundamental restriction of the properly practical realm (as the object of practical philosophy) to what is practical according to the concept of freedom, that is, more precisely, the 'moral-practical'; and distinguishes it from the 'technical-practical' which covers, instead, the realm of theoretical propositions in their 'application'. Technical-practical propositions belong to the "art" (*Kunst*) of producing, according to a principle, «that which one wishes should exist», and this is something that obtains as «a mere consequence of the theory». On this basis «all precepts of skill belong to technique and hence to the theoretical knowledge of nature as its consequences»²⁸. They follow from the cognition of the possibility of the object to be produced through our will, and unlike moral-practical rules do not have the force of laws but only of precepts. Thus, the sphere of the technical-practical seems to cover a middle ground between theoretical and practical propositions (albeit not practical in the sense of moral, i.e., according to the concept of freedom); but since it remains ultimately theoretical does not warrant a realm of its own. It indicates both what is merely technical or applicative in the theoretical knowledge of nature and what is merely theoretical in practical knowledge, namely, rules of skill and prudence and what concerns the «general doctrine of happiness»²⁹.

²⁸ *EE* § I, AA XX, 200.

²⁹ *KU E* § I, AA V, 172-173. In *EE* § I, AA XX, 200 Ann. Kant corrects the 'error' of the *Groundwork* where imperatives of skill were called «problematic imperatives». Now they receive the correct name of «technical imperatives» or «imperatives of art». While the published text insists on the moral-practical validity of the sphere of the practical, the older text insists on the theoretical (and applied) character of the technical-practical. For the «theoretical technique» in this section of the First Introduction see R. HANNA,

Kant's point in radically separating the technical-practical from the moral-practical is to suggest the possibility of an alliance between technique and nature – an alliance that is unthinkable in the Aristotelian framework in which *techne* originally indicates the exclusive domain of *human* activity; but is also unthinkable until the only meaning of the practical is to be connected to the concept of freedom hence to be set in radical alternative to nature and its mechanism (and this is the case in Kant's first and second *Critique*)³⁰. However, such a connection between nature and technique can work only under two conditions. First, the expression 'technique' can be used with regard to objects of nature only if we assume a new and different idea of nature than the one to which theoretical propositions of natural science refer³¹. For, the natural objects which can be viewed or rather «judged as if their possibility were grounded in art»³², the nature which can be viewed or rather «judged as if» acting in a technical way or according to art are certainly objects whose cognition is not exhausted by the mechanistic explanation offered in the first *Critique* whereby they belong to «nature in general» (and to «experience in general»). For, if their cognition were exhausted by mechanism, their account in terms of art or technique would be simply redundant, hence certainly not such as to require a third *Critique*. Second, a new inquiry is needed that looks at the peculiar way of thinking and knowing – or

Kant, Science, and Human Nature, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 383-385.

³⁰ For a historical account of the concept of "technique" and its importance for the third *Critique* see A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, Bloomington 2005, pp. 123-125; for the expression *Technik der Natur* see J. ZAMMITO, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 153-154.

³¹ Also *EE* § VII, AA XX, 219. A. Nuzzo, *Kant's "Other Nature"*, forthcoming; K. GJESDAL, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 46. The counter-example is offered in *KU* § 76: for an intuitive understanding there would be no difference between mechanical nature and nature thought in terms of technique (see A. GOLDMAN, *Kant and the Subject of Critique*, Indiana University Press, Bloomington 2012, p. 47).

³² *EE* § I, AA XX, 200 (my emphasis).

most properly of ‘judging’ – a nature that acts «*in analogy* with an art»³³. For neither understanding nor reason (be it speculative or practical reason) can claim an access to this realm. However, if these two conditions are met, at least problematically, then it is clear that the analogical ‘technique’ in which light nature is now to be considered has a fundamentally different meaning than the «technical-practical» which indicating *both* applied theoretical propositions of natural science *and* technical-practical propositions that have no reference to the concept of freedom, can lay no claim to a realm of its own.

When Kant suggests the possibility of judging (particular) objects of nature as if their possibility were grounded in art, he remarks that in this case «the judgments are *neither* theoretical *nor* practical»³⁴ (in the sense heretofore discussed). The double exclusion is precisely the point here – and the point seems striking: what else can those judgments then be, given that the division of theoretical and practical completely exhausts the domain of philosophical cognition? Those judgment are *neither* theoretical *nor* practical but this is the case not because of the concepts through which they determine their objects – which has been the criterion according to which the distinction between the different parts of the system of philosophy has been drawn so far. In this case there is indeed no third possibility: the concepts through which judgment exercises its function (of determining objects) are *either* concepts of nature *or* the concept of freedom. By contrast, the judgments at stake when technique is predicated of natural objects are *neither* theoretical *nor* practical because they are judgments that work, precisely *as judgments*, in an utterly different way than those other (determinative) judgments according to either the concept of nature or the concept of freedom. The issue here is clearly a more radical one as it regards the very function of judging (and not the concepts according to which it is judged). At stake, Kant argues, is *Urteilkraft* itself, not a class of *Urteile*. For, such judgments do not «*determine* anything about the constitution of the object nor the

³³ Ivi, p. 201.

³⁴ Ivi, p. 200 (my emphasis).

way in which to produce it». Thereby, Kant suggests, it is «nature itself» that it is judged – and it is judged according to «the analogy with art». This analogy, however, does not concern an «objective relation to objects». It rather sets nature itself «in subjective relation to our cognitive faculty»³⁵. Although there is no doubt that Kant packs too much in this conclusion when more steps are needed to truly ground it, the main point does nonetheless clearly follow from his premises. The point is not only that what is at stake now is not a class of judgments (*Urteile*) but the very *power* of judgment itself (*Urteilkraft*) but also that, when natural objects are judged as if their possibility were due to art, it is not nature that is, properly, ‘technical’ but the power of judgment itself³⁶. In other words, Kant’s suggestion is that the new analysis does not regard a judgment that *determines* objects but a judgment that acts *technically* – whatever this may mean with regard to its object, namely, nature. And the point is that this distinction does not concern two types of propositions generated by the same power of judgment but is instead a radical distinction that concerns *Urteilkraft*, the very power of judgment itself. It is here, as we are led to a direct thematization of a mental power heretofore not explored in its own right, that Kant introduces a third part if not of «doctrinal philosophy» at least of the critical philosophy³⁷. In this way, in the First Introduction, the discussion of the systematic division of philosophy leads from the outset, through the notion of ‘technique’, to the new idea of a power of judgment that functions in an utterly different way than theoretical and practical judgments and is concerned with a different nature than the one thematized in the first *Critique*³⁸. The proximity between technique

³⁵ Ivi, p. 201.

³⁶ *Ibidem*; § VII, AA XX, 220.

³⁷ *EE* § I, AA XX, 201. In the published Introduction this new notion of technic does not appear in the first sections.

³⁸ G. TONELLI (*La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft*, in “Revue internationale de philosophie”, 8, 1954, pp. 423-448) brings back the discovery of a reflective power of judgment to the First Introduction; see also ZAMMITO, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, cit., pp. 151 sgg.

(or art) and systematicity is thereby brought to bear directly on the power of judgment itself.

What, then, is that (different) nature which can be viewed in analogy with art by a power of judgment that is neither theoretical nor practical; and why should we consider nature in the light of such analogy? What is the *Urteilstkraft* to which belongs a peculiar ‘technique’ for judging nature? The notion of ‘technique’ connecting nature and the power of judgment – a connection that is such that the analogical account of nature as technical does, in fact, reveal the deeper technical character of judgment’s own activity – plays a crucial role in the development of the argument that leads to Kant’s formulation of the problem of «experience as a system» (first in § II, then in § IV). Moreover, if technique has a relation to systematicity, in the aftermath of what Kant establishes at the end of § I we can infer that systematicity as well may be predicated of nature insofar as it indicates, somehow, a systematicity belonging (just as ‘technique’) to the power of judgment itself. This is the step undertaken in § II.

While § I ends with the intriguing suggestion of a power of judgment that we can ‘call’ technical, §II in discussing the «system of the higher cognitive faculties» that grounds the system of philosophy backtracks to the description of *Urteilstkraft* with which we are familiar since the first *Critique*. Judgment is the «faculty for the subsumption of the particular under the universal»³⁹, and is, in addition, the faculty that subsumes under concepts «given from elsewhere»⁴⁰. From this general account, however, Kant obtains the possibility of an alternative way in which *Urteilstkraft* may work. If we grant that there may be a concept arising originally from the power of judgment this will be a

concept of things in nature insofar as nature conforms to our power of judgment, and thus a concept of a property of nature such that one cannot form any concept of it except that its arrangement con-

³⁹ *EE* § II, AA XX, 201.

⁴⁰ *Ivi*, p. 202.

forms to our faculty for subsuming the *particular given* laws under more general ones *even though these are not given*⁴¹.

The level on which the power of judgment operates when taken in its independence from the other cognitive faculties is not the understanding's «nature in general» but nature in its «particular given laws». What judgment accounts for, in this case, are particular natural properties that can be made sense of even though the universal law is not given under which they may be subsumed. These particular properties can be made sense of insofar as they conform to the power of judgment itself. In this way, the concept that Kant proposes as proper to the power of judgment is the «concept of a purposiveness of nature for the sake of our faculty of cognizing it, insofar as for this it is required that we be able to judge the particular as contained under the universal»⁴². Although Kant continues to describe judgment's activity as that of subsumption (of the particular under the universal) it is hard to maintain that its activity is *merely* subsumptive when the universal under which the particular is to be subsumed is not given. On this basis the concept of a purposiveness of nature for the faculty of judgment is proposed as a replacement for the not-given universal, thereby hinting at the properly *heuristic* activity that judgment now displays. As particular laws and natural properties are referred – purposefully, as it were – to the faculty of judgment, they are inscribed in the whole of nature considered as a possible coherent experience. Nature or rather its experience made possible by the purposive connection to judgment appears now «as a *system in accordance to particular laws*». Experience as this 'system' is the universal under which the particular can now be 'subsumed'. Kant's point is that once the given particular law is referred to the faculty of judgment through the concept of nature's purposiveness for this faculty, we can judge of the particular natural property or law in question as belonging to 'nature' itself – to a nature, this time, that allows for «an experience as a system

⁴¹ *Ibidem* (my emphasis).

⁴² *Ibidem*.

in accordance with empirical laws»⁴³. The concept originally proper to judgment is the concept of nature's purposiveness and this, in turn, is the concept of experience as a system.

It is at this point that the novelty of the position in which the power of judgment is thereby placed comes forcefully to light. Summing up the results of the first *Critique* Kant claims that 'experience' has herein been established as a 'system' – as a system, however, only insofar as it is in accordance to the «transcendental laws» that make «experience in general» possible as its condition⁴⁴. To this extent experience (and nature in general «as the *Inbegriff* of all objects of experience»⁴⁵) is indeed *objectively* a system – wherein it is significant that Kant assigns to the understanding a systematizing function that in the 1787 work he attributed instead to reason. Yet, at this point, the systematicity established by the universal, transcendental laws of nature does not seem sufficient to guarantee systematicity at the more particular, granular level of the empirical laws of nature. And systematicity emerges now as a necessary requirement if experience in its particularity is to be possible at all. At stake, to be sure, is neither the possibility of nature as such nor the possibility of «experience in general». These have been established by the first *Critique* and not revoked. In the third *Critique*, however, Kant moves the issue of systematicity in the opposite direction than in the first *Critique*: instead of ascending to a higher totality beyond experience (with reason's ideas) Kant now moves closer to the particularity of experience – and it is this particularity that requires the different heuristic principle of the power of judgment. Now, in the new perspective disclosed by the power of judgment to be reassured that experience in general is possible (and is even a system) does not shield us from the possibility of empirical chaos. The two may very well both be possible and even coexist. The thematization of the activity of reflective judgment and the indication of its peculiar is-

⁴³ Ivi, p. 203.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *EE* § IV, AA XX, 208.

sue as the problem of a new systematicity of nature are now Kant's way out from the specter of empirical chaos.

Kant's point is that the transcendental laws of nature allow for a systematicity that only extends as far as the universality of such laws as they constitute *what is common* to all appearances, and hence characterize natural objects insofar as their conceptual description *is the same* or insofar as they are all *homogeneous*. And yet Kant now contends that

empirical laws might be so *infinitely diverse*, and the forms of nature which pertain to *particular experience so very heterogeneous*, that the concept of a system in terms of these (empirical) laws must be quite alien [*fremd*] to the understanding, and that the possibility – let alone the necessity – of such a whole is beyond our grasp⁴⁶.

Since the transcendental laws of nature are unable to account for what is different – indeed «infinitely diverse» – in the multiplicity of natural phenomena (for example, the many different ways in which something can be cause)⁴⁷, the idea of a systematicity of nature with regard to its empirical laws and its endless manifold of heterogeneous particular forms is beyond the understanding's reach. But it is also, even more forcefully, entirely beyond (speculative) reason's reach. It follows that if a system of nature in terms of the empirical diversity of its particular laws and forms is possible at all, such concept will belong to a third mental power independent of and different from understanding and reason. The crucial point, however, is that «particular experience» «*must*»⁴⁸ form a system or be «systematically interconnected» in order to be experience at all – not, directly, «experience in general» (*Erfahrung überhaupt*)⁴⁹, to be sure, but to be meaningful experience of empirical, contingent particulars. For, only in this case the very concept of empirical «*law*» is warranted. It is at this level that the concept of system is now promoted to a *necessary condition* of possibility of ex-

⁴⁶ *EE* § II, AA XX, 203 (my emphasis).

⁴⁷ See E § V, AA V, 183.

⁴⁸ See the *muss* at *EE* § IV, AA XX, 208.

⁴⁹ *EE* § II, AA XX, 203 fn.

perience. In this regard, Kant's position now differs significantly from what advanced in the Appendix to the Transcendental Dialectic of the first *Critique* where systematicity is the interest and ideal of reason but not a condition of experience as such since the lawfulness of experience is here sufficiently secured by the understanding's transcendental laws⁵⁰. The problem of the *necessary* systematicity of *particular* experience is neither a problem of the understanding (this issue is utterly 'alien' to it) nor of reason (for which it remains an ideal). It is the systematicity of experience *for judgment*.

In the footnote to § II, which anticipates the main argument of § IV, Kant presents in the following way the problem of the system of experience insofar as this is now the specific problem of the power of judgment:

The possibility of an experience in general is the possibility of empirical cognitions as synthetic judgments. Hence this possibility cannot be derived *analytically* from a mere comparison of perceptions [...] for the connection of two different perceptions in the concept of an object (to yield a cognition of it) is a *synthesis*, and the only way in which this synthesis makes empirical cognition, i.e., experience, possible is through principles of the synthetic unity of appearances, i.e., through principles by which they are brought under the categories. Now these empirical cognitions do form an *analytic unity of all experience according to that which they necessarily have in common (namely those transcendental laws of nature), but they do not form that synthetic unity of experience as a system that connects the empirical laws even according to that in which they differ (and where their diversity can be infinite)*⁵¹.

This text has not been included in the published Introduction even though its content is integrally maintained in E § V. It has been suggested that this passage may have been omitted in the final Introduction because of the striking contrast between

⁵⁰ See GUYER, *Kant's System of Nature and Freedom*, cit., pp. 22-23; and KrV B681-682/A653-654 for a passage that comes close to the cited one of the First Introduction.

⁵¹ *EE* § II, AA, XX 203-204 fn. (my emphasis).

the main thesis of the first *Critique* and the claim that the *synthetic* principles of the understanding form, after all, a merely *analytic* unity and, despite all the first *Critique* demonstrates, have a merely *analytic* function⁵². And notice that in this footnote the term «system» designates the «synthetic unity of experience» *only*.

In the first *Critique* understanding's a priori principles make experience possible insofar as – and precisely because – they are *synthetic*. In the First Introduction, Kant contends that those synthetic principles contain that which all our empirical cognitions «*have necessarily in common*»; hence that on the basis of those synthetic principles (i.e., the transcendental laws of nature) «the *analytic* unity of all experience» first becomes possible. Strikingly, however, Kant now admits that the synthetic a priori principles still do not make possible «that *synthetic* unity of experience *as a system* that connects under one principle empirical laws *also according to that in which they differ*». This passage seems to present as analytic what the first *Critique* claims to be synthetic (i.e., the systematic unity of nature) thereby advancing the further need to guarantee the *synthetic* unity of the manifold empirical forms of experience in a new 'system'. Although logically the synthetic character of the understanding's principles is not repealed, Kant now assesses their transcendental role within the process of our *empirical* cognition of nature. The focus has changed from the order of nature in general to the manifold of nature's empirical forms, i.e., to experience in its particularity. With regard to this more advanced problem the transcendental principles provide (only) the *analytic* unity of experience in general by expressing that which all experiences have in common. Yet, since they cannot account for how different empirical laws actually *differ* from each other, they cannot ground the *synthetic* unity of empirical cognitions or the 'system' of empirical laws of nature. The synthetic a priori principles of the understanding provide us with no information regarding how empirical objects and events differ in their specificity since they

⁵² See SCARAVELLI, *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, cit., p. 349.

cannot account for a world whose composition is fundamentally *heterogeneous*. To be sure, on the basis of those principles alone we would not even be able to distinguish one object from the other as a specifically and empirically determined object (and not just as appearance in general). A bee, a tree, a dust particle are homogeneous things insofar as they are all appearances in space and time, have a degree, stand in reciprocal connection. These features, however, by constituting the necessary conditions of the possibility of these objects as natural phenomena – and hence the necessary conditions of their being, for us, objects of possible experience as such – are only conditions that all objects necessarily share. These conditions are indeed necessary to qualify those objects as objects of nature in general, but they do not specify them in their empirical difference and individuality (i.e., precisely as a bee, a tree, a dust particle or as *this* bee, tree, particle).

The issue of what makes the *specific difference* of our empirical cognition of things in nature – the problem of the *synthetic* unity or *system* of experience and empirical laws insofar as they are *heterogeneous* – is the peculiar problem addressed by the reflective faculty of judgment and its special a priori principle. The *necessity* of the principle of nature's formal purposiveness arises from the impossibility of deducing particular empirical laws from universal transcendental principles, empirical cognitions from universal concepts, heterogeneity from homogeneity. Indeed Kant argues that from the fact that nature has been established as a «system according to transcendental laws» and that «experience in general must be regarded [...] as a system and not an aggregate» «*does not follow*» that nature is, even in terms of empirical laws, a system which the human cognitive power can grasp⁵³. The lack of a deductive link between the two levels of experience is what grounds the independency and necessity of the reflective activity of *Urteilkraft*. It is quite conceivable, Kant contends in § IV⁵⁴, that we could be fully cognizant of the world of nature in general in its universal laws

⁵³ *EE* § IV, AA, XX 208-209 (my emphasis).

⁵⁴ AA XX, 209 and repeats in E § V AA V, XXXI-XXXII, 185-186.

and still have no clue as to how to provide an explanation of the specific differences we encounter in our particular experience. A meaningful experience would be, in this case, properly impossible. If we could not appeal to the principle of reflection, i.e., to the principle of purposiveness that brings systematic unity to a manifold of different empirical particulars, we would face a world in which the specific differences among natural things would be so numerous as to be utterly ungraspable; no order would be discernible and no comprehension possible; heterogeneity would be infinite and hence irreducible to a finite number of rules so that any attempt at subordination of genera and species would necessarily fail. In this world, despite the retained and recognized validity of nature's universal laws, everything would appear confused and chaotic⁵⁵. It follows that in order for empirical heterogeneity to be conceivable, the systematicity of experience must be assumed. Now systematicity implies the principle of «purposiveness» as the «conformity of nature in its particular laws to our power of judgment»⁵⁶.

The «system of experience» is therefore a peculiar task «for the power of judgment» as *EE* § IV claims. Such system, necessary if experience in its particularity is to be possible, can be conceived only by a power of judgment that considers «nature *as art*» or according to the concept of «the *technique of nature* with regard to its particular laws»⁵⁷. The «art of systems»⁵⁸ has successfully been moved from speculative reason to the power of judgment. Only in the latter case can nature be judged (and made sense of) as a «system» of particular, diverse and contingent forms. The judgment that conceives nature systematically operates as *reflective* judgment – the concept of a «technique of nature» being the specifically «heuristic principle»⁵⁹ that allows it to judge of experience as a coherent and complete system.

To conclude, in the third *Critique* Kant moves the concept

⁵⁵ *EE* § IV, AA, XX 209.

⁵⁶ *EE* § II, AA, XX 204.

⁵⁷ *Ivi*, p. 204 fn.

⁵⁸ *KrV* B860/A832.

⁵⁹ *EE* § II, AA, XX 205.

of 'system' from the province of reason to that of the reflective power of judgment. This allows him to connect systematicity and experience at a level of empirical particularity unthinkable in the first *Critique* where the idea of system led reason away from and beyond the «experience in general» established by the understanding. Viewed in the perspective of the First Introduction, the 1787 work guaranteed indeed the systematic conditions of experience in general. However, at stake now is the different problem of conceiving of experience itself, in its granular particularity, as a system – and this is a problem that leads Kant away from the province of reason which aims at systematizing the understanding's cognition, and brings him rather to a level that is, perhaps, the very condition of the understanding's experience in general. For, if we had to conclude that we are not able to make sense of empirical diversity in a coherent experience, we would ultimately undermine the very results of the first *Critique*. Kant's crucial point is that the concept of system is necessary to account for empirical particularity as this concept, proper specifically to the reflective power of judgment, frames the particular within a whole that is in turn a system «for judgment». Systematicity is not an objective character of nature or experience but now indicates the very activity of the reflective power of judgment.

GUIDO TRAVERSA

RIFLESSIONI SULLA COSIDDETTA
PRIMA INTRODUZIONE ALLA CRITICA DEL GIUDIZIO

Reflections on the so-called First Introduction to Critique of the Judgment – The article examines the so-called Kant's (unpublished) *First Introduction to the Critique of Judgment* by comparing it to the one that was published in 1790. In particular, the notion of «transcendental» is analysed in an evolutionary perspective, looking at how it changed from 1781 (*Critique of Pure Reason*) to the *Opus Postumum*. In this perspective, the role that the concept of «finality» deploys with regard to the «living organism» is also analysed, showing that the relationship between «determinative judgment» and «reflective judgment» changes, making the first prevail over the latter. Special attention is devoted to an utterly important long footnote, whose text, although included in the unpublished work, was suppressed by the Author in the 1790 edition and re-appeared in the second edition of the *Critique of Judgment* of 1793. The footnote clearly shows the importance of teleological anthropology, i.e. of the strict link between finality and the human being, in Kant's philosophical thought.

Keywords: judgment; finality; determinative judgment; reflective judgment; teleological anthropology

1. *Premessa*

Davanti alle pagine della *Prima introduzione alla Critica del Giudizio* gli interpreti si sono divisi: da una parte, c'è chi ritiene che il testo definitivo posto ad introduzione della terza *Critica* sembri esporre il medesimo contenuto della versione non pubblicata, sembrando le differenze più legate alla fluidità dello stile che a questioni teoriche, sicché la struttura triadica dei nove paragrafi della versione definitiva convince di più rispetto all'andamento argomentativo affidato ai dodici paragrafi del testo abbandonato. Dall'altra, invece, vi sono quegli interpreti che da

tempo avanzano spiegazioni strutturali delle differenze tra le due versioni della *Introduzione*: interpretazioni che coinvolgono non solo i due testi reciprocamente, ma anche il senso della *Critica del Giudizio* e più in generale l'itinerario dello sviluppo del pensiero kantiano dal 1790 in poi.

Tenteremo, in queste poche pagine, di tratteggiare lo specifico della *Prima introduzione* relativamente sia alla nozione di trascendentale, per come questa si sviluppa dalla prima alla terza *Critica*, sia a quella particolare funzione del giudizio riflettente espletata rispetto alla reale disomogeneità del molteplice empirico dell'esperienza, quando questa diviene il terreno di una riflessione teleologica che si imbatte nella finalità, non solo come principio della facoltà del giudizio, ma anche come realtà di un particolare oggetto: l'organismo vivente. In poche parole, vorremmo evidenziare alcuni aspetti della operatività ontologica della finalità per come si presenta nelle pagine della *Prima introduzione* e che tendono ad affievolirsi nelle pagine dell'*Introduzione* definitiva; aspetti che, però, riemergono tanto nel corpo della terza *Critica*, quanto, soprattutto, nell'epistemologia elaborata da Kant negli ultimi anni della sua vita.

2. *Il significato prevalente del trascendentale nella Critica della ragion pura*

Con la parola trascendentale, nella *Critica della ragion pura*, viene definita ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma «del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo dev'essere possibile a priori»¹.

Nonostante il fatto che il significato del trascendentale, nella prima *Critica*, non sia stabilito in modo univoco, ma vi si manifestino, anzi, oscillazioni teoriche che non dovrebbero essere trascurate, è proprio su quella possibilità della conoscenza che si fonda il senso della logica e della filosofia trascendentale. La

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel (Band XII), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, vol. III, p. 63; *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1977, p. 90, A11/B25.

logica trascendentale ha infatti «a che fare soltanto con le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferisce a priori ad oggetti»²; la filosofia trascendentale studia, di conseguenza, «l'intelletto e la ragione nel sistema di tutti i concetti e di tutti i principi concernenti oggetti in generale, senza assumere oggetti che debbano essere dati»³. La filosofia trascendentale viene così esercitata nel rinvenimento delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Riconoscere e stabilire le condizioni di possibilità di quegli «usi legittimi» delle «facoltà dell'animo», in quanto esse si riferiscono a priori all'esperienza, è il compito dell'analisi trascendentale: la deduzione trascendentale delle categorie è infatti la giustificazione della «pretesa» che l'intelletto avanza di usare concetti puri come costitutivi dell'esperienza in generale. I principi dell'intelletto vengono così assunti quali principi a priori della possibilità dell'esperienza. La funzione dell'analisi trascendentale si sviluppa dunque nella ricerca delle condizioni: delle condizioni di un condizionato.

La nozione che accompagna, per necessità, la relazione di una condizione col condizionato, è quella di forma, in quanto questa è il correlato della materia. Nella *Critica della ragion pura* le forme pure della sensibilità e quelle dell'intelletto stabiliscono, rispettivamente, il senso della recettività e della spontaneità. Da ciò consegue che le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale, individuate nella prima *Critica*, sono condizioni formali, in quanto non si riferiscono ad un oggetto particolare, ma all'«oggetto in generale», in fin dei conti omogeneo alle sue proprie condizioni di possibilità.

Questa rapida immagine complessiva del trascendentale – in cui, ad esempio, non si rammenta, tra i tanti aspetti dell'enorme ricchezza speculativa che tale nozione ha fin dalla prima *Critica*, il ruolo che lo schematismo trascendentale svolge al fine di conferire concretezza alle condizioni di possibilità – si giustifica per due motivi tra loro connessi: a) essa è in tutti i casi l'immagine che rappresenta le intenzioni prevalenti della gnoseologia critica

² Ivi, vol. III, p. 102; trad. it. cit., p. 129, A57/B81-82.

³ Ivi, vol. IV p. 704; trad. it. cit., p. 631, A845/B873.

per come essa appare tra il 1781 e il 1787, b) tale immagine è utile proprio per meglio evidenziare, per contrapposizione, il significato del trascendentale nella *Critica del Giudizio*.

3. *L'esercizio empirico della riflessione trascendentale nella Critica del Giudizio. Il 'ritorno' della riflessione, operato dalla Urteilkraft, sulle condizioni di possibilità dell'esperienza*

Nella *Critica della ragion pura* la conoscenza dei modi secondo i quali è possibile la conoscenza a priori giunge a stabilire le condizioni formali che determinano l'oggetto in generale; la generalità dell'oggetto è il riferimento comune delle condizioni. L'analisi trascendentale, a questo livello, presenta le condizioni stesse quali elementi non ulteriormente riconducibili a principi più originari: si ha così una costellazione di condizioni tutte necessarie per la conoscenza; ognuna ha una propria fisionomia trascendentale che la distingue dalle altre, ognuna determina in uno specifico modo l'oggetto in generale. L'unità che le attraversa è l'appercezione trascendentale, che è, anch'essa, una unità formale. La riflessione trascendentale sull'oggetto in generale giunge, così, a condizioni tra loro distinte, separate e accomunate principalmente dal fatto di svolgere la medesima funzione sintetica, funzione che si presenta come unità formale.

In tutt'altra situazione ci si trova quando la riflessione trascendentale viene esercitata su un singolo oggetto, su di un molteplice considerato come un molteplice in sé vario, cioè costituito da elementi qualitativamente diversi tra loro: un molteplice in sé multivario. Kant, nella terza *Critica*, illustra proprio le modalità di tale specie di riflessione legata al concreto empirico: la «possibilità dell'esperienza secondo particolari leggi di natura»⁴,

⁴ I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*, in *Werkausgabe*, cit., vol. X, p. 89; *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 20. Qui di seguito alcuni dei contributi a cui, anche se in modo non esplicito, mi riferisco in queste pagine per ciò che riguarda non solo la *Prima introduzione*, ma in generale il problema della finalità nella terza *Critica*: L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in *Opere*, a cura di M. Corsi, vol. 2, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 336-

la «subordinazione sistematica» dei principi empirici⁵, l'esperienza delle «molteplici forme della natura», il giudizio sulla «singola cosa», sull'«organismo» quale espressione dell'«accordo della forma dell'oggetto con la possibilità della cosa stessa»⁶, e più in generale il giudizio, come giudizio singolare, su di un particolare, assunto nella sua singolarità, sono infatti i temi speculativi fondamentali della *Critica del Giudizio*.

Dalla possibilità di comprendere la singola cosa – come oggetto non in generale – sorge la questione non solo del significato del molteplice empirico, in cui la singola cosa appunto si mostra, ma anche quella del significato del molteplice delle forme, della molteplicità delle categorie, come di quella delle idee. Si tratta di capire il legame che intercorre tra le forme concettuali in quanto queste stesse sono presenti nell'esperienza.

Capire la singola cosa, capire il molteplice empirico in sé disomogeneo, impone una riflessione trascendentale che sappia retroagire sulle condizioni formali. Il condizionato, il determinato conduce la riflessione, nuovamente e in modo nuovo, sulle condizioni formali: la funzione dell'analisi trascendentale viene così esercitata, dal punto di forza della comprensione della singola cosa, sulle condizioni formali. Nella *Critica del Giudizio* la riflessione trascendentale sulla conoscenza del particolare mostra le modalità per esperire le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza, come esse stesse tra loro disomogenee, non perché solo reciprocamente distinte, ma perché diversamente legate agli oggetti singoli dell'esperienza. Ma torniamo, per poco, alla *Critica della ragion pura*, ed in particolare alla relazione tra le condizioni di possibilità e l'oggetto.

528; L. ANCESCHI, *Introduzione a I. Kant, Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, trad. it. di P. Manganaro, Laterza, Roma-Bari 1969; H. MERTENS, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, J. Berchmans Verlag, München 1975; E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio*, Bulzoni, Roma 1976. Per una più ampia bibliografia sulla *Critica del Giudizio*, per come la affronto in queste poche pagine, rimando a G. TRAVERSA, *L'unità che lega l'uno ai molti. La Darstellung in Kant*, Japadre, L'Aquila 1991.

⁵ Ivi, vol. X, p. 88; trad. it. cit., p. 19.

⁶ Ivi, vol. X, p. 103; trad. it. cit., p. 34.

4. *L'esperienza della tensione reciproca tra la totalità e l'individuo: il primo grado della riflessione trascendentale sull'esistente*

Tutte le forme concettuali, da quelle empiriche alle categorie, alle idee, all'ideale trascendentale, sono accomunate da due elementi, che, però, le spingono in due direzioni ideali opposte: quella del tutto delle condizioni, l'incondizionato, l'unità come totalità da una parte, e quella dell'individuo, della «determinazione completa» della forma concettuale *in individuo* dall'altra. Nella dottrina kantiana dell'ideale trascendentale si pensa ogni cosa, la «sua possibilità intera»⁷, l'esistenza, in quanto è sottoposta al principio della determinazione completa. Quindi da una parte, la totalità incondizionata delle condizioni, la totalità ad esempio espressa dalle tre idee della ragion pura e dall'altra l'«individuo completamente determinato», l'ideale trascendentale.

In base a tale ideale si considera che «ogni cosa derivi la propria possibilità dalla partecipazione»⁸ alla totalità dei predicati. La «conoscenza completa di una cosa richiede la conoscenza di tutto il possibile». La determinazione completa è, però, conformemente alla filosofia critica, un «concetto non suscettibile di una rappresentazione in concreto» ed è appunto un ideale trascendentale, che «consiste nell'idea non semplicemente *in concreto* ma *in individuo*»⁹: una regola per fare esperienza secondo le modalità della completezza. In tale «individuo» si darebbe piena identità tra la formale totalità e la datità di un individuo; ma che tipo di datità è questa? Non quella della singola cosa su cui riflette la *Urteilkraft*, ma quella dell'oggetto in generale però in quanto individuo completamente determinato. La fisionomia della singola cosa deriva idealmente dalle progressive limitazioni operate nell'illimitato, nel tutto, come presupposto dell'esperienza. La «determinazione completa di ogni cosa ha il suo fondamento nella limitazione» del tutto della realtà: si pensa la «totalità determinata, ossia la totalità del limitato»¹⁰, in quanto de-

⁷ KANT, *KrV*, vol. IV, p. 514; trad. it. cit., p. 464, A571/B599.

⁸ Ivi, vol. IV, p. 515; trad. it. cit., p. 465, A572/B600.

⁹ Ivi, vol. IV, pp. 512-513; trad. it. cit., p. 462, A568/B596.

¹⁰ Ivi, vol. IV, p. 519; trad. it. cit., p. 468, A578/B606.

sunta dallo «svolgimento completo» della totalità incondizionata della determinazione completa.

5. *Quando la comunanza delle condizioni di possibilità si mostra ed è operante nell'esperienza: la riflessione trascendentale della Urteilkraft*

Il movimento di ritorno della riflessione trascendentale sulle condizioni formali, che viene avviato dalla comprensione della singola cosa, ha come risultato la possibilità di raggiungere un primo grado di esperienza di ciò che accomuna le forme concettuali; come detto prima, si fa esperienza di ciò che le accomuna idealmente nell'individuo completamente determinato. Ma a questo grado di riflessione si mostra solo ciò che è presente in ogni forma: il limite, che separa e connette idealmente il tutto e l'individuo, in ogni forma concettuale, senza presentare questi stessi elementi come oggetti d'esperienza. Tale comunanza è solo idealmente esperibile, non è ancora connessa con l'oggetto concreto ed effettivo d'esperienza.

Nella terza *Critica*, tanto la mutua partecipazione tra le forme concettuali, quanto il legame di queste con l'individuo vengono esperite come legate alla molteplicità dell'esperienza, alla relazione tra le specie, alla «subordinazione di genere e specie», al passaggio da un genere all'altro¹¹, alla «legge della specificazione della natura»¹². La comunanza non può non essere sentita (nella prospettiva della finalità come principio della *Urteilkraft*) come legata alla necessità di fare un'esperienza coerente delle «percezioni date di una natura che contiene un'infinita varietà di leggi empiriche»¹³; all'«unità della natura nelle sue leggi empiriche»: alla conoscenza empirica.

Solo così sarà possibile approfondire la riflessione trascendentale, per arrivare a un grado ulteriore di esperienza della «par-

¹¹ KANT, *KU*, vol. X, p. 94; trad. it. cit., p. 25.

¹² Ivi, vol. X, p. 95; trad. it. cit., p. 26.

¹³ Ivi, vol. X, p. 93; trad. it. cit., p. 24.

tecipazione reciproca» tra le forme concettuali e tra queste forme e le singole cose, la molteplicità concreta dell'esperienza.

Si può avviare un tale approfondimento e sviluppo delle possibilità speculative implicite nella filosofia trascendentale proprio alla luce della funzione del trascendentale della *Critica del Giudizio*.

Il trascendentale della *Urteilkraft* appare, così, come il luogo in cui si mostra la possibilità di fare esperienza (di tornare all'esperienza) della partecipazione reciproca delle forme concettuali solo in quanto queste sono necessariamente legate al molteplice sensibile. Ciò vuol dire ravvisare un determinato sviluppo della filosofia trascendentale. È proprio sulla base di questa possibilità di sviluppo, che si può insistere nell'esercizio trascendentale illustrato nella terza *Critica*, approfondendone la capacità speculativa nell'esperienza e nella conoscenza empirica. Di certo il testo della *Critica del Giudizio* e la sua *Introduzione* mostrano tutto ciò, ma forse le pagine della *Prima introduzione* espongono questo stesso impianto, ma mostrano un maggior vigore rispetto al ruolo che vi ha il concetto di organismo in sé finalistico: un organismo in cui la condizione, in questo caso la finalità, costituisce il concetto stesso dell'oggetto in modo anche 'quasi' determinante e non solo riflettente e tantomeno non in modo univoco come nell'ideale trascendentale.

6. *La Prima introduzione. Un possibile secondo grado della riflessione trascendentale sull'esistente: dal particolare all'oggetto come organismo*

Nella *Prima introduzione* la riflessione trascendentale, per opera del principio della finalità, è di certo rivolta al particolare e alla singola cosa, ma soprattutto come oggetto, come organismo il cui concetto, come fine, ne è causa. Tutto ciò è presente, naturalmente, nella terza *Critica*, ma non nel modo espresso nella *Introduzione*; tale differenza di espressione può essere colta anche dal come il termine *Darstellung*, come vedremo tra poco, compare nella *Prima introduzione*.

Il darsi dell'organismo rompe la bipolarità trascendentale tra

la totalità e l'individuo come ideale trascendentale: l'organismo supera dal lato ontologico questa solo apparente opposizione (e dico solo 'apparente' perché i due lati vengono poi a coincidere in modo univoco), partendo da un determinato particolare, il cui concetto è la finalità, non solo come principio euristico, ma come principio realmente presente nel reale organico e non identico con esso.

Nel paragrafo VII della *Prima introduzione*, leggiamo che:

ad ogni concetto empirico appartengono tre operazioni della facoltà spontanea della conoscenza: 1) l'apprensione (*apprehensio*) del molteplice dell'intuizione; 2) la comprensione, ossia l'unità sintetica della coscienza del molteplice nel concetto di un oggetto (*apperceptio comprehensiva*); 3) l'esibizione (*exhibitio*) dell'oggetto corrispondente a questo concetto nell'intuizione. Per la prima operazione è richiesta l'immaginazione, per la seconda l'intelletto, per la terza il Giudizio, il quale nel caso di un concetto empirico, sarebbe determinante¹⁴.

In questo passo è possibile notare:

a) che l'esibizione, la *Darstellung*¹⁵, è presentata come lo stesso Giudizio e in un modo che solo in pochi casi si può ritrovare nel testo della *Critica del Giudizio*¹⁶. Tengo in modo particolare a queste lievi differenze lessicografiche che mostrano qualcosa di più di semplici indizi a vantaggio di una identità teoretica della *Prima introduzione* rispetto alla introduzione posta a stampa nel 1790. Proprio per questo rimando alla nota 16 (e di conse-

¹⁴ I. KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, cit., vol. X, p. 33; *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 97. Tale passo andrebbe analizzato sia in relazione alla stesura dell'81 della Deduzione trascendentale delle categorie, sia in rapporto alla trattazione del Sublime, dove la 'comprensione', insieme alla 'apprensione', costituisce una delle due operazioni necessarie all'immaginazione.

¹⁵ Sul concetto di *Darstellung* come nozione fondamentale per capire lo sviluppo del pensiero kantiano rimandiamo al nostro: *L'unità che lega l'uno ai molti. La Darstellung in Kant*, cit.

¹⁶ Cfr. KANT, *KU*, vol. X, pp. 170-171; trad. it. cit., p. 98; sulla specificità delle occorrenze del termine *Darstellung* nella *Prima introduzione*, cfr. TRAVERSA, *L'unità che lega l'uno ai molti. La Darstellung in Kant*, cit., pp. 181-182.

guenza alla 23) di queste pagine e quindi ad un esame delle occorrenze del termine *Darstellung* e della sua 'famiglia' terminologica nella terza *Critica*. L'esame delle occorrenze del termine *Darstellung* nella terza *Critica* mostra, infatti, che il possibile ruolo determinante della facoltà del giudizio è presente in modo maggiore nella *Prima introduzione* che nelle pagine della *Introduzione* della prima edizione della *Critica del Giudizio*.

b) appunto, la maggiore 'vicinanza', tra la riflessione e l'empirico, posta dalla *Prima introduzione* tra esperienza e *Urteilkraft*, rispetto alla *Introduzione* e al testo della ultima *Critica*, e ciò, anche solo, per il ruolo determinante e non solo riflettente che la facoltà del giudizio si troverebbe a svolgere nell'esibire un concetto empirico.

Se, si ha ben ragione nell'evidenziare questi due punti, allora è possibile far emerge uno stretto rapporto empirico tra il concetto, l'oggetto, la finalità, l'esibizione e il Giudizio nella *Prima introduzione* più marcato rispetto a quello prevalentemente esposto nelle pagine pubblicate in vita da Kant.

Nel Paragrafo II della *Prima introduzione* leggiamo che:

[...] se si producesse un concetto o una regola derivanti originariamente dal Giudizio, dovrebbe trattarsi di un concetto delle cose della natura, in quanto questa si regola secondo il nostro Giudizio, e quindi del concetto di una costituzione talmente peculiare della natura, che possiamo concepirla solo regolando il suo ordinamento secondo la nostra facoltà di sussumere particolari leggi date sotto altre più generali, che, però, non sono ancor date; in altre parole, dovrebbe essere il concetto d'una finalità della natura in vista della nostra facoltà di conoscerla, in quanto a tal fine ci è richiesto di giudicare il particolare come contenuto nell'universale e di poterlo sussumere sotto il concetto di natura. Un tale concetto, ora, è quello di un'esperienza come un sistema secondo leggi empiriche¹⁷.

Questa legalità in sé contingente che il Giudizio «presume per la natura e presuppone in essa, è una finalità formale della natura»¹⁸: una tecnica della natura rispetto alle sue leggi parti-

¹⁷ KANT, *EEKU*, vol. X, pp. 15-16; trad. it. cit., p. 74.

¹⁸ Ivi, p. 20; trad. it. cit., p. 76.

colari. Di certo il Giudizio, in questo ‘presumere e presupporre’, non è conoscitivo, ma comunque intrattiene un rapporto più intimo, rispetto alla sola riflessione, con la natura, tanto da poter pensare ad un suo ruolo determinante nell’uso del concetto empirico. Si tratta di una ‘presunzione’ e di una ‘presupposizione’ non totalmente conoscitiva, ma che lascia parlare per il loro tramite qualcosa della natura stessa: «il principio proprio del Giudizio è il seguente: la natura specifica le sue leggi generali in empiriche secondo la forma d’un sistema logico, in vista del Giudizio»¹⁹. Kant, così facendo, avvicina, a mio avviso, molto di più tra loro, rispetto alla *Introduzione* e alla *Critica del Giudizio*, il giudizio estetico ed il giudizio teleologico. In questa prospettiva, il primo, seppur non conoscitivo, è come se imponesse alla semplice forma con cui un oggetto si presenta l’essere ‘secondo’ l’equilibrio delle nostre facoltà, ed in ciò, tale forma, esibisce la finalità in sé (esibizione che porta alla facoltà del genio, che non a caso può dare la regola alla natura e non solo riceverla, istituendo in tal modo una circolarità tra arte e natura che sfocia in una capacità determinante del giudizio estetico come reale attività produttrice di opere d’arte) mentre il secondo, seppur conoscitivo, è solo riflettente e non determinante e trova il concetto dell’oggetto come finalità.

[...] la finalità è una legalità del causale in quanto tale. Rispetto ai suoi prodotti come aggregati la natura procede meccanicamente, come mera natura; ma rispetto ai suoi prodotti come sistemi, per esempio nelle formazioni cristalline, in ogni forma di fiori, o nella struttura interna delle piante e degli animali, essa procede tecnicamente, cioè al tempo stesso come arte²⁰.

Un passo questo di certo in piena sintonia con l’intera terza *Critica*, ma, forse, soprattutto per come questa porterà – per il tramite di una esibizione, come schematizzazione spaziale, piuttosto che temporale, e per il tramite dell’autonomia epistemologica e quasi ontologica di ciò che Scaravelli chiamava «terzo mol-

¹⁹ Ivi, p. 29; trad. it. cit., p. 91.

²⁰ Ivi, p. 29; trad. it. cit., p. 94.

teplice», la *Mannigfaltigkeit* della *Critica del Giudizio* – all’*Opus postumum*.

Nella *Introduzione* la *Darstellung* è così definita: «quando il concetto di un oggetto è dato, il compito del Giudizio consiste nel metterlo in una esibizione (*exhibitio*), servendosene per la conoscenza: consiste nel porre accanto al concetto un’intuizione corrispondente»²¹; nella *Prima introduzione*, con sfumature tutt’altro da trascurare, troviamo – proprio nelle righe che precedono il brano con cui abbiamo aperto il paragrafo 6 queste nostre brevi riflessioni ed in cui, ricordo, il giudizio sarebbe determinante nell’esibire (*darstellen*) un concetto empirico –, che «il concetto del giudizio riflettente, concetto che rende possibile la percezione interna d’una finalità delle rappresentazioni, possa essere applicato anche alla rappresentazione dell’oggetto contenuto sotto di esso»²². Queste poche righe mostrano differenze, tra le due introduzioni, da non trascurare.

Nella *Critica del Giudizio* l’esibizione di un concetto empirico consentiva alla finalità, principio a priori della *Urteilkraft*, di operare una subordinazione dei concetti tra di loro piuttosto che una sussunzione, operazione questa ‘determinante’ e non ‘riflettente’; nella *Prima introduzione*, diversamente, come abbiamo visto, l’esibizione è più intima alla sussunzione²³ dei concetti e all’operare determinante del giudicare e con ciò intrattiene un pericoloso, dal punto di vista della filosofia trascendentale della *Critica della ragion pura*, rapporto con l’oggetto. E ciò consentirebbe una esaltazione delle differenze tra i due testi introduttivi.

Penso che, per evitare tale rischioso rapporto tra esibizione e oggetto, Kant abbia preferito riscrivere l’*Introduzione* e lasciare ad opere successive alla terza *Critica* il compito di valutare trascendentalmente la ‘pretesa’ avanzata dal Giudizio di schema-

²¹ KANT, *KU*, vol. X, p. 103; trad. it. cit., p. 34.

²² KANT, *EEKU*, vol. X, p. 33; trad. it. cit., p. 97.

²³ Sulla distinzione tra *Subsuntion* e *Unterordnung* nella *Introduzione*, dove quest’ultima operazione della facoltà del giudizio (la subordinazione) è più marcata rispetto alla attività della ‘sussunzione’, cfr. KANT, *KU*, vol. X, pp. 88, 92, 94, 95; trad. it. cit., pp. 19, 23, 25, 26. Diversamente, nella *Prima introduzione*, la ‘sussunzione’ è maggiormente legata all’attività del giudizio teleologico.

tizzare nello spazio, schematizzazione che diviene un po' più di una forma della sensibilità: l'etere.

La finalità, nelle pagine della *Prima introduzione* appare essere più 'determinante': 'a vantaggio', *zum Behuf*²⁴, dell'esperienza conoscitiva della organicità, 'a vantaggio' «del passaggio dai principi della metafisica della natura alla fisica»; 'a vantaggio' di una comprensione, tentata sì dall'umano intendere, ma realistica e non meccanicamente 'data' dal solo intelletto e dalla sua tessitura analitica dell'esperienza in generale. Il 'terzo molteplice' implica un *habitus* critico e realistico che non 'riproduce' il dato posto dalle sole esigenze della ragione per quanto pure e necessarie possano essere, come nell'ideale trascendentale, o come nel puro giudizio estetico, o nel puro giudizio teleologico. E come se il 'puro', nella schematizzazione spaziale, si compromettesse maggiormente con l'empirico in modo meno riflettente e più determinante. Scaravelli alla fine delle sue *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, in modo quasi gorgiano, ci rammenta che, comunque, per il darsi dell'oggetto non è sufficiente il solo giudizio riflettente e se è così, allora, si deve per necessità ripercorrere la via che porta ai giudizi della prima *Critica*, ma si potrebbe, invece, procedere andando dalla terza *Critica* verso l'*Opus postumum* e consentire il darsi dell'oggetto ad un giudizio determinante, ma non a modello di sintesi a priori.

7. *L'antropologia teleologica: un particolare rapporto tra finalità e organismo dotato di libertà*

Un incoraggiamento a leggere la *Prima introduzione* in tal modo ci viene anche dall'aver notato come una sua pagina in particolare non venga lasciata inedita, ma venga pubblicata da Kant nella seconda edizione della *Critica del Giudizio*, una pagina il cui cuore tematico è la questione dell'antropologia teleologica. L'*habitus* del saper stimare una finalità, presuppone e contemporaneamente mette in atto una determinata concezione an-

²⁴ Cfr. KANT, *KU*, vol. X, pp. 87, 89; trad. it. cit., pp. 18, 19.

tropologica, una concezione che lega la teleologia stessa alla antropologia; si tratterebbe di un legame, di una intimità forse nascosta «nella profondità dell'anima umana [*in den Tiefen der menschlichen Seele*]»²⁵ come lo schematismo del nostro intelletto.

Ed è proprio su tale questione che la *Prima introduzione* appare quasi letteralmente in una nota inserita da Kant non nella prima edizione della *Critica del Giudizio*, ma nella seconda, del 1793. Si tratta di una nota, sì, ma non breve e di certo importante. Si tratta di un brano di circa 50 righe, corpo ridotto, posto, si badi bene, nella *Prima introduzione*, come nota alla *Anmerkung* del Paragrafo VIII intitolato: *Dell'estetica della facoltà di giudicare*. Il lungo brano fa da nota al seguente passo: «una definizione di questo sentimento [del piacere] considerato in generale, senza badare alla distinzione che si viene a creare se esso accompagna la ricezione sensibile, la riflessione, o la determinazione della volontà, deve essere trascendentale»²⁶.

Nella seconda edizione della *Critica del Giudizio*, nella *Introduzione* definitiva, il brano in questione appare come nota al Paragrafo III intitolato: *Della critica del Giudizio come mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia*. Dunque il brano in questione viene riutilizzato – e così facendo la *Prima introduzione* è, almeno in piccola parte, ufficialmente presente prima del 1889 – in un paragrafo sistematico e programmatico ed è posto a piè di pagina di un altrettanto decisivo passo: «Tutte le facoltà o capacità dell'anima possono infatti essere ricondotte a queste tre, che non si lasciano più a loro volta derivare da un fondamento comune: la facoltà di conoscere, il sentimento del piacere e dispiacere, e la facoltà di desiderare»²⁷.

Il paragrafo VIII è dedicato, come abbiamo visto, al giudizio estetico (una volta che dal termine estetica si espunga la dimensione dell'intuizione sensibile²⁸, distinzione che anche da sola rappresenta il valore ricapitolativo che la *Prima introduzione* ha

²⁵ KANT, *KrV*, vol. III, p. 190; trad. it. cit., p. 192, A141/B180-181.

²⁶ KANT, *EEKU*, vol. X, p. 44; trad. it. cit., pp. 110-111.

²⁷ KANT, *KU*, ivi, p. 85; trad. it. cit., p. 16.

²⁸ Cfr. KANT, *EEKU*, vol. X, pp. 34-35; trad. it. cit., pp. 99-100.

rispetto al lavoro svolto da Kant fino al 1790), paragrafo che precede quello successivo dedicato al «giudicare teleologicamente».

Il paragrafo III (dell'*Introduzione* per come questa appare nella seconda edizione della *Critica del Giudizio*) si pone già da solo come «mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia». Il passo 'recuperato' nella seconda edizione della *Critica*, svolge, quindi, in entrambe le Introduzioni un ruolo fondante rispetto sia alla connessione tra estetica e teleologia, sia al 'tutto' delle facoltà. Come Kant diceva nell'*Opus Postumum*: «L'esperienza o è una o non è». Ciò può aiutare a pensare che il legame tra il concetto e l'organismo, per come viene presentato nella *Prima Introduzione*, è un tratto che non può essere del tutto abbandonato da Kant, se, non a caso, il passo della versione non pubblicata nel 1790 viene recuperato nel 1793.

E il centro di gravità del brano è l'antropologia teleologica; dimensione questa dove la soggettività trascendentale trova e prova in se medesima un principio che, pur muovendo da sé, la porta in forte contatto (sempre in modo umano e non in modo realistico ingenuo) con la realtà, con la disomogeneità della realtà: si tratta del principio della finalità.

Il brano in questione e che ora incominciamo ad esaminare si presenta nella seconda edizione della *Critica del Giudizio* con poche differenze rispetto alla *Prima introduzione*. Seguiamo quest'ultima versione e, se necessario, evidenziamo le differenze.

Kant avvia il suo discorso evidenziando l'«utilità» di una definizione trascendentale per concetti che si usano come principi empirici e afferma che in tal caso si procede come il matematico che si facilita il compito lasciando indeterminati i dati empirici. Questa precisazione serve a Kant per rispondere ad una obiezione che gli era stata mossa relativamente a come aveva presentato la facoltà di appetire nella *Critica della ragion pratica* (nella *Prefazione*)²⁹: questa vi veniva definita

come la facoltà che mediante le sue rappresentazioni è causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni, perché anche dei sem-

²⁹ Una piccola avvertenza: nella traduzione italiana della *Prima introduzione* che stiamo usando si dice «Introd. p. 16», ma è nella *Vorrede*.

plici desideri [*blosse Wünsche*] sarebbero delle appetizioni, di cui però ovviamente si ammette che non potrebbero produrre i propri oggetti. In effetti questo non dimostra nient'altro che vi possono anche essere delle determinazioni della facoltà di appetire in cui questa sta in contrasto con se stessa³⁰: un fenomeno davvero notevole per la psicologia empirica (quasi come può esserlo per la logica l'osservazione dell'influenza che i pregiudizi hanno sull'intelletto), che però non deve influire sulla definizione della facoltà di appetire considerata obiettivamente, ossia per quello che è in sé prima di essere deviata in qualche modo dalla sua destinazione [*seiner Bestimmung*]³¹.

Kant prosegue asserendo che è «compito importante» per la morale mettere in guardia con energia contro tali «vuote e fantastiche brame [*Begehrungen*]».

Begehren è sinonimo di *Wünschen*, ma non tutti i desideri

³⁰ Una precisazione: nel testo della seconda edizione troviamo: «Ma ciò prova soltanto che nell'uomo [*im Menschen*] vi sono anche desiderii, pei quali egli si trova in contraddizione con se medesimo [...]» (KANT, *KU*, vol. X, p. 85; trad. it. cit., p. 17). È da notare, quasi con simpatia nei confronti di Immanuel Kant, che nella prima versione del brano che stiamo analizzando si parla di facoltà e di contraddizione in se stessa e nella versione adottata nel '93 si parla ben più concretamente di uomo che 'si trova' (*steht*) in contraddizione con se stesso, sembra di trovarsi in una scuola stoica del I sec. e.v.; basti vedere come procede il passo per sentirne il sapore: «perché egli tende alla realizzazione del suo oggetto soltanto mediante la sua rappresentazione, da cui non può aspettarsi niente, dacché sa che le sue forze meccaniche (se così debbo chiamare quelle che non sono psicologiche), le quali dovrebbero essere determinate da quella rappresentazione a realizzare l'oggetto (quindi mediatamente), o non sono sufficienti, o si volgono all'impossibile, come per esempio se debbono fare che l'avvenuto non sia avvenuto (*O mihi praeteritos...etc.*), o annullare, nell'attesa impaziente, l'intervallo che ci divide dal momento desiderato» (*ibidem*). Nel testo 'abbandonato' il riferimento all'«avvenuto' e all'«attesa», parlando dell'uomo, c'è ma in modo meno incisivo, non foss'altro perché si pone in primo piano l'essere della facoltà e l'essere della contraddizione. Sul rapporto di queste righe con lo stoicismo, in particolare con Epitteto, vedi nota 37. Comunque sull'esperienza filosofica e psicologica della memoria e dell'attesa come esperienze della 'identità in sé distinta' della persona ci permettiamo di rinviare a G. TRAVERSA, *L'Identità in sé distinta. Agere sequitur esse*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012. E poi è bello che Kant distingua le forze psicologiche da quelle meccaniche.

³¹ KANT, *EEKU*, vol. X, p. 44; trad. it. cit., p. 111.

sono ‘fantastici’ ed in sé contraddittori, la stessa metafisica che esplicitamente Kant assomigliava ai ‘sogni del visionario’ Swedenborg, può, però, essere riconosciuta e disciplinata come un desiderio naturale che come tale non può essere eliminato, ma, e non è poco, assunto come una esigenza alla quale si può rispondere in modo adeguato. Nella *Critica della ragion pura* Kant preparava il passaggio alla «Dialettica trascendentale» ricorrendo alla seguente immagine:

Al punto in cui siamo giunti abbiamo non solo percorso il territorio dell’intelletto puro, considerandone accuratamente ogni parte, ma l’abbiamo altresì misurato, assegnando il suo posto a ogni cosa. Ma questo territorio è un’isola che la natura ha racchiuso in confini immutabili. È il territorio della verità (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l’illusione di nuove terre e, generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre.³²

E, nella Dialettica trascendentale, queste avventurose imprese saranno portate di certo non a ‘buon fine’, ma fondate nell’uso regolativo delle idee della ragione.

Kant, prosegue, nel brano che ci è diventato familiare tanto nella *Prima introduzione* quanto nella forma assunta pubblicamente nella seconda edizione della *Critica del Giudizio*, descrivendo ulteriormente gli effetti che tali fantasticherie fanno sull’animo umano; ma il passo decisivo Kant lo compie quando fa di tali desideri un segno di un *telos* interno alla umana natura, e così facendo viene in primo piano una antropologia non meccanica, una «teleologia antropologica»³³:

³² KANT, *KrV*, vol. III, pp. 267-268; trad. it. cit., p. 264, A236/B295.

³³ Espressione questa che compare solo nella stesura del brano per come appare nella seconda edizione, dove appunto leggiamo: «Warum aber in unsere Natur der Hang zu mit Bewusstsein leeren Begehungen gelegt worden, das ist eine anthropologisch-teleologische Frage» (KANT, *KU*, p. 86; trad. it. cit., p. 17).

Questi vuoti desideri e inquietudini occupano una parte molto importante nella vita umana, e per l'antropologia è un compito eminente ricercare perché la natura ha posto in noi la disposizione a tale sterile dispendio di forze³⁴.

La risposta al perché la natura abbia posto in noi tale disposizione è pressoché identica nelle due versioni del brano, riporteremo qui di seguito quella pubblicata nella seconda edizione e ciò forse per soli motivi estetici: ci sembra più netta e compiuta³⁵:

Pare che se noi dovessimo determinarci ad usare le nostre forze soltanto dopo esserci assicurati della sufficienza della nostra facoltà a produrre un oggetto, le forze stesse resterebbero in gran parte senza applicazione. Giacché ordinariamente noi impariamo a conoscere le nostre forze, soltanto col saggiarle. Questa illusione dei desideri vani è, dunque, la conseguenza di un benefico ordine [*wohlthätigen Anordnung*] della nostra natura³⁶.

La nostra stessa natura può esperire un ordine, un ritmo interno, morale non 'estirpando' quei desideri, ma saggiandoli come le nostre stesse forze; allora possiamo fare esperienza reale in base a noi stessi della finalità che ci costituisce³⁷. Sembra di trovarsi, così, di fronte ad un esistenzialismo realistico.

³⁴ KANT, *EEKU*, vol. X, p. 45; trad. it. cit., p. 111.

³⁵ In nota 37 riporteremo alcune righe della prima versione molto importanti rispetto alla morale.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ A tal proposito è bello leggere come prosegue il brano a cui facevamo riferimento alla nota 34: «A me sembra che qui come altrove la natura abbia disposto i suoi piani saggiamente. Infatti, se mediante la rappresentazione dell'oggetto non fossimo predisposti all'applicazione della forza, prima di esserci assicurati della sufficienza della nostra facoltà a produrlo, gran parte della nostra forza resterebbe inutilizzata. Perché noi generalmente impariamo a conoscere le nostre forze solo quando le esperiamo. Dunque la natura ha vincolato la determinazione della forza con la rappresentazione dell'oggetto ancor prima di conoscere il nostro vero potere, il quale, molto spesso, è prodotto proprio da questo conato, che anche all'animo dapprima appariva come un vuoto desiderio. Ora sta alla saggezza porre questo istinto entro limiti, ma, quanto d'estirparlo, essa non vi riuscirà mai, e neppure, certo, pretenderà di farlo» (ivi, p. 45; trad. it. cit., pp. 111-112). Sarebbe opportuno, come abbiamo accennato alla

Se il nostro discorso, prima di aver intrapreso l'esame dell'antropologia teleologica, sottolineava il ruolo che la *Prima introduzione* ha rispetto alla *Introduzione*, ravvisando in esso l'aver sottolineato maggiormente l'intimo legame, a tratti ontologico, tra la finalità e l'oggetto come organismo, ora con l'esperienza che l'uomo può fare e del proprio appartenere ad un benefico ordine e della finalità che costituisce la sua stessa natura, ci sembra di aver raggiunto una più salda immagine della struttura della *Prima introduzione*, immagine a sua volta rafforzata dal fatto che un suo lungo brano è stato da Kant stesso, con piccole modifiche, inserito in un paragrafo dell'*Introduzione* ad altissimo impegno sistematico³⁸; dunque il rapporto quasi ontologico tra organismo e finalità non poteva a lungo essere lasciato tra le righe.

La finalità è struttura operativa, il 'benefico ordine', dell'organismo umano che saggia le proprie disomogenee finalità, anche solo per distinguere i 'vani desideri' dalla 'facoltà di desiderare'.

nota 30, riportare ciò che Kant dice nell'intero brano che stiamo esaminando con l'insegnamento impartito nella sua scuola da Epitteto il cui *Manuale*, redatto dal discepolo Arriano, insegna a distinguere ciò che dipende da sé da ciò che non dipende da sé, dunque a esercitare il proprio potere solo su ciò che è ad esso adeguato ossia l'uso delle nostre rappresentazioni, e così facendo ci si libererebbe dagli inutili ed asserventi desideri. Diverse cose affermate da Kant vanno in questa linea stoica, ma leggendo il *Preambolo* di Giacomo Leopardi alla sua traduzione del *Manuale* ora ricordato non si può non finire con una qualche mutezza, dovuta al fatto che per Leopardi benché il «libricciuolo» sia «assai prezioso» è confacente «specialmente agli animi di natura o d'abito non eroici, né molto forti, ma temprati e forniti di mediocre fermezza, o vero eziandio deboli, e però agli uomini moderni ancora più che agli antichi» (EPITTETO, *Manuale*, volgarizzato da Giacomo Leopardi, Paravia, Torino 1966, p. 3). Personalmente non da poco tempo mi chiedo se questo giudizio sia adeguato: non so se concordare o meno con la valutazione data da Leopardi; sarebbe però utile, anche solo per avviare una personale decisione porre a confronto il *Manuale*, il *Preambolo* di Leopardi e l'«importante compito della morale» per come questo è tratteggiato da Kant nel brano a cui ci stiamo dedicando; forse potrebbe uscirne una soluzione meno 'debole' ma non anti stoica.

³⁸ Più che naturale appare, a questo punto, ritenere che le questioni del 'brano' da noi esaminato debbano essere sviluppate non solo in riferimento agli scritti di morale, alla *Critica del Giudizio* nella sua interezza, basti pensare al solo paragrafo 59, ma anche all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) ed in particolare al Libro III, della *Didattica antropologica: Della facoltà di desiderare*.

HEINER F. KLEMMER

GEHÖREN HYPOTHETISCHE IMPERATIVE
ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE?
WILLE UND PRAKTISCHE VERNUNFT IN KANTS
GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN
UND IN DER „ERSTEN EINLEITUNG“
IN DIE KRITIK DER URTEILSKRAFT

Does the hypothetical imperative pertain to practical philosophy? Will and practical reason in Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals and in the First Introduction to the Critique of Judgment – The article tries to explain the reason why Kant explicitly collocated the hypothetical imperative within the sphere of theoretical philosophy both in his *First Introduction* and in the *Introduction* later published inside the *Critique of Judgment*. The author also seeks to understand whether this choice implies that Kant revisited the vision he had put forth in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785). By means of a thorough interpretation of the *Groundwork* (AA 4: 412-415), the article shows such a radical change of vision by Kant cannot be sustained. Already in 1785, Kant was of the opinion that the obligation expressed in hypothetical imperatives rest on nature, whereas the obligation expressed in a categorical imperative rests on pure practical reason. Kant endorses this view in the First introduction, where he states that hypothetical imperatives pertain to the sphere of theoretical philosophy.

Keywords: Immanuel Kant, hypothetical imperative, categorical imperative, reason

1. *Einleitung*

In der „Ersten Einleitung“¹ in die *Kritik der Urteilkraft*

¹ Zitate aus der *Kritik der Urteilkraft* und der „Ersten Einleitung“ wer-

(1790) weist Kant darauf hin, dass hypothetische Imperative zwar den „practischen Theil einer Philosophie der Natur“ ausmachen,

den nach der Ausgabe von Kant (2006) unter Angabe des Bandes der Akademie-Ausgabe (AA) belegt.

Literatur:

Ch.A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1753, 2. Auflage (1. Auflage 1745).

I. KANT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften et al., Berlin 1900 ff. (= Akademie-Ausgabe).

I. KANT, *Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Mit Einleitungen und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, 2006, 2. Auflage, Hamburg (3. Auflage 2009).

I. KANT, „*Naturrecht-Feyerabend*“ (Einleitung), in „*Rivista internazionale di filosofia del diritto*“, LXXXIV, 2007, pp. 237-281 (auch in: Kant, *Gesammelte Schriften*, Band XXVII). (Zitiert nach der Originalpaginierung).

H.F. KLEMMME, *Kants Erörterung der „libertas indifferentiae“ in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung*, in „*Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*“, 9/2011, hrsg. von Fred Rush und Jürgen Stolzenberg, Berlin 2013, pp. 22-50.

H.F. KLEMMME, *Erkennen, Fühlen, Begehren – Selbstbesitz. Reflexionen über die Verbindung der Vermögen in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ*, in *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, hrsg. von Inga Römer, Berlin, Boston 2014 (im Erscheinen).

H.F. KLEMMME, *Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der Grundlegung (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit)*, in *Deduktion oder Faktum? Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der „Grundlegung“*, hrsg. von Heiko Puls, Berlin-Boston 2014 (im Erscheinen).

B. LUDWIG, *Warum es keine ‚hypothetischen Imperative, gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Urteile sind*, in *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hrsg. von Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen und Werner Stark, Würzburg 1999, pp. 105-124.

G.F. MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle (Saale) 1752 (auch in: Kant, *Gesammelte Schriften*, Band 16).

K. POLLOK, *‘Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätt‘ – Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative*, in „*Kant-Studien*“, 98, 2007, pp. 57-80.

S. SCHADOW, *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin, Boston 2013.

C. SCHWAIGER, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

aber keine „besondere practische Philosophie“² begründen. Sie gehören nicht zur praktischen, sondern zur theoretischen Philosophie. Diese Auskunft mag den Leser der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) überraschen, weil Kant in ihr mit seinen Ausführungen zu den Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen dem kategorischen Imperativ und den beiden Varianten des hypothetischen Imperativs den Eindruck erweckt, als ob auch hypothetische Imperative zum Bereich der praktischen Philosophie gehören würden. Der gemeinsame Ausgangspunkt von Kants Überlegungen im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* zum Begriff unbedingter und bedingter Verbindlichkeit ist nämlich der Begriff eines „vernünftigen Wesens“, das nach Kant das „Vermögen“ hat, „nach der Vorstellung der Gesetze d.i. nach

Ch. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Halle, 4. Auflage Frankfurt a.M. u. Leipzig 1733 (1. Auflage 1720) (Nachdruck: *Gesammelte Werke* I. 4, Hildesheim, New York 1976) (= *Deutsche Ethik*).

Ch. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Neue Auflage, Halle 1751 (= Nachdruck: *Gesammelte Werke* I. 2, 1983) (= *Deutsche Metaphysik*).

² AA 20: 197. Ähnlich schreib Kant in der publizierten Fassung der „Einleitung“: „Alle technisch-praktische Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), sofern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften; und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben Gesetze heißen und mit ihren Folgerungen den zweiten Theil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen.“ (AA 5: 172) In der „Einleitung“ in die *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant: „Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine *technisch-*, sondern bloß *moralisch-praktische* Lehre verstehen“ (AA 6: 217-218).

Prinzipien zu handeln.“ Weil „zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird“, ist Kants Auffassung nach der „Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“ (AA 4: 412) Wenn Kant demnach den Willen als das Vermögen definiert, Handlungen zu wollen, die aus der Vorstellung eines Gesetzes folgen, dann scheint der Wille der oberste und gemeinsame Grund hypothetischer und kategorischer Imperative zu sein. Diese Diagnose scheint durch Kants Ankündigung bestätigt zu werden, mit seinen Bemerkungen zur Natur unseres Willens „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen“ (AA 4: 412) zu wollen.

In dem vorliegenden Beitrag möchte ich im Ausgang von Kants Überlegungen zum Begriff des Willens und der praktischen Vernunft im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* die Frage zu beantworten versuchen, warum Kant in der „Ersten Einleitung“ hypothetische Imperative ausdrücklich dem Bereich der theoretischen Philosophie zuordnet und ob diese Zuordnung tatsächlich einen Bruch mit seiner Position von 1785 bedeutet.

2. *Wille und praktische Vernunft in der Grundlegung*

Setzen wir nochmals mit Kants Definition eines Vernunftwesens in der *Grundlegung* ein: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft“³. In diesem Zitat wird zunächst über

³ AA 4: 412. Zu den verschiedenen Interpretationen dieser Textstelle siehe Schadow (2013, 120 ff.). – Vgl. auch folgende Parallelstelle in der *Grundlegung*, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein.“ (IV 427)

ein Vernunftwesen in Abgrenzung zu einem „Ding der Natur“ behauptet, dass es vermögend ist, „nach der Vorstellung der Gesetze“ zu handeln. Ein Wesen, das „nach der Vorstellung der Gesetze“ handeln kann, vermag sich einen Begriff von den Gesetzen oder Prinzipien zu machen, nach denen es handelt. Woher diese Gesetze oder Prinzipien stammen und wie das Wissen über diese Gesetze erworben wird, diese Fragen werden in dem Zitat nicht beantwortet⁴. Die Betonung liegt auf der Feststellung eines Gegensatzes, der in der Wirksamkeit zwischen einem Naturding („Ding der Natur“) und einem Vernunftwesen („vernünftiges Wesen“) besteht. Wodurch zeichnet sich die Wirk-

⁴ Zwar sind alle Gesetze Prinzipien, aber nicht alle Prinzipien sind auch Gesetze, wie Kant später deutlich machen wird: „Soviel ist aber vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.“ (AA 4: 420) Nach der „*Vorstellung der Gesetze*, d.i. nach Prinzipien“ handeln zu können, schließt also die Fähigkeit eines Vernunftwesens ein, sich das Moralgesetz zum subjektiven Prinzip (Maxime) machen zu können. Ob Kant damit sagen möchte, dass ein Wesen, das zwar nach Maximen handeln kann, nicht aber nach einem praktischen Gesetz, weil es von diesem keinen Begriff hat, kein „vernünftiges Wesen“ im Sinne der Definition ist, bleibt an dieser Stelle offen. Meine Vermutung ist, dass es sich sehr wohl um ein „vernünftiges Wesen“ handeln würde, wenn auch nur um ein solches, das (wie wir heute sagen würden) über instrumentelle Rationalität verfügt, d.h. seine Vernunft in den Dienst seiner Neigungen zu stellen befähigt ist. Ganz in diesem Sinne unterscheidet Kant den Willen von dem reinen Willen in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Außer dem Verhältnisse aber, darin der *Verstand* zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnis) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der *Wille* heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist.“ (AA 5: 55) Instrumentelle Rationalität schließt dabei ein Wissen um die Naturgesetze ein. Christian Wolff stellt in seiner Deutschen Ethik folgenden Zusammenhang zwischen Regel, Gesetz und Verbindlichkeit her: „Eine Regel, darnach wir verbunden sind, unsere freye Handlungen einzurichten, heisset ein Gesetze. Derowegen da wir verbunden sind nach der allgemeinen Regel der freyen Handlungen dieselben einzurichten [...]; so ist auch diese Regel ein Gesetze.“ (Wolff 1733, § 16)

samkeit eines Naturdinges aus? Offenbar dadurch, dass es keine Vernunft benötigt, um zu wirken. Unter den Naturdingen trifft diese Beschreibung, ohne dass Kant dies an dieser Stelle explizit zum Thema machen würde, auf alle unbelebten und auf einige belebte Gegenstände zu. Tiere handeln nach Instinkten, nicht aber nach Grundsätzen (Prinzipien, Maximen, Gesetzen). Ihre Handlungen sind durch die Gesetze der Natur bestimmt und kennen keinen Spielraum der Freiheit⁵. Dabei ist zu beachten, dass nach Kant der Mensch im Gegensatz zum Tier zwar das „Vermögen“ hat, „nach der Vorstellung der Gesetze“ zu handeln, aber faktisch nicht nach seiner Vorstellung von Gesetzen (oder Prinzipien) handeln muss. Handelt er nicht nach Prinzipien, handelt er instinktmäßig, wie Kant unter anderem in der *Anthropologie-Menschenkunde* (1781/82) ausführt: „Wenn er nach Instinct handelt, so hat er sich bis zur Thierheit erniedrigt, und wenn er nach maximen handelt, so soll er nicht die Instincte schwächen, sondern ihnen nur durch die Vernunft Zweckmäßigkeit geben.“ (AA 25: 1150) Handelt der Mensch instinkthaft, macht er von seiner praktischen Vernunft, verstanden als das Vermögen, Handlungen entsprechend der vorgestellten Prinzipien zu wählen, aus eigenem Entschluss keinen Gebrauch. Nach der Vorstellung von Prinzipien handeln zu können, bedeutet demnach, Handlungen wählen zu können, die unter diese Prinzipien fallen. Bezeichnet der Wille das Vermögen, Handlungen aus der Vorstellung der Gesetze ableiten zu können, und wird

⁵ In seinen Publikationen zur Geschichtsphilosophie und Anthropologie legt Kant großen Wert auf die Feststellung, dass die Geschichte der Menschheit mit der Freiheit beginnt, die die Natur dem Menschen verschafft hat. In dem Aufsatz über den *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* (1786) vollzieht der Mensch den entscheidenden Schritt in das Reich der Freiheit durch die Befähigung, Überlegungen gegenüber seiner Zukunft anstellen zu können. Dies impliziert die Distanzierungsfähigkeit gegenüber seinen unmittelbar wirksamen Begierden: „Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte *Erwartung des Künftigen*. Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte, Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten“ (AA 8: 113).

dieses Vermögen mit praktischer Vernunft identifiziert, besagt dies, dass der Wille in seinem tatsächlichen Gebrauch auch unvernünftig sein kann. Wählt der Wille eine Handlung, die dem vorgestellten Gesetz widerspricht, dann ist er nicht vernünftig. Dieser Wille ist nicht gut, weil er sich durch seine Neigungen bestimmen lässt.

Kant erläutert die zwischen dem Willen und der praktischen Vernunft mögliche Differenz im nächsten Satz auf einer grundsätzlichen Ebene: „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung*.“ (AA 4: 412-413) Der Wille handelt nach der Vorstellung von Prinzipien, und die Vernunft erkennt die nach diesen Prinzipien objektiv notwendigen Handlungen. Der Wille ist an sich gut, wenn er mit Notwendigkeit diejenigen Handlungen wählt, die die Vernunft als objektiv notwendig erkennt. Der menschliche Wille ist jedoch kein vollkommen guter Wille, weil er eine Handlung wählen kann, die als nicht-objektiv notwendig erkannt sind. Weil ein vernünftiges Wesen bloß das Vermögen hat, Handlungen aus Gesetzen oder Prinzipien abzuleiten, dieses aber nicht mit Notwendigkeit macht, sind seine Handlungen „subjektiv zufällig“. Der menschliche Wille ist ein, gemessen an der objektiven Notwendigkeit des Gesetzes, „zufälliger“⁶ Wille. Der zufällige Wille wird zwar „durch Gründe der

⁶ „Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens“ (IV 413). – In der aus dem Sommer 1784 stammenden Nachschrift seines Kollegs über Naturrecht (*Naturrecht-Feyerabend*) lesen wir: „Der Mensch kann das Gute und

Vernunft“ bestimmt, aber er ist „seiner Natur nach“ diesen Gründen „nicht notwendig folgsam.“ (AA 4: 413)

Aus diesen Ausführungen wird deutlich, dass Kant im Streit um die Verhältnisbestimmung von Wille und Vernunft mit Christian August Crusius Partei gegen Christian Wolff und seine Anhänger ergreift. Mit Crusius geht Kant davon aus, dass der (in der Terminologie von Crusius) Verstand dem Willen vorangeht. Dem Willen müssen die Handlungsgründe (Prinzipien, Gesetze) nach Crusius zwar bekannt sein. Aber dies bedeutet gerade nicht, dass, wie Wolff meint, der Wille immer der Verstandeserkenntnis folgt⁷. Verstand und Wille sind Crusius‘ und Kants Auffassung nach zwei grundsätzlich verschiedene Vermögen⁸. Kenn-

Böse wählen, also ist der gute Wille bei dem Menschen ein zufälliger Wille. Bei Gott ist sein guter Wille nicht zufällig; daher findet auch bei ihm kein imperatives Gesetz statt, um ihn zum guten Willen zu nöthigen. [...] Die objective praktische Nothwendigkeit ist bei Gott auch subjective praktische Nothwendigkeit. Zwang ist Nöthigung zur ungerne Handlung. Demnach muß ich da eine Triebfeder zum Gegentheile haben. – Die praktischen Gesetze können daher auch Zwang seyn, auch wenn der Mensch ungerne etwas thut; so muß ers doch tun. Ich soll das thun, heißt eine durch mich nothwendige Handlung würde gut seyn. Daraus folgt noch nicht, daß ich es thun werde: denn ich habe auch subjective Gegenründe. Ich stelle mir jene daher als nothwendig vor. Gebothe sind also für einen unvollkommenen Willen. Praktische Gesetze, als necessitirende Gründe der Handlung heißen Imperative“ (Kant, 2007, S. 11–12). Zum Problem der *libertas indifferentiae* bei Kant siehe Klemme (2013).

⁷ Wolff schreibt in der *Deutschen Metaphysik*: „Die Erkänntniß des Guten ist ein Bewegungs-Grund des Willens (§.496.Met.). Wer die freye Handlungen der Menschen, die vor und an sich gut sind [...], deutlich begreifet, der erkennt daß sie gut sind [...]. Und daher ist das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungs-Grund, daß wir sie wollen. Da nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Bewegungs-Grund des Wollens und nicht Wollens seyn kann [...]; so gehet es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet“ (1751, § 6) Demgegenüber beton Crusius: „Ein jedwer Geist hat einen Willen, weil sonst seine Ideen ohne Zweck da wären (§ 434). Eine iedwede Thätigkeit des Willens setzet schon den Verstand voraus, und irgend eine Vorstellung des Verstandes muß die causa exemplaris seyn, nach welcher sie wirkt. Der Verstand also und die Vorstellungen desselben sind ein unentbehrlicher Grund der Möglichkeit zu einem iedweden Wollen.“ (1753, § 445)

⁸ Nicht ohne Grund findet sich Kants Definition des Willens nicht bei Wolff, sondern bei Crusius vorgebildet: „Die Kraft eines Geistes nach seinen

zeichnendes Merkmal des menschlichen Willens ist somit die von unserer Vernunft ausgehende Nötigung unseres Willens, die es in dieser Form bei keinem Wolffianer⁹ gibt. Kant nennt den eine Nötigung durch unsere Vernunft ausdrückenden Satz einen Imperativ: „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*. Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung).“ (AA 4: 413)

Ohne dass Kant dies auch nur andeuten würde, führt er in diesem Zitat einen zweiten Begriff praktischer Vernunft ein. Sprach er zuvor von praktischer Vernunft als dem Vermögen, eine Handlung aus einem vorgestellten Prinzip oder Gesetz abzuleiten, bringt er jetzt die Vernunft mit dem Begriff eines „objektiven Gesetzes“ in Verbindung: Der Wille wird durch das objektive Gesetz der Vernunft genötigt. Dass die Vernunft selbst ein Gesetz gibt oder erkennt – und nicht nur die Handlung, die aus einem Gesetz folgt –, ist im bisherigen Gedankengang der *Grundlegung* nicht thematisiert worden. Kants Begriff der „praktischen Vernunft“ hat also zwei verschiedene Bedeutungen, wird mit zwei verschiedenen Typen von Nötigung in Verbindung gebracht: Wir benötigen *erstens* Vernunft, um eine Handlung aus einem allgemeinen Prinzip oder einem Gesetz abzuleiten. Die von der Vernunft ausgehende Nötigung steht also unter der durch das Prinzip zum Ausdruck gebrachten Notwendigkeit. Die Vernunft wird aber *zweitens* auch insofern praktisch, als sie selbst dem Willen ein Gesetz gibt. Sie nötigt ihn nicht nur in-

Ideen zu handeln heißt der *Wille*. Es wäre zu frühzeitig, wenn ich gleich in der ersten Definition des Willens sagen wollte, er sey die Kraft das Gute zu begehren und das Böse zu verabscheuen. Denn das Begehren und Verabscheuen muß nun allererst erklärt werden.“ (1753, § 445)

⁹ „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anders als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen“ (Wolff 1733, § 8). Kants Begriff der Nötigung setzt die prinzipielle Differenz zwischen Vernunft und Wille (Begehungsvermögen) voraus, die weder Wolff noch Baumgarten kennen.

sofern gut zu sein, als dieser Wille die unter das Prinzip fallende Handlung wählen muss. Sie nötigt ihn auch, sich selbst durch ein Prinzip zu bestimmen, das die Vernunft selbst ihm gibt.

Diese beiden Formen der Nötigung unseres Willens durch die Vernunft entsprechen der Unterscheidung zwischen einem kategorischen und einem hypothetischen Imperativ¹⁰. Die Differenz zwischen diesen beiden Bedeutungen von praktischer Vernunft kann durch den praktischen Syllogismus¹¹ erläutert werden. Der oberste Satz eines praktischen Syllogismus wird *propositio maior* (Obersatz, *maxima*) genannt. Die Maxime oder Regel hat, folgen wir Kants Ausführungen, ihren Ursprung entweder in unseren Neigungen oder in unserer Vernunft. Stammt die Regel aus der Vernunft selbst, dann handelt es sich um ein „praktisches Gesetz“ (AA 4: 420; vgl. 414) und die Vernunft ist reine Vernunft. Wir sind verbunden, nach der Vorstellung eines

¹⁰ Bereits Crusius unterscheidet zwischen zwei Typen moralischer Notwendigkeit, der „gesetzlichen Verbindlichkeit“ und der „Verbindlichkeit der Klugheit“ (Crusius 1753, § 131). Im Gegensatz zu Crusius und Kant kennt Baumgarten „nur eine einzige Form praktischer Notwendigkeit oder Nötigung“ (Schwaiger 1999, 168).

¹¹ Bei Christian Wolff werden diese beiden Typen von (wie man es nennen könnte) praktischer Irrationalität mit Bezug auf den praktischen Syllogismus erläutert: „Denn der Mensch, der seinen natürlichen Neigungen folgt, oder nach dem gehet, was er zu thun gewohnt ist, hat jederzeit gewisse Maximen, darnach er sich in Beurtheilung des Guten und Bösen richtet [...], welche als der Grund seiner Slavery anzusehen sind [...]. Will man ihn nun aus der Slavery heraus reissen und seinen Willen bessern; so muß man ihm entweder die Unrichtigkeit seiner Maximen zeigen, das ist, das dasjenige böse ist, was er vermöge derselben für gut hält, oder auch gut, was er für böse achtet, oder (welches noch leichter ist) man muß ihn dahin bringen, daß er die wahren Güter von den Schein-Gütern und das wahre Ubel von einem vermeinten Ubel unterscheidet, auch wenn er bey seinen Haupt-Maximen verbleibet [...]. Nemlich wenn der Mensch urtheilet so ob etwas gut, oder böse sey; verrichtet er solches durch einen ordentlichen Schluß [...], davon der Untersatz dasjenige Urtheil ist, welches er von der Beschaffenheit der Sache fället, nach der Einsicht, die er davon hat, der Obersatz aber die Maxime, nach welcher er gewohnt ist zu urtheilen, ob etwas gut oder böse sey. Wenn er nun seine Meinung ändern, das ist, die Unrichtigkeit seines Untersatzes erkennen soll: so muß er entweder die Unrichtigkeit seines Obersatzes, oder seines Untersatzes erkennen. Und demnach hat man nöthig ihm eines von beyden zu zwingen.“ (Wolff 1733, § 400)

durch die Vernunft selbst gegebenen Gesetzes unseren Willen zu bestimmen. Praktisch vernünftig in diesem Sinne des Wortes ist eine Person also genau dann, wenn sie ihrer Verbindlichkeit (praktischen Notwendigkeit), nach dem praktischen Gesetz (Moralgesetz) zu handeln, nachkommt. Sie hat dann einen (moralisch) guten Willen. In einer *zweiten* Bedeutung des Wortes ist eine Person genau dann, vernünftig, wenn der *propositio minor* oder Untersatz auf einer richtigen Erkenntnis dessen beruht, was unter den Obersatz fällt. Der Untersatz beschreibt, welche Handlung unter die oberste Regel oder Maxime fällt, und zwar unangesehen des Ursprungs dieser Regel. Hat sich ein vernünftiges Wesen eine Maxime gebildet, dann ist sie verbunden, bestimmte Handlungen zu vollziehen (oder zu unterlassen), die unter diese Maxime fallen. Mache ich es mir zur Maxime, immer dann ein Stück Kuchen zu essen, wenn eine meiner Töchter Geburtstag hat, bin ich entsprechend dieser Maxime verbunden, Kuchen zu essen, wenn sie ihren Geburtstag feiern. Akzeptiere ich die Prämissen, muss ich die aus ihnen folgende Handlung vollziehen. Der hypothetische Imperativ fordert mich also auf, eine Handlung zu vollziehen, weil und insofern ich die Prämissen akzeptiere¹². Während Wolff behauptet, dass eine Person immer ihrer Erkenntnis des Guten folgt, behauptet Kant unter Rückgriff auf den Begriff eines zufälligen Willens, dass eine Person auch entgegen ihrer besten Einsichten handeln kann. Sie erkennt das objektive Gesetz, sie erkennt die Handlung, die unter das Gesetz fällt, und sie entscheidet sich dennoch, die Handlung nicht zu vollziehen. Im Falle eines kategorischen Imperativs bedeutet dies, dass sie sich entscheidet, nicht ihre Pflicht zu erfüllen. Im Falle des hypothetischen Imperativs kann es bedeuten, dass sie sich über die Prämissen ihres Handelns getäuscht hat.

In der Tat scheinen die Schwierigkeiten im Verständnis von Kants Verhältnisbestimmung von kategorischem und hypothetischem Imperativ in der *Grundlegung* darauf zu beruhen, dass

¹² Die Rekonstruktion hypothetischer Imperative durch den Begriff eines praktischen Syllogismus fehlt beispielsweise bei Ludwig (1999, 105-108) und Pollok (2007).

er nicht deutlich zwischen diesen beiden Begriffen der praktischen Vernunft, so wie sie in einem praktischen Syllogismus zum Ausdruck gebracht werden, schon bei seiner Bestimmung eines mit einem Willen begabten Vernunftwesens unterscheidet¹³. Wenn Kant den Willen als das „Vermögen“ definiert, „*nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt*“ (AA 4: 412), könnte der Leser den Eindruck gewinnen, als ginge es Kant in diesem Zitat um die praktische Vernunft im Sinne einer Ableitung einer Handlung aus einem Prinzip. Doch tatsächlich dient dieses Zitat der Einführung des Begriffs einer reinen Vernunft, die dem Willen das objektive Gesetz gibt, nach dem er handeln soll.

Um die Beziehung zwischen dem Willen als dem *Vermögen*, „*nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt*“, und der gesetzgebenden Vernunft zu verstehen, ist es hilfreich, sich dem Begriff der Neigung und seines Verhältnisses zum Begriff des Prinzips zuzuwenden. Warum sind es gerade unsere Neigungen, die Kant gegenüber dem Begriff der gesetzgebenden Vernunft abgrenzt? Welche Bedeutung haben unsere Neigungen für unsere Willensbestimmung? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass nach Kant die reine Vernunft das obere Begehungsvermögen bezeichnet, die Neigungen aber dem unteren Begehungsvermögen zugehören, das uns materiale Handlungsgründe gibt¹⁴. Nach der *Anthropologie-Mrongovius* (1784/85) umfasst das untere Begehungsvermögen *erstens* den Hang (*propensio*), *zweitens* den Instinkt, *drittens* die Neigung und *viertens* die Leidenschaft¹⁵. Der Hang bezeichnet die „Möglichkeit der Entstehung der Begierden“, der Instinkt ist „eine wirkliche Begierde,

¹³ Es ist nicht ausgeschlossen, dass Kant ganz bewusst vage formuliert hat, um auf dieser Ebene seiner Argumentation eine möglichst große Übereinstimmung mit der später zu überwindenden Position der Allgemeinen praktischen Weltweisheit (*philosophia practica universalis*) zu erreichen.

¹⁴ „Alle *materiale* praktische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im *unteren Begehungsvermögen*, und, gäbe es keine *bloß formale* Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch *kein oberes Begehungsvermögen* eingeräumt werden können.“ (AA 5: 22)

¹⁵ Ich übernehme die zwei folgenden Absätze aus Klemme (2014).

aber ohne klare Erkenntnis des Objects“ und die Neigung ist eine „habituelle Begierde.“ (AA 25: 1339) Kein Mensch kann eine Neigung ohne Hang haben, aber nicht jeder Hang führt auch zu einer Neigung. Eine Neigung unterscheidet sich dadurch von einem Instinkt, dass sie auf einen von uns vorgestellten Zweck gerichtet ist. Wer aus Neigung handelt, hat eine Vorstellung bzw. einen Begriff von dem Gegenstand seines Handelns. So wie Kant den Affekt (der zum Gefühl der Lust und Unlust gehört) als eine Empfindung definiert, die so intensiv wirkt, dass wir außerstande sind, sie mit der Summe aller Empfindungen zu vergleichen, definiert er die Leidenschaft als eine Neigung, bei der wir „nicht im Stande“ sind, sie „mit der Summe aller anderen [Neigungen] – zu vergleichen.“ (AA 25: 1339) Die Leidenschaft ähnelt dem Affekt darin, dass uns beide um unseren Verstand bringen. Sie „ist blind, indem sie das Urtheil und resultat des Verstandes nicht annehmen will.“ (AA 25: 1340) Nicht alle Neigungen sind auf Menschen gerichtet, Leidenschaften nach Kant dagegen immer¹⁶. Ich kann eine Neigung dazu haben, sonntags in die Kirche zu gehen, aber ich kann dies nicht leidenschaftlich tun, es sei denn, meine Leidenschaft gilt den Menschen, die ich in ihr zu treffen hoffe.

Betrachten wir unser Begehrungsvermögen allein aus der Perspektive unserer Neigungen, dann stellen Neigungen die Triebfeder unseres Handelns dar. Die Vernunft wird (als hypothetisch gebietende Vernunft) in den „Dienst der Neigung“ (AA 25: 1334) gestellt. Sie muss die Mittel ausfindig machen, „durch welche die Neigung ihren Zweck erreichen kann.“ (AA 25: 1334) Sie erfüllt ihre Funktion unter Berücksichtigung der Summe aller unserer Neigungen, es sei denn, sie wird in den Dienst einer alle Neigungen beherrschenden Leidenschaft gestellt. Man könnte deshalb sagen, dass eine Person, die durch eine Leidenschaft zum Handeln getrieben wird, weniger rational als eine Person ist, die ihre Neigungen gegeneinander abzuwägen vermag.

¹⁶ Hobbes folgend unterscheidet Kant zwischen der Ehrsucht, die auf die Meinungen anderer Menschen zielt, der Herrschsucht, die auf Gewalt über Menschen zielt, und der Habsucht, die auf Geld als dem Mittel zielt, Einfluss auf Menschen auszuüben (vgl. AA 25: 1356 sowie 1141-1142).

Mit dem Begriff der Neigungen ist das Fundament für die Anwendung der gesetzgebenden Vernunft gelegt worden. Denn Kant geht davon aus, dass jeder Mensch seine Maximen „auf seinen Neigungen“ (AA 5: 67) gründet. Wer keine Neigungen hat, ist nicht in der Lage, nach Maximen zu handeln. Und wer nicht nach Maximen handelt, der ist nicht nur nicht in der Lage, seine Vernunft in den Dienst seines langfristigen Interesses an einem glücklichen Leben zu stellen. Er ist auch nicht in der Lage, sich selbst durch die Vorstellung des Gesetzes zum Handeln zu bestimmen. Die Bestimmung durch die gesetzgebende Vernunft erfolgt nämlich nicht unmittelbar, sondern vermittelt über unsere Maximen. Fragen wir uns, ob sich unsere Maximen zu einem allgemeinen Gesetz qualifizieren, erkennen wir unsere Pflichten, d.h. diejenigen Handlungen, die moralisch verboten oder geboten sind. Demnach gibt es zwar eine enge Verzahnung von hypothetischen und kategorischen Imperativen, aber dies besagt nicht, dass sie denselben Ursprung haben. Der Ursprung der hypothetischen Imperative liegt in unserer sinnlichen Natur, speziell in unseren Neigungen¹⁷. Wer keine hypothetischen Imperative formulieren kann, ist nicht moralfähig, weil sich der kategorische Imperativ auf Maximen bezieht, die auf ihre allgemeine Gesetzesfähigkeit hin überprüft werden sollen.

Aus Kants These, dass ich „Gründe der Vernunft“ erkenne, „denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist“ (AA 4: 413), ist bisher noch nicht deutlich geworden, warum ich diesen Gründen folgen soll. Wie macht die reine Vernunft es, mir ein Gesetz zu geben, das mich unbedingt bindet? Kant wird diese Frage erst im dritten Abschnitt der *Grundle-*

¹⁷ Dies entspricht Wolffs Vorstellung davon, dass sein Vollkommenheitsimperativ auf der Erkenntnis der Natur und des Wesens der Dinge und unserer selbst beruht: „Da nun dasjenige, was aus den Handlungen der Menschen erfolgt und sie entweder gut oder böse machet [...], von dem Wesen und der Natur herkommt [...]; das gute und schlimme aber, was wir in den Handlungen antreffen, die Bewegungs-Gründe des Wollens und Nichtwollens sind [...]; so hat mit den vor sich guten und bösen Handlungen der Menschen [...] die Natur die Bewegungs-Gründe verknüpft. Und solchergestalt verbindet uns die Natur der Dinge und unsere eigne das vor sich gute zu thun, und das vor sich böse zu unterlassen“ (1733, § 9).

gung beantworten. Sie betrifft die Beantwortung der Frage, wie ein kategorischer Imperativ als ein synthetischer Satz a priori möglich ist. So viel sollte für den Leser allerdings bereits deutlich geworden sein: Die durch die Vernunft bewirkte Nötigung ist nicht kausal, sondern normativ zu verstehen: Dem Willen werden Gründe gegeben, denen er folgen kann, aber nicht folgen muss, weil er mit den (wie wir sie nennen könnten) Gründen der Sinnlichkeit über eine Alternative verfügt. Kant äußert sich wie folgt zu dieser Alternative: Imperative „sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.“ (AA 4: 413) Der Wille ist als das Vermögen definiert, „*nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt.“ Bestimmt sich der Wille tatsächlich durch das von der reinen Vernunft als gut (als Pflicht) Erkannte, handelt er nach Gründen, „die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind.“ Der imperative Charakter dieser Gründe erklärt sich also durch ihre Vernünftigkeit der Maxime, und die Vernünftigkeit ihrerseits durch ihre notwendige Allgemeinheit für alle vernünftigen und mit einem Willen begabte Wesen. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass Kant seinen obigen Überlegungen den engen Vernunftbegriff zugrunde legt: Es ist eine Vernunft, die uns objektive und notwendig geltende Regeln eines unbedingt guten Willens gibt.

In einer Anmerkung führt Kant die wichtige Unterscheidung zwischen einem Bedürfnis und einem Interesse ein. Ist das „Begehungsvermögen von Empfindungen“ abhängig, spricht Kant von Neigung. Eine Neigung „beweist also jederzeit ein Bedürfnis.“ (AA 4: 413 Anm.) Demgegenüber definiert Kant den Be-

griff des Interesses unter Rückgriff auf den Begriff der Vernunft: „Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein *Interesse*.“ (AA 4: 413) Demnach kennt ein „göttlicher Wille“ kein Interesse, wohl aber der Mensch. Und vielleicht hätte Kant auch ergänzen können, dass Tiere zwar Bedürfnisse haben, aber aufgrund ihrer Vernunftlosigkeit keine Interessen. Mit Blick auf den Mensch ist die wichtige Differenzierung zwischen dem „*praktischen* Interesse an der Handlung“ und an dem „*pathologischen* Interesse am Gegenstand der Handlung“ zu beachten. Nimmt der Mensch ein Interesse an der Handlung als solcher, zeigt dies eine „Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst“ an. Hat der Mensch ein Interesse an dem „Gegenstand der Handlung“, zeigt dies eine Abhängigkeit von Prinzipien an, die einzig und allein dem Ziele dienen, „dem Bedürfnisse der Neigung“ abzu helfen. Während also Tiere und Gott weder an etwas ein Interesse nehmen noch ein solches haben, weil sie entweder völlig vernunftlos oder vollkommen vernünftig sind, ist der Mensch aufgrund der Unvollkommenheit seines Willens mit zwei verschiedenen Typen von Interessen konfrontiert, deren Realisierung oder Befriedigung Vernunft erfordern. Die Unvollkommenheit des menschlichen (zufällig guten) Willens besteht darin, dass er erstens gegenüber den Tieren Vernunft verwenden muss, um seine Interessen zu realisieren, er aber gegenüber einem göttlichen Willen aber auch unvernünftig sein kann. Gott verfehlt seine Ziele nicht, der Mensch schon. „Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperative; das *Sollen* ist hier am unrechten Ort, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig übereinstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens ausdrücken.“ (AA 4: 415)

Worin genau besteht die „subjektive Unvollkommenheit“ beispielsweise des menschlichen Willens? Darin, dass dieser Wille das Gesetz nicht *kennt*, dem er folgen soll? Oder darin, dass dieser Wille dem Gesetz nicht immer folgen *will*, dem er folgen soll? Folgen wir zunächst Kants weiterer Argumentation, die

nun ganz auf den subjektiv unvollkommenen Willen zugeschnitten ist. Entsprechend der Unterscheidung zwischen dem pathologischen und dem praktischen Interesse unterscheidet Kant erstmals in seinem Text zwei Typen von Imperativen: „Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektivnotwendig vorstellte.“ (AA 4: 414)

In einem nächsten Schritt verbindet Kant den Begriff des Imperativs mit dem des guten Willens: Ein Imperativ drückt die Notwendigkeit aus, eine bestimmte Handlung zu vollziehen, die aus einem praktischen Gesetz (einer praktischen Regel) folgt. Der Wille ist gut, wenn er eine Handlung bewirkt, die zu tun nach dem praktischen Gesetz gut ist. „Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.“ (AA 4: 414) Entsprechend der drei Modalitätskategorien unterscheidet Kant zwischen drei verschiedenen praktischen Prinzipien: „Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein *problematisch-* im zweiten *assertorisch-*praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d.i. auch ohne irgend einen anderen Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein *apodiktisch-*praktisches Prinzip.“ (AA 4: 415)

Kants Ausführungen zum hypothetischen Imperativ könnten den Eindruck erwecken, als ob es für sie Kants Ausgangsthese, dass ein vernünftiges Wesen das Vermögen hat, nach der Vorstellung von Gesetzen und Prinzipien zu handeln, gar nicht relevant wäre. Schließlich spricht er von dem Verhältnis

einer Handlung zu einer „*möglichen* oder *wirklichen* Absicht.“ (AA 4: 414-415) Ein hypothetischer Imperativ scheint also eine zwischen einer Regel und einer Handlung, nicht aber eine zwischen einer einzelnen Absicht und einer Handlung als solcher bestehende Nötigung zum Ausdruck zu bringen: Wenn ich den Boxkampf gewinnen will, dann muss ich diese und jene Vorbereitungen treffen. Von einem Prinzip oder einer Regel ist hier nicht die Rede. Die Nötigung geht von dem gewollten Zweck aus. Doch diese ‚atomistische‘ Interpretation des hypothetischen Imperativs ist verfehlt. Der hypothetische Imperativ ist ein Prinzip, weil er eine allgemeine Regel bezeichnet, nach der ein vernünftiges Wesen seine Zwecke und Handlungen beurteilt. Setzt sich ein Vernunftwesen einen Zweck, dann ist es befähigt, Überlegungen darüber anzustellen, welche Handlungen mit der Erreichung dieses Zweckes verbunden sind. Konzentrieren wir uns der Kürze halber auf den hypothetischen Imperativ als ein assertorisch-praktisches Prinzip, wird deutlich, dass mit der Befähigung, hypothetische Imperative formulieren zu können, das Vermögen verbunden ist, nach Maximen zu handeln. Der assertorische hypothetische Imperativ ist zwar auf einen einzigen Zweck gerichtet, nämlich unsere eigene Glückseligkeit. Da Kants Auffassung nach unsere Glückseligkeit als Naturzweck in der Befriedigung unserer Neigungen besteht, Neigungen aber der Grund unserer Maximen sind, beziehen wir uns auf unsere Glückseligkeit niemals direkt als eine „Naturnotwendigkeit“ (AA 4: 415) unseres Handelns, sondern immer vermittelt durch unsere Maximen. Und Maximen haben eine Funktion: Sie dienen der langfristigen Befriedigung unserer Neigungen.

Demnach ist der assertorisch-hypothetische Imperativ ein Prinzip unseres Wollens, das sich auf Handlungsprinzipien bezieht, die wir uns in der Absicht gebildet haben, unsere Glückseligkeit zu erreichen. Wer sich als Vernunftwesen ein konkretes Ziel setzt (z.B. einen Boxkampf zu gewinnen), bezieht sich somit immer auch auf Maximen und damit auf allgemeine Prinzipien seiner Glücksauffassung und Glücksbestimmung. Weil die „Absicht auf *Glückseligkeit*“ eine „Naturnotwendigkeit“ für alle „vernünftigen Wesen“ (AA 4: 415) ist, steht seine Realisierung auch

unter den Bedingungen unserer empirischen Natur¹⁸. Damit ist klar, dass hypothetische Imperative als solche Teil unserer Naturgeschichte und anthropologischen Existenz sind. Die besondere Pointe dieses Gedankens besteht darin, dass die Natur selbst es ist, die uns eine Verbindlichkeit in unserem Wollen auferlegt. Stellt unser Streben nach Glückseligkeit eine „Naturnotwendigkeit“ dar, dann haben alle hypothetischen Imperative in Gestalt dieser Glückseligkeit auch einen obersten Grund ihrer Geltung¹⁹. Wir können die verbindende Kraft einzelner hypothetischer Imperative durch eine Änderung in unserem Wollen aufheben. Aber wir können uns nicht der natürlichen Verbindlichkeit entziehen, nach Maximen zu handeln, die unserer Glückseligkeit zuträglich oder beförderlich sind. Wolff hatte ganz recht: Die „Natur der Dinge und unsere eigene“ (Wolff 1733, § 9) verbindet uns in bestimmter Weise zu handeln. Nur hatte Wolff fälschlich gemeint, hiermit den Grund unserer moralischen Verbindlichkeit gefunden zu haben.

Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Kant zu dem Zeitpunkt der Abfassung der *Grundlegung* hypothetische Imperative, die ganz im Dienste der Neigungen stehen, nicht als Teil der Philosophie der Natur betrachtet hat. Um die Logik von Neigung

¹⁸ Kant betont dies bereits in der zweiten *Kritik*: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“ (AA 5: 25) Und er hebt bereits in dieser Schrift hervor, dass praktische Vorschriften, die auf dem Verlangen nach Glückseligkeit beruhen, „theoretische Principien“ sind: „Principien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber blos theoretische Principien (z.B. wie derjenige, der gern Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe).“ (AA 5: 25-26)

¹⁹ Der „Appell an eine vernünftige Willensbestimmung“ hat im Falle hypothetischer Imperative aber wohl nichts damit zu tun, dass „der Mensch sich kraft seiner Autonomie über seine sinnlichen Affekte hinwegsetzen kann und insofern ein Glied der Verstandeswelt ist“, wie Pollok meint (2007, 78). (Zu beachten wäre auch, dass Affekte zum Gefühl der Lust und Unlust und nicht zum Begehrungsvermögen gehören. Zur Kantischen Vermögenslehre als Voraussetzung des kategorischen Imperativs siehe Klemme 2014). Der letzte Grund der Geltung des kategorischen Imperativs ist die reine Vernunft; der letzte Grund der Geltung des assertorischen hypothetischen Imperativs unser *Naturzweck* der Glückseligkeit, den wir ihn faktisch verfolgen.

und instrumenteller Vernunft verstehen zu können, bedürfen wir keines nicht-empirischen Begriffs der menschlichen Freiheit.

3. *Gehört der hypothetische Imperativ zur praktischen Philosophie?*

Zu Beginn der „Ersten Einleitung“ in die *Kritik der Urteilskraft* äußert sich Kant zum System der Philosophie und weist auf einen „großen und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiligen Missverstand in Ansehung dessen [hin], was man für *practisch*, in einer solchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer *practischen Philosophie* gezogen zu werden verdienete.“ (AA 20: 195) Der Grund für diesen „Missverstand“ liegt seiner Auffassung nach in einer Verwirrung über das Objekt und die Prinzipien von theoretischer und praktischer Philosophie: „Dieses reale System der Philosophie selbst kann nun nicht anders als nach dem ursprünglichen Unterschiede ihrer Objecte und der darauf beruhenden wesentlichen Verschiedenheit der Principien einer Wissenschaft, die sie enthält, in *theoretische* und *practische* Philosophie eingetheilt werden; so, daß der eine Theil die Philosophie der Natur, der andere die der Sitten seyn muß, von denen die erstere auch empirische, die zweyte aber (das Freyheit schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann) niemals andere als reine Principien a priori enthalten kann.“ (AA 20: 195) Seine längeren Ausführung zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie schließt er mit den folgenden Worten ab: „Mit einem Worte: alle practischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniß der Natur, nur diejenigen, welche der Freyheit das Gesetze geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den erstern sagen: sie machen den practischen Theil einer *Philosophie der Natur* aus, die letztern aber gründen allein eine besondere *practischen* Philosophie“²⁰.

²⁰ AA 20: 197. Die ursprüngliche, von Kant im Manuskript aber gestri-

Gegen wen ist Kants Kritik in der „Ersten Einleitung“ gerichtet? Richtet er sie gegen sich selbst, weil er in der *Grundlegung* hypothetische Imperative noch dem Bereich der praktischen Philosophie gezählt hat? Hat Kant vielleicht 1785 noch einen Begriff der Freiheit verwendet, der bestenfalls unklar ist, schlimmstenfalls aber als ein empirischer Begriff zu verstehen ist? Wir haben oben im Rahmen unserer Ausführungen zum praktischen Syllogismus gesehen, dass es in der *Grundlegung* keinen gemeinsamen Grund der Verbindlichkeit von hypothetischen und kategorischen Imperativen gibt. Wer nach der Vorstellung von Prinzipien handeln kann, ist befähigt, sich auf sich selbst als ein erkennendes und handelndes Wesen zu beziehen. Sich auf sich selbst aus der Perspektive einer reinen Vernunft zu beziehen, die dem Willen das Gesetz seiner kausalen Wirksamkeit gibt, ist aber etwas ganz anderes als sich aus der Perspektive seiner Neigungen (und der auf ihnen gegründeten Maximen) zum Handeln zu bestimmen, die unter der „Naturnotwendigkeit“ (AA 4: 415) der Glückseligkeit steht. Wie immer der Freiheitsbegriff Kants um 1785 beschaffen gewesen sein mag, es gibt keinen Grund, ihn zum gemeinsamen Ausgangspunkt beider Formen rationaler Nötigung zu erheben. Darüber hinaus scheint eine Zuordnung hypothetischer Imperative zum Bereich der reinen Moralphilosophie 1785 aus zwei weiteren Gründen ausgeschlossen zu sein. In der Vorrede zur *Grundlegung* erklärt es Kant zu seiner wichtigsten Absicht, sich von der allgemeinen praktischen Weltweisheit von Wolff und den Wolffianern abzugrenzen²¹. Ihr Fehler besteht gerade darin, eine entscheidende

chene Version dieser Passage lautet: „Mit einem Worte: alle practischen Sätze, die auch durch empirische Bestimmungsgründe möglich sind (z. B. die der Glückseligkeitslehre) gehören insgesamt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniß der Natur, nur diejenigen, welche der Freyheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach spezifisch von jenen unterschieden und sind nur so fern Bestimmungsgründe als sie Gründe a priori sein“ (Kant 2006, 487).

²¹ „Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse,

Differenz im Begriff des Willens nicht in den Blick zu nehmen, nämlich die Differenz zwischen den empirischen und den reinen Bestimmungsgründen unseres Wollens. Die stoische Trias von Logik, Physik und Ethik aufnehmend weist Kant darauf hin, dass die Ethik einen empirischen („*praktische Anthropologie*“) und einen „rationalen“ Teil umfasst, der „eigentlich *Moral* heißen könnte.“ (AA 4: 388) Den rationalen Teil der *Moral* nennt Kant auch „Metaphysik der Sitten“ oder auch „reine Moralphilosophie.“ Damit ist klar: Die Lehre von den hypothetischen Imperativen gehört zur allgemeinen sittlichen Weltweisheit, aber sicherlich nicht zur Metaphysik der Sitten oder reinen Moralphilosophie. Sie wird nur aus einem einzigen Grund im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* thematisiert: Um die Differenz zwischen einer bedingten und einer unbedingten Verbindlichkeit, zwischen einem analytischen und einem synthetischen praktischen Satz a priori deutlich zu machen.

Wenn es einen Unterschied zu der Position von 1785 gibt, dann den, dass Kant in der „Ersten Einleitung“ den Begriff der „praktischen Philosophie“ restriktiver zu handhaben scheint als 1785. Kant verwendet den Ausdruck „praktische Philosophie“ in der *Grundlegung* auf den Seiten 405, 427, 455 und 456. Auf der Seite 405, am Ende des ersten Abschnitts, verwendet er diesen Ausdruck in einem weiten, auch unsere Bedürfnisse und Neigungen umfassenden Sinne: „[...] und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigungen fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen.“ (AA 4: 405) In der „Ersten Einleitung“ betont Kant demgegenüber, dass zwar die theoretische Philosophie empirische und reine Prinzipien enthält, die praktische Philosophie aber

leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d.i. als Grund der Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse [...]; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“ (AA 4: 389).

ausschließlich „reine Principien a priori.“ (AA 20: 195) Aus alledem folgt aber sicherlich nicht, dass Kant seine inhaltliche Auffassung über die in einem hypothetischen Imperativ zum Ausdruck gebrachte Verbindlichkeit geändert hätte. Im Gegensatz zu den Wolffianern unterscheidet er bereits 1785 strikt zwischen zwei unterschiedlichen Typen von Verbindlichkeit und betont die Differenz zwischen reiner Moralphilosophie und „praktischer Anthropologie.“

Wir hatten gesehen, dass bei Kant praktische Vernunft zum ersten die Fähigkeit bezeichnet, eine Handlung unter eine allgemeine Aussage (propositio maior, Maxime) zu subsumieren. Sie kann zum zweiten aber auch das Vermögen bezeichnen, ein objektives Gesetz zu geben, das für alle Vernunftwesen gilt. Beide Bedeutungen von Vernunft rechtfertigen den Gebrauch des Adjektivs „praktisch“, weil sie Teil eines praktischen Syllogismus sind, also praktische Folgen haben. Mit dieser weiten Verwendung des Wortes „praktisch“ scheint Kant terminologisch den Wolffianern 1785 näher als 1790 zu stehen. Dies wird aus den Ausführungen von Georg Friedrich Meier in seinem *Auszug aus der Vernunftlehre* (1751) zum Begriff der praktischen Erkenntnis deutlich, einer Schrift, die Kant seinem Logik-Kolleg zugrunde legte: „Eine Erkenntnis ist praktisch (cognitio practica), in so ferne sie uns auf eine merkliche Art bewegen kann, eine Handlung zu thun oder zu lassen. Alle vollkommeneren Erkenntnis, die nicht praktisch ist, wird eine speculativische Erkenntnis (cognitio speculativa, speculatio) genennet. Alle gelehrte Erkenntnis ist demnach entweder praktisch oder speculativisch.“ (1751, § 216) Und weiter schreibt Meier: „Eine Erkenntnis, in welcher wir uns vorstellen, dass etwas gethan oder gelassen werden solle, wird auch praktisch genannt, in so ferne sie der theoretischen Erkenntnis (cognitio theoretica, theoria) entgegengesetzt wird, der Erkenntnis, die uns nicht vorstellt, dass etwas gethan oder gelassen werden solle. Alle gelehrte Erkenntnis ist entweder praktisch oder theoretisch, und beide Arten gehören entweder zu der praktischen oder speculativischen Erkenntnis.“ (1751, § 217).

GLI AUTORI

Massimiliano Biscuso è docente di Filosofia e storia nei Licei e docente a contratto di Storia della filosofia presso l'Università Europea di Roma. È tra i fondatori della Scuola di Roma dell'Istituto italiano per gli studi filosofici e della rivista *online* «Filosofia italiana». Si occupa prevalentemente della filosofia hegeliana e della storia della filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento, argomenti su cui ha pubblicato alcune monografie e diversi saggi.

Serena Feloj è docente a contratto in Estetica presso l'Università degli Studi di Pavia, ha un contratto di ricerca con il Max Planck Institut für empirische Ästhetik e collabora con la cattedra di Estetica dell'Università degli Studi di Milano. Ha ottenuto il dottorato di ricerca presso la Fondazione San Carlo di Modena ed è autrice del libro *Il sublime nel pensiero di Kant* (2012), che è stato premiato come migliore tesi di dottorato dal Collegio Siracusano e dalla Fondazione E. Mattei.

Hansmichael Hohenegger, ricercatore dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR, ha tradotto insieme a Emilio Garroni la *Critica della facoltà di giudizio* (1999); ha curato altre traduzioni di testi kantiani e pubblicato vari saggi specialistici sul pensiero di Kant e in particolare il volume *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla «Critica della facoltà di giudizio»* (2004).

Heiner F. Klemme è stato professore di Filosofia pratica nella Bergischen Universität di Wuppertal (2006-2008); poi professore di Filosofia moderna nella Johannes Gutenberg-Universität di Mainz e direttore della Kant-Forschungsstelle (2008-2014). Da ottobre 2014 è professore di Storia della filosofia presso la Martin-Luther-Universität di Halle-Wittenberg. È Professore invitato nella Universidade Estadual Paulista di Marília in Brasile (2007) e nella Università di Wuhan in Cina (2012-2015). È autore di numerose pubblicazioni su Kant, la filosofia moderna e la filosofia pratica.

Francesca Menegoni è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Padova. Ha dedicato larga parte della sua attività di ricerca, centrata sulla filosofia morale, sulla teoria dell'azione e sulla filosofia della religione, alla filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel. Su questi temi ha

pubblicato alcune monografie e numerosi articoli e saggi. È componente del Consiglio di Presidenza della Internationale Hegel-Vereinigung e del Consiglio scientifico della rivista «Hegel-Studien».

Angelica Nuzzo è professore di Filosofia al Graduate Center and Brooklyn College (City University of New York). Fra le sue recenti pubblicazioni ricordiamo: *Kant and the Unity of Reason* (2005), *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility* (2008), *Hegel and the Analytic Tradition* (2009), *History, Memory, Justice in Hegel* (2012).

Sandra Viviana Palermo si è laureata in filosofia presso l'Università di Perugia ed ha conseguito il titolo di dottore di ricerca presso l'Università di Pavia con una tesi sul concetto di Assoluto nel giovane Hegel. Attualmente svolge attività di ricerca come borsista postdoc presso il Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) e l'Università di Buenos Aires. Si occupa di idealismo tedesco e di neoidealismo italiano, con particolare attenzione al pensiero di Luigi Scaravelli. Tra le sue pubblicazioni *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)* (2011) e *Tra critica e metafisica. Luigi Scaravelli lettore di Kant* (2012).

Guido Traversa è professore associato di Filosofia morale presso l'Università Europea di Roma e professore invitato di Storia della Filosofia contemporanea presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. È presidente dell'Istituto di Filosofia e di Antropologia Clinica Esistenziale, Counseling Ricerca e Formazione (IFACE, crf) e coordinatore accademico del Master in *Consulenza filosofica e Antropologia esistenziale*, APRA. Negli ultimi anni ha pubblicato: *Identità etica. Questioni di storiografia filosofica e di consulenza filosofica* (2008), *L'identità in sé distinta. Agere sequitur esse* (2012); *La critica, il linguaggio, il trascendentale, la libertà. Scritti su Vico, Kant, Scaravelli* (2012).

Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 NAPOLI - Via Chiatamone, 7 - Tel. 081/7645443 pbx - fax 081/7646477

00185 ROMA - Via dei Taurini, 27 - Tel. 06/4462664 - fax 4461308

Condizioni di abbonamento per il 2014:

<i>Privati:</i>	Abbonamento € 56,00	Fascicolo € 23,00
<i>Enti:</i>	Abbonamento € 72,00	Fascicolo € 29,00
<i>Eestero:</i>	Abbonamento € 82,00	Fascicolo € 35,00

I prezzi si intendono comprensivi di IVA.

La sottoscrizione a due o più riviste, se effettuata in un unico ordine e direttamente presso la casa editrice, dà diritto ad uno sconto del 10% sulla quota di abbonamento. Gli sconti non sono cumulabili.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno e dà diritto a tutti i numeri dell'annata, compresi quelli già pubblicati. Il pagamento può essere eseguito con queste modalità:

- Con versamento tramite bollettino postale sul n.c.c. 00325803, intestato a Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a, via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli.
- Sul modulo devono essere indicati, in modo leggibile i dati dell'abbonato (nome, cognome ed indirizzo) e gli estremi dell'abbonamento.
- mediante bonifico bancario sul c/c 70, intestato a Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a., via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli; - BANCA DELLA CAMPANIA - IBAN IT36K053920340100000000070.
- A ricevimento fattura (formula riservata ad enti e società)

Per garantire al lettore la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 giugno di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono contro rimessa dell'importo. Per ogni effetto l'abbonato elegge domicilio presso le Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamenti di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno indirizzati all'Amministrazione presso la casa editrice:

Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a., via Chiatamone 7 - 80121 Napoli

Tel. 081/7645443 - Fax 081/7646477

Internet: www.edizioniesi.it

e-mail: periodici@edizioniesi.it; info@edizioniesi.it

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

